ISBN 978-987-702-686-3

LOS OLVIDADOS

EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO EN LOS BORDES DEL CANON

Mariana Berdondini y Gastón Souroujon
COMPILADORES

CETePoS
CENTRO DE ESTUDIOS COMPARADOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
UNR EDITORA

Berdondini, Mariana
Los olvidados : el pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon / Mariana Berdondini ; Gastón Souroujon ; Compilación de Mariana Berdondini ; Gastón Souroujon. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-702-686-3

1. Ciencia Política. I. Souroujon, Gastón II. Berdondini, Mariana, comp. III. Souroujon, Gastón , comp. IV. Título.
CDD 320

DISEÑO DE TAPA, EDITORIAL Y DIAGRAMACIÓN

Eugenia Reboiro

eugenia.reboiro@gmail.com

ÍNDICE

Presentación
Mariana Berdondini - Gastón Souroujon **5**

Georges Sorel: el socialismo como voluntad y representación
Javier Franzé **9**

Marianne Weber y la vida activa
Luciano Nosetto **26**

Marcel Mauss (1872-1950). Una luna pálida en el firmamento de la razón política
Esteban Domínguez Di Vincenzo **41**

***Parte de la religión*. Jacques Maritain y la renovación humanista católica**
Martín Vicente **65**

Karl Polanyi y la utopía del mercado
Osvaldo Iazzetta **85**

Harold Laski: teórico del estado, pensador de la libertad
Ricardo Laleff Ilieff **102**

¿Regreso a Nunca Jamás? Julius Evola y el "Estado Tradicional"
Matías Grinchpun **126**

Günther Anders: Un mundo último
Beatriz Porcel **144**

El arraigo de la voluntad: acción y pensamiento en Simone Weil
Lisa Cavanagh - Lucía Vinuesa **163**

Russell Kirk y la resurrección conservadora
Fabricio Castro **180**

Claude Lefort: la democracia, la política, lo uno, o de cómo pensar la antipolítica
Mariana Cané Pastorutti **198**

Libertad hasta que duela.
Murray Rothbard y la lucha contra la igualdad
Sergio Daniel Morresi **218**

Liberalismo del miedo y la sensibilidad social:
la teoría política de Judith Shklar
Gabriela Rodríguez Rial - Mirna Lucaccini **243**

Michael Walzer y la política del pluralismo
Fernando Manuel Suárez **261**

Alasdair Macintyre y la utopía de la reinvención de la polis
Mónica Billoni **281**

Carole Pateman y la teoría política feminista
Camila Arbuet Osuna **298**

Alain de Benoist, l enfant terrible de la nouvelle droite
Gastón Souroujon **319**

Roger Scruton: filosofía del apego para una sociedad de extraños
Esteban Iglesias **340**

Emociones políticas e imaginación pública: moral, justicia
y política en la filosofía de Martha Nussbaum
Beatriz Dávilo **354**

Peter Sloterdijk, implicancias políticas de un pensador cínico
Esteban Kaipl **376**

Hans-Hermann Hoppe: el paleolibertarismo
contra el estado y la democracia
Matías L. Saidel **398**

Michael Sandel y la filosofía pública como norte
para la buena vida
Alejandro Gunsberg **419**

Wendy Brown, crítica y crisis de la posmodernidad
Mariana Berdondini - María Betania Parodi **435**

La cuarta teoría política de Aleksandr Dugin:
orden posoccidental y neoeuroasianismo
Gisela Pereyra Doval **455**

PRESENTACIÓN

Mariana Berdondini (UNR)
Gastón Souroujon (CONICET, UNR, UNL)

El concepto de canon en las ciencias sociales es frecuentemente utilizado en el contexto de las batallas académicas y curriculares, una batalla que marca las fronteras de aquellos textos, autores, problemas que deben ser leídos o no. Una batalla que va dando forma en cada contexto geográfico a una tradición, en nuestro caso, la teoría política. Esta relación intrínseca entre canon y tradición, está dando cuenta de que el primero es una encarnación de la autoridad, cuya matriz como sugiere Myriam Revault d Allone (2008) es el tiempo, que despliega un hilo que liga pasado, presente y futuro. El canon entonces presenta las características paradójicas de la autoridad, que impone una opinión obligatoria, que no obliga, no ordena, pero que es imposible no obedecer (Nosetto, 2023). Quizás esto explique la situación tensional que sugiere Siep Stuurman (2000, p. 148) en la que ningún teórico político serio ni historiador intelectual estaría de acuerdo con una aprobación total del canon; sin embargo, casi todos ellos admiten que no pueden concebir en la actualidad una forma mejor de enseñar la materia que a través del canon.

Sin un canon, sin esa autoridad, hay dos grandes peligros que pueden emerger: la de sólo tomar en cuenta lo nuevo, cortando cualquier lazo con los debates pasados, como una manera de ser libre, y de esa forma creer que se está descubriendo un mundo con cada lectura. Para aquellos que toman este camino de rebelde sin causa, el canon es considerado solamente como un presidio, una atadura. El segundo peligro es la de convertir el canon en un monumento al que idolatrar, sobre el que no se puede discutir; lo que en realidad no constituye un canon, pues en los pliegues de la autoridad canónica se halla inscripto la posibilidad de cambio, transformación y discusión.

La edificación de este canon, la construcción de mausoleos forma parte de la articulación de una identidad; que conlleva el silenciamiento de autores, preguntas y problemas, durante largo tiempo y su reaparición súbita leída en una clave distinta al pasado. En general la tradición canónica que hemos heredado responde a las claves progresistas liberales del siglo XIX (Stuurman, 2000, p. 151). Lo que no quita que se generen disputas interpretativas, en las cuales las distintas líneas de pensamiento quieren apropiarse de autores, categorías, obras. Nos guste o no, nosotros hemos sido educados por este canon, hay un panteón de autores que se repite en los programas de grado, en los compendios, Handbooks y manuales de la teoría política contemporánea. La discusión en torno a la legitimidad es una operación posterior a la que supone asumir nuestra herencia, y solo es factible discutir esta legitimidad si uno llega a manejar bien la misma. Solo quienes conocen bien un lenguaje, sea musical, cinematográfico o incluso teórico político, pueden deconstruirlo. Sin esta premisa todo intento de crítica es un berrinche caprichoso. Pensar por fuera de la frontera del canon de autores consagrados como nosotros intentamos aquí, implica en primer lugar reconocer la existencia de un canon. Aún aquellos que niegan cualquier legitimidad del canon por expresar un sistema opresivo, han debido transitar antes por el mismo de alguna forma.

Ahora bien, si todo canon es fruto en parte de un recorte atravesado por el azar, el poder o las modas, en el camino se han quedado, autores, interpretaciones, debates, aportes. Hemos olvidado parte de ese camino, y la forma en que éste se ha construido, hemos olvidado cómo se ha inventado esta tradición. La propuesta de recuperar autores por fuera del canon, autores y autoras olvidados, no tiene como objeto hacer un *coup d'etat* y cambiar el panteón, sino, por un lado, comprender mejor a dicho panteón, conocer a sus interlocutores, entender la lógica del recorte que nuestra tradición asumió, incorporar matices a las discusiones, y porqué no, volver al canon con más confianza en la originalidad y representatividad de sus intérpretes. Es decir, una forma de recordar y de insuflar más autoridad a nuestra tradición. Por otro lado, obviamente, recuperar lecturas marginadas, dotar de más carne los debates canónicos y revisar el frondoso jardín de senderos que se bifurcan por el que transitó nuestra tradición de discurso.

El objetivo que nos proponemos, reconocemos, está signado por un obstáculo, si el canon nos liga con la temporalidad, gran parte de la teoría política contemporánea, aquella que atraviesa el siglo XX y lo que va del XXI, se encuentra emplazada en el presente. Es el tiempo el que le da solidez a lo canónico y borra el rostro de aquellos que serán olvidados. De alguna manera el canon de la teoría política contemporá-

nea se encuentra aún en construcción, allende que ya podemos reconocer cierto corpus canónico contemporáneo, representado por Carl Schmitt, Joseph Schumpeter, Antonio Gramsci, Raymond Aron, Hannah Arendt, Robert Dahl, Louis Althusser, Jürgen Habermas, Michel Foucault y John Rawls, entre otros. Por lo que, si en la presente obra hay muchos pensadores que han tenido como destino el olvido, en particular aquellos que transitaron las primeras décadas del siglo XX, también aparecen muchos autores actuales, cuyas obras se encuentran vivas, que sólo el futuro podrá responder si serán olvidados, parias o consagrados. Por lo pronto, son los aún no olvidados, pero también los aún no canónicos.

Esta obra no pretende ser un catálogo exhaustivo de los autores marginados de la teoría política contemporánea, tal catálogo sería un imposible de carácter babélico. Por su parte, tendría un status paradójico ya que supondría el establecimiento de un nuevo canon. La selección de los autores a trabajar, más allá de ciertos criterios generales establecidos por los editores, fundamentalmente que sean pensadores emplazados en la tradición noroccidental, está guiada por el principio más significativo al momento de adentrarnos al trabajo intelectual: el placer. Por lo que se le solicitó a cada participante que trabaje sobre lo que le gusta, lo que le entusiasma. Quizás este recorte hedonista no responda a los rigores metodológicos que el mundo académico demanda. Sin embargo, le devolvemos a este mundo académico especializado, parcializado y profesionalizado, el elemento principal por el cual todos comenzamos este camino, el goce. La convocatoria de los participantes también se guía por criterios heterodoxos, pues quisimos desde un comienzo que este sea un libro de amigos, el lazo fraterno entre aquellos que transitamos por un universo tan incierto y a veces ingrato como el académico fue la carta de invitación. Signado desde sus comienzos por el placer y la amistad este libro debe ser considerado como una fiesta, con sus excesos y sus mascaradas, con su carácter caótico y anti instrumental. Invitamos al lector a disfrutar de esta celebración de la misma manera que lo hicimos nosotros escribiéndola.

Por último, debemos subrayar que la iniciativa fue obra del Centro de Estudios comparados (CEC) y del Centro de Estudios en Teoría Política y Social (CETePoS), ambos pertenecientes a la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario.

Bibliografía

Nosetto, L., 2022. *Autoridad y poder.* Buenos Aires: Las cuarenta

Revault d`Allones, M., 2008. *El poder de los comienzos.* Buenos Aires: Amorrortu

Stuurman, S., 2000. "The canon of the history of political thought: its critique and a proposed alternative" *History and Theory,* 39, pp. 146-166.

Berdondini, Mariana y Souroujon, Gastón (2024). "Presentación", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 5-8.

GEORGES SOREL: EL SOCIALISMO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Javier Franzé
(Universidad Complutense de Madrid)

1. Contexto de reflexión[1]

Georges Sorel nace en 1847 en Cherburgo (Normandía, Francia), en una familia de comerciantes. Entre 1865 y 1867 estudia ingeniería politécnica. En su formación adquiere conocimientos de economía política, toma contacto con el pensamiento de la patrística y de los utopistas (Robert Owen, Charles Fourier), así como con el de Pierre J. Proudhon. En 1870 ingresa en la Administración Pública como ingeniero de caminos. Allí permanecerá hasta su jubilación anticipada en 1892, pasando por varios destinos que influirán en su formación.

Esto anticipa uno de los rasgos originales de Sorel. En efecto, para delinear el contexto de su reflexión es importante definir su posición como pensador en relación al mundo político e intelectual de la época. Sorel no responde a los caracteres típicos de los pensadores de izquierdas de entonces. Ni proviene del mundo obrero, ni tiene relación orgánica permanente con el ámbito académico, tampoco con partidos, Internacionales o hechos históricos decisivos. No obstante, esto no le impidió entrar en

1. Este apartado debe mucho a Andreu, 1982; Diaz Guerra, 1977; Lacasta Zabalza, 1992.

contacto con pensadores de su época como Henri Bergson, Robert Michels, Vilfredo Pareto, Benedetto Croce o Antonio Labriola. Sorel también se relacionará con dirigentes del ámbito sindical, como Fernand Pelloutier, e incluso la Confederación General del Trabajo (CGT) francesa adoptará —como se verá— durante un periodo, sus postulados. Sin embargo, Sorel no se incorpora activamente a ese organismo (Hughes, 1972; Lacasta Zabalza, 1994).

Tampoco su formación responde a los cánones habituales: no estudia derecho ni filosofía ni economía, tampoco es sociólogo, sino —como hemos visto— ingeniero de puentes y carreteras, y trabaja en la administración pública. Su formación y acercamiento a los temas es asimismo singular. Sorel es, en el terreno de la teoría política, un autodidacta. Él mismo afirmará que su formación personal debe abrirse camino contra la educación institucional que ha recibido. Su obra también estará marcada por la heterodoxia y la originalidad, siendo lugar de encuentro de tradiciones diversas. Esta condición *laica* de Sorel se verá en el modo en que lee a Marx.

Su formación le despertará interés en la importancia del progreso científico-técnico, que no obstante escapa a cualquier optimismo teleológico. Sus estudios también lo inclinan a una concepción de la ciencia como aquello volcado en problemas "reales", de "la experiencia", aunque sin participar del empirismo positivista. Finalmente, Sorel será sensible a la crisis de la ciencia de fines del XIX y para reconstituir el valor de la ciencia buscará desligarla del positivismo hasta entonces dominante.

Su reflexión puede ser analizada distinguiendo tres etapas.

1. 1. Primera etapa

En la primera Sorel se ocupará centralmente de la ciencia para criticar las concepciones positivista y racionalista-ilustrada de la misma. La política ocupará un lugar periférico, dedicado no a la cuestión proletaria sino a la crítica del rol de las minorías dirigentes y los líderes en los grandes hechos históricos. Por eso no comulgará con la Comuna de París, al verla como una revolución político-militar, jacobina. A ello le opondrá —influido por Proudhon y Ernest Renan— una idea de revolución basada en una reforma moral anterior a la toma del poder y construida por el propio proletariado. En la noción de revolución como confirmación de cambios históricos previos hay también influencia de Tocqueville. La crítica soreliana al jacobinismo se extenderá luego al concepto marxista de «dictadura del proletariado». Comienza a despuntar

en Sorel la idea de revolución como un movimiento propio de la sociedad, no dirigido a reforzar el Estado ni a una minoría dirigente.

Merced a su estancia como funcionario en la Kabylia entre 1876 y 1879, Sorel tomará contacto con el Islam y, así, con la religión como forma de creencia. En 1879 es destinado a Perpignan, donde realiza investigaciones que luego se plasmarán en un trabajo crítico —*Les Girondins du Roussillon*, 1889— de los protagonistas de la Revolución francesa, influido por el historiador antijacobino Hippolyte Taine.

1. 2. Segunda etapa

Hacia 1893 Sorel toma contacto con el pensamiento de Marx, a través de cual comienza a ajustar su concepción de la ciencia y a profundizar su pensamiento sobre la cuestión proletaria. Sorel relacionará ciencia y política a través de una teoría de la acción, que se concreta en una reflexión sobre los mitos y en la vía sindicalista al socialismo. Esta segunda época es la más característica del pensamiento soreliano, cuando publica sus textos principales y su pensamiento llega a inspirar la acción de la CGT (1906-1909).

Sus primeros escritos sobre el marxismo —publicados en *L'Ere Nouvelle* y *Le Devenir Social*, cofundada por Sorel junto a Paul Lafargue y Gabriel Deville a fines de 1894— no se apartarán de la posición ortodoxa de la socialdemocracia de entonces, aunque Sorel ya ve en el pensamiento de Marx un elemento moral que no es reconocido por los socialdemócratas. En esta breve etapa (1893 a 1899-1900), Sorel publica el «Préface pour Colajanni», donde afirma que el socialismo se transforma crecientemente en un movimiento obrero en el seno de la democracia. Eso le lleva a simpatizar con los *dreyfusards*. No obstante, ya en ese prefacio hay un anuncio de la reinterpretación que emprenderá: su referencia a la temática de los mitos. Esa relectura de Marx empezará por la faz económica, pronto se encontrará con el revisionismo bernsteiniano y con la propia decepción de Sorel respecto del caso Dreyfus. En la teoría y en la práctica Sorel comienza a ocupar el sitio que lo distinguirá.

En 1894 estalla el caso Dreyfus, asunto en principio ajeno a la economía y que genera una vasta convergencia de diferentes sectores sociales. La ilusión de una superación de la lucha de clases por la democracia se hace presente. Inicialmente *dreyfusard*, Sorel llega a firmar manifiestos en 1898 en defensa del entonces condenado. La conmoción del caso y la activa participación de los socialistas inclina a Sorel a ver una

posible ligazón entre democracia y socialismo. En esta época se siente cercano al líder socialista Jean Jaurés y ve en la posición del Estado francés ante Dreyfus un caso de terror jacobino. Se reafirma así en su aserto de 1899 —en el «Préface pour Colajanni»— de que hay una comunión espiritual entre socialismo y democracia, aunque haya contradicciones en el terreno económico.

En el terreno intelectual, en 1896 publica en *Le Devenir Social* "Etudes sur Vico", filósofo que influye decisivamente en su pensamiento por su concepción de que el hombre puede conocer el mundo porque lo ha construido. En octubre de 1897 publica en esa misma revista su análisis de la obra de Saverio Merlino, *Pro e contro il socialismo*. El trabajo de Merlino confirma la visión soreliana de que la reinterpretación del marxismo debe hacerse alejándose de la ortodoxia dominante de los socialistas parlamentarios. En «L'Avenir socialiste des syndicats» —aparecido en *L'Humanité Nouvelle*, 1898— emerge su idea de la centralidad de los sindicatos para la autonomía de la clase trabajadora y el socialismo.

La posición de Sorel sobre democracia y socialismo sufrirá un giro decisivo hacia 1901. La entrada del socialista Millerand en el gobierno de Waldeck- Rousseau en 1899 rompe la política socialista de no colaboración con los partidos *burgueses.* Millerand desarrolló desde su cargo una política de reformas industriales y sociales. El objetivo del gobierno republicano era atraer a la izquierda en pleno *affaire* Dreyfus, así como poner en marcha desde el Estado un mecanismo de conciliación entre sindicatos y patronales, y favorecer una estrategia sindical moderada, de tipo trade-unionista. Para Sorel, todo esto no hará más que confirmar la deformación de lo que llama la vía "política" al socialismo, la pérdida de la autonomía obrera en favor de los intelectuales y de los dirigentes de partido, así como el peligro de disolución del principio de lucha de clases en favor de la concordia social. Se acaban sus ilusiones de conciliación entre democracia *burguesa* y socialismo proletario, y la confianza en las instituciones políticas como lugar de lucha por la causa obrera. La etapa sindicalista de la CGT y los sucesos rusos de 1905 reafirman las nuevas esperanzas sorelianas en el socialismo como creación de una contra-sociedad proletaria pura dentro de la sociedad burguesa. No obstante, su rechazo de lo *burgués* lo terminará acercando a círculos de la derecha reaccionaria, monárquica y antisemita.

Para Sorel, el endurecimiento y la expansión del sindicalismo —merced a la integración de la Federación de Bolsas de Trabajo en la CGT en el Congreso de Montpellier, de 1902— responde a la decepción producida por el caso Dreyfus y a la traición del socialismo parlamentario, y marca el inicio de la ruptura del movimiento obrero con el orden burgués. La teorización de Sorel sobre la violencia y los mitos en la acción prole-

taria revolucionaria despunta en la *Introduction á l'Économie moderne* (1903). En 1905 publica en *Mouvement Socialiste* un artículo en el que sintetiza su pensamiento y cuyo título es elocuente: «Syndicalisme revolutionnaire». De ese año es también la primera escritura de «Reflexiones sobre la violencia», editada en *Mouvement Socialiste*.

En 1906 Sorel profundiza su ruptura con lo que denomina el pensamiento burgués (socialismo parlamentario incluido) con la publicación de «Les illusions du progrés» en *Mouvement Socialiste*. Allí critica el cientificismo y la filosofía del progreso, corriente en la que incluye a Diderot, Rousseau, Marx y Kautsky.

En 1906 la CGT, con Victor Griffuelhes al frente, aprueba mediante una amplia mayoría la llamada Carta de Amiens, afirmación del sindicalismo revolucionario. Sin embargo, la llegada al gobierno como ministro también en 1906 del antiguo partidario de la huelga general, Aristide Briand, será el principio del fin para la hegemonía sindicalista revolucionaria en la central obrera. Briand desarrolla una estrategia de leyes sociales que debilitará a la tendencia sindicalista.

En 1907 publica *Insegnamenti sociali della economía contemporánea: degenerazione capitalista e degenerazione socialista* y, en 1908, *La decomposition du marxisme,* donde expone la deformación del marxismo por el socialismo parlamentario y critica por igual al utopismo y al blanquismo. Asimismo, presenta su teoría como la interpretación auténtica del «marxismo de Marx». *La decomposition* significa la ruptura definitiva con el socialismo francés y una definición a favor de Bernstein y contra Kautsky en el debate sobre el revisionismo marxista. Sorel concuerda con Bernstein en el talante antidogmático, pero el teórico alemán criticará las teorías de la huelga general y de la violencia proletaria. Ese año será el de la publicación del principal texto de Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, en el que desarrolla su teoría de los mitos, de la huelga general y del sindicato como sede de la acción obrera revolucionaria, contra los partidos y las minorías dirigentes.

En 1909, Griffuelhes presenta su renuncia a la CGT y lo sucede un partidario de la vía reformista, Louis Niel. Es el fin del ciclo sindicalista de la CGT. Para Sorel, es la vuelta —degeneración— del socialismo a la vía política.

1. 3. Tercera etapa

Este cierre del ciclo sindicalista revolucionario de la CGT francesa en 1909 marca el comienzo de la tercera etapa del derrotero intelectual soreliano, en la cual el centro

de gravedad de su atención política se moverá de Francia a Rusia. Sus esfuerzos intelectuales, por otra parte, estarán dedicados a la reedición de parte de su obra, si bien en 1913 escribirá el prólogo de la edición francesa del libro de Renan, *Reforme intellectual et morale*.

La reafirmación de Sorel en su ideario sindicalista le llevará a renunciar al contacto con la vida política francesa y a abrazar su última esperanza en el movimiento soviético ruso. En efecto, 1917 significa el renacimiento insurreccional para Sorel, que confiere a la Revolución rusa el carácter de aurora de una nueva era. Así lo escribe en el «Post-scriptum» de 1918 al prefacio de *Matériaux d'une théorie du proletariat*. La idea bolchevique de organización política del proletariado a partir de los soviets es celebrada por Sorel como un nuevo principio opuesto a la democracia y cercano a su pensamiento sindicalista. Tal preferencia en Sorel ponía de relieve que la contraposición valorativa y metodológica entre lo social y lo político, en la cual lo primero aparece como la verdad y lo segundo como mero ejercicio de encubrimiento de esa verdad, permanecía intacta en su ideario. Aunque este giro no es extemporáneo, da lugar no obstante a una posible contradicción en el pensamiento de Sorel. En efecto, la Revolución de octubre pone en escena a un proletariado que no se asemeja demasiado al que siempre había pensado Sorel como condición de la revolución, el de la reforma moral y la larga preparación en el interior de la economía capitalista y de la lucha sindical. Por otra parte, la centralidad del núcleo dirigente bolchevique no parece concordar con la concepción soreliana anti-política y de autonomía sindicalista, basada en un proletariado libre de cualquier minoría que lo sustituya en la acción.

En 1921 Sorel publica *De 1'utilité du Pragmatisme*, fruto de su investigación —iniciada ya en 1907— de la obra de William James, *Pragmatism*, la que introduce en Francia. Allí analiza también el pensamiento de Bergson. De James, Sorel tomará la concepción pluralista y dinámica de lo real: el mundo no contiene sustancia alguna y nada en él se encuentra acabado; todo es devenir y está compuesto de diversos elementos.

Su posición favorable a la experiencia rusa se verá plasmada en un nuevo prefacio de 1919 a la reedición de su *Introduction á 1'Economie moderne*.

La reedición del prefacio a Colajanni en 1919, dentro de los *Matériaux d'une théorie du proletariat*, confirmará el abandono de su inicial posición sobre la relación entre proletariado, democracia y socialismo y profundizará su rescate del «marxismo de Marx» para evitar la descomposición a la que lo somete el socialismo parlamentario. La afirmación del sindicalismo revolucionario contra el socialismo político-parlamentario llegará hasta el elogio del bolchevismo y de Lenin: «En defensa de Lenin», de 1919,

es incorporado a la reedición de *Reflexiones sobre la violencia.* Como con Bernstein, el elogio tampoco es correspondido: en *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin hará fuertes críticas a Sorel (Hughes, 1972, p. 121).

Sorel muere en 1922. Su obra es más conocida entonces en Italia que en Francia.

2. La reflexión de Sorel

Sorel es un seguidor explícitamente heterodoxo de Marx, aunque —como hemos visto— presente su interpretación como la "auténtica marxista". Para él, en efecto, los partidos socialistas —parlamentaristas o revolucionarios— son anti-marxistas, ya que no constituyen al proletariado como una voluntad activa de transformación, sino que lo someten a la tutela de los dirigentes y de lo que Sorel denomina "vía política de lucha", para referirse a la que protagonizan los partidos en el parlamento. Los parlamentaristas, por su búsqueda de la paz social con los partidos burgueses mediante las relaciones de negociación propias de la política. Esta actitud de la socialdemocracia se basa —para Sorel— en la creencia en la presunta cientificidad de Marx, según la cual el derrumbe del capitalismo sobrevendrá por el desarrollo de su propia lógica, dado lo cual al proletariado sólo le resta esperar con las armas templadas esa hora. Sólo se proponen —continúa Sorel— reemplazar a la burguesía. Y los revolucionarios, porque otorgan a los intelectuales y a las élites dirigentes la función de pensar en lugar de la masa, y profesan un culto al Estado que les hace concebir la revolución como golpe de mano de una minoría ilustrada, apoyada en la pura fuerza, cuando no en el terror.

Para Sorel la revitalización del marxismo pasa por activar lo que denomina la "práctica proletaria", cuyo objetivo debe ser construir una voluntad revolucionaria que unifique al proletariado y lo lance a la acción. Los cambios teóricos vendrán como consecuencia de esa práctica renovada, afirma Sorel. Paradójicamente para él, a fin de alcanzar tal objetivo debe proceder primero a una doble operación teórica. Ésta consiste no sólo en esta noción según la cual la teoría resulta de la práctica, sino también en condensar el pensamiento de Marx en una idea, la de la huelga general, condición para reanudar marxismo y práctica proletaria. Para Sorel, a diferencia de los partidos socialistas, la potencia del marxismo no se encuentra en su pretendido carácter científico. Sorel hará fuertes críticas a la metodología y a los estudios de Marx desde el punto del rigor investigativo. Por otra parte, el concepto de realidad con que opera Sorel deriva del de Bergson, y por tanto es opuesto a una ley de desarrollo

interna a la historia misma, amén de a todo determinismo, presentes para él en el marxismo. Lo central del marxismo para Sorel será su capacidad para generar imágenes que representen la problemática a la que debe enfrentarse el proletariado revolucionario. Entre esas imágenes, la de la huelga general es clave.

La importancia de las imágenes como motor de la acción está ligada a la concepción de la ciencia en Sorel, de la cual deriva su noción del conocimiento de lo social por los sujetos. Sorel, siguiendo a Vico, afirma que sólo se puede conocer lo que las personas han hecho, creado, no lo que les es dado. Se conoce la naturaleza *artificial*, no la naturaleza *natural*. Lo social-histórico, no el mundo de la naturaleza. Acerca de este último sólo se pueden plantear hipótesis.

Pero ¿cómo se conoce lo artificial, es decir, lo histórico-social? Contra el positivismo, Sorel sostiene que no se opera directamente sobre el objeto de estudio, sino sobre una construcción que de él se hace el sujeto de conocimiento. Se conoce por mediación. Tampoco la experimentación puede ser considerada como el propósito de reproducir la naturaleza, puesto que opera con útiles propios del hombre, artificiales. Sorel establece así una diferencia de hecho entre lo real y la realidad, donde lo primero es una representación de lo segundo. A esas representaciones les llama Sorel «soportes expresivos». Sorel concibe una influencia subjetiva en el proceso de conocimiento, presente por medio de la reconstrucción del soporte, en la que influye también la época y el medio social, que proporcionan —a través de un estado dado del conocimiento— unos ciertos supuestos.

Sorel no operará con el concepto de realidad regular, previsible, a semejanza del que contienen las ciencias físicas. Para él la realidad —lo real— es más bien lo que está en constante cambio. Este concepto —como vimos— es deudor de la filosofía de Bergson y de la de James, que ven la realidad como lo que fluye. De ahí que la causalidad en ciencias sociales se vincule para Sorel a un conocimiento por aproximación. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* será crítico de Durkheim, en el que ve un intento de construir una ciencia social a semejanza de las ciencias naturales. El concepto de ciencia en Sorel privilegia el problema de las relaciones entre los fenómenos antes que el de conocer los objetos en cuanto tales (Díaz Guerra, 1977, p. 52). La ciencia se vuelve así un conocimiento en perpetuo cambio, donde las tesis a las que se ha arribado son siempre puestas en entredicho. El perfeccionamiento hace del conocimiento algo provisional.

El saber acerca de lo social no es intelectual o conceptual, sino más bien emotivo, sensorial. En primer lugar, porque para Sorel la teoría sigue a la práctica, y una idea

acabada acerca de un objeto no surge sino en una sociedad en cuyo seno ese objeto ya ha sido realizado, pues —como ya se ha apuntado— no es posible conocer por anticipado, se conoce lo hecho. En segundo lugar, porque la primera relación de conocimiento está dominada por las emociones que el contacto con el objeto suscita en el sujeto. Éstas son previas a cualquier juicio o clasificación hechos por la razón. De ahí la carga connotativa de todo objeto, que perdura ligada a él en tanto éste evoca sentimientos y emociones.

Para Sorel la historia no enseña sus leyes de movimiento, sino los probables comportamientos de los grupos y actores que en ella se desenvuelven. El azar, incluso, tiene un lugar no desdeñable en el curso de los acontecimientos.

El tema central en Sorel es el de la construcción de la voluntad del actor —en este caso, el proletariado— llamado a transformar la sociedad. Por eso las dos nociones que toma de Marx se complementan. Por una parte, aparece el componente ciego, inconsciente, que es el desarrollo del sistema social o modo de producción. Por otra, la puesta en marcha de la voluntad del proletariado a través de la acción, es decir, de la práctica de la huelga en el seno de la lucha contra su enemigo, la clase burguesa. La inmersión en el sistema productivo pone en tensión la fuerza proletaria, en el sentido de que la capacita como mano de obra y la somete a un aprendizaje permanente que rompe con la tendencia a la rutina. Este proceso reclama mayor responsabilidad del trabajador, con lo cual se incrementa su progreso moral.

La transformación del sistema social es un proceso que requiere —como en Marx— maduración objetiva (despliegue de las fuerzas productivas) y maduración subjetiva (del actor revolucionario). Pero a diferencia de Marx, para Sorel la maduración subjetiva consiste en la formación de una moralidad específica, proletaria, y no en la conciencia de clase. En lo subjetivo tampoco tiene cabida para Sorel un saber, tal como en Marx, acerca del sistema social, una teoría que oriente la "práctica consciente", sino que —como se ha visto— la práctica se hace en función de imágenes que evocan una meta, sin más.

Para la formación de la moralidad proletaria, Sorel pondrá el énfasis más en lo económico que en lo político. La tendencia a la mediocridad y a la rutinización, inherentes a la condición humana, están para él más presentes en el mundo de la política burguesa que en el de la economía burguesa. El sistema productivo organiza al proletariado; el de la política lo debilita al volverlo sumiso. El mecanismo de la producción, en tanto pone en contacto directo al trabajador con su objeto, se encarga de romper la rutina y de capacitar al proletariado desde el punto de vista técnico-económico. En cam-

bio, la política burguesa es el mundo de la mediación, ya que coloca al proletariado bajo la dirección de los políticos profesionales, en particular de los socialistas reformistas, quienes desacreditan la huelga general, abogan por la paz social y prometen al trabajador una mejora en su calidad de vida, todo lo cual trae el apaciguamiento de las fuerzas proletarias.

Sorel sostendrá entonces la necesidad de que el proletariado no se mezcle con el mundo burgués, que permanezca proletario. En Sorel hay un rechazo de la cultura burguesa, de su filosofía de vida, vista como la mera búsqueda de un acomodo a lo dado en las mejores condiciones materiales posibles. La moral burguesa es más peligrosa que el sistema económico-social burgués o, mejor, éste es rechazado porque genera aquella moral. El socialismo proletario representa para el mundo burgués, dirá Sorel, antes una revolución moral que una revolución material. Sorel considera terminado el ciclo heroico de la burguesía, el de la época de los pioneros. El actor encargado de restaurar la civilización será el proletariado, entendido como una suerte de nueva aristocracia moral y técnica.

Ese rechazo del mundo político burgués lleva a Sorel a concebir el sindicato y no el partido como el lugar desde donde llevar adelante la lucha de clases proletaria. El sindicato es un centro pedagógico. Allí se forja la personalidad del proletariado como tal, al contrario que en el partido, donde la búsqueda de acuerdos con el enemigo —la burguesía— difumina los rasgos no sólo de los trabajadores, sino también de la propia burguesía. Y la debilidad del oponente es más peligrosa que su fuerza, porque adormece las propias capacidades. La política burguesa borra los caracteres de los contendientes e impide así que cada uno extraiga de sí todas las energías que posee, lo cual debilita al fin a la sociedad en su conjunto. La lucha de clases talla la personalidad porque niega cualquier determinismo, coloca el desarrollo de la historia en manos del hacer de los individuos. Aquí aparece un eco de la idea bergsoniana del "obrar libre" individual. La lucha de clases, en fin, no sólo es para Sorel un modo de construcción de la identidad proletaria, sino que representa en sentido amplio un mecanismo de progreso social, pues pone en tensión a los actores, a los que la lucha obliga a dar lo mejor de sí.

El método de lucha proletario requiere la constitución de los trabajadores en clase. El primer paso en esa dirección lo proporciona —como vimos— la propia fábrica capitalista. A este hecho objetivo se le añade la cuestión subjetiva, central en Sorel. Ésta consiste en formar una voluntad revolucionaria a través de unos sentimientos que se correspondan con la situación de guerra social en la que para él se encuentra el proletariado. Esos sentimientos se despiertan por medio de imágenes dirigidas a la intui-

ción del actor —que Sorel piensa con Bergson—, no a su racionalidad. La imagen, el símbolo, es el instrumento que representa y por eso condensa la meta. La huelga general es el símbolo del socialismo. Pero este símbolo no sólo representa la tarea que el actor tiene por delante, lo que podría decirse que es exterior a él, sino que le muestra una imagen de sí mismo, su propio papel en esa práctica, los medios de acción con que cuenta para llevarla a cabo. La huelga general representa al actor su meta (el socialismo) y el medio de conseguirla (la huelga general), elemento éste que incluye una representación del actor mismo.

Este aspecto imaginario de auto-representación es el más importante, pues la reflexión soreliana se dirige a la construcción de la voluntad. Importa menos que al cabo de la acción la meta alcanzada coincida con la meta imaginada o representada, que la puesta en marcha de la voluntad y la constitución del actor a través de ese acontecimiento. En la reflexión de Sorel, aunque esté presente la noción marxiana de maduración objetiva como requisito de la transformación, la voluntad del actor al fin aparece como una fuerza capaz de ser revolucionaria en la medida en que logre una confianza en la propia fortaleza antes que un conocimiento ajustado de lo objetivo. Para conseguir algo, primero hay que estar convencido de poder hacerlo. Esto, combinado con la imprecisión propia de las imágenes que motivan la acción, termina dando primacía en Sorel al auto-convencimiento en desmedro de las condiciones objetivas. Pues la realidad es al fin también una construcción de la voluntad. De este modo, la voluntad así pensada se desliza por un delgado filo entre la performatividad y el voluntarismo.

La meta representada por el símbolo de la huelga general es imprecisa en cuanto a su forma y en cuanto a su contenido. Puesto que la realidad es fluida, no se puede adelantar cómo será la forma de la sociedad socialista, sus detalles de organización, ni tampoco el momento histórico en el que sobrevendrá. Por eso es un mito, que Sorel define como «una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna» (1976, p. 186). El mito no tiene un contenido exclusivo, en este caso el que le da la estrategia sindicalista proletaria o socialista, sino que cada movimiento político ha tenido históricamente sus mitos, en función de los cuales se ha lanzado a la acción revolucionaria. La imagen que evoca el mito es nítida a los ojos de la voluntad del actor, no para su entendimiento. Y lo es porque evoca una imagen movilizadora de la voluntad, no por su cualidad descriptiva. El actor soreliano requiere claridad para la práctica, no para la teoría. El mito se legitima en cuanto cohesiona, a través de una unidad de propósito, al prole-

tariado. Los hechos históricos se producen porque hay voluntades que se imponen, no ideas que se demuestran superiores en el terreno de la lógica. Las definiciones teóricas no se adaptan a las necesidades de la adhesión. El mito enlaza coyuntura y largo plazo impidiendo que las luchas parciales devengan fines en sí mismos (Díaz Guerra, 1977, p. 178), que es —para Sorel— lo que sucede en el socialismo parlamentario y en el trade-unionismo.

Para Sorel, las instituciones u organizaciones en las que actúa el proletariado son evaluadas por los sentimientos que, a través de la práctica que ponen en funcionamiento, generan en los trabajadores. Los sentimientos son relevantes porque son la base de la conducta. Aquello que signifique elevar la dignidad guiándose por el instinto, sacando todo el provecho posible de las condiciones materiales existentes. En este terreno, Sorel criticará a Marx y al utopismo. Sorel considera que Marx planteó correctamente el principio de la lucha de clases, pero que a la vez sobrevaloró la capacidad de esa lucha para generar por sí misma aquellos sentimientos en el proletariado. No contó con la profunda tendencia psicológica humana a la mediocridad y a la rutina. No consideró, por tanto, la necesidad de construir la voluntad transformadora del proletariado, ni las dificultades que esto supone en una sociedad de la época de una burguesía desprendida de su originario talante pionero.

A los utopistas, por su parte, Sorel les criticará una similar sobrevaloración del proletariado, que en este caso redunda en una idealización. Según el autor de *Reflexiones sobre la violencia*, los utopistas conciben el proletariado a la manera del «buen salvaje», ingenuo y bondadoso. Esa caracterización les sirve para plantear de modo abstracto un modelo de sociedad futura hecha de paz y felicidad. Y, a la vez, para desentenderse de las tareas a desarrollar en el presente para alcanzar tal meta. Ni Marx ni los utopistas —ni los "socialistas oficiales", claro está— han percibido que la moral proletaria, para realizar la transformación social, tiene que ser superior a la mundana, burguesa.

La lucha de clases, como práctica, desarrolla los sentimientos adecuados para la transformación que debe realizar el proletariado sólo en la medida en que le proporcione una noción de la fuerza con la que cuenta, de su poder para hacer la obra que se propone. A ese fin, la huelga es la práctica más adecuada; para Sorel, una huelga constituye un episodio de violencia, una batalla preparatoria del choque final.

Fuerza y violencia se diferencian en Sorel más por su aplicación que por su contenido real. En efecto, la fuerza es el instrumento por el cual una minoría impone un orden social desde el gobierno y su meta es conseguir la obediencia de los dominados.

Violencia es a lo que se recurre para acabar con ese orden. La fuerza es lo propio de la autoridad, constituye un elemento de conservación, y la violencia pertenece a los dominados, representa un instrumento de transformación. Pero ambas se asemejan en cuanto significan antes coacción que pura violencia física. Se trata de una violencia en términos de voluntad social capaz de producir o forzar decisiones. De ahí que para Sorel lo jurídico sea un ejemplo de plasmación de la violencia. Violencia significa, dentro de la estrategia sindicalista, mantener viva la escisión (de clases) propia de la sociedad burguesa. Para Sorel, crearse un sistema jurídico es la meta revolucionaria del proletariado y la clase se constituye a sí misma mediante ese proceso. Pero desprovista de (ese) objetivo, la violencia es incapaz de generar algo. Se trata de una violencia ejercida en el terreno de lo social, desde abajo, no en el de la política, desde arriba. Para Sorel, los partidos socialistas son los verdaderos continuadores de la violencia estatal, de tipo jacobino-blanquista. No es por tanto una fuerza meramente destructiva, negativa, pues Sorel concibe la transformación del orden como una superación conservante de los rasgos positivos que éste contiene.

La violencia revolucionaria, expresada en la práctica de las huelgas, equivale a la acción directa, entendida como negación de la mediación propia de la esfera política. La lucha de clases es entendida en Sorel como opuesta a la delegación de la voluntad en un cuerpo de políticos profesionales, lo cual garantiza asimismo la permanencia de aquélla en el terreno de lo social, su no enajenación al campo de lo político-institucional , que es el de la negociación y el de la concesión entre adversarios.

Uno de los puntos que más aleja a Sorel de la sociedad burguesa y del socialismo oficial es el de la iniciativa política como patrimonio de los dirigentes sobre los dirigidos. El nuevo orden —dirá Sorel— se caracteriza por la sustitución del Estado y de los patronos por los productores libres asociados. Sin embargo, en concordancia con su postura de mantener al socialismo en el terreno del mito, Sorel no tematiza este problema, el de la forma en que se llegará a esa presunta inexistencia de toda relación dirigentes-dirigidos en el nuevo orden. Tampoco el asunto de cómo, en la fase de preparación del proletariado, una huelga puede llegar a ser una práctica realmente autónoma de los trabajadores, mediante qué procedimiento prescinde de la dirección de un nivel dirigencial. ¿Quién decide qué práctica desarrollar? ¿Qué mito se constituye en símbolo-guía del proletariado? La ausencia de estas cuestiones en Sorel cobra una peculiar intensidad, dado el énfasis de este autor en el proceso de educación moral-político del proletariado.

3. Conclusiones

El problema que Sorel ve en el contexto de su época no es ajeno al del socialismo de la Segunda Internacional, y más tarde al de la Tercera: la relación entre movimiento obrero, socialismo y democracia *burguesa*. Más concretamente, si ésta constituye un espacio valioso en sí y que a la vez permita el desarrollo de una fuerza socialista en su interior, que pueda alcanzar sus objetivos de construir una sociedad de nuevo tipo.

Lo novedoso de Sorel será más que el modo de responderla, las reelaboraciones teóricas a las que esa respuesta le obliga. Su contestación es que la vía política, que asocia a la vía *burguesa* (democracia liberal, parlamentarismo, partidos), corroe la vitalidad del movimiento obrero, quitándole su tensión creadora y llevándolo al adocenamiento de la conciliación de clases. Para Sorel, la vía política domestica, *civiliza*, aburguesa. Así, lo que empieza siendo una reflexión sobre táctica y estrategia acaba resultando en una reformulación del modo de pensar la constitución del sujeto político. Esa potencia corrosiva de la vía político-burguesa —que incluye a los partidos de vanguardia— para la formación del movimiento obrero deja al descubierto el principal supuesto que Sorel va a cuestionar: la clase proletaria, como sujeto político, no viene dado, sino que hay que construirlo. Un mérito añadido es que Sorel afirma esto en la época en que, por una parte, se están pensando las masas como un espacio de extravío de la racionalidad, entendida como patrimonio del individuo (Le Bon), o como un sujeto *a priori* que para reconciliarse consigo mismo debe ser *educado* por la vanguardia, reservorio de la ciencia de la historia.

Aun de modo rudimentario, manteniendo en parte viejos supuestos deterministas (el sujeto *es* la clase), contraponiendo teoría y práctica, reduciendo la política a una de sus formas históricas (parlamentarismo, partidos, democracia liberal), no obstante Sorel va a plantear cuestiones que pueden ser vistas como hitos en el largo camino de la crítica al determinismo materialista marxista. Como enseñó Borges, la tradición se crea retrospectivamente, desde el presente, y cada obra construye la suya. Pues bien, Sorel puede ser colocado en esa línea de reflexión antiesencialista que, si bien se acerca al postmarxismo y al postestructuralismo, no es tampoco patrimonio exclusivo de éstos porque, al ser un asunto relativo a la forma en que se piensa lo social-histórico y lo político, aparece en muchas corrientes de pensamiento diferentes y aun opuestas. De ahí que no sea casualidad que su pensamiento haya sido rescatado como precursor del pluralismo y el constructivismo por autores de diferentes tradiciones como Laclau y Mouffe (1987) o Isaiah Berlin (1976), y a la vez criticado por las corrientes socialistas (y luego comunistas) de su época, como muestran los ejemplos de Bernstein y Lenin. Vis-

to así, Sorel ya no aparece como un irracionalista contrario a la ciencia, porque para él el mundo no tiene racionalidad interna alguna por lo tanto no hay un Ser del cual deducir *el* Deber Ser, lo cual abre el terreno a la acción humana como imaginación y creación. Tampoco como un apologeta de la violencia, porque ésta no es productora de historia, sino parte de la política.

Lo que Sorel niega es el universalismo monista ilustrado, que es también el de la conciencia de clase, esas verdades inoculadas por las elites (sean *burguesas* o de vanguardia, si esta distinción es pertinente), autocolocadas en el exterior de los sujetos *agraciados* por tal obsequio intelectual. Sorel parte de que el mundo no tiene un sentido inherente, dado por la Razón, la Historia y/o la Economía, y que por lo tanto hay que construirlo, lo cual da como resultado un pluralismo radical de la experiencia humana. Lo que hace Sorel es percibir todo lo que la noción positivista de la ciencia había impregnado el pensamiento socialista revolucionario, lo cual no era sino el modo de mostrar la profundidad de la hegemonía que él habría denominado *burguesa*, pero que nosotros ahora podemos llamar occidental, tal como hace Berlin en su crítica del monismo, y Laclau y Mouffe en su crítica del esencialismo.

De este modo, Sorel puede ser visto como un pensador que rastrea y permite pensar lo epistemológico y la ontología de lo político, a pesar de no ver lo político como construcción de lo social, sino como su mascarada, que cree poder remover cancelando la mediación representativa, a pesar de afirmar la mediación cognitiva como ineliminable. Sorel tantea la noción de lógica de lo político al afirmar que el mito no es un contenido, sino una forma, y que por tanto no es exclusivo de un actor, ni una elección de éste, sino de la acción política como tal. Lo que Sorel está afirmando es que la política está volcada en la construcción del futuro, que es una lucha de cosmovisiones, que lo racional y lo irracional no se encuentran platónicamente escindidos sino freudeanamente entreverados, que todo saber significativo es al fin hipotético (o sea, una fe) y relacional, y que el discurso es performativo. Así, Sorel puede ser visto como aquel que empieza a pensar los problemas que luego serán los de Gramsci, Mariátegui, Castoriadis, Lefort, Laclau y Mouffe, pero también los de Berlin o Rorty.

Sorel forma parte de una época riquísima, compleja y trágica, la del cambio de siglo XIX-XX, en el que con la entrada de las masas en la vida política se comienza a resquebrajar el esencialismo occidental, *burgués* pero también marxista. La política deja de estar definida por sus fines, considerados esenciales, universales y *humanos*, para empezar a ser pensada como la forma y los medios —entre ellos, la violencia— con

que una comunidad se constituye como tal y se da un sentido, cualquiera sea éste. Una época de la que el propio Sorel forma parte de manera destacada junto a otros como Freud, Weber, Schmitt, Mosca, Michels (Franzé, 2004). Y aunque a diferencia de éstos no piense explícitamente el concepto de política, su reflexión contribuye a desprenderlo del clásico aristotélico del bien común, pero también de sus sucedáneos *modernos* liberales, positivistas y marxistas, con sus respectivos fundamentos objetivos y universales. También por esto Sorel es interesante: para extraer de él toda su productividad hay que *usarlo*, no repetirlo, ni condenarlo o alabarlo. Sorel nos invita, como los textos *escribibles* (Barthes, 1980, pp. 1-2), a convertirnos en autores.

Lo que Sorel trae, lo vivo en su reflexión, es —*malgré lui*— la primacía de lo político como la de lo simbólico-imaginario, contra todo determinismo objetivista y trascendental. Por eso merece ser rescatado del olvido. Por eso es nuestro contemporáneo.

Bibliografía

Andreu, P., 1982. *Georges Sorel, entre le noir et le rouge*. Paris: Syros.

Barthes, R. 1980. *S/Z*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Berlin, I. 1976. "Prefacio." En *G. Sorel. Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza. pp. 7-56.

Diaz Guerra, M. 1977. *El pensamiento social de Georges Sorel*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Franzé, J. 2004. ¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt. Madrid: Catarata.

Hughes, S. H. 1972. "Georges Sorel y su búsqueda de la realidad." En *Conciencia y sociedad.* Madrid: Aguilar. pp. 119-134.

Lacasta Zabalza, J. I. 1992. "Georges Sorel y "el marxismo de Marx"." En J. I. Lacasta Zabalza (ed.). *G. Sorel, El marxismo de Marx.* Madrid: Talasa, pp. 4-49.

Lacasta Zabalza, J. I. 1994. *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de*

herejías. Madrid: Talasa.

Laclau, E. y Mouffe, C. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista.* Madrid: Siglo XXI. pp. 45-52.

Sorel, G. 1976. *Reflexiones sobre la violencia.* Madrid: Alianza.

Franzé, Javier (2024). "Georges Sorel: el socialismo como voluntad y representación", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 9-25.

MARIANNE WEBER Y LA VIDA ACTIVA

Luciano Nosetto
(UBA, CONICET)

En los ámbitos de la teoría social y política, emitir el nombre de Marianne Weber genera un eco nítido, aunque ligeramente distorsionado. Haga la prueba el lector. Quien profiera, entre colegas de las ciencias sociales, las palabras "Marianne Weber" no tardará en oír, como de rebote, las palabras "Max Weber". Esta es la forma primera de la celebridad de Marianne: haber sido la esposa de uno de los *founding fathers* de la sociología. Cierto que la familiaridad de Marianne con la sociología no es una mera cuestión de estado civil, sino que describe un rol protagónico de su parte en (1) la animación intelectual del círculo de los Weber, mediante la celebración de encuentros con académicos e intelectuales, los domingos en casa de ambos; (2) la edición y publicación póstuma de *Economía y sociedad*, durante los años 1920-1922; y (3) la redacción de la primera biografía de Max Weber, publicada en 1927.

Ahora bien, quienes, en nuestro tiempo, logran apartar la vista de Max, para hacer foco en Marianne, descubren en ella a una activista del feminismo, notable por haber

sido (1) pionera en los estudios académicos sobre la institución del matrimonio y sobre la autonomía de la mujer; (2) referente del movimiento feminista alemán, con roles directivos a nivel nacional, y (3) primera mujer en ser electa diputada de la Asamblea de Baden. Esta es la segunda forma de la celebridad de Marianne: su protagonismo académico, intelectual y político en el movimiento feminista alemán hizo que, durante un buen tiempo, Max fuera conocido como el marido de Marianne.

Como es evidente, estos modos de recordar a Marianne Weber, como weberiana y como feminista, implican operaciones de edición, lectura y recepción muy específicas, que de manera inevitable producen soslayos y olvidos selectivos. Quisiera en este capítulo recordar a Marianne Weber, pero de otro modo, a saber: como teórica política y social. Claro que esta teoría suya habrá de ser weberiana y feminista. Pero no sólo de eso irá la cosa. Pues, al poner las cuestiones política y social en el centro, los materiales disponibles habrán de reordenarse en función de las preguntas por la vida buena y la buena sociedad.

El nudo de la teoría política y social de Marianne Weber está puesto en la pregunta por la plena realización de la persona humana, concebida en términos morales de ser racional y considerada éticamente como un fin en sí mismo. Desde una perspectiva orientada por el idealismo de Immanuel Kant y de Johann Gottlieb Fichte, ella se da a la reflexión sobre las relaciones sociales que favorecen la realización personal y sobre las particularidades de la realización de aquellas personas que han tenido la suerte de ser mujeres.

En este marco, el término alemán *Beruf*, en su doble acepción de vocación y profesión, adquiere un espesor ético especialmente significativo. Esto nos permite sostener, en lo que sigue, que la teoría política y social de Marianne Weber parte de la preocupación por la realización de la persona humana y, por vía del concepto anfibio de *Beruf*, da lugar a una reflexión sistemática sobre las relaciones sociales que definen la buena sociedad, con particular atención a la cuestión femenina.

1. La realización personal

Günther Roth señala que la obra de Weber[1] está atravesada por un "rigorismo ético" que tiene por principal preocupación "saber cómo hombres y mujeres [pueden] llevar

1. A partir de aquí, referiremos a Marianne Weber consignando sólo su apellido. En caso de aludir a Max Weber, lo aclararemos consignando también su nombre de pila.

vidas morales" (Roth, 1995, p. 12). Estas genéricas consideraciones ganan concreción a medida que tomamos nota de en qué consiste para Weber una vida moral. Dice Weber que "toda filosofía de la vida orientada éticamente contiene el imperativo de que el ser humano está destinado a desarrollar y ejercer sus poderes y capacidades, reconocidos como *valiosos* por la conciencia general" (Weber, 1919, p. 96). Indica Weber que este imperativo de ordenar la propia vida con vistas a la realización de lo más valioso que cada quien lleva consigo puede surgir de un impulso religioso o ético. En el primer caso, la persona se siente llamada por Dios a desempeñar un deber que la trasciende, poniendo a un lado sus necesidades naturales tanto como su amor propio. En el segundo caso, en el de quienes no cuentan con aquel instinto religioso, se trata de alcanzar la elevación personal en tanto que seres racionales, sobreponiendo el mandato de la razón al propio cuerpo, alma y espíritu. "Una persona como esa es un individuo único e irremplazable o, para decirlo en palabras de Kant: *un fin en sí mismo*" (Weber, 2011, p. 180).

Aclara Weber que, si bien el cultivo de las ciencias y las artes puede ser de utilidad, la clave de la realización personal no está en llevar una vida culta. "Lo que sí es indispensable es el esfuerzo por modificar las experiencias de vida personales y [emprender] una dirección específica del *Ser total*; a saber, el esfuerzo por diferenciar lo esencial y lo trivial, lo valioso y lo no valioso, la verdad y la mentira, lo bueno y lo malo, así como también intentar continuamente hacer lo esencial, lo valioso, lo verdadero y lo bueno en la propia existencia" (Weber, 2011, p. 181). Ante esto, dos son los principales adversarios: el adocenarse en el cultivo del amor propio y el extraviarse en la guía provista por los demás. Aquí pueden reconocerse las tonalidades kantianas de la filosofía de la vida weberiana: (1) la elevación de la persona como un ser racional, colocado por encima del sensualismo de los impulsos naturales y del embotamiento en el amor propio; (2) el reconocimiento de la dignidad del ser humano, que debe ser tenido siempre como fin en sí y nunca sólo como medio para fines impuestos por otros; (3) la importancia de establecer distinciones y elecciones propias, recurriendo a los esfuerzos autónomos de la razón.

Este reconocimiento de la racionalidad, autofinalidad y autonomía del individuo, de tonalidades kantianas, se completa en Weber con el recurso a la filosofía de Fichte, que es objeto de sus consideraciones más entusiastas (Radkau, 2011, p. 96). En los fundamentos filosóficos del orden fichteano, reconoce Weber los rasgos de un socialismo ético, esto es: la postulación del valor ético irrenunciable del individuo, combinada con la ideación de un orden social en que la posición de cada quien no esté determinada por su poder económico, entendido en términos de propiedad privada (Weber,

1925, pp. 15 y 19). En su reconstrucción del socialismo fichteano, Weber repone tres derechos primordiales que son condición de posibilidad de la personalidad moral en el mundo de los sentidos: (1) el derecho a la conservación de la vida como condición de toda acción intencionada en general; (2) el derecho de libre autodeterminación sobre el propio cuerpo como instrumento de la propia voluntad; y (3) el derecho a la propiedad, es decir, a la subordinación exclusiva de determinados objetos a los propios fines (Weber, 1925, p. 32; Damiani, 2008, pp. 267-268).

Estas enseñanzas sobre la vida, el cuerpo y la propiedad tendrán especial relevancia en el marco de la teoría política y social weberiana. A resultas de estas enseñanzas, pareciera que el ser humano sólo puede realizarse como persona mediante los esfuerzos autónomos de su razón, disponiendo sus energías vitales, las fuerzas de su cuerpo y sus bienes propios al servicio de un fin que no surja de la determinación por otros, sino que brote de la propia interioridad. En este marco, el concepto de *Beruf* adquiere un espesor ético notable: "Por profesión o vocación [*Beruf*] entendemos una actividad libremente elegida y codeterminada por la inclinación personal y la capacidad individual, una actividad impulsada por la llamada de la voz interior" (Weber, 1919, p. 120). Así las cosas, la realización personal, como clave de una vida ética, equivale a la determinación de orientar la propia vida profesional en función del llamado interior de la vocación.

Interesa en lo que sigue mostrar cómo las reflexiones políticas y sociales de Weber encuentran su orientación en este individualismo ético, elaborado a partir de las enseñanzas de Kant y Fichte, y enriquecido por una comprensión ética singular del par vocación–profesión. Bajo esta guía, el recorrido que sigue explora las posibilidades de realización personal de la mujer en tres ámbitos delimitables de la vida activa: (1) en el desarrollo de las labores que son propias del ámbito doméstico, (2) en el trabajo que puede desplegarse en el marco de la sociedad civil y (3) en la acción propia del involucramiento con los asuntos políticos.

2. Labor

En el año 1907, Weber publica *Esposa y madre en el desarrollo legal*: una obra monumental que, a lo largo de sus más de 500 páginas, sigue el curso histórico de la institución matrimonial, desde los pueblos primitivos hasta las codificaciones de derecho civil del siglo XX. Esta obra alcanza una notable repercusión en Alemania, convirtiendo a Weber en una de las principales referentes académicas del movimiento feminista.

La repercusión de esta obra llega incluso más allá de las fronteras nacionales, convirtiéndose en objeto de interés de Émile Durkheim, quien habrá de dedicarle una reseña crítica, pero no por ello menos elogiosa (Roth, 1995, pp. 18-19).

El desarrollo histórico descrito por Weber está guiado por un proceso de creciente afirmación de la moral, que se va sobreponiendo de manera progresiva al ejercicio descarnado de la fuerza bruta (Weber, 1919, p. 67). En el caso del matrimonio, el punto de partida de esta historia se encuentra en el patriarcado primitivo, caracterizado por el hecho de que tanto la mujer como los hijos resultan propiedad ilimitada del marido. A partir de aquí, el primer paso en este desarrollo histórico viene dado por la instauración del matrimonio, en virtud del cual la mujer es entregada al marido junto a una dote, al tiempo que el marido se ve obligado a responsabilizarse por su compañera y a reconocer a los hijos fruto de esa unión. De este modo, la mujer se convierte en esposa y adquiere el derecho a que sus hijos sean reconocidos por su padre. Así, lejos de concebir al matrimonio como efecto de determinaciones naturales o económicas, tal como lo proponían las tesis por entonces predominantes de Bachofen y Engels, Weber identifica que la institución matrimonial surge como una conquista de las mujeres, que logran corresponsabilizar a los varones por el cuidado de los hijos (Weber, 1907, p. 79; Roth, 1995, 17).

Sigue el relato describiendo la institución matrimonial en Egipto y en Babilonia, entre los pueblos judío y árabes, así como también en Grecia y en Roma. A lo largo de este detallado desarrollo histórico, Weber observa la consolidación en Occidente de la institución legal de familia monogámica, lo que implica que los hijos legítimos sólo podrán surgir de la unión del marido con su esposa.

Indica Weber que, con el cristianismo, el matrimonio se vuelve objeto de reconocimiento sacramental, al tiempo que el deber de la monogamia alcanza por igual al varón y la mujer. Este desarrollo es paralelo al creciente desprecio por la sexualidad y a la valoración del ascetismo propio de la vida eremítica y monástica. Con el protestantismo, la condena del deseo sexual como algo pecaminoso se ve intensificada, lo que redunda, curiosamente, en una moralización del matrimonio como vínculo espiritual.

Seguidamente, Weber considera la influencia del racionalismo moderno, atendiendo a las teorías del contrato social tanto como a los desarrollos del idealismo alemán. En este nuevo marco, la consideración de la persona moral como un fin en sí postula un desafío apremiante para las concepciones patriarcales que tienen a la esposa como un medio para los fines establecidos por el marido. Aquí, Fichte es destacado como aquel que reconoce la igualdad del varón y la mujer en su esencia moral, en

tanto que seres portadores de razón y destinados por igual a su realización ética. Y, sin embargo, esta igualdad es prontamente abandonada, pues tras introducir consideraciones relativas a las características fisiológicas de las mujeres, Fichte termina por atribuirles un rol pasivo, como objeto al servicio de la actividad de los varones (Weber, 1907, pp. 306-307). Al incurrir en la contradicción de afirmar primero la igualdad ética de la mujer, para postular después su subordinación al varón en función de consideraciones *ad hoc*, Fichte incurre en la inconsistencia típica de las teorías contractuales tanto como del idealismo moderno (Losiggio, 2024; Estermann y Debia, 2023, p. 145). Así y todo, más allá de esta contradicción, Weber rescata el hecho de que Fichte reconozca en la mujer una dignidad igual a la del varón, en tanto que persona moral (Weber, 1907, p. 307).

Weber advierte que este desarrollo legal de la familia en Occidente se ve tensionado a medida que se ingresa en "la era de las máquinas". Es que la producción industrial de los bienes que, hasta entonces, eran elaborados en el ámbito del hogar hace que la producción doméstica deje de ser rentable y obliga a la mujer a ganar dinero para obtener los bienes que antes producía por ella misma. En esta presión material se encuentra el principal motivo de la proletarización de las mujeres (Weber, 2007, pp. 35-36). En este punto, Weber disiente con quienes creen que el ingreso de las mujeres en el mundo del trabajo es un paso adelante en términos de independencia económica y, por ende, de autonomía y realización personales. Sostiene Weber que "no se justifica que la mujer renuncie a satisfacer sus deberes como madre a cambio de una ocupación retribuida de tiempo completo" (Weber, 2007, p. 48).

Es que, para Weber, la familia es una comunidad ética y moral, integrada por el marido, la mujer y los hijos, mientras que el hogar es el medio externo que se orienta a contener a la familia, entendida como fin. En virtud de esta comprensión ética y moral de la familia, Weber admite la posibilidad de que la mujer encuentre su realización personal asumiendo la vocación de esposa y madre, y desempeñando las labores que son propias de la profesión de jefa del hogar.

Nada debería impedir que la mujer busque su realización personal por fuera del ámbito doméstico. Pero, de igual modo, nada debería impedir tampoco que la mujer busque su realización personal como esposa y madre. En este sentido, afirma Weber que "querer obligar a cada esposa a desempeñar un oficio remunerado sólo para garantizar su 'independencia económica' significa constreñir y abreviar la infinita variedad de objetivos concretos de la vida; sucede exactamente lo mismo cuando se condiciona su inclinación por una profesión mediante la permanente referencia pequeño burguesa a los 'deberes del género'" (Weber, 2007, p. 61).

A estos efectos, avanza Weber una serie de propuestas conducentes a facilitar la realización personal de las mujeres. En primer lugar, llama la atención sobre la necesidad de que las mujeres jóvenes reciban, al igual que los varones, una formación técnica con vistas a la posibilidad del ejercicio de una profesión futura: "la preparación profesional debe ser una obligación social absoluta" (Weber, 2007, p. 64). Fruto de esta formación, aquellas mujeres que sientan el llamado interior a dedicarse a un oficio remunerado por fuera del ámbito doméstico, podrán contar con las aptitudes para hacerlo en igualdad de condiciones con los varones. Ahora bien, aquellas otras que sientan el llamado interior a dedicarse a los quehaceres del hogar no deberían quedar sometidas a la dependencia del marido. Weber enfatiza que las labores domésticas son económicamente valiosas y que corresponde al marido proveer no sólo para los gastos del hogar, sino también para las necesidades personales de la esposa.

Ante esto, Weber se resiste a monetizar el vínculo moral y ético que supone el matrimonio, lo que resultaría lesivo de la camaradería que debería informar la relación entre marido y esposa (Bascoy Lamelas, 2012, p. 199). Pero disiente también con quienes proponen financiar desde el erario público, mediante algún tipo de asignación universal, las necesidades personales de las mujeres dedicadas al hogar, pues esto podría redundar en una derresponsabilización del marido ante los gastos domésticos. Como alternativa, propone Weber que se fije por ley la obligación del marido de destinar un porcentaje mínimo de sus ingresos a los gastos personales de la esposa (5-10%). A partir de ese piso, cada matrimonio podrá convenir qué porcentajes de los ingresos familiares habrán de destinarse a las necesidades de la mujer (Weber, 2007, p. 62; Estermann y Debia, 2023, pp. 147-148).

3. Trabajo

Weber considera que, en algunos casos, la plena dedicación a la familia y a las labores del hogar puede vivirse como una atrofia del valor personal y como un desperdicio de la vida. Cuando esto ocurre, debe la mujer hacer todo lo posible para responder a su vocación, procurando el ejercicio de una profesión por fuera del ámbito familiar (Weber, 2007, p. 58). Resuenan en este punto las enseñanzas de Fichte sobre el derecho al trabajo. Recuerda Weber que, entre los derechos primordiales reconocidos por Fichte, se cuentan el derecho a la vida, el cuerpo y la propiedad. Ahora bien, ya en la sociedad civil, el derecho relativo a la existencia se traspone en el derecho a trabajar, entendido como "el derecho de todo ser humano a una actividad útil en el mundo

exterior, mediante la cual pueda alcanzar la dignidad y la libertad del ser racional" (Weber, 1925, pp. 38-39).

Esta comprensión idealista del trabajo como instancia de realización personal ha de vérselas, en el caso de las mujeres, con los desafíos presentes en el mercado laboral. En este sentido, Weber identifica tres problemas típicos del trabajo femenino: (1) los techos de cristal, que relegan a las mujeres a las posiciones peor remuneradas y menos reconocidas; (2) la brecha salarial, que asigna a las mujeres remuneraciones menores por iguales tareas; y (3) la doble jornada, que obliga a las mujeres proletarizadas a dedicar sus horas fuera del trabajo a las labores domésticas (Weber, 2007, pp. 37-38). Ahora bien, en estas tres situaciones, Weber no reconoce ninguna ineluctabilidad: no se trata aquí de determinaciones naturales ni psicológicas que condenen a las mujeres a tales postergaciones, sino más bien de condiciones meramente históricas, que pueden ser transformadas, implementando medidas laborales, educativas y culturales.

Quien sí observó diferencias psicológicas entre varones y mujeres fue Georg Simmel, con quien Weber sostuvo una relevante discusión. Cierto es que, en su ensayo sobre *La cultura femenina*, Simmel rechaza la idea de que la mujer se encuentre al servicio del hombre. Al contrario, hombre y mujer tienen para Simmel determinaciones específicas a sus sexos, que se disponen de manera complementaria. Simmel identifica la psicología masculina con la materialización de la fuerza subjetiva, mediante la exteriorización de las ideas en una multiplicidad de objetos; mientras que la psicología femenina queda identificada con la espiritualización de su fuerza subjetiva, mediante la interiorización de los objetos en una vivencia unitaria. A resultas de esta psicología simmeliana, enlazada con una especie de metafísica de los sexos, mientras es propio de lo masculino la creación de cultura objetiva en el arte, la ciencia, la religión y la ética, lo propio de las mujeres es integrar toda esta multiplicidad de objetos culturales creados por los varones en una experiencia subjetiva unitaria.

Ahora bien, Weber rechaza el psicologismo de Simmel, a efectos de habilitar la posibilidad de que las mujeres participen ellas también en la creación de la cultura. Admite Weber que la historia muestra que han sido los varones, mucho más que las mujeres, quienes han producido las grandes innovaciones culturales. Sin embargo, que las mujeres hayan quedado históricamente rezagadas no implica que falten en ellas las condiciones que, con la debida formación y estímulo, les permitan participar de la creación de cultura objetiva.

En este punto, Weber repasa el desempeño de la mujer en las diferentes profesiones. Considera en primer lugar los trabajos mecánicos que tienen lugar en la industria. Allí,

es difícil que la mujer encuentre algún modo de realización personal, desempeñando tareas repetitivas que sólo requieren de elementales destrezas manuales. Pero lo cierto es que este tipo de trabajos tampoco permite la realización de los varones, obligados a asumirlos a cambio de una vida de mínimas comodidades (Weber, 2007, pp. 144-146).

El segundo tipo de trabajos que considera Weber es el relativo a los servicios, que implican el despliegue de aptitudes personales y afectivas. Entre ellos, se cuentan el servicio doméstico, la enfermería, la educación, la asistencia social, la salud y el derecho. En todos estos oficios, se encuentra la mujer en condiciones de desempeñar su profesión en igualdad de condiciones que los varones (Weber, 2007, pp. 147-149).

El tercero de los trabajos que Weber tiene en consideración es el que genera contribuciones. Se trata de actividades planificadas, productivas de bienes culturales, donde los contenidos objetivos resultan más relevantes que los aspectos personales. Este tipo de trabajos da lugar a objetos que se independizan de los sujetos que los crearon y terminan por sobrevivirlos: tratados filosóficos, libros científicos, novelas, cuentos y poesías, composiciones musicales y obras de arte en general conforman el mundo de la cultura objetiva (Weber, 2007, pp. 152-154).

En este punto, señala Weber que cada vez más mujeres se dedican a la producción de obras artísticas y científicas. La creciente participación femenina en las universidades y los centros de investigación da cuenta no sólo de su capacidad para la enseñanza y las tareas auxiliares, sino también para expandir la cultura científica, mediante contribuciones específicas e irremplazables. En este punto, Weber señala que las mujeres cuentan con dos ventajas concretas. Por un lado, la capacidad femenina de integrar lo disperso y procurar la armonía entre lo espiritual y lo material las vuelve especialmente calificadas para poner la proliferación de los saberes técnico-objetivos al servicio del mejoramiento de la existencia espiritual (Weber, 2007, pp. 86-87). Por otro lado, la sensibilidad femenina al momento de colocarse en el lugar de otros, de entender las motivaciones ajenas y de interpretar las valoraciones e ideales culturales las vuelve especialmente calificadas para desempeñarse en las ciencias históricas de la cultura y, en particular, para realizar contribuciones a la ciencia política (Weber, 2007, pp. 81-82). Aquí, Weber pareciera admitir ciertas especificidades de lo femenino, aunque sin cristalizarlas en determinantes psicológicos ni metafísicos irremontables.

Habrá quien señale que una muestra cabal de la capacidad de las mujeres de aportar a la creación cultural, generando contribuciones objetivas en las ciencias y las artes, es la obra *Economía y sociedad*. Este libro, planificado por Max Weber en 1914,

queda interrumpido por la muerte de su autor en 1920. Antes de partir, Max logra entregar a la imprenta el primer cuarto de la obra, dedicado a presentar el método de la sociología comprensiva y a establecer los conceptos fundamentales y los tipos ideales. Tras la muerte de su marido, Weber dedica más de dos años a ordenar las anotaciones dispersas y a establecer las restantes tres cuartas partes de la obra, que contienen los desarrollos históricos a los que esos conceptos y tipos se aplican (Weber, 1995, pp. 612). Fruto del trabajo de Weber resulta una de las obras más importantes de la sociología de todos los tiempos: una obra que no hubiera existido tal como la conocemos sin el enorme trabajo de selección de notas fragmentarias, ordenamiento de las secciones y redacción de pasajes enteros que fue asumido por ella tras la muerte de su marido. Para evaluar la importancia de la contribución de Weber a la obra de su marido, basta considerar el hecho de que incluso el título del libro fue decidido por ella (Gil Villegas, 2014, pp. 21-27). De allí que no falten quienes se hayan aventurado a considerar la posibilidad de atribuir *Economía y sociedad* a la coautoría de ambos. Pero bien, el principal argumento en contra de esta tesis de la coautoría surge de la decisión, tomada por ella misma, de no atribuirse ningún crédito por la obra póstuma de su marido.

Volvamos al análisis weberiano de los trabajos disponibles en la sociedad civil. El último de los trabajos que Weber tiene en consideración remite a las actividades directivas y organizativas. Estas actividades no consisten en brindar una atención subjetiva o personal (como en el caso de los servicios) sino en producir realidades objetivas o suprapersonales. La dirección de organizaciones sociales y de instituciones políticas es un trabajo que, en la perspectiva de Weber, se corresponde perfectamente con las actividades e inclinaciones que son propias de la mujer.

A resultas de esta caracterización del mundo del trabajo y la cultura, Weber se rehúsa a aceptar las determinaciones psicológicas y metafísicas establecidas por Simmel, y despliega un análisis del mundo del trabajo, atento a la diversidad de las tareas y capacidades requeridas. Observa Weber que, si bien la industria ofrece trabajos que son penosos para las mujeres, lo cierto es que estos trabajos tampoco son menos penosos para los varones. Por el resto, en el caso de los servicios, el arte, la ciencia y la conducción, reconoce Weber que las mujeres están tanto o más capacitadas que los varones para el desarrollo de las profesiones respectivas. Esto implica que la realización personal en el mundo del trabajo y la cultura no es algo privativo de los varones. Toda mujer que sienta el llamado interior a desempeñar una vocación por fuera del ámbito familiar deberá buscar su realización personal en el ejercicio de la profesión respectiva, sin dar crédito a quienes pretextan impedimentos psicológicos o metafísicos.

4. Acción

Puede que la principal contribución de Weber a la cultura objetiva haya sido, como decíamos, la edición y publicación póstuma de *Economía y sociedad*, la gran obra de sociología comprensiva de su marido. Ahora bien, unos cinco años más tarde, Weber publica también una biografía de Max, en la que describe el proyecto contenido en esa obra. Allí, resalta la sobriedad de una sociología científica, consistente en (1) liberarse de los prejuicios y valores del propio investigador, (2) interpretar las regularidades sociales a partir del modo en que los individuos racionalizan sus conductas y (3) no atribuir personalidad a instituciones ni relaciones sociales constituidas no más que por individuos. A resultas de estas premisas extraempíricas, la sociología comprensiva weberiana encuentra su umbral de cientificidad en su neutralidad valorativa, en su orientación racionalista y en su individualismo metodológico. Weber no pierde de vista lo irritante que puede resultar el desencantamiento radical promovido por la sociología de su marido, que muchas veces se presenta como si "las frías manos de un esqueleto se tendieran hacia la cálida vida" (Weber, 1995, pp. 615-616).

Ante semejante desencanto, se pregunta Weber qué sentido y utilidad podría tener una ciencia así para la vida y la acción humana. Es entonces que ella retoma una célebre conferencia de su marido, dictada en el año 1919 y editada posteriormente con el título de *La política como vocación*. De ella, retoma Weber el postulado de la irracionalidad ética del mundo, que enseña que con frecuencia el mal brota de las mejores intenciones. Quienes sólo se preocupan por sus buenas intenciones encuentran insoportable esta irracionalidad mundana. En cambio, quienes se dedican a la política se ven en la obligación de articular los ideales que orientan su acción con la realidad del mundo en que pretenden llevarlos a cabo. A estos efectos, la sociología weberiana permite entrenar a los jóvenes en una comprensión de la realidad que no esté adaptada a los valores de cada quien, sino que presente con crudeza y realismo el mundo en que habrán de intervenir. Concluye Weber que entrenarse en una comprensión del mundo tal como es da mayores fuerzas para soportarlo y para estar a la altura de sus manifestaciones cotidianas (Weber, 1995, p. 619).

De las muchas ocasiones en que Weber tiene que vérselas con esta irracionalidad ética del mundo, hay dos que resultan especialmente intensas. Una de ellas es la del ascenso del nacionalsocialismo (Becker y Weber, 1951). Describe Weber que, ante el Estado totalitario, una masa ingente de individuos sin juicio cayó presa de la seducción del régimen, mientras que una minoría astuta supo obtener ventajas y provechos en su apoyo a Hitler. Pero también hubo quienes se mantuvieron aparte y se rehusaron a seguir al Estado totalitario. Entre estos, los menos fueron quienes alzaron sus voces

contra la violencia destructiva y los crímenes del nazismo, y terminaron por enfrentar el martirio. El resto mantuvo la discreción, procurando salvar sus vidas y evitando morir inútilmente. Sobre este último grupo, en el que Weber se reconoce, no pesa la culpa moral, pero sí un sentido de falta de responsabilidad y de fracaso personal por no haber estado a la altura de los propios valores (Weber, 2011, pp. 177-178).

A poco de iniciada la segunda posguerra, se detiene Weber a analizar cuáles han de ser los contenidos ético-políticos que definan al Estado alemán del futuro. Entonces singulariza tres exigencias: (1) el principio liberal, que postula los derechos inalienables del hombre y el ciudadano, y que incluyen los derechos políticos del individuo ante la autoridad estatal; (2) el principio democrático, que postula la eliminación de los privilegios, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, la participación de todos en la legislación, la libertad interna y externa, y la seguridad jurídica; y (3) el principio social, que postula una vida digna para todos, el derecho general al trabajo y la propiedad, la igualdad de oportunidades y la limitación de la ganancia empresarial (Weber, 2011, pp. 183). Estos principios liberales, democráticos y sociales, fruto del acumulado de las luchas de los peregrinos puritanos en América, de los revolucionarios en Francia y del movimiento obrero en Europa, caracterizan los contenidos ético-políticos que habrán de definir para Weber la estatalidad alemana de posguerra.

Ante esto, surge la pregunta por la vocación de la mujer en relación con la política y por las posibilidades de dedicarse a la política como profesión. Esta cuestión concita el interés de Weber en otra ocasión especialmente intensa, aunque anterior a la que venimos de considerar, a saber: la que emerge como fruto de la derrota alemana en la Gran Guerra. En sus escritos de la primera posguerra, Weber se identifica con su nación derrotada, que creyó ver en la guerra no sólo un medio necesario para la subsistencia de la propia comunidad, sino también una oportunidad para desplegar el espíritu heroico y probar la grandeza humana (Weber, 1925, p. 177). Alejada ya de este entusiasmo inicial respecto de las prestaciones morales de la guerra, Weber enfrenta aquella derrota alemana con un nuevo sentido de responsabilidad. Es que el único acontecimiento que le da motivos de alegría y orgullo es "la elevación de las mujeres alemanas a la plena ciudadanía". Esta nueva realidad política, que reconoce la plena ciudadanía y el derecho a voto de las mujeres, le permite a Weber acceder como primera diputada mujer a la Asamblea Constituyente de Baden (Weber, 1919, p. 262).

Ante esta nueva situación, reflexiona Weber sobre los desafíos que enfrentan las mujeres que deciden dedicarse a la política. Y, en esta línea, elabora tres recomendaciones: (1) la mujer que quieran influir en la política deberá dedicarse por entero a la profesión, participando tanto de las sesiones públicas y de la comisiones que se llevan

a puertas cerradas, como de las actividades partidarias que habrán de consumirle todo el tiempo libre; (2) siendo que, al menos por un tiempo, las mujeres ocuparán un porcentaje minoritario de las bancas, es crucial que ellas no estén allí en representación de intereses sectoriales, sino que puedan intervenir en la variedad de los asuntos públicos, contando para ello con una formación general, con una vasta experiencia en organizaciones sociales y, en lo posible, con conocimientos en materias jurídica y económica; y (3) las mujeres deberán estar preparadas para soportar las extraordinarias tentaciones morales que conlleva la actividad política. Respecto de esto último, señala Weber que "quienes se oponen a la igualdad de derechos políticos para las mujeres han utilizado el argumento de que la política corrompe el carácter y que, por tanto, las mujeres no son buenas para lidiar con ella" (Weber, 1925, pp. 274-275).

Este punto es difícil de subestimar, en vista de la descripción completamente descarnada que Weber brinda de la profesión política: "una lucha despiadada por el estatus y el poder, una ambición innoble, una vanidad indomable y un tipo especial de falta de sinceridad y engaño". Completa Weber que "la lucha por la idea en la que uno cree y la buena causa que uno quiere representar tal vez en ninguna parte se fusiona tan fácilmente con materia innoble como en la arena política" (Weber, 1995, p. 276). Lejos está Weber de subestimar el desafío que, para las mujeres, implica el dedicarse a la política como profesión. Y, sin embargo, nada indica que los riesgos de la acción política resulten más soportables para los varones.

5. Beruf

Marianne Weber es recordada como esposa de Max Weber y como referente del feminismo alemán. No pocas veces esto implica olvidar sus contribuciones a la teoría política y social. Contribuciones, claro, que llevan una importa weberiana y feminista, pero que avanzan en una comprensión de la vida buena y la buena sociedad.

Heredera de la comprensión ética propia del idealismo alemán, seguidora de las enseñanzas de Fichte en mayor medida que de las de Kant, Weber encuentra en la realización personal la clave de una vida buena. Esta realización personal supone incardinar las energías vitales, las capacidades corporales y recursos propios en función de una determinación interior que surja de la propia individualidad. En este alineamiento de la vocación que se asume interiormente y la profesión que se ejerce exteriormente se encuentra la clave de la plena realización como persona moral.

Con esta orientación, Weber se dedica a explorar las posibilidades de realización personal de las mujeres en los ámbitos de la labor en la unidad doméstica, del trabajo en la sociedad civil y de la acción en la arena política. Y, si bien la historia puede evidenciar la postergación de la mujer en diversos ámbitos, Weber se empeña en demostrar que nada impide el desarrollo profesional de la mujer en los ámbitos donde, hasta la fecha, han prosperado los varones. Sea que se trate de la creación artística, del desarrollo científico o de la organización social, ella no admite determinantes naturales ni psicológicos ni metafísicos que impidan que la mujer con verdadera vocación procure en ellos su realización profesional y personal.

Weber parece enseñar que sólo con vocación podrán las mujeres enfrentar los arduos desafíos personales que implica dedicarse a una profesión en la sociedad civil. Y que sólo con una profunda vocación podrán las mujeres enfrentar los tremendos desafíos morales que implica dedicarse a la acción política. Respecto de esto último, cabe aquí ser conclusivos: sólo la mujer que esté segura de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestre demasiado estúpido o demasiado abyecto ante lo que ella ofrece; sólo la mujer que, frente a todo esto, sea capaz de responder con un "sin embargo"; sólo una mujer constituida de esta forma tiene "vocación" para la política.

Bibliografía

Arango Gaviria, L. and Arias Pinilla, G., 2006. "En busca de las sociólogas fundadoras: Marianne Weber." *Revista Colombiana de Sociología,* 26, pp. 193-204.

Arango Gaviria, L., 2007, "Presentación." In: M. Weber. *La mujer y la cultura moderna. Tres ensayos.* Cali: Archivos del Índice, pp.11-31.

Bascoy Lamelas, M., 2012. "El nuevo ideal del matrimonio en la autobiografía de Marianne Weber." *Lectora,* 18, pp. 197-212

Becker, H. and Weber, M., 1951. "Max Weber, Assassination, and German Guilt: An Interview with Marianne Weber." *American Journal of Economics and Sociology*, 10 (4), pp. 401-405.

Damiani, A. M., 2008. "El Fichte de Lasalle. Antecedentes e influencias." *Deus Mortalis,*

7, pp. 253-275.

Estermann, V. and Debia, E., 2023. "Marianne Schnitger Weber y el feminismo alemán de principios del siglo XX." *Andamios*, 20 (52), pp. 133-157.

Gil Villegas, F., 2014. "Introducción." In: M. Weber, *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-109.

Losiggio, D., 2024. *El origen de la desigualdad. Estado y feminismos en la teoría política.* Buenos Aires: IIGG CLACSO.

Weber, M., 1907. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung.* Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, M., 1919. *Frauenfrage und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, M., 1925. *Fichte's Sozialismus und seine Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, M., 1995. *Biografía de Max Weber.* México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M., 2007. *La mujer y la cultura moderna. Tres ensayos*. Cali: Archivos del Índice, pp.11-31.

Weber, M., 2011. *Ensayos selectos*. México: UNAM.

Radkau, J. 2011. *Max Weber. La pasión del pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roth, G., 1995. "Marianne Weber y su círculo", In: M. Weber, *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-55.

Simmel, G., 1934. *Cultura femenina y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente.

Nosetto, Luciano (2024). "Marianne Weber y la vida activa", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 26-40.

MARCEL MAUSS (1872-1950). UNA LUNA PÁLIDA EN EL FIRMAMENTO DE LA RAZÓN POLÍTICA

Esteban Domínguez Di Vincenzo
(UNR, CONICET)

Marcel Mauss constituye una figura insoslayable para las ciencias sociales. Heredero de la gran tradición sociológica francesa inaugurada por Émile Durkheim, su obra señala un pasaje hacia el desarrollo de la antropología en la estela de Claude Lévi-Strauss y, con él, la consolidación del momento filosófico estructuralista de los años sesenta. Si sus contribuciones para la sociología y la antropología han sido ampliamente reconocidas, su pensamiento político permanece en parte por descubrir. A continuación propongo una aproximación a su obra con el fin de resituar su pensamiento al interior de la teoría política. Más específicamente se trata de estudiar su posición en un campo teórico y político del que participa, pero que lo excede: el desarrollo del socialismo en la transición de un siglo a otro. De este modo, veríamos emerger a Mauss como una luna pálida en el firmamento de la razón política sobre la que es preciso echar luz.[1]

1. Retomo libremente las palabras con las que concluía Lévi-Strauss (1995/1950) un texto que hizo época, colocado como presentación a una compilación de textos de Mauss: "Se verá así que todavía hay muchas lunas muertas, o pálidas, u oscuras, en el firmamento de la razón" (p. LII).

1. Un impersonalismo voluntario

Resulta difícil aproximarse a Mauss desde la teoría política porque siempre ha sido una figura lejanamente reconocida, aunque perteneciente a otra región del saber. Pero es difícil, más en general, aproximarse a Mauss *tout court*. ¿Cómo dar cuenta del perfil de quien no ha decidido vivir, sino en cierta "atmósfera de ideas y hechos" (Mauss, 2012, p. 67)? Alguien que no ha decidido vivir sino difuminándose en otros contornos; que ha escogido para sí, en fin, un *impersonalismo voluntario*:

> Imposible desligarme de los trabajos de una escuela. Si hay alguna personalidad, está ahogada en un impersonalismo voluntario. El sentido del trabajo en común, en equipo, la convicción de que la colaboración es una fuerza opuesta al aislamiento, a la búsqueda pretenciosa de la originalidad, es quizás lo que caracteriza mi carrera científica, tal vez aún más ahora que ayer. (Mauss, 1979, p. 209)

Nacido un año después del fin de la guerra franco-prusiana, el 10 de mayo de 1872, en la ciudad de Épinal al este del hexágono francés en los Vosgos de la región de Lorena. Su familia, con apellido de origen alemán —*Maus*, con una sola s, significa ratón—, se desarrolla económicamente ligada al sector textil. Nacido en el seno de una familia judía —descendiente de una línea rabínica de ocho generaciones—, su segundo nombre Israël sugiere la sólida educación judía recibida, aprendiendo hebreo y participando de las ceremonias religiosas. Sin embargo, jamás usó ese nombre, lo cual indica también su relación a distancia respecto a la religión, desarrollando su camino de laicidad y dejando solo como un rastro un apego al sentido de lo social de su comunidad. Su madre era la hermana mayor de otro judío laico que forjaría poco tiempo después, bajo su influjo, la gran tradición de la sociología francesa y representaría para Mauss, catorce años menos que él, la figura intelectual más importante a lo largo de toda su vida: Durkheim.[2]

Es posible realizar un bosquejo del camino recorrido por Mauss con la ayuda de una especie de autobiografía intelectual escrita alrededor de 1930: *L'œuvre de Mauss par lui-même*. Allí, el autor nos dice que el orden seguido para el desarrollo de su

2. A continuación, sigo los pasos de la vida de Mauss con el concurso de las biografías de Marcel Fournier (1994; 2017) dedicadas tanto al sobrino como al tío. Sobre el judaísmo laico y su relación con la gestación de la sociología en Francia, cf. Karsenti (2017a). Sobre el desarrollo de la sociología en Francia con especial atención en la influencia de Durkheim y en el desplazamiento de la tradición en manos de Mauss en una orientación "etnográfica [que] se vuelve predominante", cf. Lévi-Strauss (2022, p. 63).

obra no fue otro que el de su vida y su ciencia: de la *agrégation* a sus estudios en el extranjero, de sus primeras colaboraciones intelectuales a sus contribuciones más célebres, tanto por escrito, como a través de su enseñanza. Ya como estudiante de filosofía vemos a Mauss emprender estudios del derecho y de sociología de la religión. Fue siguiendo su "gusto filosófico" y bajo "indicación de Durkheim" que se "especializó en el conocimiento de los hechos religiosos y que se consagró a ellos casi enteramente para siempre" (Mauss, 1979, p. 214). Mauss proyectaba una tesis sobre León Hebreo y Baruch Spinoza, aunque declara haberse cansado prontamente de ese tema, proyectando una segunda tesis sobre la plegaria que lo embarcó en análisis filológicos con el estudio de diversas lenguas indoiranias y del hebreo conduciéndolo en una orientación positiva frente a las especulaciones filosóficas: "me mostraron rápidamente el camino que, en profundidad y en finura, conduce de manera más segura a puntos de vista más generales que los métodos puramente ideológicos" (Mauss, 1979, p. 215). Ese camino se extiende en 1898 con sus estudios de etnografía y museografía en Holanda e Inglaterra. Es en ese mismo contexto que estableció contacto con su "gemelo de trabajo" Henri Hubert, con quien publicará sus trabajos sobre el sacrificio [1899] y sobre la magia [1902] en la revista *L'Année sociologique*.

La revista había sido fundada por Durkheim en 1896, mientras que su sobrino se comprometía de manera protagónica en el proyecto. De manera contemporánea, la colaboración científica se expresaba asimismo en la propia obra del tío con la preparación de los materiales necesario para la publicación de *Le Suicide* en 1897. De lo que se trataba era de "llena[r] de hechos las casillas de la sociología" (Mauss, 1979, p. 215) escribiendo una cantidad monumental de páginas con su propia firma, entre las que se encuentran sus primeras investigaciones y sus reseñas de la bibliografía que expresaba la emergencia de esa disciplina naciente llamada sociología. *L'Année sociologique* devino pronto "una suerte de repertorio de diversas sociologías especializadas", una suerte de "manual actualizado de una de las ciencias más nuevas e importantes", siendo así "la expresión constante del trabajo de lo que el mundo entero llama la Escuela Sociológica Francesa" (Mauss, 1979, pp. 213-214).

Desde muy joven es posible encontrar los rastros del compromiso político de Mauss con las ideas socialistas en transformación. Si Durkheim mantenía una relación de distante proximidad con el socialismo en torno a la figura de Jean Jaurès — líder del socialismo francés y fundador de *l'Humanité*—, Mauss por su parte desde muy temprano se compromete activamente tomando posición al interior del movimiento: *Groupe des*

Étudiants Collectivistes, *Parti Ouvrier Français*, *Parti Ouvrier Socialiste Révolutionnaire*, son los nombres de algunos de los grupos políticos de los que participa; *Devenir social*, *Mouvement socialiste*, *Vie socialiste* y *Humanité*, son los nombres de los periódicos en los que colabora (Fournier, 1994). No se trata, sin embargo, de un compromiso con la política como si ella fuera una esfera separada de la vida cotidiana, sino de una práctica política inscripta en el seno mismo de lo social que se expresa en su compromiso al interior del movimiento cooperativo.

Desde 1901 Mauss regulariza su situación como profesor de "Historia de las religiones de los pueblos no civilizados" en la École Pratique des *Hautes Études* de París. La Gran Guerra —en la que Mauss, un pacifista e internacionalista declarado, se compromete como intérprete ante unidades de combate inglesas y australianas— representó un verdadero quiebre. Mauss (1979) describe como una "gran desgracia de mi vida científica" a "la pérdida, durante aquellos años dolorosos, de mis mejores estudiantes". No fue solo una "pérdida para una rama de la ciencia francesa", sino "un colapso" (p. 209). No sólo se truncaba con ella el desarrollo de una gran generación de futuros intelectuales, sino que a la guerra misma irá asociada la pérdida de dos figuras mayores en su formación política e intelectual: si al comienzo de la guerra, en 1914, era asesinado Jean Jaurès por su pacifismo militante, el final estaba marcado por la muerte de Durkheim en 1917, afectado a su vez por la pérdida de su hijo en el campo de batalla.

La posguerra significó un nuevo recomienzo con un protagonismo inusitado hasta entonces por sus enseñanzas y "la fundación y el éxito [en 1925] [...] del *Institut d'Éthnologie*", que sin embargo nunca podría colmar una nostalgia ligada a la catástrofe —"no puede reemplazar lo que he perdido" (Mauss, 1979, p. 211)—. "Luego de la muerte de Durkheim, tuve que ocupar un poco su lugar. Defendí la sociología un poco por todos lados" (Mauss, 1979, p. 219). En ese marco se consolida el reconocimiento con su llegada al *Collège de France* como titular de la cátedra de Sociología en 1931. Este es el período en el que se despliegan sus estudios sobre las relaciones entre psicología y sociología [1924], sobre la noción de persona [1933], sobre las técnicas del cuerpo [1936], y evidentemente su escrito más célebre sobre el don [1925]. Todos ellos, además de su novedad en el ámbito de la sociología —"todos estos problemas superan y desplazan las antiguas formas de plantear las preguntas"—, concluía Mauss (1979), "permiten entrever ciertas soluciones a cuestiones generales e incluso morales" (p. 217). Es en ese marco que emprende, durante la década del veinte, su estudio sobre la nación y sus análisis críticos sobre la experiencia bolchevique. De ahí que sus textos políticos deban ser

leídos en la misma atmósfera que sus preocupaciones científicas.[3]

La segunda guerra mundial encuentra a Mauss víctima de un exilio interior, soportando su sufrimiento "con un estoicismo valiente y tranquilo" (Collège de France, 1950, p. 2). Durante la ocupación, por la aplicación de la legislación antisemita del régimen de Vichy, Mauss es obligado a dimitir a su cátedra en el *Collège de France* en 1940. Dos años después, debió coser la estrella amarilla en su abrigo y junto a su esposa fueron desalojados de su apartamento. La liberación de París y el fin de la guerra coinciden con su propia liberación mientras su vida comenzaba a apagarse. Por entonces se despliegan los primeros esfuerzos por devolverle su lugar en el panteón del saber. Se trata de un lugar doble, a la vez científico y mítico, si es que ambos no son acaso uno y el mismo. Lévi-Strauss (2022) le dedica un texto en 1945 sobre la sociología francesa "en la celebración de su cumpleaños número 70 [1942], vivido bajo una doble opresión" (p. 56) —retiro forzado del *Collège de France*, confiscación de su apartamento—, y en 1950 redacta una introducción a su obra con la que comenzaba el mito. Pero para que un mito naciera era preciso que alguien muriera. Es el propio Marcel Mauss quien se encarga de hacerlo, finalmente, el 10 de febrero de 1950.

*

Mauss concluye su autobiografía intelectual, reconociendo que no se detuvo en sus "intervenciones escritas en el dominio de lo normativo", su, por decirlo así, teoría política. Menciona sus "actividades científicas y didácticas en el movimiento cooperativo", sus estudios sobre el bolchevismo y sobre los conceptos de "nación e internacionalismo" que confluían en "un trabajo más amplio sobre la nación" como "primer principio de la política moderna" cuyo manuscrito, anunciaba Mauss (1979), estaba "casi terminado". Sin creer que esas investigaciones carecieran "de valor científico y filosófico", ellas debieron circular de manera dispersa al no encontrar en *L'Année sociologique* su ámbito de expresión, por querer "distinguir la sociología como ciencia pura, incluso de una teoría absolutamente desinteresada" (p. 220).

De lo que se trata entonces es de reunir lo que el autor decidió hacer vivir de manera fragmentada considerando aquel *valor científico y filosófico* de su política. La lectura que propongo consiste en estudiar a Mauss en un espacio de comprensión de la

3. En este trabajo consideraré algunos de sus textos en el campo teórico en el que Mauss interviene, principalmente el *Essai sur le don* (2012). Pero esta intervención se introducirá en un ritmo general marcado por escritos propiamente políticos: su proyecto de libro *La nation* redactado en la década de 1920, publicado parcialmente en la década de 1950, de manera completa en francés en el 2013 y recientemente en español (2023); y sus Écrits politiques (1997), que reúnen textos aparecidos en diversas revistas y otros inéditos a lo largo de toda su vida, inéditos en su mayoría en español.

política afín a la amplia tradición del socialismo. Si su intervención se desarrolla en el momento de consolidación del marxismo como discurso hegemónico del socialismo, puede decirse que la pretendida toma de distancia maussiana respecto al marxismo no es otra cosa que una protesta frente a esa hegemonía. Así, podría leérselo a partir de sus tomas de distancia, como si su obra señalara una de las sendas perdidas en el bosque del socialismo que parece haber quedado atravesado por un camino de mano única, el del marxismo-leninismo. Sin embargo, quizás sería posible, para una reconsideración tanto de Mauss como del socialismo en la actualidad, pensar que el bosque de las ideas socialistas está hecho de caminos que en su recorrido pueden cruzarse en puntos aún no del todo cartografiados. Siguiendo el curso de su reflexión, quisiera descubrir puntos de intersección singulares entre Mauss, el socialismo y, suplementariamente, el pensamiento de Marx. Se trataría de realizar, en fin, el objetivo declarado por la revista *Le mouvement socialiste* en la que Mauss publica uno de sus primeros textos políticos: "inspirándonos en el método realista de Marx, opondremos a la unidad de los dogmas la unidad de las tendencias generales" (citado en Fournier, 1997, p. 17).

En vistas al desarrollo de un contraste más sistemático entre Mauss y Marx —buscando dar con un *Maurx* a la altura de nuestros deseos—[4], a continuación propongo delimitar algunos temas que permitirían considerar la inscripción de Mauss en la tendencia de las ideas socialistas, sus debates con posiciones que bloqueaban su extensión, y que hoy, luego de la crisis del marxismo, permitirían ser revisitadas. En otros términos, se podría hacer vivir las disyunciones de Mauss respecto a una tradición no tanto en el terreno de lo contradictorio, sino más bien de una complementariedad posible. Cinco son esas disyunciones complementarias: primero, una crítica del fetichismo político; segundo, una exploración de la vastedad de lo social frente a lo económico; tercero, una toma de partido por el socialismo; cuarto, una reivindicación de la fuerza del espíritu frente a la violencia; quinto, finalmente, una comprensión de la política en un sentido amplio. Sería posible así, en fin, una *apreciación política de Mauss* como un intento de comprensión de lo que su pensamiento aporta de indispensable en la serie de pensamientos de los que forma parte.[5]

4. Uno de estos caminos fue sugerido por Alain Caillé y Sylvain Dzimira (2009): "una parte de los descubrimientos a la vez científicos y ético-políticos de Mauss no son plenamente inteligibles si no son reubicados en la estela de los de Marx", así como "recíprocamente, las grandes temáticas marxistas adquieren todo su sentido cuando se reinterpretan en los términos del paradigma del don" (p. 66).

5. Retomo libremente lo dicho por Mauss (1997j) al proponer una *Appréciation sociologique du bolchevisme*: "por apreciación, entendemos simplemente […] un ensayo de medida [*essai de mesure*] de lo que un acontecimiento social aporta de nuevo e indispensable, no decimos de bueno o malo, en la serie de hechos sociales de los que forma parte" (p. 537).

2. El fetichismo político

¿Cuál es la relación de Mauss con la política? Más allá de sus conceptos políticos o de sus tomas de posición concretas, existe en su obra una manera de plantear sus tesis políticas que se despliega bajo el modo de la crítica, en lo que constituye una verdadera crítica de la política como un intento insistente por superar "la esfera estrecha y abstracta de la política" (Mauss, 1997b, p. 114). De lo que se trata siempre es de combatir los "peligros del fetichismo político" (Mauss, 1997b, p. 114) y de "romper" en particular "con el marco estrecho de la teoría jurídica del Estado" (Mauss, 1924, p. 165). Para eso se impone una tarea: dar con aquellas condiciones en principio no-políticas —quizás por eso eminentemente políticas aunque en un sentido transformado— que condicionan la política. Se trata de reconocer "hasta qué punto los problemas políticos son problemas sociales" (Mauss, 1924, p. 165). Sólo así se pueden ver los límites de la "acción política" por sí misma, reconociéndola como "una de las funciones sociales y no como la función social por excelencia" (Mauss, 1997a, p. 80). Así, tanto la política como la economía serían "simplemente", "elementos del arte social, del arte de vivir en común" (Mauss, 1997j, p. 557).

Es sabido que la posibilidad misma de una crítica semejante va unida a la obra de Marx al desarrollar desde muy temprano una crítica de la política como la esfera propia de una emancipación abstracta separada de las relaciones en el seno de la sociedad (Balibar, Luporini y Tosel, 1979). Sin embargo, es importante reconocer que la posición de Mauss se despliega como heredera de la crítica de la filosofía política clásica emprendida por Durkheim, quien afirmó el "nacimiento [de la sociología] señalando que dos milenos de estudio sobre las sociedades había caído en el mismo error: atribuir a los hombres autoridad sobre lo social" (Ottonello, 2016, p. 17). Esta posición recorre toda la obra del fundador de *L'Année sociologique*, tanto en su dimensión filosófica expresada en su rechazo al "postulado antropocéntrico" del "poder ilimitado que durante tanto tiempo se ha atribuido sobre el orden social" (Durkheim, 2012, p. 39). Como también lo hace en sus consideraciones políticas sobre los límites del estado frente a la complejidad de lo social: "la actividad colectiva es siempre muy compleja para que pueda expresarse por el solo y único órgano del Estado" (Durkheim, 2001, p. 34). Siguiendo esta inspiración, Mauss nos comparte una lección de cautela, la opción de una docta ignorancia en política:

> Este "*complexus*" tan rico de consciencias, de cuerpos, de tiempos, de cosas, de fuerzas antiguas y de fuerzas latentes, de chances y de riesgos que es una sociedad, debería ser tratado más frecuentemente como un inmenso desconocido por las personas que pretenden dirigirlo —mientras que ellos son dirigidos

> por este, o que intenten a lo sumo expresar su movimiento. (Mauss, 1924, pp. 161-162)

La misma crítica de la política se percibe en la toma de distancia frente a las ciencias políticas al comienzo de *La Nation*: "sorprenderá que no tratemos problemas que son hasta aquí especialmente estudiados por la política o más bien por lo que se denomina impropiamente las ciencias políticas: el problema de la soberanía, de la Constitución, de la democracia, del poder legislativo y del administrativo" (Mauss, 2023, p. 68). Por un lado, esos temas ya han sido "suficientemente elucidados por las doctrinas existentes", ya han sido "resuelto[s] tan clara y tan correctamente" —en una sucesión algo heteróclita, pero estrictamente contemporánea, Mauss nombra a Henry Sidgwick, Woodrow Wilson, James Bryce, Moisei Ostrogorski, entra los que se destaca, para nosotros, la mención al *otro yo* de su tío: Max Weber—. Pero, por otro, y he aquí el motivo fundamental: "yo los creo menos urgentes". Mauss (2023) considera esta perspectiva como "secundari[a] en relación con una acción profunda, sobre el cuerpo y el espíritu mismo de la nación" (p. 70). Una acción semejante es la que su estudio de "arte político" (Mauss, 2023, p. 65) —o, también, de "sociología aplicada o Política" (Mauss, 1924, p. 159)— contribuiría a desarrollar.[6]

Ya en su crítica al fetichismo político, ya en su distancia respecto a las ciencias políticas, cabe preguntarse contra quién discute Mauss. Evidentemente, se trata de una batalla epistemológica contra un campo del saber mal recortado que se denomina "impropiamente" ciencias políticas, un campo del saber que expresa una concepción *politicista* que pasa por alto "la fuerza causal de la sociedad extrapolítica" (Fraser, 2022, p. 179). En última instancia, lo que está puesto en entredicho es la posibilidad de concebir a la política a partir de una estricta autonomía. Se trata, también, de una batalla política librada frente a dos campos políticos en los cuales Mauss pretendía, sin embargo, inscribirse: el individualismo y el socialismo. Respecto al individualismo, puesto que si bien éste expresa una conquista insoslayable de los individuos frente al Estado, en su concepción abstracta de la política no logra captar su naturaleza social (véase *infra*, 6.). Respecto al socialismo, puesto que éste, particularmente en su versión bolchevique, si bien pareciera reconocer la naturaleza eminentemente social de la política, recae en una visión voluntarista que cree demasiado en la fuerza de la política para violentar lo social (véase *infra*, 4. y 5.).

6. Sobre el lugar de la sociología aplicada o Política —nótese la mayúscula—, cf. el capítulo final de "*Divisions et proportions des divisions de la sociologie*" donde Mauss (1924) se detiene en la "Sociología de la Política" como una parte de la Sociología general, entendiéndola como una teoría del *Arte político*.

El resultado de esta actitud crítica, por el momento, no es tanto la formulación positiva desde un campo del saber determinado, sino la emergencia de una comprensión de la política "en otro lugar, es decir, en medio de lo social" (Callegaro et al., 2023, p. 15). Una política, en definitiva, *transformada* o *alterada* sociológicamente (Callegaro et al., 2023, p. 12) que señala no la disolución del campo del saber propio de la política sino más bien el pasaje, parafraseando a Bruno Karsenti (2017b), de una filosofía política a otra. Una política que resiste al ensimismamiento. Una política que quiere ir a buscar *más allá* de sí misma las claves de resolución de los problemas de la vida en común. Al comenzar *La nation*, Mauss afirma críticamente que Auguste Comte no había sido ni relativista ni positivista respecto a la política, y que él en cambio "intentar[ía] serlo completamente". A su modo, Mauss busca una concepción de la política que sea radicalmente relativista, esto es, poniendo todo en relación, reconociendo que en lo social "todo está mezclado" (Mauss, 2012, p. 70), y que "el buen sentido […] en política es igualmente el sentido de lo social" (Mauss, 1997j, p. 566).

3. La vida social

El cuestionamiento al fetichismo político era también propio de una gramática socialista que excedía al pensamiento de Mauss, de quienes hacían de lo económico el terreno en el cual de ahora en adelante debía jugarse la política. Sin embargo, Mauss (2023) insiste en alejarse de la fórmula de Proudhon según la cual lo político debería ceder frente a lo económico: "nuestra doctrina no es antipolítica y no da paso a la economía" (p. 70). Adoptar una postura resueltamente antipolítica como clave de intelección del curso político, sería un economicismo que no se corresponde con el sentido mismo de lo social. De modo que de manera análoga a la crítica a la política, puede decirse que Mauss desarrolla una crítica al fetichismo económico.

En "*L'action socialiste*" —un escrito temprano publicado en la revista *Le mouvement socialiste*— Mauss (1997a) insiste en este punto al señalar que "la cuestión social no es exclusivamente una cuestión económica" (p. 73). En ese marco, si bien es cierto que "la cuestión obrera, industrial, es esencial hoy", es necesario constatar que hay otros problemas que "subsisten" y de los que el socialismo debería, en consecuencia, ocuparse (Mauss, 1997a, p. 73). Así, "la cuestión social se plantea más compleja que nunca", siendo necesario abordarla "en todas sus partes: cuestión agraria, cuestión jurídica, religiosa, política" (Mauss, 1997a, p. 73). Esto puede leerse como un rechazo al influjo de Marx. Sin embargo, se trata más bien de un rechazo a cierta hegemonía

del dogma. En este punto, Mauss parece estar comprometido con no dejar a Marx del lado hacia el cual dirige su crítica:

> los hechos económicos, la acción económica son fundamentales, esenciales a sus ojos. Pero Marx jamás ha pretendido dar una doctrina exhaustiva de los otros hechos, ni excluir un medio de acción cualquiera. Es fácil ver cómo el socialismo práctico de Marx, el del Manifiesto comunista, del Programa de la Internacional, del Manifiesto de la Comuna, de la Correspondencia, supera los límites de la doctrina estrecha que se le atribuye. […] Toda la literatura socialista supera el círculo estrecho de los problemas económicos. (Mauss, 1997a, p. 749)

Esta consciencia política de la grandeza de lo social frente a la estrechez de lo económico no es en realidad otra cosa que la expresión de una intuición que recorre toda su obra hasta confluir en algunas de las páginas más importantes de su *Essai sur le don* entendido como un "estudio de los lados oscuros de la vida social" con el fin de "iluminar un poco el camino que deben tomar nuestras naciones, su moral al mismo tiempo que su economía" (Mauss, 2012, p. 250). Se trata de un debate resuelto contra las concepciones propias de la economía política clásicas extendidas como ideología dominante con el triunfo, al decir de Wallerstein (2014), del liberalismo centrista.

Esto se expresa en el rechazo a concebir a la economía como un campo autónomo, naturalmente aislable porque ya habría nacido aislado de otros ámbitos de la vida social. En cambio, nos dice Mauss (2012) a modo de sospecha al comenzar el *Essai* "no parece que haya existido nunca, ni hasta en una época bastante cercana a la nuestra, ni en las mal llamadas sociedades 'primitivas' o 'inferiores', nada que se parezca a lo que se denomina 'Economía natural" (pp. 73-74). Lo que está en discusión es esa "supuesta economía natural del utilitarismo" (Mauss, 2012, p. 240), su sujeto —"una teoría etérea del hombre mónada en todas partes idéntico" (Mauss, 2023, p. 347)— y, finalmente, el móvil de su acción sintetizado en "el triunfo de la noción de interés individual" (Mauss, 2012, p. 247). Lo que está en discusión es, en definitiva, esa "victoria del racionalismo y del mercantilismo" necesaria "para que se pusieran en vigor, y se elevaran a la altura de principios, las nociones de beneficio y de individuo" (Mauss, 2012, p. 247). Así, concluye Mauss, en uno de los pasajes más significativos de todo el *Essai*:

> Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un 'animal económico'. […] El *homo* œconomicus no está detrás de nosotros, está delante de nosotros […]. Durante mucho tiempo, el hombre

> ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular. (Mauss, 2012, p. 248).[7]

4. El socialismo

La crítica de la política no eximía a Mauss (1924) de una toma de partido, sino que más bien dibujaba el espacio en el que podía tener lugar "la Política […] de los tiempos modernos" (p. 160). Se encuentra nuevamente aquí una continuidad desplazada respecto a Durkheim. Continuidad, puesto que fue Mauss mismo quien editó un antiguo curso de su tío sobre la historia de las teorías socialistas. En ese marco, explica Mauss (1972/1928), Durkheim "buscaba tomar partido y justificar tal partido", pero siempre a distancia: "durante toda su vida sólo se ha resistido a adherir al socialismo propiamente dicho a causa de ciertos rasgo de esta acción [socialista]" (p. 37). En particular, destaca Mauss (1972/1928): "su carácter violento; su carácter de clase, más o menos puramente obrerista, y también su carácter político o incluso politiquero" (p. 37).

Al comenzar sus lecciones, Durkheim (1972) indica que "el socialismo está orientado hacia el futuro" y que debe comprenderse como "un plan de reconstrucción de las sociedades actuales, un programa para una vida colectiva que aún no existe o que no existe tal cual es soñada" (p. 43). Para concluir, luego, en la definición sociológica del socialismo: "se llama socialista toda doctrina que reclama la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que son actualmente difusas, a los centros directores y conscientes de la sociedad" (Durkheim, 1972, p. 60). Esta definición imponía un conjunto de aclaraciones, formuladas por Durkheim (1972) acerca de lo que el socialismo no es: 1. "los socialistas no piden que la vida económica sea puesta en manos del Estado; estiman, por el contrario, que ella debe actuar sobre él

7. Si bien aquí el nombre de Marx no aparece, no hay quizás posición en la que ambos autores hayan podido estar más próximos. Más específicamente, el argumento hace pareja con la crítica de la naturaleza humana conquistada por Marx. Esta se expresa, filosóficamente, en la sexta tesis sobre Feuerbach: "la esencia humana no es algo abstracto […] es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1975, p. 667). Y, más concretamente, en su crítica a las "robinsonadas dieciochescas" de la economía política clásica presente en los *Grundrisse*, según las cuales el "individuo del siglo XVIII […] se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como un punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia" (Marx, 2016a, p. 3). Así, concluía Marx esbozando un verdadero bosquejo de un programa de investigación sobre las sociedades arcaicas extensible a nuestras propias sociedades: "cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo […] como dependiente y formando parte de un todo mayor". Lo cual permite comprender, finalmente, que el "individuo aislado" de nuestro presente sólo puede existir como tal en sociedad: "el hombre es […] un animal que sólo puede individualizarse en sociedad" (Marx, 2016a, p. 4).

por lo menos tanto, si no más, de lo que el Estado debe actuar sobre ella" (p. 62); 2. "el mejoramiento de la suerte de los obreros no es, pues, un objetivo especial; no es más que una de las consecuencias que necesariamente debe producir la vinculación de las funciones económicas a los órganos directores de la sociedad" (p. 67); 3. "el socialismo no se reduce a una cuestión de salarios, o, como se dice, de estómago" (p. 67). En definitiva, concluye Durkheim, "el socialismo es esencialmente una tendencia a organizar" (p. 64), es "una aspiración a una reorganización del cuerpo social" (p. 67).

Tanto respecto a la pretensión de trazar una historia del socialismo, como la de tomar partido y justificarlo teóricamente, como en la definición del objeto, la continuidad entre Durkheim y Mauss es directa. Sin embargo, esa continuidad se expresa, como decía, desplazada. Matizada en algunos casos, decidida en otros, desarrollada en una dirección más amplia. *Matizada*, en el sentido en que Mauss (2023) no se propone hacer una historia de las ideas socialistas, sino inscribir esas ideas en el vasto campo de la acción socialista: "la historia de los sistemas de los pensadores es […] menos importante que la historia de las ideas colectivas y solamente es un medio para hacer esta" (p. 239). Como si en la historia de las teorías socialistas tuviéramos acceso a una tendencia general de la sociedad hacia una "toma de conciencia progresiva de la nación", al punto que "las doctrinas socialistas […] expresan el esfuerzo de los pensadores para ayudarla en este camino" (Mauss, 2023, p. 238).

La continuidad desplazada se expresa de manera *decidida* en relación con la toma de partido y su justificación teórica. En ese marco, Mauss insiste en la vastedad del campo del socialismo, en la que es necesario intervenir de manera plural respecto a toda pretensión de encorsetamiento en una doctrina marxista. Mucho antes de su crítica a la experiencia bolchevique, desde sus primeros escritos Mauss (1997a) denuncia la confusión "de algunos de nuestros amigos y adversarios" entre la teoría marxista del capital y "el conjunto del sistema práctico del socialismo, del que el marxismo forma parte integrante, pero que no lo agota en absoluto" (p. 75). Esta crítica no se dirigía tanto contra Marx, sino contra quienes hacen de su obra una "biblia", devolviéndonos un rostro de Marx demasiado "estrecho, desfigurado, y deliberadamente empequeñecido" (Mauss, 1997a, p. 75). En ese marco, Mauss responde con ironía ante la posibilidad misma de que exista algo así como una "descomposición del marxismo" o una "crisis del marxismo":

> ¿Dónde hay descomposición, dónde hay crisis? […] Toda la literatura socialista supera el círculo estrecho de los problemas económicos […]. La acción socialista es, desde el principio, general y vasta, y lo sigue siendo. Esta extensión, esta consciencia, este vigor, esta luz cada vez más amplia nos alegra [*réjouissent*]. Es

> el torrente que asciende y se esparce. El dominio intelectual del socialismo se extiende. El campo de su acción se agranda cada día. (Mauss, 1997a, p. 75).

Finalmente la continuidad desplazada del legado durkheimiano respecto al socialismo se expresa *desarrollada* en una dirección más amplia. Para Mauss (2023), como para su tío, "las ideas socialistas no han sido nunca más que esfuerzos para concebir el estado de la sociedad futura, en relación con la sociedad actual" (p. 235). Pero hay algo más, puesto que las ideas socialistas son una verdadera toma de consciencia del lazo social: "Saint-Simon y Fourier, Owen, Proudhon y Marx son hombres de un momento de la historia de las instituciones por las cuales las naciones han adquirido el sentido de lo social, de aquello que es suyo" (Mauss, 2023, p. 236). Se trata de hombres, continúa Mauss (2023), que "han pensado [con la nación] y la han ayudado a pensar" (p. 236). Y, finalmente, concluye Mauss (2023), las ideas socialistas son la expresión y a la vez impulsoras de una transformación de la política: "le dan a la política de los tiempos modernos y de los partidos socialistas que les han seguido, un color, y dentro de ese color, un tono que la política no había tenido jamás" (p. 236).

5. La fuerza del espíritu

Toda la relación de Mauss con el socialismo se despliega tensionada entre la fuerza del espíritu y la impotencia de la violencia. Ya desde "*L'action socialiste*" puede percibirse la centralidad atribuida al *espíritu socialista* entendido como una fuerza activa en la historia. Así, destaca Mauss (1997), la acción socialista debe ser "por naturaleza" "psíquica" puesto que debe tender "a hacer nacer, en los espíritus de los individuos y en todo el grupo social, una nueva manera de ver, de pensar y de actuar" (p. 76). De lo que se trata es de aferrarse a lo que Mauss (1997a) llama el "espíritu socialista", esto es, "la formación racional de un ideal, de un objetivo socialista" orientado a "alterar en el sentido de una socialización más grande las formas […] de la sociedad actual y así crear […] una parte más fija, más grande, y más bella de la vida social, estética e intelectual, moral y material" (p. 80). En *La nation* es posible encontrar también una insistencia en el peso del *espíritu* en la definición de la política brindada por Mauss (2023) como "una suerte de psiquiatra" que tiene a su cargo "aclarar y consolar [el] alma de las naciones". Siendo la política la encargada de "enseñarles a pensar correctamente sobre ellas mismas y a ver claramente su futuro, a moverse enérgicamente hacia él". Tiene que, en fin, "reeducar esta alma" (p. 72).

El espíritu socialista es entonces una "creencia", es un "método para enfrentarse a los hechos", es una "disposición […] molecular del espíritu que hace que vea bajo determinado ángulos los fenómenos sociales" (Mauss, 1997a, p. 80). Ahora bien, se trata de una concepción del espíritu inseparable de la práctica, pudiendo decirse del socialismo para Mauss lo que él dijo de la magia: el socialismo es una "*idea práctica*" (Mauss y Hubert, 1995, p. 85). De ahí que espíritu y acción socialista vayan juntas, puesto que es la acción la que tiene a su cargo crear esa "nueva actitud mental, y por lo tanto práctica, en los hombres" (Mauss, 1997a, p. 76). Todo sucede como si el espíritu no existiera sino en la expresión plural de sus hechos. Si en la etnología de Mauss (2012) la idea del espíritu que permanece unida a las cosas lleva el nombre de *hau* —"el espíritu de las cosas" (p. 86)—, podría hablarse en este punto de un verdadero *hau del socialismo* que sólo puede expresarse en acto. Para ello, Mauss propone una verdadera práctica prefigurativa como la acción socialista por excelencia:

> La acción socialista debe suscitar, en el individuo y en el grupo a la vez, estas formas nuevas de vida, que serán las de la sociedad futura: una nueva forma de conducirse frente a los hechos; un nuevo derecho, una nueva jerarquía social, una nueva escala de valores; un nuevo sistema moral de penas y recompensas […]. En una palabra, la acción socialista forja, ya en nuestros tiempos, la estructura, la forma metálica audaz de la sociedad del mañana. (Mauss, 1997a, p. 77)

> Se trata de hacer vivir, tanto como sea posible, desde ahora, en el régimen capitalista, la vida futura del proletariado, bajo la forma del comunismo más completo, de la solidaridad más racional, de la acción más consciente y más autónoma. Se trata de vivir de inmediato la vida socialista, de crearla en todas partes. (Mauss, 1997a, p. 81)

Es en el marco de esta orientación práctica del socialismo que se torna comprensible el valor atribuido por el autor a una intervención específica en las instituciones que nacen en el seno de la actividad económica. Es al interior de ese torrente que Mauss considera la importancia de las organizaciones obreras sindicales, cooperativas y de consumidores siguiendo las ya clásicas consideraciones formuladas por Durkheim (2001) sobre "el papel que las agrupaciones profesionales están destinadas a llenar en la organización social" (p. 1), pero extendiendo su orientación en una diversidad de formas de organización social que constituyen "la resistencia del socialismo" y "sus

medios de creación", siendo estos "organismos económicos [...] los garantes de la perpetuidad de la sociedad futura" (Mauss, 1997a, p. 77). Se trata de una "cooperación amplia" ligada no a tal o cual partido político, sino al "movimiento general de las sociedades modernas" (Mauss, 1997d, p. 139). No es casual, entonces, que en *La nation* Mauss (2023) dedique un largo capítulo al "movimiento económico desde abajo", a "los movimientos de las masas para crearse sus instituciones propias y defenderse" (p. 295). Siendo en el seno de estas instituciones "sindicales, cooperativas y mutuales" en su carácter "espontáneo" y "democrático", que se desarrolla "el mismo movimiento de emancipación a la vez de la nación y del ciudadano" (Mauss, 2023, p. 296).[8]

Sucede que en el corazón del espíritu socialista, de su acción y de su expresión en instituciones orgánicamente ligadas a lo social, emerge la amenaza de su impotencia con el uso de la violencia. En efecto, buena parte de las reflexiones de Mauss en torno a la experiencia soviética se concentran en un posicionamiento contra la posibilidad de que la violencia sea, como ha afirmado clásicamente Marx (2016b), "la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva" (p. 940). Tomando distancia, Mauss (1997e) concluía con ironía un escrito en el que se lamentaba por el desencuentro entre el marxismo y los estudios científicos en paleontología humana, denunciando la inocencia de aquellos que "imaginan que su violencia dará a luz [*accouchera*] una sociedad perfecta y una raza que ya no tendrá que progresar" (p. 401).

Su rechazo a la violencia revolucionaria se concentra en una serie de escritos publicados en 1923 en el periódico *La vie socialiste* con numeración sucesiva titulados "*Observations sur la violence*" en los que intenta mostrar que "en el fondo, el fascismo y el bolchevismo no son más que episodios políticos de la vida de pueblos todavía ineducados políticamente" (Mauss, 1997f, p. 512). Se trata "no de formas de civilización y de progreso, sino de acontecimientos sobrevenidos en pueblos todavía mal organizados. Son acciones de la brutalidad y no del pensamiento político" (Mauss, 1997g, p. 514). De modo tal que "la única lección que se puede realmente extraer para nuestras sociedades occidentales y septentrionales de estas dos aventuras vio-

8. Aquí se conjugan la crítica a la política abstracta y la necesidad de la organización en el seno de lo social tal como Durkheim (2001) lo entrevió: "la actividad colectiva es siempre muy compleja para que pueda expresarse por el solo y único órgano del Estado; además, el Estado está muy lejos de los individuos, tiene con ellos relaciones muy externas e intermitentes para que le sea posible penetrar bien, dentro de las conciencias individuales y socializarlas interiormente. Por eso, donde quiera que el Estado sea el único medio de formación de los hombres en la práctica de la vida común, es inevitable que se desprendan de él, se desliguen los unos de los otros, y que, en igual medida, se disgregue la sociedad. Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente general de la vida social" (p. 34).

lentas es justamente la condena moral, económica de la violencia" (Mauss, 1997g, p. 514). En definitiva, hay, desde el punto de vista de Mauss (1997h), un hilo rojo que une la "violencia bolchevique" con su "fracaso" (p. 520).

Recorriendo esas páginas uno tiene la sensación de haber encontrado en el sociólogo un rechazo que es ante todo moral respecto a la violencia en general y a la experiencia bolchevique en particular. Sin embargo, ese es solo un lado del problema, quizás el más superficial, puesto que este rechazo no es absoluto, sino que presenta la consciencia de una situación. De estas observaciones no deberíamos concluir, explica Mauss (1997g), en un "legalismo sin límites", en un "respeto ilimitado […] de nuestros Estados llamados burgueses" (p. 528). Sino que por el contrario se debe extraer una lección de sociología política: reconocer que la sociedad está hecha de restricciones, de disciplinas, de coacciones, de "fuerzas" y se trata precisamente de "esta fuerza y [de] esta autoridad de la sociedad, [de la que] —si queremos instaurar el régimen que soñamos— será necesario servirnos" (Mauss, 1997g, p. 528).

Se comprende así que el rechazo de Mauss a la violencia no es un rechazo *tout court*, sino que expresa más bien una toma de distancia respecto a la doctrina de "minorías activas" orientadas a "instaurar las leyes a golpe de decretos, a golpe de violencia" (Mauss, 1997g, p. 515).[9] Se trata de una concepción de la política que intentando lo imposible renuncia por adelantado a las condiciones que harían posible, en última instancia, una empresa semejante: "[en] el período bolchevique de la revolución rusa […] los hombres han intentado lo imposible para el pueblo, y sin el pueblo" (Mauss, 2023, p. 255). Actuando así nos colocamos "no solo fuera de la ley moral, sino sobre todo fuera de las reglas más elementales de la sabiduría política" (Mauss, 1997h, p. 521). ¿En qué consiste esa sabiduría política aparentemente perdida? En saber que el socialismo es la doctrina de las "mayorías activas" [*majorités agissantes*]:

> (...) el derecho sin fuerza no existe. La fuerza sin derecho es estéril. El socialismo no triunfará más que cuando sea el derecho y tenga la fuerza material y moral de la sociedad junto a él. Es esencialmente la doctrina de las mayorías activas. (Mauss, 1997i, p. 528)

9. Esta crítica de la violencia puede pensarse como un verdadero anti-Sorel. En efecto, el primer artículo comienza con una alusión a la muerte de George Sorel (1973) y al eco que su "alma malvada" tuvo con su "apología de la 'violencia', obra de un viejo amargado, sin cuidado de las consecuencias de sus acto, sin mandato, sin escrúpulo científico" (Mauss, 1997, p. 512) tanto en el fascismo como en el bolchevismo.

Se entiende así hasta qué punto, frente a la impotencia de la violencia, el espíritu es para Mauss una fuerza material. El socialismo aparece, en definitiva, como una doctrina de las mayorías activas que al tomar consciencia de sus fuerzas, pueden servirse de ellas:

> Es tiempo de que las mayorías tomen consciencia de sus derechos y de sus fuerzas, y que sepan servirse de ellos. El socialismo, en el fondo, no es otra cosa que el despertar [*l'éveil*] de esta consciencia de sus intereses, de sus derechos, de sus fuerzas, en las masas trabajadoras que forman la muy grande mayoría de nuestras naciones. Nuestra doctrina es esencialmente la doctrina de las mayorías activas. Terminemos entonces con ese mito de la acción directa de minorías. Seamos nosotros mismos. Fuertes y prudentes, mientras que no tenemos la mayoría, sabios y alertas cuando la tengamos, en alerta [*en éveil*] siempre contra todas las demagogias y contra todas las reacciones. (Mauss, 1997i, p. 529)[10]

6. La política au sens large

Alguna vez Mauss (1997c) dijo que era necesario "renunciar al fetichismo de la democracia para creer en la democracia" (p. 128); del mismo modo puede decirse: hay que renunciar al fetichismo de la política para creer en la política. Así, es posible parafrasear a Maurice Merleau-Ponty (2011) al considerar el camino de Mauss a Lévi-Strauss, y decir: "la tarea es entonces ampliar nuestra razón [política] para hacerla capaz de comprender aquello que en nosotros y en los otros precede y excede la razón [política]" (p. 147). Sólo cuando logramos reducir a cenizas la esfera abstracta de la política es posible "saber qué política se hará" (Mauss, 2023, p. 70). Al acceder al sentido de lo social no perdemos la política, sino que la encontramos ampliada: "esta teoría del arte social expande [élargit] la política" (Mauss, 1924, p. 165). De este modo, "la acción política es singularmente agrandada [*agrandie*]: se la entiende en un sentido amplio [*au sens large*]" (Mauss, 1924, p. 165). Sobre esta comprensión de la política

10. Cabe preguntarse qué tan próxima es esta concepción del socialismo a la problemática del joven Marx. En su carta a Ruge de septiembre de 1843 se lee: "la reforma de la conciencia *solo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones" (Marx, 1982, p. 460). En ambos se percibe cierta simpleza —"solo consiste" (Marx), "no es otra cosa" (Mauss)— de haber alcanzado la esencia de un fenómeno por medio de una toma de consciencia bajo la forma de un *despertar*. Por lo demás la fuerza del espíritu parece aproximarse al horizonte feuerbachiano en el que estos pensamientos marxianos vivían: "¿qué es la teoría y qué es la práctica? ¿Dónde está la diferencia? Teórico es lo que sólo se halla en mi cabeza, práctico lo que bulle en muchas cabezas. Lo que une a muchas cabezas hace masa, se expande y ocupa, así, un lugar en el mundo" (Feuerbach, 1982, p. 456). Sobre esto, cf. Domínguez (2021).

extendida, quisiera detenerme para concluir. Ella se expresa en dos direcciones. Una, refiere a la comprensión de qué tipo de política reclamaba su época. Otra, refiere al significado de la política una vez que se la reconoce alterada por lo social.

Para avanzar en la primera dirección resulta necesario tirar del hilo de una intuición formulada al comenzar *La nation*. Ella estructura el orden de exposición del proyecto de libro, y se refiere a una comprensión de la política moderna en tres términos: "es necesario aprender a pensar al mismo tiempo internacionalmente, nacionalmente y liberalmente" (Mauss, 2023, p. 72). Quedan dibujados así los tres terrenos de la política. "Internacionalmente, ya que de lo contrario los pueblos volverán a la política de los egoísmos y de las locuras nacionalistas, y seguirán recurriendo a la violencia y a la guerra". "Nacionalmente, ya que de lo contrario las clases dirigentes, beneficiándose de que las naciones se arruinan a sí mismas" y en busca de su propia ganancia conducirán a "la guerra civil". "Liberalmente, ya que si las naciones faltan el respeto […] para el individuo <es decir el ciudadano> […], si tiranías de cualquier tipo se establecen, será la muerte económica y moral de nuestras naciones individualistas e igualitarias" (Mauss, 2023, pp. 72-73).

Todo sucede como si aquí quedara dibujado el amplio espacio en el que la política de los tiempos modernos se juega. ¿Cuál es el objetivo de esa política? Es la paz, finalmente, la que ordena en buena medida el deseo político de Mauss. No se trata, evidentemente, de una paz inocente. Mauss cita *Las leyes* de Platón para referirse a la existencia de una guerra constante, una guerra no proclamada sobre el fondo de la paz, y habla con ironía, asimismo, del sueño de Cicerón de una paz sin emboscada. Pero la paz sigue siendo, o mejor, es reconocida en el presente de Mauss (2023) como "una voluntad de naciones conscientes. Es ya un deseo, proclamado, deseado" (p. 169).

Si algo así como ese *deseo deseado* puede ser alcanzado, "la paz universal solo puede ser el resultado de paces diferentes" (Mauss, 2023, p. 169). Paces diferentes, entonces, dependientes de los tres puntos de la política. Una política internacional por la paz de los pueblos; entendida bajo la figura del internacionalismo no como una negación de la nación —una "*a-nación*", dice Mauss (2023)—, sino como "el conjunto de ideas, sentimientos, reglas y grupos colectivos que tienen por fin concebir y dirigir las relaciones entre las naciones y entre las sociedades" (p. 248). Una política nacional o socialista por la paz entre las clases; entendida esta como "un movimiento que lleva a las naciones a ser dueñas de sí mismas, y directoras de su economía" (Mauss, 2023,

p. 227).[11] Una política liberal por la paz de los individuos frente al Estado; entendida esta como una continuidad de la "proclama[ción] de los derechos del hombre y del ciudadano" (Mauss, 2023, p. 258). Mauss es categórico al señalar la necesaria unidad entre estas tres perspectivas en un desarrollo de relaciones posibles entre los términos. En ese juego de relaciones tiene lugar la política que reclaman los tiempos modernos:

> No alcanza incluso con proponer soluciones a uno u otro de estos problemas. Hace falta considerar todos a la vez. Una nación sinceramente pacifista no debe ser una nación dirigida por capitalistas rapaces, cuyo imperio económico sería temido por las otras naciones; una nación solo puede ser pacifista si los ciudadanos están de verdad en posesión del control democrático de la política interior, y si ella no teme a nada tanto como a este atentado contra la vida humana que es la guerra. De cualquier modo, la riqueza de las naciones es función del mercado mundial. Así que el individuo no podrá encontrar su independencia moral hasta que la nacionalización, la seguridad, le haya dado su independencia económica. No terminaríamos de enumerar las razones para vincular estas preguntas. No terminaremos hasta después de agotar todos los sistemas de esta combinación de tres cosas, hasta después de enumerar las conexiones de estos tres problemas. (Mauss, 2023, p. 73)

Aquí nos disponemos ya a orientarnos en la segunda dirección que anuncié hace un momento acerca del significado mismo de la política. Si en *La nation* el problema de la paz era una cuestión central, no sería difícil demostrar que ella recorre también el *Essai sur le don*. El punto de llegada de ese recorrido se alcanza en las páginas finales donde se encuentra una reflexión sobre la paz que debe ser leída en estricta relación con la problemática específicamente política de *La nation*:

> (...) las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, por último, sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dar, recibir y, por último, devolver. Para comerciar, primero hizo falta deponer las lanzas. […] Así es como el clan, la tribu y los pueblos han aprendido —y eso deben aprender a hacer mañana, en nuestro mundo llamado civilizado, las clases, las naciones y también los individuos— a oponerse sin masacrarse y a darse sin sacrificarse los

11. A los ojos de Mauss una "política nacional" es difícilmente distinguible del nombre de "socialismo". De ahí que la parte de *La nation* dedicado a este tema se titule "De las nacionalizaciones o del socialismo", entendido como "el conjunto de ideas, fuerzas, grupos, que tienden a hacer regir por la nación el conjunto de la vida económica" (Mauss, 2023, p. 231). En ese escrito Mauss parece inclinarse por el nombre de "nacionalizaciones", aunque continúa utilizando ambos nombres.

> unos a los otros. Éste es uno de los permanentes secretos de su sabiduría y su solidaridad. (Mauss, 2012, p. 257).

Y, más adelante, luego de evocar la historia del rey Arturo y su mesa redonda, concluía:

> Así es como aún hoy en día se construyen las naciones, fuertes y ricas, felices y buenas. Los pueblos, las clases, las familias, los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, alrededor de la riqueza común. Es inútil ir a averiguar muy lejos cuál es el bien y la felicidad. Está aquí, en la paz impuesta, en el trabajo acompasado, a veces solitario, a veces grupal, en la riqueza acumulada y luego redistribuida en el mutuo respeto y en la generosidad recíproca que la educación enseña. (Mauss, 2012, p. 257-258)

Así se comprende la seriedad con la que Mauss (2012) anunciaba al comienzo de la conclusión de su *Essai* que por más distante en el tiempo, por más extranjero en el espacio de sus indagaciones etnológicas, todas ellas a su modo permiten "extender estas observaciones a nuestras propias sociedades" (p. 229) con el fin de arribar a "conclusiones de moral o, más bien —para retomar la palabra antigua— de 'civilidad'" (p. 258).[12] No es casual, que la última palabra de su *Essai sur le don* —destinado a estudiar la forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas—, esté determinada a producir tanto una recuperación de una antigua concepción de la política, como una ampliación de su concepto orientada al porvenir, a la salvaguarda, quizás la sobrevida de aquello que no puede sin embargo se destruido, la propia sociedad:

> (...) los estudios de este tipo permiten vislumbrar, medir y sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos cuyo conjunto funda la sociedad y constituye la vida en común y cuya dirección consciente es el arte supremo, la *Política* en el sentido socrático de la palabra. (Mauss, 2012, p. 258)

12. Sobre el valor heurístico de la indagación en torno a lo arcaico para pensar nuestras sociedades, cf. Karsenti (2009) en el que se presenta el *Essai* como una "arqueología de lo social", como "una práctica específica de la historia en la que ésta, lejos de contemplar el pasado como una reliquia dejada atrás, tiende a conferirle el estatuto de una fundación antigua cuyos efectos, si bien parece ser el objeto de un olvido sistemático, se miden en el presente" (p. 101).

Esta es quizás la última lección en política legada por Mauss (2012): mirar al futuro de la política con la pretensión de "volver a lo arcaico, a lo elemental", para "volver a encontrar [allí] motivos de vida y de acción" (p. 236); para adoptar "como principio de nuestra vida lo que siempre fue un principio y siempre lo será" (p. 239). De ahí que ante sus ojos la articulación de los tiempos modernos entre una política internacional, una nacional y una individual, consistiera en buena medida en una *vuelta*: "toda una parte de nuestro derecho en gestación y algunas costumbres más recientes consisten en dar marcha atrás" (Mauss, 2012, p. 231). Una vuelta al pasado que, visto desde nuestro presente, nos sugiere una tonalidad, si no utópica, sí al menos nostálgica. Mauss era consciente de este riesgo, pero se afirma en su elección:

> (...) con el riesgo de ser considerado viejo […] nosotros volvemos claramente a los viejos conceptos griegos y latinos de *caritas* que traducimos tan mal hoy como caridad, del φiλον y del κοινον, de esta "amistad" necesaria, de esta "comunidad" [*communauté*] que son la delicada esencia de la Ciudad. (Mauss, 1997j, p. 550)

Comenzando con su crítica de la política, adentrándose en las profundidades de lo social, tomando partido por el socialismo, luchando por proteger la fuerza del espíritu frente a la violencia, en cada uno de estos pasos se dibuja un movimiento general que confluye, en definitiva, en una recuperación de la política *au sens large* para los tiempos modernos. Llegados hasta aquí, no queda más que darle la palabra a Mauss (1995) por última vez, deseando lo que fue su propio deseo, para hacer de su pensamiento *político* un rastro que será necesario algún día seguir: "no formulo más que un deseo: dejar con mi paso entre ustedes una fugitiva y modesta huella" (p. 308).

Bibliografía

Caillé, A., y Dzimira, S., 2009. "De Marx à Mauss, sans passer par de Maistre ni Maurras." *Revue du MAUSS*(34), pp. 65-95.

Callegaro, F., Ferreyra, R. T., Galeano, J. M., Xerxes Gonzales Field, M., Ramos Mejía, T., y Neme Tauil, R. M., 2023. "Hacia un Mauss desconocido." En M. Mauss, *La nación o el sentido de lo social*. Rosario: Facultad Libre | LIMES. pp. 9-56

Collège de France, 1950. *Assamblé des professeurs du mars 1950.* Disponible en: https://www.college-de-france.fr/fr/chaire/marcel-mauss-sociologie-chaire-statutaire/biography

Domínguez, E., 2021. "El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna." *Cuadernos filosóficos. Segunda época*, 1-25.

Durkheim, É., 1972. *El socialismo.* (I. Vilariño, Trad.) Buenos Aires: Shapire.

Durkheim, É., 2001. *La división del trabajo social.* (C. G. Posada, Trad.) Madrid: Akal.

Durkheim, É., 2012. *Las reglas del método sociológico.* (E. Rinesi, Trad.) Buenos Aires: Gorla.

Feuerbach, L., 1982. "Feuerbach a Ruge (Bruckberg, Junio de 1843)." En K. Marx, *Escritos de juventud* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Fournier, M., 1994. *Marcel Mauss.* Paris: Fayard.

Fournier, M., 1997. "Marcel Mauss, le savant et le citoyen." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 7-59.

Fournier, M., 2007. Émile Durkheim (1858-1917). Paris: Fayard.

Fraser, N., 2023. *Capitalismo canibal.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Karsenti, B., 2009. *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad.* (A. García Castro, Trad.) Buenos Aires: Antropofagia.

Karsenti, B., 2017a. *La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation.* Paris: Presses Universitaires de France.

Karsenti, B., 2017b. *De una filosofía a otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos.* (G. Losada, Trad.) San Martín: UNSAM edita.

Lévi-Strauss, C., 1995. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss." En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. IX-LII.

Lévi-Strauss, C., 2022. "La sociología francesa." En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Grado cero* (J. P. Jáuregui, Trad.). México: Siglo XXI. pp. 55-90.

Marx, K., 1975. "Tesis sobre Feuerbach." En K. Marx, y F. Engels, *La ideología alemana*

(W. Roces, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos. pp. 665-668.

Marx, K., 1982. "Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)." En K. Marx, *Escritos de juventud* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. pp. 457-460

Marx, K., 2016a. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Vol. 1). (P. Scaron, Trad.) México: Siglo XXI.

Marx, K., 2016b. *El capital. Crítica de la economía política, t. 1* (Vol. 3). (P. Scaron, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.

Mauss, M y Hubert, H. 1995. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 280-310. pp. 1-141.

Mauss, M. 1924. "Divisions et proportions des divisions de la sociologie." *L'Année Sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 1924-1925, 2e Année. pp. 98–176.

Mauss, M., 1972. "Introducción." En É. Durkheim, *El socialismo* (I. Vilariño, Trad.). Buenos Aires: Schapire. pp. 35-40.

Mauss, M., 1979/1930. "L'œuvre de Mauss par lui-même." *Revue française de sociologie*(20-1), pp. 209-220.

Mauss, M., 1995/1924. "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie." En: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 280-310.

Mauss, M., 1997a/1899. "L'action socialiste." En: M. Mauss, Écrits politiques (pp. 72-82). Paris: Fayard.

Mauss, M., 1997b/1901. "Les cooperatives et les socialistes." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 114-117.

Mauss, M., 1997c/1903. "Compte rendu de M. I. Ostrogorskii, La Democra□ie et l'organisation des partis politiques." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 126-128.

Mauss, M., 1997d/1904. "Mouvement cooperatif. La politique et les cooperatives." En M. Mauss, Écrits politiques. Buenos Aires: Fayard. pp. 138-139

Mauss, M., 1997e/1921. "L'homme fossile." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard.

pp. 397-401.

Mauss, M., 1997f/1923. "Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 509-513

Mauss, M., 1997g/1923. "Observation sur la violence. II. La violence bolchevik. Sa nature. Ses excuses." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 514-517

Mauss, M., 1997h/1923. "Observations sur la violence. III. La violence bolchevik. Bilan de la terreur. Son échec." En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 518-521.

Mauss, M., 1997i/1923. "Observations sur la violence. Contre la violence. Pour la force. En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 527-531

Mauss, M., 1997j/1924. Appréciation sociologique du bolchevisme. En M. Mauss, Écrits politiques. Paris: Fayard. pp. 537-566

Mauss, M., 2012. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* (J. Bucci, Trad.) Buenos Aires: Katz.

Mauss, M., 2023. *La Nación. O el sentido de lo social.* Rosario: Facultad Libre .

Merleau-Ponty, M., 2011. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss." En M. Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie. Paris: Gallimard. pp. 123-142.

Ottonello, R., 2016. *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim.* Buenos Aires: Miño y Dávila.

Sorel, G., 1973. *Reflexiones sobre la violencia.* (L. A. Ruiz, Trad.) Buenos Aires: La Pléyade.

Balibar, É.; Luporini, C. y Tosel, A., 1979. *Marx et sa critique de la politique*. Paris: Maspero.

Wallerstein, I., 2014. *El moderno sistema mundial. Vol IV. El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914.* (V. Schussheim, Trad.) México: Siglo XXI.

Domínguez Di Vincenzo, Esteban (2024). "Marcel Mauss (1872-1950). Una luna pálida en el firmamento de la razón política", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 41-64.

PARTE DE LA RELIGIÓN. JACQUES MARITAIN Y LA RENOVACIÓN HUMANISTA CATÓLICA

Martín Vicente
(CONICET, UNCPBA/UNMdP)

En un discurso sobrecogedor sobre la ocupación nazi en Francia, el filósofo católico Jacques Maritain señalaba, al mismo tiempo atormentado y esperanzado, que era más fácil arrancarle a un francés la piel que la fe. No se refería a la fe religiosa, sino a una "esperanza temporal" en la misión de Francia como una "promesa irrevocable": la de la iluminación temporal y trascendente de la patria de la modernidad bajo las ideas de los derechos del hombre expresados como libertad, igualdad y fraternidad. La idea de Maritain, que exponía a la luz de su creencia religiosa, era un llamado a la resistencia ante el avance del nazismo en Europa y el colaboracionismo de la Francia de Vichy, que circuló de modo clandestino por su país mientras el ensayista vivía en los Estados Unidos. Sus palabras indignaron a muchos católicos que habían apoyado a los regímenes nacionalistas *de fuerza* que se habían expandido en Europa y América desde la etapa de entreguerras como salida a la crisis del liberalismo, pero marcaban cuán enraizadas en la modernidad y el siglo estaban sus ideas, que profesaba como creyente (Maritain, 1941).

No era, sin embargo, una postal nueva: Maritain había impactado al universo confesional ya a mediados de la década anterior culminando un giro paulatino hacia una concepción pluralista y democrática del catolicismo, en diálogo con la modernidad y enfrentado a los fenómenos totalitarios, a la que llamó "humanismo integral" y presentó como el proyecto de "una nueva cristiandad", enfrentado a la idea restauradora e integrista. Ese movimiento desde sus perspectivas tomistas-integristas previas había dejado seguidores heridos tanto como despertado el aplauso de referentes externos a la fe católica en el camino, pero de modo más importante comenzaba a impactar sobre una transformación en el pensamiento y las posiciones confesionales que no se detendría durante los siguientes años, siendo asumida en parte por la propia Iglesia y haciéndose *lingua franca* confesional.

En este artículo proponemos una lectura de la figura, las ideas y el impacto de Maritain a fin de recorrer una trayectoria, exponer una serie de principios y atender a la heterogénea recepción de sus ideas, procesos que hicieron del autor francés uno de los mayores nombres de la intelectualidad política del siglo XX dentro y fuera del catolicismo. Sostendremos la hipótesis de que su vínculo con los principios políticos de la modernidad, su asunción dentro y fuera del credo católico, y el carácter centralmente principista, ensayístico y polémico de sus textos más influyentes implicó que sus ideas, terminantes y causantes de hondas polémicas en su momento, fueran sin embargo asumidas como el lenguaje común en el cual el catolicismo y la modernidad hablaron desde mediados del siglo XX, borrando paulatinamente incluso a su autor tras su muerte en 1973.

1. De las conversiones al nuevo humanismo católico

Jacques Maritain nació el 18 de noviembre de 1882 en París. Sus padres, el abogado Paul Maritain y Geniviève Fabre, habían formado un hogar acomodado, de fe protestante y simpatías republicanas. Tras estudiar en el Liceo Enrique IV, comenzó sus estudios universitarios en La Sorbona, donde estudió dos carreras: Filosofía y Ciencias Naturales. En esos años formativos se acercó a la vertiente humanista del socialismo y entre sus militantes conoció a Raïssa Oumancoff, una joven rusa judía que provenía de una familia de tradición ortodoxa jasídica. Nacida en Rostov del Don en 1883, había llegado a París a sus 10 años cuando su familia se mudó a Francia buscando un futuro para Raïssa y su hermana menor Vera, lejos del antisemitismo que cruzaba el imperio ruso. La joven aprendió rápidamente francés e ingresó a La Sorbona como una alumna destacada, donde conoció a Maritain, con quien compartían similar decepción

ante una educación que les resultaba en exceso positivista. Comenzaron a frecuentar espacios de intercambio político y reuniones donde accedieron a lecturas diferentes a las dominantes en las aulas e iniciaron su tránsito por las ideas del antipositivismo, que ganaba entidad de la mano de las posiciones espiritualistas y vitalistas, centralmente en Francia con Henri Bergson.

El antipositivismo fue el marco en el que gran parte de jóvenes intelectuales europeos encontró una perspectiva nueva para expresar sus inquietudes, desde la literatura a la filosofía, pasando por la religión, el ensayo y las artes visuales. Jacques y Raïssa llegaron primero a los cursos de Bergson en el Collège de France, introducidos por Charles Péguy, y luego a la religión de la mano de la lectura de la obra de Santo Tomás de Aquino. León Bloy, que había sido el guía de Jacques al catolicismo, fue el padrino de la conversión de ambos en 1906. En los siguientes años, Maritain ahondó sus estudios de la tradición católica, las influencias de Santo Tomás y una reflexión crítica sobre las ideas de Bergson, que lo llevaron a interpretar al catolicismo a la luz de las ideas de la modernidad.

El impacto antipositivista, además, aproximó en cierto sentido a Maritain a fenómenos políticos que, como la *Action Française* y su inspirador Charles Maurras, podían operar como una versión vital, aunque polémica y extremista, de superación del positivismo. Sin embargo, por más que Maritain colaboró en instancias como la publicación *La revue universelle*, cuando Pio XI condenó desde el atrio papal al movimiento, se encargó a pedido del mismo pontífice de coordinar un libro donde se explicaba la posición de la Santa Sede contra esa expresión nacionalista, cuyo impacto era fortísimo dentro y fuera de Francia (Giocanti, 2010; Winock, 2010, pp. 255-267). La cercanía con las ideas vaticanas fue central para Maritain, que se interesó por cuestiones sociales y temáticas políticas que no había tocado hasta ese momento y, desde la segunda mitad de la década de 1920, el hogar de Jacques y Raïssa en Meudon se volvió un lugar de reunión político-intelectual para pensadores religiosos, ensayistas políticos, artistas. Sus textos de esos años, referenciados en el pensamiento tomista que ocupaba un sitio central en la intelectualidad católica internacional, le granjearon una inmediata recepción entusiasta entre lectores católicos de Europa y América, que encontraron en la originalidad de sus planteos y en la plasticidad de su pluma una invitación a una lectura ágil del tomismo, pero sus relaciones mostraban un abanico de intereses e intercambios más amplio. La cercanía con músicos modernistas como Igor Stravinsky, artistas *malditos* como Jean Cocteau y jóvenes católicos de ideas renovadoras como Emmanuel Mounier, expone esa dinámica de diálogo con sectores heterogéneos del catolicismo y con referentes por fuera del credo.

Maritain en ese momento se preocupaba centralmente por la relación entre filosofía, religión y capacidad de entendimiento humano, lo que lo llevaría, en los primeros años de la década de 1930, a amplios debates con los principales autores del pensamiento católico, especialmente en el marco francés, fueran referentes de una generación previa, como el veterano Maurice Blondel, o de su misma generación, como Étienne Gilson. Esos debates llevaron a que, al mismo tiempo, su pensamiento transitara entre la realidad del compromiso político que le había deparado el caso de la *Action Française* y su interés en los temas de la alta filosofía: por ello, en ese momento publicó tanto trabajos estrictamente filosóficos, como *Los grados del saber* en 1932 (su trabajo central en esa línea), como búsquedas de articulación entre filosofía y religión, destacándose *La filosofía cristiana* al año siguiente, que mostraban lo que se había convertido en su principal preocupación: el compromiso como pensador católico para transformar el pensamiento en acción.

La pauta de Maritain aparecía como un problema que cruzaba a los intelectuales católicos que frecuentaban el círculo de Meudon y que pronto se expresó en la publicación de la revista *Sprit* en 1932, con dirección de Mounier y bajo auspicio de Maritain. Diversos referentes derechistas, entre ellos católicos que comenzaron a golpear las puertas de las instituciones censoras de la Iglesia, llamaron a Maritain y Mounier "creyentes rojos" por los tópicos que debatía *Sprit*: relación de la fe con la democracia, catolicismo social, vínculos entre propiedad privada y bien común, entre otros (Winock, 1996). Si bien el conocimiento de Maritain sobre los mecanismos internos de la Iglesia evitó la censura efectiva, mostró que había voces dispuestas a ir contra las ideas renovadoras que ambos comenzaban a expresar.

Desde el margen derecho del catolicismo, el escándalo fue mayor a medida que los dos ensayistas firmaron diferentes manifiestos políticos con intelectuales por fuera del credo, un mecanismo de gran visibilidad en el denso contexto de los años ´30, al punto que Bernard Doering (1983, p. 60-84) la llamó "década de los manifiestos". El texto clave fue "Para el bien común", que se publicó tras el intento de golpe de Estado antiparlamentario de febrero de 1934 encabezado por ligas de extrema derecha (entre ellas, de la propia *Action Française* y de católicos integristas como *Croix-de-Feu*). Con la firma de más de 50 referentes católicos del pensamiento, las artes y las ciencias, el escrito expresó una posición contundente sobre la relación entre espiritualidad y temporalidad y llamó a la independencia de la religión y la propia Iglesia, marcando que el panorama francés estaba dividido entre una extrema derecha ordenancista de perfil dictatorial y una izquierda revolucionaria de apetencias opresivas de la persona: fascistas y comunistas eran leídos desde el círculo de Maritain como promotores

de diversas formas de totalitarismo, a la luz de los debates nacidos en Italia durante la década de 1920 (Traverso, 2001).

Para los firmantes, la respuesta de los católicos debía ser al mismo tiempo temporal y espiritual, con base en la fe y en la actualización de la doctrina social expresada por la encíclica *Rerum Novarum* en 1891: el bien común trascendente era el de Dios, el de la sociedad era una dinámica política, que debía erigir una "Nueva Ciudad" en base a la justicia y la caridad, sin importar la confesión de los ciudadanos. Ello no implicaba que los firmantes compartieran una lectura común sobre el contexto francés o sobre las instituciones republicanas, sino una posición sobre la relación entre fe y mundo político.

El manifiesto oraba por los caídos en los disturbios y los extremistas de derecha, nuevamente, no dudaron en asimilar ese gesto con una cercanía de Maritain y los suyos con el comunismo (que contó con varias víctimas que habían defendido las instituciones). Si habían intentado deslegitimar al círculo de Meudon desde un discurso anticomunista primero ante la Iglesia, ahora lo hacían abiertamente ante la sociedad, señalando que se trataba de falsos católicos, en el tono conspirativo que exponían las inflexiones nacionalistas-reaccionarias, el "nacionalismo de los nacionalistas" francés (Taguieff, 1993), que en pocos años resonaría internacionalmente contra Maritain. Las ideas del manifiesto presentaban una perspectiva que, para los críticos de la extrema derecha, separaba de modo herético y temporalista a la religión de la política, tomándola como una inspiración, pero no como una imposición. Incluso intelectuales y activistas católicos hasta allí cercanos a Maritain expresaron una ruptura abierta con esas ideas y rápidamente indicaron que los firmantes hablaban en su propio nombre y no eran voceros del catolicismo.

El debate, que pronto puso en el centro al fascismo, prefiguró la gran ruptura posterior en base a la guerra civil española iniciada en 1936 y tuvo en la fundación de la revista *Sept*, que se lanzó al mes del intento golpista, un mojón: el semanario fue, durante sus tres años de vida, el gran representante de una perspectiva de catolicismo democrático, pluralista y social, que podía incluir posiciones encontradas entre sus firmas y que ejecutó el movimiento que parecía imposible: contradecir al Vaticano. La revista, y especialmente Maritain, se negaron a sacralizar la defensa de los alzados en España que, entre otras cosas, clamaban la causa de la religión y la Iglesia, defendiendo al gobierno republicano y pronunciándose por la democracia, lo cual no les impidió duras críticas a los republicanos, especialmente sobre la mirada antireligiosa de varias figuras.

El escándalo resultó mayúsculo en tanto el director de la revista era un sacerdote dominico, Marie-Vincent Bernardot, que previamente había dirigido *La Vie Intelectuelle* e ideado la nueva publicación a pedido de las autoridades eclesiásticas. Cercano a Maritain desde los inicios del círculo de Meudon, su pensamiento se había movido al ritmo del expresado por el filósofo, quien sostenía que la fe debía operar como inspiración para los creyentes, quienes actuaban en el mundo temporal como católicos, en ese espíritu, pero no debían llevar lo temporal al plano de la religión: todos los hombres podían colaborar entre sí para erigir un orden temporal justo, sin diferencias de sus creencias religiosas (o su falta de fe). Sobre esa idea el filósofo ordenó sus intervenciones, que coordinó en la que sería su obra de mayor repercusión: *Humanismo integral*, cuya salida coincidió con la guerra en la península hispana.

El libro reunía conferencias dictadas en 1934 en la Universidad de Santander con una introducción que exponía, desde su título, la forma en que el autor entendía la hora liminar en que se vivía: el momento de necesidad de llamar a un "humanismo heroico", centrado no ya en la reflexión sobre filosofía, religión y conocimiento, sino sobre los planos de la cultura y la sociedad. Ese llamado, junto con la aparición impresa por primera vez de las conferencias como un todo, abrió un surco de impacto que atravesó al catolicismo mundial, desde los activistas a los intelectuales, pasando por la propia Iglesia, y se expandió más allá del credo, imbricado con las posiciones políticas antifascistas, democráticas y pluralistas de Maritain.

2. De París a Roma (con escala en Buenos Aires): nuevo humanismo y antitotalitarismo

Para Maritain, la civilización y la cultura debían ser entendidas como procesos terrenos de concepción y acción, inseparables del humanismo. Éste, indicaba, "tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y la historia", y, en tal sentido, "requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades por él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad". "Así entendido, el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, tomadas ambas palabras como sinónimas" (Maritain, 1940, p. 14). El tipo de humanismo que Maritain proponía estaba al mismo tiempo historizado, en tanto su expresión en el siglo XX era una continuación de las raíces del humanismo clásico y por ende estaba inserto en la modernidad, así como abierto a elecciones y opciones prácticas, fueran filosóficas, ideológicas o de acción política. Por eso, enfatizaba, pese a la presencia de con-

cepciones que oponían humanismo y religión, debía subrayarse que "las fuentes del humanismo occidental son fuentes clásicas y fuentes cristianas" (Maritain, 1940, p. 16).

Para el filósofo, esa influencia era tan central que, aún en las versiones más alejadas de ideas trascendentalistas, existía "un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, [que] es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados" (Maritain, 1940, p. 17). Aquí estaba la clave de su propuesta: debía rescatarse ese basamento para ponerlo en diálogo con la época, no buscando hacer del siglo XX un nuevo tiempo confesionalizado, sino apostando por un humanismo integral que buscara "una nueva cristiandad, no ya sacra, sino profana", secular: en el siglo. Esta debía combinar "una sana filosofía social y una sana filosofía de la historia moderna" para dar paso a una nueva concepción del humanismo a la altura del siglo:

> Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce el derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. (Maritain, 1940, p. 18)

Para el autor francés, este nuevo humanismo debía "engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico" (Maritain, 1940, p. 18). Debía romperse el aislamiento entre los hombres, lo que requería un sentido de heroicidad dado en un doble movimiento: acompasar la modernidad y el humanismo; hacer del humanismo el mirador para un nuevo horizonte. Pero, para los creyentes, además, debía dejarse de lado la imposición de su fe para la realidad social.

El primero de los ejes era comprender la relación del humanismo con la modernidad: tras la Edad Media donde el punto de vista centrado en Dios ocultó al humanismo clásico, el Renacimiento y la Reforma rehabilitaron el humanismo, pero este tendió a perderse en una concepción antropocéntrica (la devolución de la otra cara de la moneda medieval) que, para el siglo XX, devenía inhumana en tanto buscaba una humanidad completamente nueva, deshistorizada. Claramente, Maritain pensaba en los totalitarismos, pero ante ello no se debía querer "*volver a* un estado pasado" ni pensar en los términos de los dualismos ni del racionalismo antropocéntrico, sino que

se debía buscar "transformar profundamente dichas estructuras. Que es pasar a una nueva edad de civilización", como segundo eje (Maritain, 1940, pp. 82-83). Para ello, el filósofo proponía abrirse hacia un "nuevo momento de la historia de la cultura cristiana". "Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación", un humanismo de Dios hecho hombre, no de un hombre arrojado a la mera existencia ni atado a repetir una idea cerrada de Dios (Maritain, 1940, p. 83).

Para Maritain, el humanismo moderno había sabido descubrir, pero no había sabido preservar, estructuras claves para comprender el lugar del hombre en el mundo y ante la trascendencia, entre ellas las de proyectos que luego se cegaron en sí mismos: el cientificismo, el liberalismo, el socialismo (pero también lo hicieron las lecturas de teóricos creyentes, como Nicolás Maquiavelo en el politicismo o René Descartes en el racionalismo). Perdido en el mero positivismo uno, en la lógica burguesa individualista otro, en un materialismo de Estado el tercero, era necesario volver a mirar hacia dentro del hombre (lo que Maritain llamaba evangelizarse a sí mismo) para poder mirar nuevamente con perspectiva de trascendencia: internalizar lo humano para proyectarlo. El católico no debía buscar hacer del mundo terreno el lugar para Dios, sino obrar para que sea "el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana" de acuerdo con su época (Maritain, 1940, p. 122-123). Lo temporal era presentado por el filósofo de Meudon como un fin en sí mismo: por eso, en su propuesta tener fe, pero no obrar sobre el mundo era deplorable, como lo era forzar dogmáticamente al mundo terreno.[1]

Era por ello que el parisino proponía su ideal *concreto* de "una nueva cristiandad": entendía por ella un régimen común temporal marcado por la concepción cristiana (es decir, la que se había desplegado en la modernidad occidental), cuya novedad residiría en superar el momento de ceguera que, en su lectura, era la época en la que escribía, para conformarse "una edad de civilización cuya forma animadora fuese cristiana y respondiese al clima histórico de los tiempos en que entramos" en una perspectiva concreta y realizable (Maritain, 1940, p. 145). Para Maritain, el católico debía ser el principal impugnador de los tiempos que corrían, porque no velaba sólo por las condiciones materiales y terrenas de vida de la comunidad, sino por su trascendencia (Maritain, 1940, p. 150). Así, a la hora de actuar en el mundo, se debía poner en primer plano una serie de principios: el pluralismo, la autonomía de lo temporal, la libertad de las personas, la unidad social y el objetivo de la comunidad

1.Maritain separaba las propuestas iniciales del socialismo, buenas en sí mismas como crítica al capitalismo, de las propuestas capitalistas, malas en sí mismas y que no debían igualarse al liberalismo, pero veía como malas las aplicaciones de ambas perspectivas (Maritain, 1940, p. 128, 141 y ss.).

fraterna, que debían dejar de lado tanto los reduccionismos temporalistas (el economicismo, el politicismo) como avanzar hacia "una política basada en el porvenir" (Maritain, 1940, p. 283).

Las respuestas a Maritain no tardaron en llegar. En particular la de los católicos integristas, quienes subrayaban que el otrora teórico del tomismo se entregaba de lleno al temporalismo y los valores seculares, aceptando lo inaceptable: los valores de la modernidad e incluso los debates del socialismo. Si bien *Humanismo integral* terminaba de posicionar al filósofo de Meudon como una voz renovadora, muchas de las posiciones habían circulado en versiones previas en sus libros anteriores e incluso aparecían abiertas ya desde su etapa de los años 1920: por ejemplo, en *Antimoderno*, publicado en 1922, más allá de las evidentes diferencias con *Humanismo* integral, Maritain indicaba que la modernidad tenía procesos peligrosos (los mismos que presentaba como antihumanistas en el libro de 1936) tanto como valores que debían rescatarse e incluso potenciarse, si bien cambiaba su interpretación de las rupturas modernistas y el diálogo con el siglo (Maritain, 2019).[2]

Humanismo integral se editó mientras el filósofo viajaba hacia Buenos Aires para participar de las reuniones internacionales del PEN Club que se celebraban en la capital argentina, ocasión que sirvió de marco para ofrecer conferencias de la mano de notorios intelectuales católicos locales y donde los conflictos al interior del universo confesional comenzaron a expresar crudamente una serie de rupturas. Como destacó el historiador José Zanca (2013, p. 53), las apropiaciones locales del autor no habían registrado los cambios en su pensamiento desde el momento de la condena a la *Action Française* y la salida de su nuevo libro. Con excepciones como las de Rafael Pividal, quien se había doctorado en Francia con una tesis sobre el renacimiento intelectual católico y trabado una relación con Jacques y Raïssa Maritain, el universo católico argentino se vio sacudido por el contenido del nuevo ensayo del francés. La visita del pensador parisino se había comenzado a tramar en el contexto del Congreso Eucarístico de 1934, en medio de un ascenso del catolicismo en el espacio público (Lida, 2015). Tomás Casares, responsable de los Cursos de Cultura Católica que operaban como un espacio de formación y socialización intelectual, tomó contacto con Maritain y luego invitó al propio Pividal a dictar una charla sobre su obra, quien quedó impactado por las posiciones de los asistentes y le escribió a Maritain que se había encontrado con "una cueva de fascistas". Tras una serie de idas y vueltas con

2. Que *Antimoderno* no se tradujera al castellano en su momento explica sólo en parte el impacto de *Humanismo integral*, dado que esas ideas circularon en otros textos, entre ellos con referencia a ese trabajo. El libro se publicó íntegro recién en 2019 en la edición que referimos, ya que por décadas quedó opacado por la obra de la etapa marcada por *Humanismo integral*.

Casares donde no faltaron intercambios con tono agrio, Maritain llegó a Montevideo con Raïssa y Vera y luego cruzó el Río de la Plata.

Tanto los grandes periódicos como las publicaciones católicas y expresiones ligadas a partidos políticos buscaron en la figura del filósofo francés un modo de presentar los conflictos del momento y de llevar agua para sus propios molinos: así, medios liberales como *La Nación* y *La Prensa* destacaron el lugar de la libertad en el pensamiento del filósofo; el socialista *La Vanguardia* se apoyó en sus trabajos recientes para separar al parisino de los católicos integristas locales; las publicaciones nacionalistas, por su parte, condenaron a Maritain y execraron su sonado abrazo con el escritor Stefan Zweig (al que presentaban como un intelectual judío que expresaba los peligros del cosmopolitismo) en las jornadas del PEN Club.[3] Maritain no trepidó en polemizar contra sus otrora seguidores, que clamaban que el maestro había traicionado al credo, y en dar su *placet* al grupo que se formó en torno a Pividal, que comenzó a circular en publicaciones y espacios antifascistas, desde las ligadas al socialismo como *Acción Argentina* (luego …*Antinazi*) a la referente de la alta cultura liberal *Sur*, que editó diversos textos de Maritain (Nallim, 2014).

Los maritaineanos argentinos no pudieron menos que celebrar la condena de la Iglesia al fascismo en la encíclica *Mit Brennender Sorge* en 1937 y en 1941 lanzaron la revista *Orden Cristiano* desde una postura abiertamente antifascista católica que fue la más importante de las experiencias intelectuales del nuevo humanismo, expresión local de la influencia que Maritain ganó en América Latina (Compagnon, 2003). Si bien tendieron redes con Europa y el resto del continente, estos activistas no lograron organizarse con otros católicos antifascistas ni erigir un partido demócrata-cristiano capaz de ofrecer un correlato político a esas ideas (Mauro y Vicente, 2017; Vicente, 2022).

La posición del Vaticano reflejaba la inquietud frente a los fascismos, que eran presentados como fenómenos estatalistas y paganos. Entre los intelectuales y activistas católicos de posiciones antifascistas, el antisemitismo nazi aparecía como un eje claro a condenar, que para el círculo de *Orden Cristiano* debía leerse acompasado al anticristianismo del régimen (Vicente, 2016). Tras su retorno a Francia, Maritain pronunció una comentada conferencia, *Los judíos entre las naciones* (que luego se publicó en la Argentina también desde *Sur*), donde abordaba "la cuestión judía" desde tres ejes: el antisemitismo político; la significación teologal de la diáspora judía; la esencia espi-

3. Zweig era uno de los principales autores a nivel mundial y en una de las jornadas, al mencionarse las obras quemadas por los nazis en Alemania, se mencionó su nombre, generando un momento sobrecogedor que se prolongó en el abrazo de Maritain. Puede verse esa etapa de la vida del narrador en Matuschek (2009).

ritual del antisemitismo. Enfrentando a los antisemitas católicos tanto como a los nazis, el parisino presentaba tan "inmenso y doloroso tema", a la luz de cómo el antisemitismo político se vinculaba con el espiritual y ofrecía su manifestación más densa en el biologicismo racista, que el nazismo llevaba al paroxismo.

El filósofo de Meudon colocaba al antisemitismo nazi como una de las mayores expresiones de los males que amenazaban a la modernidad, una versión extremista de la ceguera que denunciaba en *Humanismo integral*: "Científicamente, el racismo aparece sobre todo como una especie de desviación política de la antropología, movilizada para proporcionar un criterio práctico de la comunidad nacional alemana", por lo que, "filosóficamente y religiosamente, es difícil no ver en él uno de los peores escarnios materialistas del hombre" (Maritain, 1938, p. 24). Esta variedad racista, enfatizaba Maritain,

> trae a los hombres, entre todos los modos de barbarie que hoy los amenazan, el modo de barbarie más inhumano en sí mismo y el más desesperante, pues, como lo señalaba hace un momento, los condena a categorías y fatalidades –biológicas– de las que ningún uso de su libertad, cualquiera que fuese, les permite escapar. (Maritain, 1938, p. 25).

El racismo biologicista aparecía en las antípodas de la prédica del nuevo humanismo de Maritain, y por eso el ensayista subrayaba que la posición pluralista era la verdadera salida a un problema que, previamente, no había tenido sino salidas parciales. Se trataba por lo tanto de "…instaurar un régimen de civilización nueva, más en consonancia con la dignidad humana, las soluciones de tipo pluralista y personalista…" (Maritain, 1938, p. 37). En dicha articulación se entroncaba el tipo de democracia que su teoría proponía, de basamento humanista. Precisamente el eje personalista y humanista era el contrapeso para evitar la tentación *nacionalista* de identificar al nazismo con el pueblo alemán. Para Maritain, el alemán era un pueblo, como el judío, patético (en el sentido original de *pathos*) y sufrido, que no debía reducirse a una igualación con el régimen nazi ni con el antisemitismo. "Yo sé que Alemania no es el racismo", marcaba Maritain en un tramo especialmente celebrado de su conferencia, por lo cual debía destacarse esta coincidencia entre judíos y alemanes, evitando reduccionismos sobre la sociedad alemana y destacando el común marco de ambos pueblos.

Esa perspectiva de entidad repetía la posición de Maritain sobre la relación entre judaísmo y catolicismo, que en su lectura estaban unidos por una serie de nexos his-

tóricos tanto como por claves de la hora: por un lado, la unidad religiosa en tanto fenómenos vinculados con lo sobrenatural y sus marcas, siendo el catolicismo una fe nacida del judaísmo; por el otro, por el asedio del momento de los "telurismos" (es decir, los nacionalismos) a ambas religiones (Maritain, 1938, pp. 34, 35). Esta idea comenzó a estar fuertemente presente entre los seguidores argentinos del filósofo de Meudon, que la unieron a la idea doctrinaria del vínculo entre judaísmo y catolicismo y a las reflexiones papales sobre los fascismos, a las que llevará a un grado y sentido ideológico de politicidad ausente en ellas, con una marcada atención al desarrollo de los eventos bajo el nazismo. Para los maritaineanos locales, la amenaza civilizatoria del nazismo tenía en su centro la cultura judeocatólica que se hallaba en la base de Occidente, y ello era un problema humanitario tanto como político.

Maritain y el movimiento del nuevo humanismo planteaban una diferencia esencial con el catolicismo previo, que había hecho de la "cuestión judía" un problema inherente a la fe católica. Si en las primeras décadas del siglo en el mundo de la fe católica se habían problematizado las bases judaicas del cristianismo, se había abordado el problema de la conversión de los judíos o las diferencias en las concepciones religiosas entre ambos credos, dando lugar a dinámicas donde podían convivir posiciones como el antisemitismo institucional más o menos explicitado, la apertura hacia el judaísmo de intelectuales heterodoxos como Leon Bloy (muy difundido en el país por fuera del universo editorial católico) o los diferentes registros que adoptaba la recuperación de los pensadores católicos clásicos, el nuevo humanismo entendía de modo muy distinto la "cuestión judía".

Con el antisemitismo nacionalista-integrista como espejo negativo, el tipo de humanismo teocéntrico promovido por la renovación católica implicó una lectura pluralista del rol de las religiones en la vida político-social, que a su vez permitió que el impacto de las tendencias filosóficas, literarias y ensayísticas producidas por autores no católicos fungiera como la habilitación de un "afuera" que ganó legitimidad al interior del discurso humanista y su diálogo con el siglo. En suma, los contrincantes del nuevo humanismo no se hallaban en las otras religiones, pueblos (categoría en la que aparecía el judaísmo como realidad terrena) o culturas, sino en las concepciones que se opusieran a la tradición humanista, el pluralismo o la democracia: una visión centralmente política (que Maritain solía llamar cívica); denunciada por sus antagonistas, para quienes el ensayista parisino no hacía teología, sino militancia. Pero aquí vale marcar una inflexión: donde Maritain hacía eje en la faceta teológica y moral del pluralismo, sus seguidores pusieron lo ideológico en primer plano, algo que marcó la etapa de la segunda guerra mundial.

> El ejemplo del antisemitismo alemán, que los dirigentes nacional-socialistas han desencadenado y continúan sobreexitando violentamente, y buscan al mismo tiempo regularizar en cierta medida haciendo de él un arma selecta de influencia en el extranjero, el ejemplo de ese antisemitismo y su propaganda se ejerce en todas partes, en América como en Europa, son malos signos para lo que nos queda de civilización. (Maritain, 1938, pp. 48-49)

Entre los países mencionados por Maritain donde el antisemitismo era una amenaza estaba la Argentina: tal era el impacto que las posiciones de los nacionalistas e integristas habían causado en su visita y de la comunicación con el grupo de Pividal, escandalizado porque, dentro del universo nacionalista, no faltó quién llamase "Jacobo" al filósofo (signándolo como judío y enfatizando la ascendencia de Raïssa), extendiendo su antisemitismo al insigne crítico de las posiciones racistas. Los católicos antifascistas argentinos conocían la trama antinazi alemana en el país e incluso tenían contactos con connotados antifascistas de origen alemán, pero su posición adversativa los llevó a dejar de lado esas diferenciaciones y a considerar como fascistas a nacionalistas, corporativistas, integristas e incluso a conservadores que no apoyaban abiertamente a los Aliados una vez que se desplegó la guerra mundial. Con esa misma perspectiva interpretaron el militarismo de la dictadura instaurada en 1943, cuyo neutralismo les parecía cómplice con el Eje, y con los mismos ojos vieron luego al peronismo: dos expresiones del fascismo local, una dictatorial, la otra electiva. Esa idea fue recogida por Maritain en sus críticas al gobierno de Perón, aunque el líder justicialista no se privó de citarlo elogiosamente y de apelar a muchas de sus ideas y de su influencia sobre los partidos demócrata-cristianos de posguerra, en parte a la luz de cómo se debatió la cuestión totalitaria en esos años, dejando una marca sobre la relación peronismo-antiperonismo y catolicismo-laicismo, pero también marcando el estrecho sendero que podía transitar una opción partidaria demócrata-cristiana a diferencia de otros países de la región (Vicente y López Cantera, 2022; Mainwaring y Scully, 2010).

La estrategia de Perón de tomar una serie de ejes de la discursividad católica, como el concepto de "justicia social" (Lida, 2015), podía molestar a los maritaineanos locales, pero coincidía con el *status* que tanto la Iglesia como Francia le habían reconocido a Maritain y ellos celebraban: en mayo de 1945, a pocos días de la rendición alemana, Maritain presentó sus Cartas Credenciales como embajador de Francia ante el Vaticano. Era el gesto del estado francés a su figura de resistente antifascista y voz del catolicismo humanista, así como el de Roma a su figura y su propuesta intelectual y

política. En su discurso, habló de su país como una nación desgarrada y tomó la palabra por los católicos y los no católicos de Francia, pidiendo que la Iglesia y el Pontífice iluminaran su tarea cuando el mundo salía de "la más atroz de las guerras". El parisino llamó a hacer prevalecer a la persona humana y sus derechos en un marco de fraternidad que era el modo de entender la civilización (Maritain, 1945, pp. 3-4). El respeto que las palabras del Papa mostraron al tomarle las credenciales hablaba a las claras de que Roma comprendía que en las ideas del parisino había un diálogo que tendría estaciones posteriores.

3. De Roma a Toulouse: sedimentación e institucionalización del nuevo humanismo

Antes de su asunción en el Vaticano, Maritain publicó *Cristianismo y democracia*, un texto compuesto por dos ensayos que fue una y otra vez citado por los referentes demócrata-cristianos a nivel internacional: si en 1936 *Humanismo integral* implicó al mismo tiempo un aliciente a los creyentes que buscaban abrazar la democracia, casi una década después este libro breve condensó una relación que era asumida por la Iglesia, los católicos y los actores políticos fuera del credo (Maritain, 1944). En los años siguientes, la obra de Maritain se bifurcó hacia temas muy diversos, como las artes y la educación, pero en ese marco de producción siguió profundizando sus intervenciones sobre el personalismo y su aporte fue central para que la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que había nacido a fines de 1945, elaborase la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se promulgó en diciembre de 1948, poco después de la salida de Maritain del Vaticano y tras su rol a cargo de la delegación francesa en esos encuentros. Las ideas que influyeron en la organización tenían, en el pensamiento del autor de Meudon, un eje central: la relación entre la persona y el Estado, a la luz de las atrocidades de la segunda guerra mundial. La lectura del ensayista parisino implicaba que debía apuntarse a una filosofía personalista, que colocara a la persona humana lejos de las tendencias totalitarias, pero también del individualismo y la concepción simplemente materialista. En tal concepción, el individuo lo era por naturaleza, la persona por espíritu, siendo ambas figuras la unidad de la persona humana, su individualización personal, que debían entenderse a la luz de la vida en sociedad (en el doble sentido de comunidad y de civismo), pero no sometidas a la ideología estatalizada ni ausentes de relación con los otros (Maritain, 1968). La Declaración retomó en sentido laico y cívico varias de esas consideraciones, que en el propio lenguaje de Maritain habían ganado centralidad desde principios de la década de 1940.

Por un lado, una serie de intelectuales, políticos y referentes religiosos, habían movilizado durante la etapa de la guerra ideas sobre los derechos humanos centrados en la dignidad de la persona como eje, dentro de los cuales Maritain llevó un lugar central (Moyn, 2015); por el otro, los redactores de la Declaración evitaron todo sentido metafísico, resultado de los diversos debates y marchas y contramarchas que operaron entre 1947 y 1948, cuando se publicó el texto final. En esa dinámica, Maritian tuvo a su cargo discursos y textos en el marco de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), propuso una síntesis pragmática para encausar las bases filosóficas y la perspectiva transcultural que suponía la tarea y, si bien no formó parte de la comisión redactora, muchas de sus ideas se desplegaron desde aquellas pautas y en base a su influencia sobre algunos de los redactores.[4]

Fue en base a esa reflexión y en el marco de los debates propios de la guerra fría que al poco tiempo Maritain aportó otra obra de impacto central: *El hombre y el estado*, de 1951, donde retomó los ejes de sus intervenciones en el marco de la UNESCO, donde volvía a la perspectiva personalista desde la concepción religiosa que la Declaración había dejado de lado. En ella, escindía la interpretación *política* del estado (que consideraba válida), de la versión *substancialista* o *absolutista*, que presentaba como una grave distorsión que había llegado a su punto cúlmine las décadas previas, como marcaba con triste ironía: "Nuestra época ha tenido el privilegio de contemplar al estado totalitario de la Raza en el nazismo germano, el de la Nación en el fascismo italiano y el de la Comunidad Económica en el comunismo ruso" (Maritain, 1952, pp. 27 y 31-32). En su lectura, el estado moderno debía ser base de justicia, garante de derechos y facilitador del libre desenvolvimiento de las libertades de las personas. Esas ideas se discutieron profusamente durante los años siguientes e incluso fueron blandidas por algunos de sus seguidores como advertencia de los guiños a la izquierda de Mounier, que incluso preocuparon al propio Maritain, que consideraba que esas ideas podían implicar un riesgo para la Iglesia (Hellman, 1980).

Maritain siguió dictando charlas en diversos países, concentrando su labor docente en los Estados Unidos y retornando a Francia para diversas actividades, pero sin volver a instalarse. Sin embargo, en uno de los viajes, el 4 de noviembre de 1960 falleció Raïssa y el siguiente marzo Maritain se llegó a los Hermanitos de Jesús en Toulouse, la orden inspirada por la figura del padre Charles de Foucauld, que había marcado a Jacques y Raïssa en la etapa de conversión al catolicismo. Foucauld había muerto tempranamente (considerando que había nacido en 1858), asesinado en 1916, su

4. Puede verse un detallado abordaje de los estudios sobre la Declaración y el rol de Maritian antes de su redacción, así como un rastreo de su influencia y relaciones, en Pallares Yabur (2018).

vida tenía puntos de contacto con la del matrimonio: la conversión al catolicismo, el interés pluralista por otras religiones (en su caso, el Islam), una relación abierta con intelectuales no confesionales. Fundada por René Voillaume en 1933, la congregación recibió a Maritain tras una visita del sacerdote, que le ofreció ser filósofo laico (es decir, no ordenado) en la fraternidad. Los miembros vieron con sorpresa cómo el referente consagrado internacionalmente siguió las mismas prácticas que ellos y dedicó su tiempo a corregir su obra publicada, abordar textos que tenía en carpeta y ordenar los trabajos de Raïssa en vista a una publicación de obras completas de ambos.

Al año siguiente, comenzó el Concilio Vaticano II, que el Papa Juan XXIII había convocado en 1959, en cuyo desarrollo la perspectiva maritaineana se hizo evidente entre las ideas que circularon en los debates, desde el pluralismo al llamado al diálogo entre religiones, al punto que, en el cierre del Concilio, su sucesor Paulo VI marcó esa influencia con dos gestos mayores: por un lado, celebró la llegada de "un nuevo humanismo", por el otro, le expresó directamente al filósofo "el trabajo de toda vuestra vida". Escandalizados, los anticonciliares, herederos de los integristas que criticaban al ensayista parisino desde los años '30, definieron los resultados del Concilio como el triunfo de Maritain, lo que resultaba exagerado. No obstante, sin dudas sus ideas habían sido recibidas y asumidas por el magisterio eclesiástico a la hora de diseñar el último gran cambio canónico de la Iglesia. Si los seguidores del filósofo de Meudon celebraron el diálogo de la Iglesia con el siglo, sus detractores no trepidaron en culparlo de lo que presentaron como una herejía modernista y no dudaron en levantar una lectura sesgada del Maritain de los años '20 entre los nombres del pensamiento reaccionario.

Acaso ante esa nueva tormenta que lo encontraba ya con ánimo póstumo, como lo probaba la publicación en esos mismos meses del texto autobiográfico *Cuaderno de notas*, desde Toulouse, Maritain publicó unos meses luego *El campesino de Garona*, que al mismo tiempo celebraba el Concilio y trazaba una metáfora del apartamiento. En sus primeros capítulos trazaba una visión esperanzada de los resultados del Concilio y, a la vez, optaba por no sellar ninguna suerte, sino consideraba a la luz de la libertad humana, la misma con la cual el texto ironizaba sobre los sectores que buscaban arrogarse una representación del catolicismo *contra* el Concilio. Por su parte, advertía sobre el problema de introyectar a la religión las categorías de izquierda y derecha, marcaba la inconsecuencia del "ultramodernismo" e indicaba el riesgo de poner en el plano de la religiosidad las cuestiones de "el mundo" entendido de modo erróneo, materialista.

Maritain llamaba a desplegar un "verdadero nuevo fuego" basado en la cooperación entre los católicos y los no católicos, la liberación de la inteligencia, la atención a

los requerimientos y las renovaciones del conocimiento genuino, la reflexión sobre los asuntos del Reino de Dios con la propia Iglesia en el centro. Un poco a la manera del personaje que operaba como figura del libro, su autor se apartaba: ya había jugado su partida más importante, quedaba una contemplación esperanzada pero no por ello ingenua; situada, pero sin perder de vista la perspectiva de trascendencia (Maritain, 2013). Si bien se publicaron otros textos posteriores, *El campesino de Garona* fue considerado el último trabajo de envergadura de Maritain. El 28 de abril de 1973, el filósofo parisino falleció entre los Hermanitos de Jesús, que cumplieron su pedido de ser sepultado junto a Raïssa en el cementerio de Kolbsheim, en Alsacia, Francia. La lápida lleva el nombre y fecha de nacimiento y muerte de ella arriba al centro, abajo y a un costado, agrega los de Jacques, como el gesto del campesino.

4. Conclusiones

Al igual que una gran parte de los nombres centrales de las letras europeas que descollaron en la primera mitad del siglo XX en áreas como la literatura y el ensayo, el nombre de Maritain, como los del propio Stefan Zweig, Jean-Paul Sartre o José Ortega y Gasset, se perdió en una bruma relativa para los lectores actuales. Una obra que atravesó los complejos meandros de las décadas más álgidas del siglo pasado; una figura que expresó en sí las diferentes caras de los pensadores católicos una vez finalizado el tiempo de la cristiandad; un hombre que resumió en su vida las alambicadas alternativas de religión, alta cultura y compromiso político, se encuentra hoy restringido a programas en instituciones confesionales, librerías de usados o indagaciones de académicos sobre la historia del catolicismo en el siglo pasado. Sin embargo, su influencia transversal a la cultura católica, la historia político-intelectual de dos continentes, la renovación eclesiástica y el diálogo con su afuera impone considerar sus textos a la luz de la herencia directa y la recepción de sus ideas en diversos contextos.

En este trabajo nos limitamos a un repaso en el que presentamos a Maritain como un actor de su tiempo en (al menos en los ejes que aquí interesaron) dos grandes puntos. Por un lado, un hombre inquieto, abierto al cambio, la indagación y la polémica, pero riguroso ante lo que entendía como lecturas malamente interesadas de su obra y lo que arriesgaba que podían ser las consecuencias no deseadas de sus posiciones. En ese sentido, Maritain expresó, como pocos intelectuales de su época, las inflexiones de una cultura que lo excedía largamente, pero de la que fue leído muchas veces como encarnación, vocero privilegiado y también como traidor. En un segundo punto, porque atravesó sucesos que marcaron al siglo pasado y dejaron una marca ineludible

en su pensamiento, que al mismo tiempo se inscribió fuertemente en el pensamiento católico, pero lo excedió largamente.

A la luz de las páginas previas, vale la pena destacar una serie de puntos que hicieron a la obra de Maritain tanto en contenido como en impacto. El primero de ellos es cómo sus textos representan dinámicas de gran calado durante la primera mitad del siglo XX: las conversiones espirituales e ideológicas, el movimiento antipositivista, los debates sobre el totalitarismo y sus diferentes inflexiones (democracia, derechos humanos, rol del Estado, contenido de las ideologías), el intercambio entre intelectuales confesionales y no creyentes, los modos en que el catolicismo asumió la modernidad. El segundo, las maneras en que su pensamiento fue abrazo por diferentes instituciones a caballo de esa mitad de siglo y las décadas siguientes, representado en su designación como embajador francés ante el Vaticano, su presidencia de la delegación de su país ante la ONU, el influjo de sus ideas en la formación de partidos democristianos en Europa y América, la recepción de su pensamiento en la Iglesia, en los diálogos interreligiosos y en los vínculos del catolicismo con el afuera de las religiones.

Maritain fue influyente tanto en su etapa de autor tomista como, especialmente, al convertirse en referente de la renovación humanista. Su influencia en ambas tendencias quedó subrayada en que se constituyó como un nombre central en perspectivas que, desde la década de 1930, recorrieron enfrentadas la cultura política católica del siglo XX e incluso los voceros de cada tendencia apelaron polémicamente a su obra como referencia de autoridad. Si ello puede resultar paradójico (clamar por Maritain para refutar a Maritain), es porque el surco de este intelectual comprometido pareció dibujar dos trazos. Uno, inserto en su pensamiento: ajeno al positivismo, Maritain propuso un sentido al que llamó sin embargo "práctico": la colaboración entre los hombres de ideas disímiles mientras estas respetasen la dignidad de la persona humana, que en su propuesta se basaba en los derechos del hombre, la libertad, la igualdad y la fraternidad. El otro, exponente de su influencia: si parte de lo hasta aquí recorrido pudo sonar obvio, conocido o incluido en dinámicas en las que incluso quienes no profesamos la religión nos movemos, no es sino una muestra del impacto de las ideas de Maritain. Que una época de la historia hable con sus palabras y que los sujetos veamos su puesta en acto cotidiano sin necesidad de referirnos o siquiera conocer su procedencia parece la más alta consideración de su impacto y sedimentación: a la luz del objetivo de este libro, el hombre fue olvidado, la teoría dejó de ser citada, pero las ideas se hicieron *parte de la religión*.

Bibliografía

Compagnon, O., 2003. *Jacques Maritain et l´Amerique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve: Presses universitaries du Septentrion.

Doering, B., 1983. *Jacques Maritain and the French catholic intellectuals*. Indiana, University of Notre Dame.

Giocanti, S., 2007. *Charles Maurras. El caos y el orden.* Barcelona: Acantilado.

Hellmann, J., 1980. "Maritain and Mounier: a secret quarrel over the future of the Church" *The Review of Politics*, 42 (2), pp. 152-166.

Lida, M. 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mainwaring, S. y Scully, T. (eds.). *La democracia cristiana en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Maritain, J., 1938 (1937). *Los judíos entre las naciones.* Buenos Aires: Sur.

Maritain, J., 1940 (1936). *Humanismo integral*. Santiago de Chile: Ercilla.

Maritain, J. 1941. "A través del desastre" Discurso, disponible en *A través del desastre*. Santiago de Chile: Ercilla.

Maritain, J., 1944 (1943). *Cristianismo y democracia*. Buenos Aires: Nueva Buenos Aires.

Maritain, J., 1945. *Discurso de presentación de Cartas Credenciales en el Vaticano*.

Maritain, J., 1968 (1947). *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de lectores.

Maritain, J., 1952 (1951). *El hombre y el estado*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.

Maritain, J., 2013 (1966). *The Peassant of Garone*. Oregon: Wipf and Stock.

Maritain, J., 2019 (1922). *Antimoderno*. Salta: UCASAL.

Matuschek, O., 2009. *Las tres vidas de Stefan Zweig*. Barcelona: Papel de liar.

Mauro, D. y Vicente, M., 2017. "Un camino resbaladizo. Los católicos antifascistas ante la cuestión social en Argentina: los casos de *I popolari* y *Orden Cristiano* en las décadas de 1930 y 1940." En M. M. Tenti (comp.)**.** *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX:*

nuevos problemas, nuevas miradas. Rosario: Prohistoria.

Moyn, S., 2015. *Christian Human Rights.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nallim, J., 2014. *Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955.* Buenos Aires: Gedisa.

Pallares Yabur, P., 2018. "Una introducción a la relación entre Jacques Maritain y algunos redactores de la nucleares de la Declaración Universal de los Derechos Humanos." *Open Insight*, 9 (15), pp. 173-203.

Taguieff, P.-A., 1993. "El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema de historia de las ideas en Francia" En P.-A. Taguieff y G. Delannoi, (eds.) *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, pp. 63-180.

Traverso, E., 2001. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: EUDEBA.

Vicente, M., 2016. "*Orden Cristiano* ante la "cuestión judía": renovación humanista, antifascismo católico y problemáticas de la Segunda Guerra Mundial." *Temas de Nuestra América*, 36 (60), pp. 225-241.

Vicente, M., 2022. "Entre publicaciones y partidos: grupos político-intelectuales en el catolicismo democrático del Cono Sur (Argentina, Chile y Uruguay en la década de 1940)." En M. Castro y D. Mauro (coords.). *Católicos y política en América Latina antes de la Democracia Cristiana (1880-1950)*. Caseros: UNTREF.

Vicente, M. y López Cantera, M. (coords.), 2022. *La Argentina y el siglo del totalitarismo. Usos locales de un debate internacional.* Buenos Aires: Prometeo.

Winock, M., 1996. *Esprit. Les intellectuels dans cité (1930-1950)*. París: Le Seuil.

Winock, M., 2010. *El siglo de los intelectuales*. Madrid: Edhasa.

Zanca, J. 2013. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vicente, Martín (2024). "*Parte de la religión*. Jacques Maritain y la renovación humanista católica", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 65-84.

KARL POLANYI Y LA UTOPÍA DEL MERCADO

Osvaldo Iazzetta
(UNR)

Karl Polanyi (1886-1964), es autor de *La gran transformación* (1944), una de las críticas más originales y agudas sobre el liberalismo económico y la creencia de que las sociedades pueden organizarse mediante mercados autorregulados. La obra –publicada originalmente en inglés-, demoró en ser traducida a otras lenguas, pero con los años, se convirtió en un texto indispensable para entender los efectos sociales y políticos de este pensamiento y comprender el amplio repertorio de respuestas defensivas -del Estado de Bienestar al fascismo-, que surgieron tras la crisis de 1930 para reparar el cataclismo provocado por la aplicación de estas ideas.

Una de sus contribuciones más originales reside precisamente, en su caracterización del fascismo de entreguerras como un producto de los dislocamientos sociales generados por este pensamiento.[1] Esto no exculpa al fascismo de la tragedia que produjo al suprimir la democracia y las libertades civiles y políticas, pero al rastrear sus causas, ellas se remontan a los comienzos de la sociedad de mercado. "Para comprender el

1. Sobre este aporte novedoso puede consultarse Millett y Lim (2024).

fascismo alemán –sostiene Polanyi (1997, p. 66)-, hemos de retornar a la Inglaterra de Ricardo", a comienzos del siglo XIX.

De modo tal que para indagar los orígenes de la catástrofe vivida por Europa en el siglo XX sugiere retrotraernos a la "sociedad de mercado" que nació con la Revolución Industrial pues, aunque fue en Europa continental donde estas ideas tuvieron consecuencias más trágicas (Alemania, Italia o Austria), es en la Inglaterra del siglo XIX donde podremos hallar "…los factores de larga duración que han causado el derrumbe de esta civilización" (Polanyi, 1997, p. 66).[2]

¿Por qué revisitar su obra en nuestros días? En primer lugar, porque propone un modo original de abordar los fenómenos económicos, amalgamando disciplinas (historia, sociología, antropología, etc.), que no suelen reunir este tipo de estudios.[3] Otra razón, no menos importante, proviene del hecho de que sus escritos fundamentales surgieron de un intenso debate intelectual con ideas y autores de su época (von Mises, Hayek), recuperados por algunas corrientes de la derecha radical que hoy se extienden por el mundo. Aunque sus textos no han perdido vigencia, recobran actualidad bajo este clima político e intelectual y se vuelven más necesarios para alertarnos sobre los traumáticos efectos que puede provocar la conversión de la utopía de mercado en programa de gobierno.

Sucede que Polanyi fue contemporáneo de algunos exponentes de la Escuela Austríaca reverenciados por la derecha libertaria actual (Hayek, entre otros), con los que mantuvo agrias disputas intelectuales sobre el destino de la libertad y la democracia en el capitalismo y el socialismo (Valderrama, 2024). Su obra se forjó al calor del debate contra esta corriente, dejándonos un modo de aproximarnos a estos temas que aún resultan inspiradores para entender los límites e implicancias de una sociedad de mercado.

2. Dumont (1991 [1983], p. 6), destaca el giro que introduce esta interpretación pues las causas que desencadenaron la catástrofe totalitaria hay que buscarlas más atrás, en los orígenes del capitalismo de mercado nacido en la Inglaterra del siglo XIX. El "…totalitarismo –agrega- no es contemplado como un fenómeno aberrante, astucia diabólica del gran capital según algunos o crisis del progreso según Lukács o posteridad de las filosofías holistas según Popper, sino como enraizado en el corazón mismo de la modernidad económico-social" (Dumont, 1991 [1983], p. 6).

3. Sus trabajos son representativos de lo que se ha dado en llamar la escuela sustantivista en antropología económica de la que fue fundador (véase Álvarez-Uría y Varela, 1997, p. 11). Por ello es común asociarlo con los trabajos pioneros de Marcel Mauss en torno al intercambio de dones en las sociedades tribales (véase Dumont, 1987; Marramao, 2006; Bourdieu, 2001). También se lo presenta como exponente –junto a Weber y Durkheim- de un nuevo campo de conocimiento, la sociología económica, un antecedente de la "nueva sociología económica" que hoy procura integrar las teorías sociológicas y económicas basándose en la idea de que economía y sociedad están mutuamente "enraizadas". La llamada "nueva sociología económica" –tributaria de Durkheim y especialmente de Weber- rescató y refinó los conceptos centrales de la teoría de Polanyi (Vinha, 2001, p. 208-215).

Sin embargo, aunque algunas ideas y referentes teóricos de aquellos días reaparezcan en las controversias actuales, los contextos no son los mismos. La globalización y el neoliberalismo, dos fenómenos que han moldeado nuestra época y son parte del debate actual, establecen una distancia sustancial con los tiempos que Polanyi retrató en sus escritos (Jessop, 2024). De todos modos, esos debates aún nos brindan coordenadas teóricas para entender las posibles derivaciones políticas y sociales de estas ideas en nuestros días.

Pese a su riqueza y originalidad, los textos de Polanyi no suelen integrar la bibliografía que frecuentan quienes se forman en ciencias sociales, ni ocupan el lugar que merecen en los planes de estudio de nuestras academias, una ausencia que no se compadece con la contribución y actualidad de sus análisis. Estas notas están movidas por la expectativa de contribuir a un mayor acercamiento a su obra y de hallar en sus páginas, algunas claves para comprender los desafíos presentes.

En cuanto a la organización del texto, éste comprende un primer apartado destinado a recrear el clima político e intelectual en el que fue forjándose la obra de Polanyi, analizando en los apartados siguientes, sus ideas más representativas en torno al vínculo entre mercado, individuos y regulación estatal en una sociedad compleja.

1. Contexto del debate

Polanyi (1886-1964) creció en Budapest (Hungría) y se mudó a Viena (Austria) en 1919, ciudad en la que desarrolló estudios y difundió sus ideas. Desde entonces, participó activamente en los debates intelectuales que agitaron a esa ciudad durante la "Viena Roja", un experimento socialdemócrata –contemporáneo de la República de Weimar-, instalado tras la finalización de la Primera Guerra bajo la inspiración del austromarxismo.

Durante esos años, Polanyi, mantuvo un permanente contrapunto con Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, dos exponentes de la Escuela Austríaca de Economía que tendrán fuerte influencia sobre los defensores de estas ideas en las décadas posteriores (Milton Friedman, entre los más destacados). Ya en los años "…veinte Polanyi desafiaba directamente los argumentos de Mises, y la crítica a los liberales de mercado siguió siendo su preocupación teórica central" (Block, 2006, p. 23).

Desde su puesto de observador, como jefe de redacción de un semanario económico y financiero de Europa central (*Der* Österreichische *Volkswirt –El economista austríaco*),

siguió y registró las vicisitudes de los asuntos mundiales desde 1920: el derrumbe del mercado accionario estadounidense de 1929, el fracaso de la Kreditanstal de Viena en 1931, que precipitó la Gran Depresión de 1931, y el ascenso del nazismo (Block, 2006:23).

Múltiples escritos testimonian su activa intervención en los debates de esos años, sin embargo, su trabajo más ambicioso y recordado (*La gran transformación*) aparece en 1944, cuando la Segunda Guerra está llegando a su fin, y curiosamente, el mismo año en que Hayek –su principal contrincante intelectual en Viena-, publica su libro más destacado: *Camino de servidumbre*.

La gran crisis económica del 30, el fascismo que recorrió a Europa desde los años 20 y la Segunda Guerra que sacudió al mundo, fueron acontecimientos cruciales del siglo XX que marcaron con fuerza la interpretación de Polanyi sobre el papel del mercado y sus límites en una sociedad compleja.

En 1933, con el ascenso del nazismo, emigra primero a Inglaterra y luego a EE.UU. en 1947. Entre 1940 y 1943 realizó una estancia temporaria en EE.UU. –previa a su traslado posterior-, durante la cual escribe *La gran transformación*, un libro consagratorio cuyas líneas generales habían sido concebidas durante sus años en Viena (Mendel y Polanyi Levitt, 2012, p. 27).

1.2. Aparición y recepción de La gran transformación

El libro se publicó en Nueva York en 1944 y un año después en Londres. Fue traducido a otras lenguas varias décadas después (al italiano en 1974, al español en 1975, y al francés en 1983)[4], y desde entonces despertó un interés creciente, coincidiendo con una fase de mayor despliegue del capitalismo a escala global.

El título del libro alude a la gran conmoción social y técnica que vivió Europa Occidental durante la implantación del capitalismo industrial y es escrito cuando la crisis de 1930 ya ha derribado el sistema de mercado autorregulador que le daba sustento a esa civilización, poniendo en duda el proyecto utópico que concebía a la economía como una esfera autónoma escindida de la sociedad. Como sugiere Dumont (1991 [1983], p. 3), bajo estas ideas se había de-socializado la economía, en tanto la gran crisis de los años 30 impuso una re-socialización de aquella, produciendo una *inversión* de la transformación iniciada en la Inglaterra del siglo XIX.

4. En italiano, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974; en español *La gran transformación*, México, Juan Pablos Editor, 1975 y en francés, *La Grande Transformation*, París, Gallimard, 1983.

Dumont, autor del prefacio de la primera edición en francés), sugiere que el libro resultó perjudicado por las circunstancias que rodearon su aparición pues las tareas y preocupaciones de la inmediata postguerra no eran propicias para atender una reflexión tan exigente y, además, porque el público anglosajón, "…que había vivido el nazismo solamente desde fuera", estaba menos sensibilizado con este problema de lo que lo estuvo el público de Europa Continental (1991 [1983], p. 5).

Por su parte Marramao (2006, p. 156), destaca el retraso de la primera traducción al italiano, tres décadas después de su aparición, una recuperación que coincidió con el debate en torno al *neocorporativismo* y el *pluralismo corporativo* en ese país.

Recientemente, la emergencia de una nueva derecha global que exalta los valores del mercado (inspirada en las mismas fuentes teóricas que había desafiado Polanyi), renuevan el interés por su obra, alertándonos sobre los riesgos que conlleva una *sociedad de mercado* en la que, el conjunto de las prácticas sociales, son sometidas a sus reglas.

En Polanyi, la idea de un mercado autorregulado es una utopía insostenible que ha empujado a la humanidad a un cataclismo social. Eso es lo que sugiere cuando presenta la experiencia del fascismo como una desesperada búsqueda de equilibrio frente a los efectos desestabilizadores desatados por este pensamiento. Esta interpretación representó un giro copernicano en la interpretación de la génesis del fascismo y una nueva forma de valorar los efectos sociales provocados por el reinado del liberalismo económico.

El fascismo (al igual que las experiencias socialistas y el *New Deal*), fueron procesos de "autoprotección" que irrumpieron para mantener la integración social. En suma, se trató de una "autodefensa" de la sociedad frente a la amenaza del mercado autorregulado.[5]

Por último, su enfoque también contiene una perspectiva internacional que no había estado presente hasta entonces. *La Gran Transformación*, escrito en los albores de la Guerra Fría, contiene una de las críticas más agudas a la creencia de que tanto las sociedades nacionales como la economía global, deben organizarse mediante mercados autorregulados. Ello explica su perdurabilidad, convirtiéndolo en un libro indispensable para comprender los dilemas que enfrenta la sociedad global a principios

5. Sus primeros ensayos sobre el fascismo provienen de los años 30: "La esencia del fascismo" (1935), "El fascismo y la terminología marxista" (1934). Estos textos están disponibles en español en Laville et al. (2012).

del siglo XXI. Esta misma impresión es compartida por autores que hallan en su obra una anticipación del actual despliegue del capitalismo a escala global. ¿Estamos seguros de que la era global en la que vivimos –se pregunta Marramao (2006, p. 178)-, no representa un nuevo, dramático -pero fascinante- capítulo de la "gran transformación" anunciada por Polanyi?

2. Los temas y categorías de Polanyi

Polanyi ofrece una interpretación sugerente y original sobre la relación entre mercado, individuos y regulación estatal en una sociedad compleja. A tal fin nos centraremos en dos ejes que nos permitirán reorganizar el tratamiento de esos temas en sus escritos. Dichos ejes son: *libertad* y *regulación*, en primer término; y *mercado* y *sociedad*, en segundo lugar.

2.1 Libertad y regulación

Frente a una concepción liberal extrema que sacraliza a la libertad como producto de la desregulación social, Polanyi contrapone la idea de que ella sólo es posible a partir de la regulación: la libertad es hija de un poder regulador.

Aún resuenan aquellos párrafos en los que Polanyi advierte sobre la ilusión de fundar un orden social libre y justo basado únicamente en "los deseos de los individuos" y sin instituciones que los regulen. Tal expectativa, no resulta posible en una "sociedad compleja" pues la "reglamentación es el único modo de extender y reforzar la libertad", ella restringe y extiende al mismo tiempo la libertad (1997, p. 396-401). Como antes Durkheim, Polanyi tampoco acepta que la libertad irrestricta, sólo guiada por nuestros deseos, pueda sustentar un orden y en todo caso, si alguna libertad aún es posible, ella sólo podrá provenir de la regulación.[6]

2.2. Mercado y sociedad

Polanyi indaga los cambios del mercado según su *arraigo* o *desarraigo* dentro de la

6. En los años 90, cuando ya despertaban alarma los efectos de las políticas neoliberales implementadas desde los 70 en Europa y Estados Unidos, Giddens (1999, p. 174) sostendrá –en consonancia con lo expresado antes por Durkheim y Polanyi-, que "...desregulación no es igual a libertad...".

trama social. El mercado es aquí mucho más que una simple categoría que delimita las relaciones económicas, ubicándose dentro del conjunto de las prácticas sociales. En Polanyi la tensión central no está expresada en la dicotomía Estado-mercado, tal como sucederá en el debate de las décadas posteriores, sino en el complejo e inestable equilibrio de fuerzas representado por la ecuación sociedad-mercado.

2.2.1. El desarraigo del mercado y el doble movimiento

Cuando en las últimas tres décadas del siglo XX resurgió la idea de que la economía es una esfera autónoma, separada del resto de la sociedad y provista de una dinámica propia, resultó inevitable no volver nuestra mirada hacia los escritos que Polanyi elaboró al promediar ese siglo. Aunque para este autor el mercado ya existía desde el final de la Edad de Piedra, su papel siempre había sido secundario, constituyendo una simple función de la organización social. Las relaciones sociales englobaban a la economía, y los mercados no eran más que una dimensión accesoria dentro de un marco institucional que la autoridad social controlaba y reglamentaba. El siglo XIX dio paso a un tipo completamente nuevo de economía caracterizado por una injerencia creciente y dominante de los mercados sobre la sociedad humana. De ello no sólo derivó una economía de mercado sino una *sociedad de mercado* puesto que aquella únicamente puede funcionar sometiendo a toda la sociedad a sus exigencias. Esta innovación provocó, según Polanyi, dos rupturas decisivas: por un lado, estableció una separación institucional de la sociedad en una esfera económica y una esfera política; por el otro, subordinó el trabajo y la tierra –esto es, los seres humanos y su medio natural- a las leyes del mercado, provocando una "avalancha de dislocaciones sociales" (Polanyi 1997, p. 87-128).

Para este autor una *sociedad de mercado* es mucho más que una simple economía de mercado pues designa a una sociedad histórica singular que se distingue por imponer una forma de sociabilidad regulada por el mercado. Ella resulta de un proceso histórico por el cual este último, antes considerado *una parte* dentro de las relaciones sociales, se escinde de éstas imponiendo su lógica a todo el entramado social. De este modo, Polanyi destaca la excepcionalidad histórica de este predominio del mercado en la sociedad moderna, desmintiendo que se trate de un simple fenómeno "natural", tal como lo presenta el pensamiento liberal.

En verdad, se trata de una construcción promovida deliberadamente en el siglo XIX bajo el imperio de las ideas liberales, cargada de una "artificialidad" que amenaza la

integración social. Sin embargo, esta pretensión de "economizar" a la sociedad generó contra-movimientos defensivos que se reflejan en las diferentes respuestas que irrumpen en la primera mitad del siglo XX para restablecer el equilibrio social roto por la hegemonía del mercado (las experiencias socialistas, el *New Deal* y el fascismo). Si el "desarraigo" del mercado –esto es su autonomización de las relaciones sociales- representa el *primer movimiento* al que asiste la sociedad moderna, el *segundo movimiento* puede reconocerse en estas respuestas defensivas gestadas por la sociedad para evitar el cataclismo social que produce el mercado autorregulado.

2.2.2. Arraigo y desarraigo

Como expresa Block (2006, p. 26-27), el concepto de "arraigo" es la principal contribución de Polanyi al pensamiento social. Este concepto nos recuerda que la economía no es autónoma, sino que está subordinada a la política, a la religión y a las relaciones sociales. Antes del siglo XIX, la economía humana se arraigaba siempre en la sociedad. Sin embargo, este patrón histórico que subordinaba a la economía a la sociedad, se invierte con la instauración del sistema de mercados autorregulados sometiendo a la sociedad a su lógica.

En lugar de que la economía se vea enmarcada por las relaciones sociales, son éstas las que se ven encasilladas en el interior del sistema económico. Señala Polanyi:

> Es justamente en este sentido que debe ser entendida la conocida afirmación de que una economía de mercado únicamente puede funcionar en una sociedad de mercado (...) El paso de los mercados aislados a una economía de mercado, y el de los mercados regulados a un mercado autorregulador, son realmente de una importancia capital. El siglo XIX –que saludó este hecho como si se hubiese alcanzado la cumbre de la civilización o lo vituperó considerándolo una excrecencia cancerosa- imaginó ingenuamente que esta evolución era el resultado natural de la expansión de los mercados, sin darse cuenta de que la transformación de los mercados en un sistema autorregulador, dotado de un poder inimaginable, no resultaba de una tendencia a proliferar por parte de los mercados, sino que era más bien el efecto de la administración en el interior del cuerpo social de estimulantes enormemente artificiales a fin de responder a una situación creada por el fenómeno no menos artificial del maquinismo. (1997, p. 105)

De este proceso derivan dos importantes consecuencias: en primer lugar, el mercado que, hasta entonces sólo representaba *una parte de la sociedad*, convirtió a ésta en una de sus partes; en segundo lugar y –contrariamente a lo que sostiene el liberalismo económico- este proceso no tuvo nada de "natural" y espontáneo, por el contrario, "fue la consecuencia de una intervención consciente y muchas veces violenta del Estado" (Polanyi 1997:391), quebrantando un orden social que reservaba al mercado un lugar subordinado dentro de la sociedad. "El sistema económico –señala Polanyi- estaba entonces sumergido en las relaciones sociales generales. Los mercados no eran más que una dimensión accesoria de un marco institucional que la autoridad social controlaba y reglamentaba más que nunca" (1997, p. 119).

Louis Dumont (1999. p. 17) ha destacado la contribución de Polanyi al fundamentar el carácter excepcional de la era moderna en la historia de la humanidad: "El 'liberalismo' que ha dominado el siglo XIX y las primeras décadas del XX, es decir esencialmente la doctrina del papel sacrosanto del mercado y sus concomitantes, reposa sobre una innovación sin precedentes: la separación radical de los aspectos económicos del tejido social y su construcción en un dominio autónomo". Polanyi –al igual que antes lo había hecho Marcel Mauss- constató que la civilización moderna difiere radicalmente de las demás civilizaciones y culturas pues en éstas los aspectos económicos se encuentran mezclados o insertos (*embedded*) en el tejido social. Únicamente nosotros, los modernos, los hemos extraído de éste al erigirlos en un sistema distinto. En suma, para Polanyi, la modernidad, bajo la forma de liberalismo económico, se sitúa en las antípodas de todas las sociedades anteriores.[7]

Sus estudios le permitieron advertir que en las comunidades anteriores a las sociedades de mercado las pasiones humanas -buenas o malas-, estaban simplemente orientadas hacia fines no económicos. En ellas observó que el único móvil del interés no es el lucro y que no existía el principio del trabajo remunerado ni una institución separada y diferente fundada sobre móviles económicos. En dichas sociedades el sistema económico es una simple función de la organización social y no entra en juego ninguna necesidad de móvil económico individual. En el caso de una sociedad tribal, por ejemplo, el interés económico del individuo triunfa raramente, pues la comunidad evita a todos sus miembros morir de hambre. Si el individuo no observa el código establecido del honor o de la generosidad, se separa de la comunidad y se convierte en un paria. Esta situación ejerce sin duda una continua presión sobre cada individuo

7. Véase Dumont (1987, p. 18,25,116).

para que elimine de su conciencia el interés económico personal.[8]

Polanyi (1997, p. 83) admite que "ninguna sociedad podría sobrevivir, incluso por poco tiempo, sin poseer una economía, sea ésta de un tipo o de otro. Pero hasta nuestra época, ninguna economía de las que han existido estuvo, ni siquiera por asomo, bajo la dependencia del mercado".

Pierre Bourdieu ha reivindicado este enfoque de Polanyi -que emparenta al de Weber -[9] pues permite desmentir la naturalización que ha hecho el discurso económico predominante sobre el móvil económico y el afán de lucro. Esa visión ahistórica de la ciencia económica *–una amnesia de la génesis-* ignora que:

> ´(...) sólo muy progresivamente las transacciones económicas dejaron de concebirse según el modelo de los intercambios domésticos, gobernadas por lo tanto por las obligaciones familiares ('en los negocios no hay sentimientos') o sociales; y sólo muy progresivamente el cálculo de las ganancias individuales, y por ende del interés económico, se impuso como principio de visión dominante, si no exclusivo, contra la represión colectivamente aplicada y controlada de las inclinaciones calculadoras que se asociaba a la economía doméstica. (Bourdieu, 2001, p. 15-19)

2.2.3. El doble movimiento

Polanyi distingue dos movimientos opuestos: primero, el movimiento de *laissez-faire* que permitió el ascenso del mercado, y luego el contra-movimiento protector para frenar su expansión. En otros términos, el movimiento hacia una economía de *laissez-faire* genera su opuesto, el contra-movimiento, para reponer estabilidad (Block, 2006, p. 31)

8. "La verdadera crítica que se puede formular a la sociedad de mercado –señala Polanyi- no es que se funde en lo económico –en cierto sentido, toda sociedad, cualquier sociedad, lo hace- sino que su economía descanse en el interés personal" (1997, p. 389-390).

9. Weber (1974:299) describe esa transición al señalar que si bien originariamente existían dos criterios distintos con respecto al lucro, uno relativo a la moral de grupo que excluía todo género de lucro dentro del círculo de quienes están unidos por esos vínculos (compañeros de tribu, de linaje o de comunidad doméstica); y otro relativo al exterior -una moral respecto a los extraños- que suprime los obstáculos y las barreras éticas para el afán de lucro; en Occidente "la calculabilidad penetra en el seno de las asociaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto, dentro de una comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en un régimen estrictamente comunista, cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación al afán de lucro". Polanyi (1997, p. 87) rescata a Weber pues a su entender fue el primero "…que protestó por el olvido de la economía primitiva, realizado con el pretexto de que ésta no tenía relación con la cuestión de los móviles y de los mecanismos de las sociedades civilizadas".

Según Cohen y Arato (2000, p. 155-156), Polanyi advirtió que el mercado autorregulado produce una "economización" de la sociedad contra la cual surge, a fines del siglo XIX, un programa de autodefensa de la sociedad para evitar sus tendencias destructivas. Esas respuestas –que continuaron durante el siglo XX- fueron manifestaciones de "*autodefensa" de la sociedad contra la economía*.[10] El avance del mercado autorregulado "…chocó tan violentamente con la sociedad que, casi de inmediato y sin que se viesen precedidas por el menor cambio en la opinión pública, surgieron también poderosas reacciones de protección". Esos "contra-movimientos" se desarrollaron durante el medio siglo que va desde 1879 a 1929 hasta restaurar "la primacía de la sociedad sobre ese sistema [económico]. Esta evolución puede producirse adoptando diferentes formas, democráticas y aristocráticas, constitucionales y autoritarias, puede incluso surgir una forma totalmente imprevista" (1997, p. 343-392).

Las diferentes respuestas elaboradas tras la crisis del 30 son intentos por regular la expansión de los mercados y limitar su dominio. El fascismo primero y la Segunda Guerra Mundial después, terminaron de convencer a las sociedades europeas que el capitalismo del *laissez-faire* había fracasado como experimento.

La artificialidad de la sociedad de mercado constituía al mismo tiempo su principal fuente de vulnerabilidad de modo que la disolución de este sistema durante el transcurso del siglo XX no hizo más que poner en evidencia sus irremediables límites internos: "*La debilidad congénita de la sociedad del siglo XIX* -señala Polanyi- *no radica en que ésta fuese industrial, sino en que era una sociedad de mercado*. La civilización industrial continuará existiendo cuando la experiencia utópica de un mercado autorregulador ya no sea más que un recuerdo" (la cursiva proviene del original). En la misma dirección señala que:

> (...) la civilización del siglo XIX no fue destruida por un ataque exterior o interior de los bárbaros; su vitalidad no se vio minada ni por las devastaciones de la Primera Guerra mundial, ni por la rebelión de un proletariado socialista o de una pequeña burguesía fascista. Su fracaso no fue consecuencia de supuestas leyes de la economía, tales como la baja tendencial de la tasa de ganancias, la del subconsumo o la de la super-producción. Su desintegración fue más bien el resultado de un conjunto de causas muy diferentes: las medidas adoptadas por la sociedad para no verse aniquilada por la acción del mercado autorregulador. (Polanyi, 1997, p. 389-391)

10."Como el funcionamiento de esos mercados [se refiere al trabajo, la tierra y el dinero] amenaza con destruir a la sociedad, la comunidad, una acción de autodefensa ha pretendido justamente impedir que se estableciesen o, una vez establecidos, intervenir en su libre funcionamiento" Polanyi (1997, p. 321-322).

Por último, resulta conveniente destacar que cuando Polanyi describe el "doble movimiento" las tensiones registradas en ese juego giran en torno al eje sociedad-mercado. Al retratar el pasaje desde el "arraigo" al "desarraigo" de la economía de mercado, como al describir los movimientos opuestos al mercado que demandan la protección de la sociedad, los términos polares que participan de estos desplazamientos no son el mercado y el Estado –tal como sucederá con el debate instalado en los años 70- sino que es la *sociedad* la que se contrapone al *mercado*.[11]

3. Breves conclusiones

Los escritos de Polanyi nos aportan un enfoque que, apoyándose en una indagación histórica innovadora, derriba las ilusiones depositadas por el liberalismo económico en el mercado autorregulado. El tiempo transcurrido no los han envejecido, por el contrario, han recobrado vigencia con los experimentos neoliberales de fines del siglo XX y, recientemente, con el surgimiento de una derecha radical que recupera a algunos referentes teóricos con los que este autor mantuvo fuertes disputas intelectuales. Frente a la pretensión de erradicar toda presencia del Estado y reubicar al mercado en el centro de nuestras sociedades (con la novedad de que ahora se trata de "mercados globales"[12]), las dudas y prevenciones formuladas por Polanyi aún resuenan actuales. El llamado a "domesticar al mercado" lanzado por Castel (2007) invocando su nombre, revelan la actualidad de sus ideas y su potencialidad para orientar nuestras respuestas frente a los principales problemas de este tiempo.

Polanyi (como antes Durkheim) es un exponente del postliberalismo contemporáneo pues postula un vínculo entre libertad y regulación que concilia la defensa de las libertades democráticas con la regulación estatal. De ello deriva la aceptación de que no hay individualidad posible sin soportes institucionales que le brinden sustento. Ello lo convierte en fuente de inspiración de las ideas que tomarán cuerpo con el Estado Providencia y se condensarán en una teoría de la ciudadanía que incluye a los derechos sociales junto a los civiles y políticos.

11. Esta ecuación es resaltada por Calafati y Sinigaglia (2010), señalando que esta distinción entre sociedad y mercado llevó a Polanyi a mostrarse partidario de políticas públicas basadas en la primera. Esa misma apreciación es compartida por Cohen y Arato (2000:155-156) quienes sostienen que, al analizar los movimientos del mercado, Polanyi se centró en el eje comunidad societal-economía.

12. Véase al respecto el sugerente Prólogo de Stiglitz (2006) en una edición en español de *La gran transformación*.

Su interpretación sobre el "contramovimiento" de la sociedad -como resistencia al desarraigo de la economía-, aportó fundamentos para entender el surgimiento del Estado de Bienestar, como una respuesta ante la pérdida de protección social ocasionada por la expansión del mercado (Calafati y Sinigaglia, 2010).[13]

Polanyi sostiene la necesidad de crear soportes institucionales que garanticen los derechos ciudadanos, y avanzar -en una línea muy similar a la que desarrollará Marshall- hacia una nueva generación de derechos sociales:

> Es necesario que la ley haga efectivos y aplicables los derechos ciudadanos (…) Una simple declaración de derechos no basta, se necesitan instituciones que permitan que los derechos se hagan realidad. El *habeas corpus* no debe ser el último de los dispositivos constitucionales en virtud de los cuales la libertad personal quede anclada en el derecho. Otros derechos ciudadanos, que hasta ahora no habían sido reconocidos, deben ser añadidos al *Bill of Rights* (...) De este modo a las antiguas libertades y los antiguos derechos cívicos se añadirán nuevas libertades para todos y engendradas por el ocio y la seguridad. La sociedad industrial puede permitirse ser a la vez libre y justa. (Polanyi, 1997, p. 398-400)

De este modo, Polanyi se anticipa a una corriente teórica que a finales del siglo XX sostendrá que "sin Estado no hay derechos", una defensa que en autores como Holmes y Sunstein (2011) tenía como principales destinatarios, a la vertiente libertaria de la derecha radical de EE.UU.

Es inevitable no parangonar estas reflexiones con las ideas de Marshall (1998) respecto a la expansión de la ciudadanía social, y a la necesidad de garantizar protección social a todos los ciudadanos por el simple hecho de participar en una comunidad de semejantes.

Polanyi no ignora que esta asignación de nuevos derechos implica una *redistribución de poder* que no puede lograrse sin la intervención de poderes públicos que regulen las cargas Esa tarea difícilmente pueda confiarse a la espontaneidad de los más favorecidos quienes viven esta regulación estatal como una intromisión destinada a "esclavizarlos":

13. Lahera Sánchez (1999) advierte en Polanyi una visión política y un programa de "acción política", esto es, un enfoque centrado en la elaboración de un pensamiento para la acción.

> Las clases acomodadas gozan de la libertad que les proporciona el ocio en seguridad y, en consecuencia, se interesan lógicamente menos por extender la libertad en la sociedad que aquellas otras clases, que, por carecer de medios, deben contentarse con un mínimo de libertad. Esto se manifiesta claramente desde el momento en que surge la idea según la cual, mediante imposiciones, podrían estar más equitativamente repartidas las rentas, las distracciones y la seguridad. Aunque las restricciones se apliquen a todos, los privilegiados tienen la tendencia a recibirlas peor, como si únicamente fuesen dirigidas contra ellos. Hablan de esclavitud cuando en realidad de lo que se trata es de extender a toda la población la libertad adquirida de la que sólo ellos disfrutan. (1997, p. 396-397).[14]

En suma, se interroga sobre lo que significa la libertad en una sociedad compleja insistiendo en que ésta ya no puede ser entendida sin esta inevitable regulación, poniendo en evidencia la enorme dificultad para combinar individualismo y autoridad en nuestro tiempo. La historia de la sociedad de mercado enseña que la relación entre ambos términos nunca ha sido lineal y armoniosa.

El despliegue de los valores individualistas ha desencadenado una dialéctica que ha dado lugar a combinaciones en las que aquella tendencia se mezcla sutilmente con sus opuestos. Como señala Dumont (1987, p. 90),[15] este asunto ha quedado bastante más claro gracias a Polanyi, quien advirtió que la aplicación del principio individualista -el liberalismo-, obligó a adoptar medidas de salvaguardia social que han desembocado finalmente, en el "postliberalismo" contemporáneo.

Pese a la inevitable pérdida de actualidad en sus detalles –en especial por el cambio de escala provocado por la globalización y la revolución en las tecnologías informacionales y comunicacionales-[16], su obra nos sigue ofreciendo un lúcido diagnóstico de

14. Algunas décadas después Wright argumentará en favor de la intervención del Estado para corregir el "desequilibrio de poder" que acompaña a la propiedad privada en los modelos de producción capitalista. La distribución de ingresos y de riqueza –sostiene Wright (2008, p.16)- "…son el resultado de la operación simultánea y conjunta de las elecciones voluntarias de individuos en interacción, así como de la legislación y ejecución coactiva por parte de los Estados. El problema radica en descifrar cuál es la combinación de elección voluntaria y de asignación coactiva que genera los resultados más deseados, en términos tanto de consideraciones de eficiencia como morales".

15. Este autor retoma en este texto las reflexiones que desarrolló en su prólogo para la versión francesa de *La gran transformación* en 1983.

16. En su último libro Castel (2010, p. 16), refiriéndose a estos cambios, describe la emergencia de un nuevo régimen capitalista que anuncia una "gran transformación" comparable a la que describió Karl Polanyi cuando analizó la instalación del capitalismo industrial en Europa Occidental.

las tensiones e implicancias creadas por la sociedad de mercado. Tal vez ello represente un mérito suficiente para asegurar su perdurabilidad y vigencia en nuestros días.

Bibliografía

Álvarez-Uría, F. y Varela, J., 1997. Presentación. In: K. Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta. pp. 11-22.

Block, F., 2006. Introducción. In: K. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 21-41.

Bourdieu, P., 2001. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.

Calafati, A. y Sinigaglia, S., 2010. Una segunda lectura de Karl Polanyi, *Sociología Crítica. Artículos y textos para debate y análisis de la realidad social*, [online]

Available at: https://sociologiacritica.es/2010/04/04/una-segunda-lectura-de-karl-polanyi-antonio-calafati-y-sergio-sinigaglia/ [Accessed 30 July 2024].

Castel, R., 2007. Los desafíos de las mutaciones sociales, políticas y económicas del siglo XXI, *Temas y Debates*. *Revista Universitaria de Ciencias Sociales*, 11 (13), pp. 27.39.

Cohen, J. L. y Arato, A., 2000. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castel, R., 2010. *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dumont, L., 1987. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Dumont, L., 1991 [1983]. "Prefacio a *La Gran Transformación*", *Cuaderno Gris*, Época II (2), pp. 3-21.

Dumont, L., 1999. *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.

Giddens, A., 1999. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus.

Holmes, S. y Sunstein, C. R., 2011. *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Jessop, B. , 2024. Polanyi and Neoliberalism. In: M. Cangiani and C. Thomasberger (Eds.), *The Routledge Handbook on Karl Polanyi*. London and New York: Routledge. pp. 51-61.

Lahera Sánchez, A., 1999. La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (86), pp. 27-54.

Marramao, G., 2006. *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.

Marshall, T. H., 1998. Ciudadanía y clase social. In: T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.

Mendel, M. y Polanyi Levitt, K., 2012. Karl Polanyi: su vida y época. In: J.-L. Laville, M. Mendell, K. Polanyi Levitt y J. L. Coraggio (eds.), *Textos escogidos. Karl Polanyi*. Buenos Aires: CLACSO, Universidad Nacional de General Sarmiento. pp. 21-46.

Millett, K. y Lim, S. H., 2024. Polanyi's Unorthodox contribution to the study of Fascism. In: M. Cangiani and C. Thomasberger (Eds.), *The Routledge Handbook on Karl Polanyi*. Ob. cit. pp. 137-147.

Polanyi, K., 1997. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.

Stiglitz, J. E., 2006. Prólogo. In: K. Polanyi. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, ob. cit. pp. 9-19.

Valderrama, P., 2024. Polanyi versus Hayek. The problem of Freedom and Democracy in the Market Society. In: M. Cangiani and C. Thomasberger (Eds.), *The Routledge Handbook on Karl Polanyi*. Ob. cit. pp. 232-242.

Vinha, V. D., 2001. Polanyi e a Nova Sociología Econômica: uma aplicaçáo contemporánea do conceito de de enraizamento social, Econômica, 3 (2), pp. 207-230. (www.uff.br/cpgeconomia/v3n2/4-valeriavinha.pdf)

Weber, M., 1974. *Historia Económica General*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Wright. E. O., 2008. Introducción. In: E.O. Wrigth (ed.), *Repensando la distribución. El ingreso básico ciudadano como alternativa para un capitalismo más igualitario*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes. pp. 15-20.

Iazzetta, Osvaldo (2024). "Karl Polanyi y la utopía del mercado", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 85-101.

HAROLD LASKI: TEÓRICO DEL ESTADO, PENSADOR DE LA LIBERTAD

Ricardo Laleff Ilieff
(UBA-IIGG, CONICET)

1. Introducción

Casi exactamente un mes después del nacimiento de Harold Joseph Laski el 30 de junio de 1893 en la ciudad inglesa de Mánchester, se produciría en Argentina una serie de insurrecciones organizadas por la Unión Cívica Radical, en contra del régimen que presidía Luis Sáenz Peña. La primera de ellas comenzaría el 28 de julio y se desenvolvería con relativo éxito. Sin embargo, tras unos pocos días, sería finalmente contrarrestada por la incapacidad de sus liderazgos y el accionar de los hombres más prominentes del Partido Autonomista Nacional. Tales circunstancias suelen ser blandidas como indicadores del desgranamiento del "orden conservador" argentino. Pero lo cierto es que el gobierno de sus "notables" terminaría cayendo años después, más no por la fuerza —aunque el radicalismo volvería a ensayar un levantamiento en 1905 con análogo resultado—, sino por el resultado eleccionario. Así, tras la reforma de 1912 impul-

sada por el entonces presidente Roque Sáenz Peña —hijo de Luis—, Hipólito Yrigoyen sería elegido como responsable del Poder Ejecutivo. La ampliada democracia liberal argentina pasaría a abrigar en sus entrañas las tensiones del naciente período de masas, al menos hasta 1930, momento en el que un golpe militar depuso al principal líder radical de su segunda presidencia. Por aquella misma década, Estados Unidos vivía una severa crisis económica que duraría casi cinco años (1893-1898); crisis que fue catalogada como una "Gran Depresión" y que sería entendida como una suerte de antesala de aquella de mayor calibre del bienio 1929-1930. En ese mismo escenario surgiría una organización política de nuevo cuño —el "Partido del Pueblo"— de pequeños agricultores y granjeros. La literatura suele considerar a este grupo como el de los "populistas norteamericanos" (Morgan 2006). Su importancia decrecería prontamente a partir de ciertas reformar realizadas por los gobiernos demócratas. En cierto modo, esto marca una interesante diferencia con el radicalismo argentino —vigente hoy día—, cuyo gobierno de 1916 inauguraría la primera experiencia en el país del denominado "populismo clásico latinoamericano" (Aboy Carlés, 2021).

Si nos permitimos señalar estos dos procesos tan diferentes en un texto sobre el pensamiento de Laski, es porque en el complejo panorama de cierre y comienzo de siglo XX, resulta inevitable observar un mismo tono, extendido en casi todo Occidente —aunque cada espacio social, desde ya, presenta sus tonos singulares—. Se trata de un gran proceso que indicaba la puesta en jaque de la configuración política democrático-liberal, renuente a incluir a las masas a la vida política y a elevar su nivel material de existencia. Eran tiempos donde grandes grupos desposeídos y pauperizados procuraban dotarse de distintos instrumentos organizacionales —hecho fundamental, por ejemplo, para las reformas electorales del Reino Unido de fines de siglo XIX y para la posterior formación del Partido Laborista inglés en 1900— y donde la inestabilidad económica sugería el posible quiebre del capitalismo no solo por sus contradicciones internas, sino también por el creciente fenómeno de sindicalización con sus respectivas huelgas. Asimismo, las luchas imperialistas explotarían con la Primera Gran Guerra cambiando la fisonomía de la geopolítica mundial. En Europa expresiones de marcada radicalidad propugnarían modelos de sociedad bien distintos: el "fantasma" del comunismo acechaba a las principales capitales, mientras que el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán llegarían al gobierno de la mano del propio parlamentarismo.

En un trabajo como el que aquí se ofrece, cuya intención es ver la especificidad de un teórico de la política crucial por aquellos años, movido a los anaqueles secundarios de la historia del pensamiento, lo antedicho permite situar su vida y escritura. Es que

nada de este mosaico descrito puede ser considerado ajeno al decir de Laski. Su voz procuró dotar de claridad a los tiempos abigarrados en los que le tocó habitar mirando con un ojo lo que deparaba la dinámica británica y continental y observando con el otro la novedad de las potencias en ascenso que se erguían en el Este y en el Oeste. En ese mar arremolinado de la historia, Laski procuró resguardar el componente democrático del liberalismo, sostener cierta noción de libertad individual desde un pluralismo teñido de socialismo, ajeno a la deriva marxista-leninista, aunque no del todo crítico de ella. Repitió hasta el hartazgo las profundas desigualdades sociales y el carácter naturalmente clasista del Estado. Estas cuestiones, y el siempre enarbolado fin de la libertad, lo llevaron a postular una "revolución por consenso", ajena a la violencia, de perspectiva universal, vinculada a una idea de libertad individual y material más compleja que la liberal. Y aquí reside su condición de autor pluralista, lo que da espesura a su teoría del Estado e interroga su posterior evocación del Leviatán para la planificación económica.[1] Como veremos, Laski jamás le interesó integrar estos juicios, esgrimidos en momentos distintos de su trayectoria, en una visión teóricamente compleja. En cierta medida, aunque no se puede hablar de una marcada contradicción teórica, sí se puede señalar cierta ingenuidad política en su decir. Las Guerras Mundiales habían demostrado, según él mismo decretaba, que Occidente o iniciaba una revolución exitosa o se perdería en el cadalso, pues las injusticias e inequidades habían hecho del comunismo soviético y del nazi-fascismo reemplazos de la democracia liberal.

Polemista, intelectual y político destacado del Partido Laborista, defensor del sufragio femenino, Laski fue sumamente influyente en Europa y en Estados Unidos. Sus escritos estuvieron pronto disponibles para el público hispanohablante.[2] Formado en historia y, al igual que su esposa Frida Kerry en estudios eugenésicos —de los que es casi im-

1. Como bien indica Mallorquín (2007), hay una diferencia entre el pluralismo y el liberalismo, pues para el primero no se trata nunca del individuo aislado —como sí para el segundo—, sino de su inserción en grupos y asociaciones que funcionan evitando el egoísmo; de allí la preocupación laskiana por la desigualdad social. Recuérdese que, además, abrevó inicialmente al fabianismo, un movimiento cuyo propósito era avanzar en la aplicación del socialismo de manera gradual y que supo influir en las piedras angulares del Partido Laborista británico.

2. Como se comprueba en el apartado bibliográfico, muchas han sido las traducciones, inclusive casi contemporáneas, de los textos de Laski al castellano. La primera que se tiene registro es de 1929, de la editorial española Labor. Por su parte, Editorial Abril poseía una colección, dirigida por el sociólogo romano Gino Germani —una de las figuras clave de dicha disciplina en los años 1940-1950 argentinos— donde seleccionaba, traducía y escribía, en algunas oportunidades, el prólogo de las obras. En uno de ellos, correspondiente a *La libertad en el Estado moderno* [1930], Germani afirmó que "la esfera de libertad que el Estado burgués fue capaz de asegurar, ha sido, como ya se ha dicho, más amplia que la alcanzada en todas las épocas anteriores de la historia, pero el alcance de la libertad positiva, que asegurará el Estado socialista, ha de ser aún mayor, pues permitirá un desarrollo ulterior de ese proceso de liberación que se iniciara en los albores de la sociedad moderna" (1946, p. 13).

posible encontrar rastros en sus trabajos más prominentes—, abjuró tempranamente del judaísmo y se desempeñó como periodista primero y profesor después en prestigiosas universidades —como la de Londres, Essex, Yale, Harvard, entre otras—. Supo ser, además, una referencia para intelectuales más jóvenes —como Karl Popper y Franz Neumann— y, más acá en el tiempo, ser curiosamente evocado en la empresa posmarxista de Ernesto Laclau.[3] Entre sus detractores más lúcidos se cuenta Carl Schmitt, cuyas furibundas y repetidas críticas en los convulsionados años 1920 retrasan la fuerza que pugna por llevar el nombre de Laski al olvido. Precisamente, en el primer apartado de esta comunicación recordaremos qué decía Laski sobre el Estado y retomaremos, someramente, qué le impugnaba este polémico jurista alemán. Movilizaremos, para ello, algunos elementos bien puntuales de su producción inicial señalando la tensión que encubre su teoría pluralista del Estado allí cuando se la repasa teniendo en cuenta la dimensión de crisis que puede acechar a toda sociedad. Asimismo, recordaremos la importancia del clivaje civilizacional que se cristaliza con la Segunda Guerra y que, en cierta manera, obligó a Laski a ponderar, por distintas razones, al órgano articulador del Estado.

Finalmente, en un excurso, nos pronunciaremos sobre la mención laclausiana de 1990 ya indicada, al tratarse de toda una evocación a uno de los últimos libros más importante del británico. Con esto podremos dar por presentada una hipótesis de lectura que busca menos ponderar la actualidad de Laski como pensador, que hacer de él una voz que amplía y enriquece los matices de una época que sigue mostrando su ascendencia sobre la nuestra, marcando una tónica que no es solo de deuda para la historiografía, sino, por sobre todo, una interrogación dinámica que permite volver, una y otra vez, a la compleja relación entre capitalismo, democracia, Estado y libertad.

2. Teoría pluralista del Estado

El problema de la soberanía [1917], *Autoridad en el Estado Moderno* [1919], *La gramática de la política* [1925] e *Introducción a la política* [1931] son las publicaciones más representativas del decir de Laski respecto de la naturaleza del Estado. En ellas se despliega una misma tesitura, siempre crítica de la soberanía. Sin embargo es en las

3. Cabe destacar que Friedrich Hayek también se pronunció sobre Laski, aunque de manera algo peyorativa, pues decía que era un "mentiroso patológico" (Kresge y Wenar, 2005, p.71) —debo a Fabricio Castro y Franco Patuto la referencia—. Sobre la influencia laskiana en otros intelectuales, consultar el estudio introductorio de Fernández Antón (2011).

páginas de su escrito de 1917 donde mejor aparece expresada. Allí, por primera vez, Laski formula una teoría pluralista del Estado que, por las discusiones propias de nuestro horizonte de sentido, parece detentar un particular interés.[4] Según dicho autor, el Estado es un orden entre órdenes; es un espacio social entre otros espacios sociales existentes e igualmente de importantes; no hay razón, por tanto, para que desde su cúspide se reclame una obediencia sin cuestionamientos.

Como es evidente, este joven Laski se opone a todo pensamiento que haya ponderado las prerrogativas de la soberanía. De todas maneras, no le interesa revisar los argumentos más sofisticados de esta tradición tan variada. Su estilo, más proclives al ensayo libre que al análisis exegético o filológico, se contenta solo con señalar y acusar a quien considera como su máximo exponente: Hegel. Para Laski, la filosofía "monista" de este gran autor alemán logró volverse "dominante" (1947b, p. 15), propagando la vigente idea de que solo el Estado puede guiar y ordenar a la sociedad a través del sometimiento de sus súbditos.[5] Pero si en *El problema de la soberanía* Laski menciona enfáticamente a Hegel es porque busca identificar lo que juzga como el corazón de un modo erróneo y dañino de pensar y practicar la política; toda una postura que, según su parecer, debe ser revisada sin miramientos, pues la naturaleza del Estado se ha convertido en el "problema principal de la teoría política" (1947b, p. 31). Laski afirma, en ese marco, que "se podría escribir una larga historia" sobre su "exaltación" (1947, p. 11); una historia que es menester sepultar en tanto hacerlo es "acercarse a una libertad cada vez mayor" (1947b, p. 145). Es eso, precisamente, lo que buscará en sus trabajos mencionados.

Ahora bien, inquirir en los atributos monopólicos del Estado implica tensionar el asunto mismo de la unidad política, esto es, pensar el problema perenne de por qué existe la vida en sociedad. Y aquí Laski no formula ni recupera ninguna hipótesis. Su intención no es respaldarse en otros discursos, sino ensayar una teoría política que se concentre en denunciar la visión monista de la soberanía, puesto que, lejos de realizar la libertad, el Estado la coarta. En consecuencia, ante interrogantes como "¿hasta qué punto y de qué manera es una unidad la sociedad contemporánea? ¿Hasta qué punto hay un interés del conjunto, un interés monista, que trasciende al interés de las partes que

4. El libro de Paul Hirst (1993) muestra muy bien la importancia de otros pensadores pluralistas además de Laski, pero señala cómo solo él supo expresar una teoría sopesada del Estado.

5. Herbert Deane (1955) destaca que la obra laskiana es tan vasta como desprolija, redactada siempre por las urgencias de los tiempos; rasgo que, desde su parecer, habría impactado en la pervivencia de su pensamiento. Para este temprano comentarista, Laski estaba más preocupado por influenciar a la opinión pública y a los líderes de partido de Inglaterra y Estados Unidos que por analizar con profundidad las ideas de su tiempo. El estudio más reciente de Peter Lamb (2004) tiende a destacar precisamente lo contrario.

constituyen el todo?" (1947b, p. 12), Laski entrega la misma respuesta: la sociedad no es una unidad, solo se conforma a partir de una pluralidad de intereses y de órdenes que, de alguna manera, se tejen entre sí, por obra de los propios individuos y sus acciones contingentes, las cuales dependen de un juicio sobre lo que es justo e injusto.

La teoría pluralista del Estado encuentra en el accionar volitivo del individuo su presupuesto; presupuesto que combate al "misticismo" estatalista al dirigirse contra la libertad. De hecho, desde su mirada, este supone que "las diferencias se armonizan y desaparecen en la unidad" estatal y, por tanto, que "no hay ricos ni pobres, católicos ni protestantes, republicanos ni demócratas, sino que todos son miembros del Estado" (1947b, p. 14); es decir, ninguna diferencia crítica. Podría sugerirse, entonces, que la visión laskiana sobre la soberanía es algo ligera en su argumentación y que, por tanto, merece ser revisada. Preferimos, empero, no acometer tal empresa y solo concentrarnos en un punto de su formulación que permite arrojar luz sobre la consistencia interna de sus postulados y sobre las derivas teórico-políticas en su propio contexto de enunciación. Para ello creemos menester ver en qué medida Laski aloja la posibilidad de una situación crítica que tensione al propio pluralismo desde "dentro", esto es, desde la propia dinámica de individuos y de grupos y no desde "afuera", es decir, desde las imposiciones estatales. Esto lo observa claramente Carl Schmitt, quien en "Ética de Estado y Estado pluralista" de 1931, discute con su postura.[6] Allí, el polémico jurista de Plettenberg afirma que la comunidad política es siempre una pluralidad, y que de eso ya estaban advertidos los medievales, tan proclives a entender a la sociedad con sus estamentos y órdenes. De modo que, para Schmitt, el pluralismo del siglo XX no reviste novedad alguna, lejos de aportar algo al pensamiento de lo político lo obtura.[7] De hecho, indica que aun cuando una visión teórico-política creyera necesaria cierta homogeneidad social del pueblo —como la que el propio Schmitt expresa en *Teoría de la Constitución* de 1926—, persistirán siempre heterogeneidades que constituyen una diferencia propia de la relación amigo-enemigo, esto es, del criterio existencial de lo político.[8] No en vano, Schmitt señala lo clave que resulta verificar cómo una determi-

6. Schmitt polemizó con Laski en diversos trabajos de su autoría; sin embargo, no hemos dado con ninguna mención a su obra en aquellos redactados por el inglés. De todos modos cabe señalar que las críticas schmittianas siempre estuvieron dirigidas no solo a las formulaciones de Laski, sino también a las de Cole. De hecho, en sus escritos, suelen aparecer mencionados casi siempre de manera conjunta.

7. Para Schmitt, el Estado siempre actuó como una "unidad de múltiples instancias sociales", por lo que debe ser entendido como una "unidad compleja y, en un cierto sentido, en sí misma pluralista" (2011a, p. 300). Por ello tenía en mente la obra Otto von Gierke, historiador alemán en el que la tradición pluralista suele referenciarse (Hirst, 1993; Mallorquín, 2007). Sobre el escrito schmittiano de 1931, véase: Laleff Ilieff (2017).

8. Que Schmitt enuncia, precisamente, en su afamado *El concepto de lo político* —texto que cuenta con cuatro ediciones: la de 1927, 1932, 1933 y 1963—.

nada teoría del Estado concibe a las crisis; qué estatuto teórico-conceptual asume en un entramado de reflexiones sobre el propio desenvolvimiento de las diferencias y de las tensiones identitarias. Incluso en su famoso *Teología política* [1922], Schmitt ataca al positivismo jurídico kelseniano con el argumento de que no permite sopesar adecuadamente la relación entre derecho y política y entre normalidad y excepción; esto mismo es dable de imputarle al pluralismo laskiano. Su visión sobre el Estado asume una representación particularizada, en consonancia con el ineliminable pluralismo social, que termina por debilitar a la unidad política allí cuando rebaja la centralidad decisoria del Estado. Despedazar al Leviatán para lograr el triunfo de los múltiples proyectos atomizados de las organizaciones, sin capacidad de articulación entre sí, no es otra cosa que una canibalización de la forma política y el debilitamiento de los lazos sociales, lo cual puede acarrear el terrible escenario de la guerra civil. Como buen hobbesiano, Schmitt cree que donde hay guerra civil no hay Estado, no hay marcos comunes de referencia que les permita vivir, desarrollarse y ocuparse de sus propios asuntos con libertad a los individuos.[9] Es obvio que Laski no admitiría nada de estas mordaces críticas, pues le encontraría el mismo sesgo monista que denuncia desde 1917 en adelante y que, desde su parecer, obstaculiza la posibilidad de ponderar si el Estado es "bueno en un aspecto y malo en otro" (1947b, p. 15). Para Laski, el pensamiento de la soberanía obtura sin más la posibilidad de que el Estado sea sometido al juicio moral, pues se ampara en una ética específica que no existe y que sólo puede formularse enarbolando una eficacia en el uso de los dispositivos de control que subyugan a la libertad.

Sin embargo, en su diatriba contra esta forma de pensar la política, Laski critica adicionalmente a otras perspectivas no necesariamente "estatalistas". En 1917, menciona a Jean Jacques Rousseau y su absolutización de la "voluntad general" —que no es otra cosa que una negación también monista de la libertad individual—. Como es evidente, Laski echa mano de la clásica constelación de autores a los que suele combatir el liberalismo.[10] De todas maneras, como veremos más adelante, la modulación liberal laskiana no es tan fácil de encasillar. Por ejemplo, en ningún momento de su vasta escritura, el autor hace un elogio de la no-intervención del Estado en la economía; muy por el contrario, encuentra en esa pasividad la carencia de libertad efectiva y la base de un malestar civilizacional que traería nefastas consecuencias. De hecho, hacia el final de su trayectoria, propondrá como remedio una planificación de la producción

9. Estos mismos términos se encuentran en el polémico trabajo de 1938 intitulado *El Leviatán en la doctrina política de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, donde Schmitt se pronuncia contra los poderes indirectos que le han dado muerte al Estado. Para un análisis de esta problemática, véase: Dotti (2002) y Laleff Ilieff (2020).

10. Para más detalles sobre la visión de Laski de dicha tradición, véase: *El liberalismo europeo* [1939].

capitalista. Pero antes de llegar a este punto es menester revisar cómo, a pesar de ser refractaria a la lógica económica de la acumulación, la teoría laskiana del Estado reconoce la importancia de los grupos y asociaciones privadas. Dicho rápidamente, Laski parte de la facultad del individuo de juzgar qué está bien y qué está mal; de allí que considere que "el deber del ciudadano consiste en obrar conforme al sano dictado de su conciencia" (2011a, p. 23). Y en esto es importante remarcar que el pluralismo que propugna comprende a la sociedad como una sumatoria de voluntades individuales que se pueden, autónomamente, asociar, sin que ello signifique dotar de un poder mayor a la organización, en tanto no hay asociación sin dimensión volitiva que provenga de una lógica agregativa y que no dependa de sus miembros. La conocida frase aristotélica "el todo es más importante que las partes" no tiene validez alguna en el decir laskiano. El pluralismo político que enarbola es un pluralismo social —un pluralismo de las vidas individuales que se asocian voluntariamente— imposible de ordenarse o coartarse por una instancia ajena a esas mismas voluntades originariamente atomizadas. Si hay sociedad es porque se respetan determinados principios morales, cognoscibles a través de la razón y, por tanto, universales. Son esos principios los que, para Laski, construyen la sociedad. Cómo estos se definen o se interpretan, es algo que jamás llega a indicar, aunque niega que se trate de un efecto de la política o del poder —en lo que se revela como una consecuencia esperable de su rechazo a las prerrogativas absolutas del Estado—. Parecería que, para Laski, es la moral la que le permite a los individuos decidir someterse o no a la ley pública, ya que solo la acatarán en tanto y en cuanto no se encuentre en disonancia con sus valores:

> Si pregunto por qué ha de esperarse que yo obedezca al Estado, no basta que se me diga que debo obedecerle porque se trata del Estado. Preguntaré —como hombres de otras edades han preguntado— por qué los dictados del Estado merecen obediencia; y si esos dictados contradicen todo lo que pienso, espero y siento, puedo inferir, como hombres de otras épocas han inferido, que no tengo otra alternativa ante mí que rehusar la obediencia que se me exige. (1981, p. 25)

Si la libertad es individual y los hombres y mujeres no enajenan su derecho fundamental a protegerse o a definir los principios articuladores de lo social a manos del Estado, es porque cada individuo se encuentra en una serie de relaciones, conformando grupos y asociaciones diversas, muchas veces yuxtapuestos entre sí; pero Laski no explora jamás su posible contradicción radical. De esto se desprende que el individuo puede buscar la protección en otras organizaciones que también reclaman obediencia y no en el mismísimo Estado, originado para llevar a cabo tal función. Por ello es dable

aseverar que Laski rompe con el monopolio inscrito en la famosa fórmula hobbesiana que late en el corazón de la soberanía: *protego ergo obligo*. En *El problema de la soberanía* lo expresa claramente: "Si el Estado es sólo uno de los grupos a los que pertenece el individuo, no puede haber idea de unidad en su lealtad. Contestaremos que nuestra lealtad no es absoluta", de manera que, "en caso de una gran guerra, por ejemplo, como miembro del Estado puedo verme llamado a las armas; pero como miembro de otro grupo, de los cuáqueros, por ejemplo, tengo que estar obligado a negarme al requerimiento bélico" (1947b, p. 19).

Incluso en la guerra interestatal, incluso en un momento de peligro existencial, en donde una unidad política externa amenaza a su propia forma de vida, el individuo puede argüir razones privadas —propias de un grupo también— para no aprestarse a cumplir el llamado del Estado a defender la soberanía —y aquí, como hemos sugerido, soberanía podría entenderse como la libertad e independencia del individuo de aquellos órdenes políticos externos que buscan someterlo, pero que Laski no contempla de ese modo—. De hecho, por la radicalidad de sus afirmaciones, solo busca desprenderse de las acusaciones de enarbolar una teoría anarquista o antiestatalista. En su defensa podría señalarse que, a pesar de su tono mordaz, su teoría pluralista *es* sobre el Estado y sobre cómo *deber ser* el Estado y no sobre su impugnación.[11] Es evidente que, en ese marco, la libertad que postula no reside ni se protege en el vínculo de obligatoriedad que la soberanía moderna reclama, pero, aun así, no deja nunca de asumir la necesidad de un organismo estatal. Por ello, no piensa igual que Mijaíl Bakunin o Karl Marx.[12] Sin embargo, es lícito contemplar hasta dónde su apuesta por rebajar al Estado a la mera condición de grupo o asociación privada, no es un incentivo a la inestabilidad de la misma sociedad que busca construir.[13] Una manera interesante de clarificar esta cuestión es repasar si Laski considera, efectivamente, que los colectivos en los que participan los individuos son o no dependientes de las normas que procuran regular y dotar de principios generales a las sociedades; y si, incluso, están obligados a acatar las leyes. De no ser efectivamente así, su teoría pluralista no haría otra cosa que abonar un escenario con un mínimo de regulación estatal —por ejemplo, el clásico poder de policía que menta toda la tradición liberal—, pero sin reserva alguna para contrarrestar las crisis extremas que pueden atravesar a un espacio social. En su libro de 1917 figura un pasaje

11. Tal como señala en *Introducción a la política*, el Estado "fue apto para ordenar la vida, porque sin sus mandatos no hubiera habido orden" (1981, p. 13).

12. Pueden observar las cercanías y distancias con ambos autores en *Karl Marx* [1921] y *Comunismo* [1927].

13. Recuérdese que Laski, inclusive en sus últimos años, insiste con la importancia de los sindicatos. Véase: *Los sindicatos en la nueva sociedad,* de 1949.

donde muchos de estos interrogantes lejos de disiparse se acrecientan. Según Laski, la teoría pluralista del Estado:

> Niega el derecho de la fuerza; anula lo que los mismos anulan —el mandato a la obediencia ciega al Estado—; insiste en que el Estado, como toda otra institución, se pruebe por sus actos; crea la competencia entre los grupos, hecho que contribuye al progreso general; niega que el mal pueda tornarse en bien por simple magia del gobernante; establece que los miembros del Estado tienen derecho para poner en tela de juicio sus fundamentos morales; no trata de asignar, con insoportable monotonía, las respectivas esferas del Estado, el grupo y el individuo; afirma que esta obra sale mejor hecho por los mismos acontecimientos; no predica para que la historia se repita —¡afortunadamente!—; reconoce la validez de la voluntad de todos para vivir, y sólo sostiene que, en sus conflictos, los hombres presten su lealtad a aquello que aparece como una finalidad moral superior. Viene a ser, en realidad, una teoría individualista del Estado —que no puede invalidarla—. Pero es individualista sólo en la medida en que pide a los hombres que sea seres sociales. En la teoría monista del Estado, parece que el hombre tiene que desaparecer como individualidad, y su personalidad —que es para él la más real de las cosas— se sacrifica a un ídolo que, como lo prueba suficientemente la historia, tiene los pies de barro. (1947b, p. 28)

Esta cita no debe ser interpretada como la aseveración de una necesaria dimensión consensual en la política —como lo supieron hacer sus contemporáneos Max Weber (1972) y, desde otro registro, Antonio Gramsci (2009)—; tampoco como un intento de invertir el lugar de la soberanía —del Leviatán hobbesiano a los individuos atomizados y sus grupos—. Como ya hemos sugerido, la posición de Laski procura realizar algo bien distinto: desplazar a la soberanía del eje de lo político y poner en su centro a la moral. El Estado, así, "puede exigir obediencia sólo cuando su propósito es moralmente superior al de sus oponentes", mientras que el ciudadano "puede prestar su adhesión, o puede serle requerida, sólo si está convencido de que, en cada una de sus acciones, el Estado persigue objetivos moralmente buenos" (2011a, p. 32). Desde allí Laski juzga posible construir una sociedad libre y pacífica, pero no en ese horizonte que lo lleva a escribir sendas páginas denunciado el abuso de los ricos, la creciente desigualdad social y el avance del irracionalismo nazi-fascista, es decir, un horizonte que revela la imposibilidad del consenso. Entonces, ¿resultaba realmente posible modificar este escenario tan desolador desde una visión pluralista como la que enarbolaba? ¿Podría realizarse empíricamente una teoría que licua la representación política

en la asunción acrítica de la heterogeneidad social, convirtiendo a la sociedad en una trama confusa de relaciones, imposibles de ordenar a través de algún criterio que se legitimara en la universalidad de la ley? En ese marco, ¿cómo se podría introducir un elemento ordenador si cada individuo, grupo o secta está en condiciones de blandir su propia visión del mundo y, por tanto, imponerla? En algún momento de sus primeros trabajos, ¿Laski contempla un escenario semejante al "estado de naturaleza" hobbesiano o al schmittiano "estado de excepción"? ¿Contempla, acaso, la factibilidad de una crisis radical que indica el peligro de la lucha entre grupos, esto es, una deriva indeseable del propio pluralismo? Nuestra interpretación esgrime que la teoría laskiana produce una subsunción no solo de la política en la sociedad, sino del juego político en la lógica mercantil, donde solo termina destacándose que los individuos actúan de acuerdo a sus preferencias. Es como si Laski habilitara todo un *mercado de obediencia*, tan aleatorio como lábil, donde los intervinientes entran en relaciones múltiples y libres con grupos que la reclaman, pero donde también los propios individuos se convierten en botín de esos grupos y poderes indirectos que compiten con el Estado por brindar protección. El problema adicional que Laski señala, pero no contempla acabadamente, es que el resultado de esa competencia parece estar ya definido: los ricos y poderosos logran siempre utilizar a su favor las prerrogativas leviatánicas para subordinar la libertad e imponer sus condiciones materiales. En este sentido, la cláusula que introduce sobre la dominación resulta inocua o estéril: "nunca se puede encontrar en una comunidad ningún poder que esté completamente seguro de lograr obediencia absoluta" (1947b, p. 23). El antihegeliano Laski ve entonces a la política institucional como una exterioridad, porque la libertad es propia del ámbito privado, pero es la lógica privada de los ricos que contamina la posibilidad de una efectiva libertad.

En definitiva, la teoría política laskiana *consagra al pluralismo social como base de un pluralismo político al rebajar la dignidad del Estado, sin advertir que es ello lo que pone en riesgo al propio pluralismo social, pues primero es el poder de los sectores dominantes y luego el antagonismo entre grupos lo que puede derivar en una guerra civil, precisamente ante la ausencia de un criterio decisor, legítimo, que ordene la vida social con una idea de justicia.* Laski no advierte esto porque, en cierto modo, solo le preocupa evitar que se haga del "Estado un establo donde sólo el pastor pueda distinguir a un animal de otro" (1947b, p. 29). En ese marco es que afirma que "libertad significa expresar sin trabas la propia personalidad, y el secreto de la libertad reside en el coraje, nadie permanecerá mucho tiempo libre si no protesta ante lo que tiene por

injusticia" (2011a, p. 23).[14] Laski no es un pensador *naif*; sabe muy bien que la sociedad no es un espacio armónico y que en ella hay dominación y que esa dominación nace por fuera del Estado y que, en todo caso, el Estado la consagra; *de allí que llame la atención que no concluya, por vía de la negatividad, que el Estado no es igual al resto de los grupos sociales y que, en todo caso, el enemigo de la libertad no es el Leviatán, sino quienes se valen de él para sus intereses particulares, y allí pueden entrar no solo los ricos sino otros grupos sociales que esgrimen la libertad como bandera.*

En reiteradas oportunidades, Laski expresa que el Estado no es un "tercero neutral" que equilibra las tensiones sociales. Esta certeza lo acompañará en toda su trayectoria intelectual, a tal punto que ayuda a explicar por qué el "liberal Laski" se articula con el "socialista Laski" de la década de 1930, es decir, el intelectual y profesor universitario con el miembro destacado del laborismo inglés que cree posible una revolución sin violencia. Es que como sabemos, Laski no será nunca un hombre radicalizado: lograr que la libertad tenga condiciones reales de existencia, no implica quitarle a los ricos sus propiedades y utilizar al Estado a favor de los desposeídos hasta que este no sea ya necesario, hasta que quede abolido; la solución que propugna consiste, en cambio, en una planificación económica, manejada por la democracia liberal e investida de valores morales igualitaristas. Si el joven Laski teórico del Estado negaba que la soberanía residiera en su utilidad para sostener las prerrogativas del Estado en un territorio porque se trataba de la libertad del individuo, el ya maduro Laski dejará en segundo plano esa campaña buscando la efectiva realización de la libertad a partir de la centralización de las decisiones económicas, pero siempre teniendo como horizonte último la libertad, pues su decir abriga todas las tensiones indicadas en ese significante nodal.[15]

En plena crisis del capitalismo, y en medio de la inestabilidad geopolítica europea de los años de entreguerras, Laski denuncia las condiciones materiales de existencia

14. De hecho, Laski recurre a la figura de Martín Lutero señalando que "los triunfos de una conciencia libre son hitos en el camino que lleva al ideal" (2011a, p. 44). Sobre la importancia de la libre circulación de ideas y opiniones, consultar: *La libertad en el Estado moderno*.

15 En *El problema de la soberanía*, dicho autor asume que "un Estado debe existir, en teoría, para asegurar el bienestar de sus miembros", pero "la cruda realidad" marca que "el Estado mantiene el bienestar de algunos privilegiados" y "no el de la comunidad entera" (1947b, p. 22). En otros trabajos —como *Introducción a la política*— ofrece definiciones aún más radicales: "el Estado, cuando actúa, no busca deliberadamente la justicia en general, o la utilidad general, sino el interés —en el sentido más amplio— de la clase dominante en la sociedad" (1981, p. 17). Esto es interesante porque, para algunos comentaristas (Hirst, 1993), hacia la década de 1930 Laski abandona el pluralismo como matriz de pensamiento —cuestión en apariencia apreciable en obras como *La democracia en crisis* [1933] y *El Estado en la teoría y en la práctica* [1934]—. Por nuestra parte creemos más provechoso señalar que el pluralismo social de sus primeros textos sigue operando en los nudos más interesantes de sus postulaciones tardías.

como el motor del descontento social y de la contrarrevolución en marcha. En ese clivaje, crucial para la historia y el devenir de Occidente, deja de pensar al Estado como un orden social más para concebirlo como "El" espacio ordenador de lo social —aunque sin abandonar nunca la matriz liberal de pensamiento, es decir, sin dejar de desconfiar del rol del Estado y de apostar por una universalidad que vaya más allá de los espacios nacionales[16]—. Lo que hemos querido sugerir en este primer apartado de nuestro escrito es que Laski no se convirtió en un estatalista ante el miedo a la avanzada nazi, pero tampoco que el peligro del triunfo de su contrarrevolución lo llevó a revisar los puntos ciego de su teorización sobre el Estado. Se podría afirmar, no obstante, que en sus textos redactados durante la Segunda Guerra Mundial, Laski deja de insistir en la (des)obediencia al Estado al toparse con una realidad que le mostraba que solo desde el Estado se podía defender y desplegar la libertad. En esa coyuntura admirará al *New Deal* norteamericano y argumentará sobre la dimensión social de la propiedad. Así, contra los empresarios más poderosos dictaminará que no se puede sostener "que todo cuanto obstaculiza el camino hacia la riqueza, es decir, toda limitación del derecho de propiedad, perjudica el bienestar social" (2011a, p. 48), y que es necesario "regular el afán de lucro de manera que el hombre de negocios se convierta en un servidor del Estado, y no en su amo" (2011a, p. 51)[17]. En pleno declive de la civilización, advertido del riesgo de que la herencia liberal con su sistema de gobierno podía desaparecer por el avance del totalitarismo, Laski hará un llamamiento a reproducir el sistema de clases reajustándolo, haciéndolo tolerable, ya que Occidente estaba "al borde del abismo" (2011a: 70), empezando a estar impelidos a "civilizar el mundo de los negocios o, de lo contrario, la civilización desaparecerá" (2011a: 52). Es menester que a continuación nos dirijamos hacia ese momento donde la política queda reducida a la díada revolución-contrarrevolución.

2. Revolución versus contrarrevolución (y conservadurismo)

En plena Segunda Guerra Mundial, Laski escribe y publica incesantemente a favor de la causa de la libertad. Su característico tono de escritura se ocupó de bregar por lo que consideraba la salvaguarda de la civilización. Esto se verifica claramente en las

16. En *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laski manifiesta abiertamente su deseo: "no es necesario negar que un mundo libre del veneno del Estado soberano sería en todos los sentidos un mundo mejor que el nuestro, Pero todavía no habría resuelto los problemas centrales con que nos enfrentamos. Todavía sería preciso decidir a qué propósito o fin debería dirigir su poder" (1945b, p. 16).

17. La propiedad es "una contraprestación por la realización de un trabajo creativo", "sin menoscabo del derecho que a todos asiste de participar en igualdad del bien común" (2011a, p. 59).

páginas de sus dos libros más importantes de la década de 1940: *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* [1943] y *Fe, razón y civilización* [1944][18]. En este último escrito, Laski revisa algunos mojones de la historia del cristianismo proponiendo una suerte de comparación con su propio contexto. Dos son los elementos que allí rescata: los ideales universalistas y la vocación hacia la salvación de los pobres y humildes. De este modo, Laski no hace otra cosa que transitar por los senderos ya conocidos de sus escritos pretéritos —aunque apelando a otros tonos, ya no tan vinculados a una teoría del Estado—, puesto que mantiene su perspectiva cosmopolita sobre la libertad y su severa crítica a los ricos y poderosos con la amonestación al rol cómplice del Estado.[19]

Al ejecutar esta operación, Laski señala que la Iglesia buscó "conciliar la existencia de la pobreza del pobre con un poder del Estado que salvaguardara de la invasión a las riquezas del rico" (1945a: 50). Así, prometió a los desfavorecidos "una salvación en la vida futura" (1945a, p. 51) pagando un costo muy elevado, pues sufrió la crisis de la Reforma y la perdida de "fe de los pobres en los principios que propugnaba" (1945a, p. 52). En paralelo, el despliegue de la racionalidad científica implicó el agravamiento de la crisis cristiana; surgió, además, "una filosofía de los valores que conducía a la autorrealización del individuo en la única vida en la cual podemos hablar con confianza y convicción", lo que para Laski implicó la razón fundamental "del progreso del socialismo" (1945a, p. 53). En ese marco emergió una disyuntiva decisiva para el derrotero posterior del mundo occidental: "o bien los propietarios se coaligaban para impedir" el avance socialista, "o bien buscaban los medios de ofrecerles a sus adeptos suficientes concesiones para impedir que los principios del socialismo se convirtieran en la principal línea de división entre los partidos y las clases" (1945a, p. 53). Según Laski, el Estado fue funcional a este juego que operó hasta los inicios de la Primera Guerra Mundial, cuando se volvió evidente que ya no se podía "satisfacer las expectativas de las masas" (1945a, p. 54). Se trataba, entonces, de un contexto donde la fe a la democracia liberal decrecía pronunciadamente y la Revolución rusa aparecía como expresión de esa misma injusticia que debía ser reparada. Su victoria convalidó el miedo al socialismo, que ya operaba en el Occidente europeo, a tal punto que representó "el desafío más profundo" a la autori-

18. Otra publicación relevante de aquellos mismos años es *The Strategy of Freedom* [1941].

19."Toda la literatura de la revelación cristiana difícilmente podría considerarse otra cosa que un desafío al rico. Es el pobre el bienaventurado; es el rico quien difícilmente podría tener esperanzas de entrar en el reino de los cielos. En realidad, apenas si existe un país o un período de la historia mundial en que la miseria del pobre no se asiente junto a la puerta del rico, en que el antagonismo entre ambos no sea la base sobre la cual se organiza el poder del Estado, como medio de proteger al rico del ataque del pobre" (1945a, p. 50)

dad de los ricos que haya existido "desde la Reforma" (1945a, p. 54) protestante en adelante.[20]

Toda esta explicación le permite a nuestro autor configurar un diagnóstico epocal caracterizado por la crisis de los valores, como si fuesen los valores los que organizan una forma de vida material —algo que, por otra parte, ya se sostenía en sus textos comentados en el primer apartado—. En *Fe, razón y revolución*, Laski dictamina que es menester "encontrar un nuevo sistema de valores" que permitiera "a los hombres vivir en paz" (1945a, p. 54). Pero, mientras tanto, el contexto clama guerra y Laski la abraza de lleno. Sin embargo se cuida mucho de no escribir páginas belicistas o elogiosas del militarismo. Es que Laski se encuentra mucho más cercano a una idea universal de moral cosmopolita —"la fe en la propia nación no basta" (1945a, p. 36)— que a un nacionalismo que rescata al Estado-nación y que rápidamente puede declinar en chauvinismo.[21] Y esto, acaso, porque sabe bien que la guerra debe alumbrar un mundo nuevo y que ese nuevo mundo no puede construirse solo con la victoria frente al nazi-fascismo en los campos de batalla, dejando incólume las injusticias materiales —"la derrota del enemigo es más bien condición para la conquista de la libertad" (1945a, p. 22)—.

Como británico, Laski le reconoce a Churchill el mérito de haber desconfiado, desde el inicio, de las intenciones de Hitler; y le reconoce, también, su férrea voluntad por presentarle batalla en cada rincón de Europa y por unir en dicha causa a toda Inglaterra — "nación que nunca, durante su historia, se ha visto más unida" (1945b: 205)—. De todos modos, le impugna el horizonte civilizacional que propugna —"es con la conservación de pasadas glorias más que con la organización de futuras promesas con la que Mr. Churchill se preocupó en abrumadora medida" (1945b: 209)—. A sus ojos, Churchill es un tradicionalista que no tiene remedio, que no comprende la revolución que se despliega en la historia —"nos hallamos en medio de un período de cambio revolucionario, que probablemente sea más profundo que ninguno en la historia moderna de la raza humana" (1945b, p. 14)—. Y si bien Laski no opera con una filosofía secreta que explica el curso de los acontecimientos, considera sí empíricamente imposible —y normativamente indeseable—, restaurar el mundo que dio

20. Para Laski, hay un punto de verdad en el proceso revolucionario que culmina en 1917; desde su mirada, solo los bolcheviques "sabían lo que las masas deseaban", "sólo ellos tenían suficiente penetración para ir a las masas con la oferta de lo que deseaban" (1945b: 59).

21. "La ciega pasión del nacionalismo se ha difundido tanto por el mundo desde la primera participación de Polonia, le ha hecho por lo menos tanto mal como bien a la civilización; y hay pruebas y sobradas de que, en las condiciones peculiares de nuestra época, puede llevarnos a un camino que conduzca a un desastre total" (1945a, p. 38).

vida a la terrible crisis civilizacional que derivó en la Segunda Guerra Mundial. Por ello, no entiende a Hitler, Mussolini o Stalin como excepciones, sino como catalizadores de un magma económico-social turbulento, plagado de injusticias materiales que los valores democráticos-liberales no pudieron contrarrestar. Aun así, encuentra en los dos primeros un irracionalismo que no puede contemplar los correctos valores morales:

> Nadie puede albergar serias dudas, a mi entender, acerca de que los veinte años transcurridos entre ambas guerras mundiales revelaron un rápido crecimiento en la extensión y autoridad de los elementos irracionales de la sociedad. En cierto grado, esto fue evidente dondequiera, aunque la influencia de los mismos sobre Alemania, después del advenimiento de Hitler al poder, fue incuestionablemente la más notable demostración. Y en el crecimiento de este irracionalismo, lo que importa más que nos tanto la aparición del predominio de una masa ignorante indiferente u hostil a la cultura, como el hecho de que el irracionalismo se convierte en un culto con sus líderes-*gangsters* y que éstos, aliados a las fuerzas tradicionales del privilegio, se proponen reducir a las masas a la impotencia. (1945a: 45)[22]

En suma, Churchill no es un contrarrevolucionario, pero sí un conservador empedernido; quiere barrer al nazismo para restaurar un estado de cosas anterior al de su emergencia, algo que resulta imposible porque la política nunca retrocede.[23] Su equivocación consiste en que entiende a la guerra como una anormalidad que ha interrumpido el buen curso de lo social, lo que Laski niega enfáticamente. A sus ojos, la civilización

22. "El colapso de nuestro cuadro de valores fue evidente en todas partes. Se vio en la sombría recrudescencia de la política del poder: sólo una bancarrota moral podía explicar la aceptación de hombres como Mussolini y Hitler como jefes de grandes naciones" (1945a, p. 33). Por ello, en *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, señala: "¿cuál, pues, es la esencia del fascismo? Es el resultado del capitalismo en descomposición, es la réplica acerba de los intereses de los propietarios a una democracia que busca superar las relaciones de producción implícitas en la sociedad capitalista. Pero no es sólo el mero aniquilamiento de la democracia, sino también el empleo del sentimiento nacionalista para justificar una política de aventura exterior con la esperanza de remediar con ella las desavenencias que acompaña a la decadencia capitalista" (1945b, p. 126).

23. Laski no menciona a Churchill en el siguiente pasaje de *Reflexiones a la revolución de nuestro tiempo*, pero sí referencia a muchos de sus compañeros de partido: "sería fácil compilar una antología increíble de los entusiasmos casi adulones amontonados sobre Mussolini y su sistema por los hombres más representativos del partido conservador inglés" (1945b, p. 170). El miedo a Rusia tenía como contracara que los conservadores vieran "con tolerancia e incluso con entusiasmo, la aparición de las doctrinas antidemocráticas" (1945b, p. 173) —recuérdese que Laski fue miembro del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Laborista y presidente del partido entre 1945 y 1946 (Newman, 1993)—. Sobre el sistema de partidos británicos, puede consultarse: *The British Cabinet: a study of its personnel, 1801-1924* [1928] y *El gobierno parlamentario de Inglaterra* [1938].

debe renovarse y, en cierto modo, lo está haciendo de manera revolucionaria. En ese marco le obsesiona entender cómo, una vez finalizada la guerra, podría efectivizarse la libertad plena. El ejemplo que lo inspira parece ser el del *New Deal*.

Implementado por su amigo Franklin Roosevelt tras la depresión de 1929-1930, el *New Deal* se trata de un programa económico-social que Laski juzga como moralmente justo. Abundan en sus trabajos elogios a este proyecto que, según el autor, debió sufrir el ataque de ricos y poderosos que buscaban evitar su implementación.[24] Como es conocido, el *New Deal* partía de la necesaria intervención estatal en la economía procurando evitar los desequilibrios del mercado a fin de contrarrestar sus terribles efectos sociales. En *Fe, razón y revolución,* Laski justifica su postura a favor de la política rooseveltiana afirmando que no responde a la necesidad del sistema capitalista de reproducirse y de protegerse del avance socialista. Sin embargo, en *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* —escrito un año antes— indica que algo de toda esa dimensión preventiva operó como un ejercicio de justa prudencia, ya que para contrarrestar "la amenaza de revolución", "sólo cabe históricamente una respuesta: las reformas que brinde regocijo y esperanza a aquéllos que, de otro modo, ganarán a su causa los revolucionarios" (1945b: 34).

Desde la perspectiva laskiana, la democracia liberal debe llevar a cabo la intervención directa en la economía capitalista. Para ello, deberá generarse un consenso duradero que se ancle en una serie de valores compartidos socialmente, pues de lo contrario, el azar de las elecciones y el poder de los ricos podrán quebrar la posibilidad de la victoriosa revolución de la libertad: "Una revolución producida por consenso permite la confirmación de los principios democráticos sobre un área muy amplia y con fuerza mayor", en cambio "una revolución por la violencia, aunque resultase triunfante, estaría llamada a suspender las normas democráticas y a introducirnos en una edad de hierro, como sabemos por 1789 y 1917" (1945b: 214). En el mismo trabajo, un poco más adelante, a raíz de sostener el argumento que la planificación evita el privilegio político, Laski señala: "¿Puede tal cosa llevarse a cabo por general consenso? Mi respuesta personal es, francamente que no lo sé. Depende en gran medida del momento en que se intente; depende también en gran medida de la manera en que se intente" (1945b, p. 450). Se podría decir que este es el único momento de la producción teórica laskiana en el que se verifica una preocupación sobre la necesidad

24. "El *New Deal* tenía opinión pública en su favor. Y con todo puede dudarse de si algún otro presidente norteamericano encontró un odio tan organizado y tan virulento como el que Roosevelt suscitó con su programa"; odio "de los ricos" que dividió "familias" y quebró "antiguas amistades" (1945b, p. 178). Se recomienda ampliar estas consideraciones con aquellas presentes en *El sistema presidencial norteamericano* [1940] y *The American Democracy* [1948].

de un criterio político ordenador —y su capacidad represiva— que evite un desarrollo indeseado a manos de los díscolos y aprovechadores de la desigualdad económico-social; una deriva que destruya la "revolución por consenso".[25]

Nada de esto lleva a Laski a volver sobre sus pasos y revisar su teoría pluralista —en todo caso podemos hacerlo nosotros, sus lectores, en un texto como el presente destinado a pensar la consistencia de sus conceptualizaciones y postulaciones teórico-políticas—. En este sentido es evidente que, en sus últimos escritos, Laski no tiene por qué hacerlo, ya que no busca ser leído más allá de cada coyuntura. De todas maneras, es notorio entender que, en este período, el Estado ya no aparece como una suerte de instrumento de los ricos en contra de los pobres, sino como un instrumento que puede también ser utilizado recortando las distancias sociales. Y así el antiguo "pluralista" Laski, deseoso de rebajar al Estado a la dimensión de un grupo indirecto, se vincula con el "socialista" Laski de corte intervencionista —diríamos "rooseveltiano"—, que visualiza la posibilidad de regular el mercado de bienes y servicios desde el accionar gubernamental, porque es la codicia la que atenta contra la libertad efectiva de los individuos. El problema de su teoría no reside, entonces, en su pensamiento inconmovible a favor de la libertad —de una que contemple las condiciones materiales de existencia—, sino en una teoría del Estado que no explora las posibilidades del curso mismo de lo político; que no prosigue, hasta las últimas consecuencias, los aspectos que pueden acecharla, incluso cuando se aleja del pluralismo como matriz de pensamiento. Esto es todavía más grave si consideramos que Laski formula su visión sobre el Estado en 1917, en plena revolución bolchevique y en pleno período de entreguerras y que, como se verifica en sus distintos escritos, demuestra ser consciente de los avatares terribles del crítico contexto europeo.

Resulta ingenuo no pensar que, como heraldo de la libertad, Laski no ponga en tensión todas sus primeras disposiciones sobre el Estado cuando aboga por la intervención estatal en la economía, procurando anudar la idea de revolución moral y planificación económica del capitalismo en el marco de la democracia liberal. Se trata, indudablemente, de un Laski que, si bien asumió "la aparente paradoja de que la

25. "Si la introducción de la planificación en una democracia capitalista ha de ser compatible con el mantenimiento de la libertad, debe estar respaldada por el consentimiento de los ciudadanos; la libertad no será mantenida si es posible que una planificación, llevada a cabo como elemento esencial de la democracia, puede ser abandonada como consecuencia de cualquier azar electoral. La esencia de la libertad es la capacidad de realizar continuar iniciativas, y esta continuidad no puede existir cuando no haya acuerdo sobre los postulados fundamentales de la sociedad. En ausencia de tal acuerdo, el desplazamiento de los grupos hacia el conflicto abierto impregna todas las relaciones políticas y económicas y significa inevitablemente que ciertos tipos de iniciativas tienen que ser cohibidos o reprimidos" (1945b, p. 449).

guerra, que libera lo más brutal que existe en la naturaleza humana, suscita también en ella los máximos límites de heroísmo de que son capaces los hombres" (1945a, p. 16), también sostuvo implícitamente la tensión, mucho más problemática para su teoría política, de que el mismo Estado que puede coartar la libertad del individuo es, definitiva, quien puede realizarla.

3. Excurso: Laski en el posmarxismo

Hegemonía y estrategia socialista, publicado en 1985 por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, se presentó como una intervención teórico-política que buscaba ajustar cuentas con el marxismo al mismo tiempo que recuperar su potencial crítico en el marco del auge neoliberal. Se trató, como los propios autores lo describieron, de una empresa tendiente a revisar y superar la crisis de una visión del mundo que, a partir de los fracasos de los socialismos reales, se encontraba en retroceso —de allí que describieran su posición como "posmarxista" (Laclau y Mouffe, 2015, p. 13)—. Unos pocos años más tarde, en 1990, Laclau continuaría tal senda en las páginas de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, texto que procura terminar de ajustar cuentas con la tradición marxista y afianzar su acercamiento conceptual a las obras posestructuralista de Jacques Derrida y Jacques Lacan. Lejos de adentrarnos en el nudo de este trabajo, el presente excurso pretende solo entregar algunas claves de lectura que explican por qué la evocación laclausiana del decir de Harold Laski en una coyuntura bien distinta de la que este escribió.

Podría señalarse que hay una equivalencia biográfica entre Laclau y Laski: ambos vivieron en la ciudad inglesa de Essex, donde enseñaban en su universidad, y ambos también desarrollaron allí su producción teórica más importante —Laski, de hecho, escribió sus *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*—. Sin embargo, en las páginas iniciales de su escrito de 1990, el propio Laclau señala en qué consiste su "inspiración" (2000, p. 12). Para Laclau, Laski formuló su decir en clara distancia "no sólo del marxismo y del comunismo, sino también de las formas clásicas de la socialdemocracia" (2000, p. 12). De este modo, trataba de llevar a cabo la elaboración de "un manifiesto para la futura experiencia del gobierno laborista en los años de la inmediata posguerra, fundado, como aquél estaba, en el proyecto de una 'democracia planificada'" (2000, p. 12). Para Laclau, se trataba de un Laski que "durante los años '30", "adoptó la forma de una creciente simpatía por la experiencia soviética, en tanto que ésta se basaba en un sistema de planificación centralizada", aunque —señala el pensador argentino— "deploraba los excesos dictatoriales del stalinismo, cuyas

verdaderas dimensiones no eran entonces conocidas", pero sin dejar de aconsejar "a los países occidentales imitar" sus logros dado que "eran compatibles con los valores políticos básicos de una sociedad democrática" (2000, p. 13). Sin embargo, según Laclau, es esa misma apuesta fortísima y singular de Laski la que evidencia el carácter perimido de su decir. En sus propias palabras, "la planificación central está desacreditada en el mundo comunista, y toda perspectiva futura de crecimiento económico es referida a la reintroducción —en muchos casos a la introducción *tout court*— de los mecanismos económicos del mercado", mientras que "en las sociedades capitalistas occidentales, el Estado de bienestar fue desacreditado por las formas burocráticas que acompañaron su implementación en los veinte años subsiguientes a la guerra", lo que condujo a "la expansión del conservadorismo y de las ideologías del libre mercado en los años '80" (2000, p. 13).

De modo que Laclau busca reiniciar la intención laskiana rectificando su camino. Es como si Laclau apelara a Laski no para mostrar su vigencia o actualidad, sino para construir desde su decir obsoleto un nuevo pensamiento que transite sobre los senderos actuales que pueden indicar la realización de la libertad. Precisamente indica que "la formulación de una nueva política para la izquierda debe comenzar" "con la desconstrucción de la alternativa exclusiva entre mercado y regulación social como su punto de partida" (2000, p. 13), algo que condenó la sobrevida de la teoría política laskiana. En ese marco, Laclau vuelve a sostener los términos formulados con Mouffe en 1985, más específicamente aquellos que destacaban la imposibilidad de un sujeto de la historia, la inviabilidad de reducir la política a las contradicciones objetivas del capitalismo y la necesidad de radicalizar la democracia liberal contemplando los múltiples aspectos identitarios que el neoliberalismo imperante —de Margaret Thatcher y Ronald Reagan— procuraban homogeneizar con una lógica vacía de raigambre economicista. Según el teórico argentino, "es en la multiplicación de 'espacios públicos', y de sus grupos de referencia, más allá de aquéllos aceptados por el liberalismo clásico, donde reside la base para la construcción de una alternativa democrática radicalizada" (Laclau, 2000, p. 15). En consecuencia, "la radicalidad de una política" no sería ya el resultado de "la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados que entran en el proceso colectivo de toma de decisiones", es decir, que conforman "una democracia radicalizada y plural" (Laclau, 2000, p 14); democracia que, a diferencia de lo que sostenía Laski, debía ocuparse de radicalizarse ella misma como forma política, esto es, asumirse de manera más compleja que la perspectiva que descansa en el atomismo liberal de los individuos, pues se trataba de comprender las posibilidades de un sujeto político hegemónico de carácter colectivo. En sus textos

posteriores, que siguen la estela de *La razón populista* [2005], Laclau tendió a hacerlo ya no a partir de polemizar con el Estado o de redifinirlo discutiendo las desigualdades sociales del capitalismo —como hizo Laski—, sino advirtiendo sus condiciones de emergencia desde la formalización de una política cuya contingencia radical muestra lo inabarcable de las demandas sociales y el daño que sufre como real una parte del *demos*. Y allí, el Laclau más alejado de Laski vuelve, empero, a asemejarse al decir de este autor, en tanto dicotomiza el espacio de representación entre los poderosos del "bloque de poder" y el pueblo del populismo que, en todo caso, debe hacerse del Estado.

Bibliografía

Aboy Carlés, G., 2021. "Los populismos latinoamericanos y el debate de nuestros días." *PolHis*, 27, [online] Available at: https://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/294

Deane, H., 1955. *The Political Ideas of Harold J. Laski*. Nueva York: Columbia University Press.

Fernández Antón, A. J., 2011. "Presentación". In: H. Laski, *Los peligros de la obediencia*. Madrid: Sequitur.

Germani, G., 1946. "Prefacio a la edición castellana". In: H. Laski. *La libertad en el Estado moderno*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Gramsci, A., 2009. *Antología.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Hirst, P., (eds), 1993. *The pluralist theory of the state : selected writings of G.D.H. Cole, J.N. Figgis and H.J. Laski.* Londres: Routledge.

Kresge, S. y Wenar, L., 2005. *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*. Londres: Routledge.

Laclau, E. y Mouffe, C., 2015. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E., 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E., 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laleff Ilieff, R., 2017. "La deuda y el deber. Carl Schmitt y el individuo." *Pléyade* 20, [online] Available at: https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/82/70

Laleff Ilieff, R., 2020. *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Lamb, P., 2004. *Harold Laski: Problems of Democracy, the Sovereign State, and International Society*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Laski, H., 1920. *Political Thought in England from Locke to Bentham*. Nueva York: Henry Holt and Company.

Laski, H., 1921. *The Foundations of Sovereignty, and Other Essays*. Londres: G. Allen & Unwin,

Laski, H., 1928. *The British Cabinet: a study of its personnel, 1801-1924*. Londres: The Fabian Society.

Laski, H., 1929. *Comunismo*. Buenos Aires: Labor.

Laski, H., 1932. *El estado moderno, sus instituciones políticas y económicas*. Barcelona: Librería Bosch.

Laski, H., 1934. *La democracia en crisis*. Madrid: Edersa.

Laski, H., 1940. *Where Do We Go From Here?* Harmondsworth: Penguin Books.

Laski, H., 1945a. *Fe, razón y revolución*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Laski, H., 1945b. *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Laski, H., 1946. *La libertad en el Estado moderno*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Laski, H., 1947a. *El gobierno parlamentario de Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Laski, H., 1947b. *El problema de la soberanía*. Buenos Aires: Siglo XX.

Laski, H., 1948a. *El sistema presidencial norteamericano*. Buenos Aires: Siglo XX.

Laski, H., 1948b. *The American Democracy*. New York: Viking.

Laski, H., 1949. *El Peligro de ser "gentleman" y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós.

Laski, H., 1967. *Los sindicatos en la nueva sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Laski, H., 1974. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laski, H., 1981. *Introducción a la política.* Buenos Aires: Editorial Leviatán.

Laski, H., 1989. *Karl Marx.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laski, H., 2002. *La gramática de la política: el Estado moderno*. Granada: Comares.

Laski, H., 2008. *El Estado en la teoría y en la práctica.* Madrid: Reus.

Laski, H., 2011. *Los peligros de la obediencia.* Madrid: Sequitur.

Laski, H., 2015. Authority in the Modern State. Londres: Routledge.

Laski, H., 2018. *The Strategy of Freedom. An Open Letter to Students, especially American.* Londres: Routledge.

Laski, H., 2019. *Derecho y política.* Santiago de Chile: Ediciones Olejnik.

Mallorquín, C., 2007. "El pasado presente del pluralismo político." *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana De Política, Filosofía Y Derecho*, (26) [online] Available at: https://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/16776

Monereo Pérez, J., 2004. *La democracia en crisis: Harold J.Laski*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Morgan, E., 2006. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Neumann, F., 1983. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Newman, M., 1993. *Harold Laski: A Political Biography*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Schmitt, C., 1984. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.

Schmitt, C., 1997. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Schmitt, C., 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.

Schmitt, C., 2011a. "Ética de Estado y Estado pluralista." *Deus mortalis,* 10, pp. 289-290.

Schmitt, C., 2011b. *Teoría de la constitución.* Madrid: Alianza.

Weber, M., 1972. "La política como vocación." In: M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza. pp. 81-179.

Laleff Ilieff, Ricardo (2024). "Harold Laski: teórico del estado, pensador de la libertad", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 102-125.

¿REGRESO A NUNCA JAMÁS? JULIUS EVOLA Y EL "ESTADO TRADICIONAL"

Matías Grinchpun
(UBA, CIS/CONICET)

> [...] una realidad puramente económica, industrial, militarista, por lo tanto esencialmente burguesa e inorgánica, que no tiene nada que ver con la naturaleza sagrada, solar, poderosa y viviente de los imperios que los antiguos conocieron.
> Julius Evola (2006a, pp. 82-83)

1. Introducción. ¿Clásico o moderno?

A lo largo de su prolongada trayectoria intelectual, Julius Evola (1898-1974) insistió en que la política detentaba un rango secundario entre sus inquietudes. Al rememorar un episodio de los años treinta en su "autobiografía espiritual", reafirmó que la primacía le correspondía a "la Idea", esto es a los principios que identificaba como "Tradicionales"

(Evola, 2014a, p. 195).[1] Sin embargo, es fácil encontrar extensos fragmentos dedicados a la temática en sus obras más gravitantes, como *Rivolta contro il mondo moderno* y *Gli uomini e le rovine*. El ejercicio puede reproducirse sin problemas cuando se toman en cuenta lo más de mil artículos que el barón publicó, varias decenas de los cuales fueron consagrados al Estado.[2] En efecto, este último vertebró la concepción que el autor tenía de la política –y lo político (Rosanvallon, 2003, pp. 15-20).

Desde su teología y ontología antimodernas (Compagnon, 2007), el italiano describió una degradación sinuosa pero ineluctable de las "civilizaciones" desde la Antigüedad, degeneración iniciada por abandonar valores superiores y manifestada luego en el conocimiento, las artes e, incluso, las razas. La decadencia llegaba a un punto culminante en la actualidad, cuando sin discusión alguna se colocaba lo material por sobre lo espiritual, lo profano ante lo sagrado, la cantidad contra la calidad. Y, como sentenciaba el Tradicionalista en el acápite, el gobierno no había quedado indemne, ya que había perdido la conexión con el auténtico poder –que venía de "lo Alto"– para abocarse a simples tareas de gestión y administración, a tono con una época que endiosaba el cálculo y la economía. Estos paquidermos burocráticos eran la subversión de lo que un Estado debía ser, consistentemente asociado –dentro de las cadenas axiológicas que estructuraban el discurso evoliano– con significantes positivos como el orden, la jerarquía, la solidaridad, la masculinidad y la trascendencia. La masa anárquica no había constituido un poder controlador, como planteaban ingenuamente los contractualistas, sino que un principio superior había encuadrado a los sujetos, moviéndolos anagógicamente de una existencia cuasi-animal hacia lo "más que humano".[3] Puesto de otro modo, pensar al Estado como una formalización jurídico-institucional de la sociedad, o como un monopolio del uso legítimo de la violencia, suponía caer en una definición errónea por aplicar criterios instrumentales,

1."Tradición" y "Tradicionalismo" (con mayúscula) no aluden aquí a la acepción coloquial del término, sino a una corriente filosófica surgida a principios del siglo XX y fuertemente asociada a la figura de René Guénon, así como a Ananda K. Coomaraswamy y Fritjof Schuon. Según Antoine Faivre, tres son sus postulados más salientes: existe un saber primordial de origen suprahumano, recibido en los primeros tiempos y paulatinamente perdido en un doble proceso de olvido y declive; esta sabiduría perenne es totalmente negada por el "mundo moderno", con su materialismo, cientificismo e igualitarismo; estas verdades no pueden ser recuperadas a través de la práctica académica, sino de un estudio ni neutral ni imparcial de los denominadores comunes en las distintas religiones y ramas de la metafísica (Hanegraaf, 2006, p. 1132).

2. Vale aclarar que el título no denotaba una condición nobiliaria, sino que se trataba más bien de un apodo artístico, una *boutade* (Scarabelli, 2024, p. 22).

3. El principio generador residía en las "sociedades de hombres (*Männerbunde*)", en sintonía con el planteo —de ribetes esotéricos— de que "el Estado está bajo el signo masculino", mientras que "la 'sociedad' y, por extensión, el pueblo, el demos, está bajo el signo femenino" (Evola, 1969, pp. 31-34). Traducciones del italiano realizadas por el autor.

racionalistas y democráticos, pero implicaba ante todo una claudicación ante las mismas fuerzas que habían motorizado el declive.

Ahora bien, más allá de lo constatativo cabe preguntarse qué tan cercano a esa suprema *arkhé* puede ser el uso de un concepto cuyo surgimiento se remonta a un período relativamente reciente –y denostado por el barón– como el Renacimiento (Bobbio, 1989, pp. 68-70). Si es cierto, como argumenta el autor, que antiquísimos mitos nos relatan unánimemente las virtudes de las monarquías sacras, ejercidas por seres divinos o apenas inferiores, bastante menos dicen sobre los atributos de estatidad que poseían estos reyes y emperadores legendarios. En otras palabras, podría seguirse a la historiografía jurídica sobre el Antiguo Régimen para sugerir que el Estado como lo entendía Evola era *malgré lui* una construcción esencialmente decimonónica (Garriga, 2004, pp. 1-3). Tanto que proyectar su existencia a la noche de los tiempos podría ser tomado como una operación, en absoluto excepcional, para dotar de densidad temporal a una institución que no la tenía.

Este capítulo pretende reconstruir la noción de Estado en este pensador, pero también interrogarse por los elementos "no tradicionales" subyacentes a sus posturas. Para ello, se recuperarán sus posiciones desde un enfoque sinóptico (Jay, 1990, pp. 70-77), dado que la extensión impide un recorrido más prosopográfico. Luego se contrastarán dichas perspectivas con abordajes más recientes de la cultura jurisdiccional europea previa al siglo XVIII para así desentrañar qué tan preciso es el enfoque evoliano para el mundo "premoderno". Finalmente, la conclusión no volverá sobre las "contradicciones" de este concepto, sino que considerará sobre su utilidad dentro de un proyecto político para un mundo en ruinas.

2. Cuando los reyes eran dioses. Tradición y declinación

Tempranamente aseveró el italiano que los gobiernos de su época eran ilegítimos por la ausencia de un crisma "superior". Ya en 1927, en polémica con el fascismo, afirmó que "un imperio solamente es tal cuando lo permea una espiritualidad inmanente".[4] Esto implicaba una incompatibilidad con el cristianismo, cuya humanización de lo divino había erosionado "la síntesis pagana de realeza y sacerdocio" alcanzada por los regentes de antaño (Evola, 2006a, p. 69). Pero comportaba ante todo un embate

4. El "verdadero *imperium*" nada tenía que ver con los dominios creados por "monstruosos *trusts* bancario-industriales", sino que por el contrario su precondición era "una revolución radical contra el oro, el capital y la máquina" (Evola, 2006a, p. 109).

frontal contra todo sistema representativo: la reconexión con la trascendente no podría darse sin un retorno de los jefes "desde lo alto, por investidura y no por reconocimiento, aprobación o elección de la masa" (Evola, 2006a, p. 73). En efecto, en el "mundo de la Tradición" el *rex* era también *pontifex* ya que mandaba "por vía de una superioridad innata o adquirida respecto de la simple condición humana", de manera tal que podía encarnar esa condición trascendente en un orden mutable y contingente (Evola, 1969, p. 23). Este contacto con una dimensión ultraterrena les permitía a dichos líderes conducir a través de la sutil pero poderosa acción de las "Ideas", entendidas como "mitos (en el sentido soreliano)" (Evola, 2006a, pp. 87-88). No se trataría entonces de burda propaganda, sino de "una potente y temible realidad" capaz de inmiscuirse en los pensamientos, en las intenciones y en los actos hasta ordenar la vida en su conjunto, alejándola de las fuerzas inferiores y redirigiéndola hacia realizaciones sublimes (Evola, 1969, pp. 23-24). Puesto de otro modo, un gobierno "Tradicional" no dependía de la ferocidad del león ni de la astucia del zorro, muchos menos de garantizar bienestar material. Bastaba con el "sentido maravilloso y pavoroso del númen", tan terrible que despertaba temor y veneración a la vez: sin necesidad de combatir, desarmaba a cualquier adversario (Evola, 1969, p. 37). De hecho, la verdadera autoridad se revelaba en dicha estabilidad, en ser un centro que movía sin ser movido, que hacía sin hacer: en los términos de Adolphe Thiers, "el rey reina, pero no gobierna", y esta inoperosidad era el punto de unión entre la inasible majestuosidad de la soberanía y el ejercicio cotidiano del poder.[5]

Emperador y sumo sacerdote, el soberano imbuía la existencia cotidiana de contenidos excelsos a través de rituales. Por ello, subrayaba el autor que no había acto en la "vida Tradicional" que no remitiese a un "elemento transfigurante", en contraposición con una modernidad que tomaba a un craso utilitarismo por rasero de toda acción (Evola, 1969, p. 50). El peso de los ritos hacía del clero un séquito ineludible para el gobernante, si bien su rol era ancilar: mientras el primero era un mero intérprete de lo divino, el segundo "se siente de la misma estirpe que los dioses" (Evola, 1969, p. 98). Por eso el "derecho divino de los reyes" no era "Tradicional", ya que al arrogarse la Iglesia el rol de consagrar, y pretender por ende que la corona reconociese su primacía,

5. Resuena aquí el relato de Aristóteles sobre los Aqueménidas: "los hombres más importantes y expertos estaban dispuestos en orden jerárquico, unos junto a la persona del rey como guardaespaldas y asistentes, otros como guardas de algún recinto, porteros y auditores, de modo tal que el rey mismo, llamado por esto dueño y dios, pudiera ver y oír cada cosa" (citado en Agamben, 2008, pp. 129-130).

había incurrido en una herejía (Evola, 1969, p. 98).[6] Si había que referirse a modelos históricos, el barón hubiese considerado más ajustado el cesaropapismo, sobre todo en la forma de los emperadores gibelinos.

En consonancia con la auténtica autoridad, la ley genuina también provenía de "lo Alto": expresión de un "realismo trascendente", contraponía lo infalible, lo inflexible y lo inmutable a "lo falso, lo malvado, lo irreal" (Evola, 1969, p. 40). Debido a su naturaleza más que humana, recaía en el soberano convertir ese código eterno en derecho. Absurda le habría parecido al "hombre Tradicional" una legislación de origen puramente secular, así como habría encontrado risible a un Estado constituido por un conjunto de individuos para custodiar unos "derechos naturales" (Evola, 1969, p. 105). La concepción "normal", tal cual se adelantó, equiparaba la relación entre gobierno y sociedad con la existente entre forma y materia en la metafísica aristotélica, o potencia masculina y femenina en los términos del esoterismo que informaba el discurso evoliano (Boutin, 1992, p. 76). Aquí se alineaba el barón con la usual argumentación conservadora contra los artificios y los extravíos de la razón, en particular la de los revolucionarios, quienes desconocerían o subestimarían los límites impuestos por la historia o la naturaleza. Para el italiano, esas determinaciones eran fijadas por la "Tradición", accesible a partir de una lectura anti-positivista de la mitología, la religión y la filosofía.[7]

La legitimidad venida desde "lo Alto" hacía que la subordinación al "gobierno Tradicional" fuese aceptada sin resistencias, coadyuvada por una coordinación psíquica y comunicacional entre las partes y el centro a la que Evola denominaba "fidelidad" (1969, p. 133). Esta *fides* suponía un compromiso total con el deber ser, de manera tal que el sujeto deseaba aquello que le había tocado, y en lo que se vería realizado. De ahí que no se requiriera el establecimiento de extensos y rígidos códigos para regular el comportamiento, y mucho menos de una fuerza coactiva que mantuviera la disciplina. Gracias a la correspondencia entre la voluntad y el mandato, antes de la modernidad existía "un gran margen de independencia, de libertad, de articulación" (Evola, 1969, p. 102). En línea con Alexis de Tocqueville, Hippolyte Taine y Charles

6. Precisamente este sería uno de los principales puntos de desacuerdo con Guénon, para quien la "Tradición" establecía explícitamente el primado de los clérigos sobre los guerreros. Por su parte, Coomaraswamy se pronunció por la complementariedad de funciones en una misma soberanía (Boutin, 1992, p. 82).

7. En lugar de percibirlos como supersticiones nacidas de un conocimiento limitado, tal cual hacía cierto positivismo, o como los antecedentes de las ciencias y religiones actuales, en línea con algunos historicistas, para Evola los mitos encerraban aquellas verdades "superiores" que resultaban realidades indubitables antes de la modernidad. Su lenguaje parecía "fantástico" a los lectores contemporáneos debido a que estos carecían del saber para descifrar su simbolismo, o bien porque su escepticismo les impedía captar que nuestros antecesores no eran rústicos, sino sofisticados más allá de toda imaginación (Chiantera-Stutte, 2001, p. 145; Furlong, 2011, p. 39).

Maurras, se responsabilizaba a las revoluciones burguesas de haber erigido unidades políticas que, al aspirar a establecer un control cada vez más estrecho sobre sus ciudadanos, obliteraron la autonomía de los grupos singulares y los cuerpos intermedios (De Tocqueville, 1848, pp. 8-10; Maurras, 1912, pp. 41-43; Taine, 1904, pp. 104-182).[8] La corrupción del Estado había comenzado incluso antes, en tanto las monarquías habían humillado a la nobleza y concentrado autoridad desde la Baja Edad Media, un proceso que tendría al "totalitarismo como fenómeno terminal" (Evola, 1969, pp. 104-105). La narrativa liberal sobre una progresiva emancipación de la opresión gubernamental sería una sátira, dado que el proceso había sido empíricamente inverso: antes que romperse, las cadenas no habían cesado de reforzarse y multiplicarse.

Ahora bien, la libertad "Tradicional" no era para todos, o no en el mismo grado: dado que esta no toleraba compromisos, "se la afirma, no se la afirma", entonces "libre puede decirse uno solo", como rezaba un aforismo oriental (Evola, 2006a, p. 84). Dicho de otro modo, no se la podía concebir sin desigualdad, al punto que su máxima expresión solamente podía alcanzarse en una sociedad esclavista (Evola, 2006a, p. 84). Pensar en sujetos equivalentes suponía ocultar las diferencias de los individuos concretos detrás de una grosera abstracción, como argumentaba el barón en un párrafo reminiscente de Joseph de Maistre (Evola, 2006a, p. 91).[9] Los individuos podían participar en la libertad del "Dominador" pero solo de acuerdo a su casta, pilar de la organización social que Evola propugnaba y en la que reverberaban elementos organicistas y esotéricos: microcosmos (persona) y macrocosmos (colectividad) compartían la disposición de sus componentes según una jerarquía de funciones (1969, p. 120). Tomando como arquetípico el esquema de la India védica, el autor ubicaba en el pináculo a los guerreros (*k□atriya*), seguidos de los sacerdotes (*brāhma□a*), los mercaderes *(vaiśya*) y los trabajadores (śūdra). Esta configuración reproducía sus sensibilidades antimaterialistas y aristocráticas, displicentes cuando no hostiles hacia el comercio y las labores manuales, pero también explicitaba su convicción de que la auténtica elite espiritual estaba conformada por quienes luchaban en vez de por quienes oraban. Aunque había excepciones, la asignación era virtualmente inamovible debido a las leyes de "herencia" y "clausura". Esto indignaba a las audiencias modernas, pero superaba cualquier carrera abierta al talento: a cada cual le tocaba

8. Remontándose aún más atrás, esta tesis podría filiarse en la defensa de las "tradicionales libertades del reino" por parte de François Fenélon y Montesquieu (Compagnon, 2007, pp. 36-37).

9. "Lo que sea, por ejemplo, el 'Hombre' más allá de los simples hombres, esperamos todavía alguien que lo haga entender. En la realidad nosotros sabemos de hombres, pero del 'hombre en general' no sabemos nada o, para decirlo mejor, sabemos que eso es nada, en tanto sabemos que eso es un simple concepto obtenido cancelando, con la abstracción propia de un pragmatismo clasificatorio, las notas específicas de los individuos singulares concretos, las cuales se disuelven así en una vacía uniformidad".

una actividad que armonizaba con sus potencialidades, por lo que hallaba en su labor la explicación de su propia naturaleza, al tiempo que cosechaba reconocimiento de la comunidad en tanto toda tarea era tratada como una contribución inestimable. Al ofrecer la posibilidad de realizar las esencias singulares, las castas no eran jaulas de hierro sino la expresión de una identidad aceptada y querida. Para el italiano, entonces, únicamente dentro de los marcos de una condición abrazada, y bajo una fidelidad respetada, podían los sujetos ser libres.

Ciertamente, estas descripciones no eran para el barón un modelo práctico de Estado sino una exposición prístina de sus lineamientos ideales, como pretendiera Platón con la *República* (Popper, 1995, pp. 42-45; Strauss, 1987, pp. 48-50). "Tradición" y "Modernidad" eran menos períodos cronológicos que naturalezas contrapuestas: "dos tipos generales, dos categorías apriorísticas de la civilización" que servían como puntos de referencia para el análisis (Evola, 1969, p. 10). Por ende, el enfrentamiento entre ambos principios podía verificarse ya en la Antigüedad, tal cual lo ilustraban los tiranos del Mediterráneo Clásico cuando, prefigurando a los políticos contemporáneos, arriaban al demos gracias a la manipulación de fuerzas irracionales y "sin disponer de ningún principio verdaderamente superior" (Evola, 1969, p. 391). Junto a las civilizaciones "olímpicas" como Roma había otras "ctonias" como Cartago, a los emperadores "solares" los sucedían monarcas heréticos que allanaban el camino de las revueltas sacerdotales, y así la entropía paulatinamente se imponía. Así, el terreno se inclinaba a favor de las fuerzas "caóticas" a medida que avanzaban las eras del ciclo histórico, de manera tal que se multiplicaban los demagogos y desbordaban los impulsos "inferiores" de las masas. Así, se consolidaban oligarquías avaladas por el sufragio universal, una evidencia más –como planteara Gustave Le Bon– de que las multitudes eran incapaces de reconocer lo útil debido a su naturaleza irracional (Evola, 2006a, p. 101).

Concebir a la historia como una "larga derrota", por utilizar la expresión de J.R.R. Tolkien, hacía que Evola cayera en una posición de paradigma invertido: en términos formales, su explicación coincidía *lato sensu* con el materialismo histórico, aunque su teleología no era positiva y progresiva —una individuación y liberación crecientes del sujeto— sino negativa y regresiva —el avance del caos como consecuencia del abandono de principios perennes (Taguieff, 1987, pp. 18-19). Cabe aclarar que en este punto, como en buena parte de su obra, el autor no se atribuía ni un ápice de originalidad: muy por el contrario, se consideraba el escriba de una sapiencia impersonal, rastreable en múltiples fuentes que se cuidaba de citar, desde Hesíodo y Ovidio

hasta Edward Gibbon y Oswald Spengler.[10] No debería extrañar entonces la alusión a civilizaciones matriarcales y patriarcales, en línea con Johann Jakob Bachofen, ni la familiaridad entre los rasgos "secularizadores" de la decadencia y la célebre tesis de Carl Schmitt según la cual "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (2009: 37).[11] Aunque el barón podía concordar con la descripción, habría hallado la sentencia aporética: al despojarse de sus fundamentos trascendentes, al resignar su sustancia permanente e inmutable en favor de contenidos fugaces y cambiantes, esos conceptos políticos modernos habrían nacido muertos. Limitada a consideraciones prácticas, preocupaciones materiales y polémicas cotidianas, lo que se leía en los diarios era en realidad "sub-política" (Furlong, 2011, pp. 141-142).

Madurada entre fines de los años veinte y principios de los treinta, la concepción evoliana del Estado se mantuvo notablemente consistente después de la Segunda Guerra Mundial.[12] Así, *Gli uomini e le rovine* (1953) reiteraba que el fundamento de toda entidad estatal verdadera eran sus principios trascendentes; que no emanaba de la sociedad, sino que le daba forma; que sacaba a los sujetos de la *eudaimonia* vegetativa, y los orientaba hacia el heroísmo conquistador; que el jefe debía reunir la autoridad temporal y espiritual, para que la obediencia de los distintos grupos sociales fuese voluntaria y completa (Evola, 2002, pp. 29-32). Por su parte, *Orientamenti* (1950) constataba que la oposición entre capitalismo y comunismo resultaba secundaria frente al antagonismo entre una cosmovisión dominada por la economía y otra que la veía simplemente como un aspecto subordinado de la existencia, por lo que renovó el anatema contra los Estados "modernos", desde el opresivo autoritarismo hasta el "laico" de los liberales, el "ético" de Benedetto Croce y el "clerical" de los católicos (Evola, 2002, pp. 271 y 275). El énfasis en el anti-totalitarismo, posiblemente obligado por la contundente derrota de los fascismos, fue uno de los matices más novedosos de la posguerra. El barón no escatimó dardos a los regímenes fenecidos, cuya debacle ya habría estado inscripta en una "fórmula poco feliz" como la de "partido único", con sus remisiones al parlamentarismo (Evola, 2002, p. 74). A esto se añadían otras falencias como el chauvinismo, el personalismo y el "puritanismo pequeñoburgués",

10. Aunque el italiano valoró la potencia intelectual del tedesco, no compartió su "biologicismo", su fatalismo ni su "pluralismo de civilizaciones" (Evola, 2014, p. 252).

11. Para el jurista, "la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención del soberano en el orden jurídico vigente".

12. En esta coherencia, desde ya, jugaron un papel importante las revisiones y reediciones realizadas por el propio Evola (Cassata, 2003, p. 13).

labor crítica a la que el autor dedicó *El fascismo visto desde la Derecha* y *Notas sobre el Tercer Reich*.[13] Quizás por ello se insistía en el carácter "orgánico" del "Estado Tradicional", donde "una influencia central orientadora" reemplazaba al uso de la fuerza y lograba una integración que no era pedestremente material, como la del mercado o la sociedad civil, sino espiritual (Evola, 2002, p. 271). Al tiempo que los individuos podían desplegar íntegramente su libertad, las corporaciones rechazaban el dirigismo draconiano y la competencia anárquica en favor de un sentido casi militar de unidad entre patrones y trabajadores (Evola, 2002, p. 269). En este sentido, solamente los antimodernos se oponían al totalitarismo en todas sus formas: el de la nación, el del trabajo y el del capital.

A pesar de que la división entre amigo y enemigo se había vuelto aún más nítida que en los años de Entreguerras (Evola, 2002, pp. 16-17), el italiano admitía el déficit insanable de símbolos e instituciones concretos que pudieran convertirse en portadores de los ideales "Tradicionales". Más allá de sus diatribas, antes y durante la conflagración había apostado sin ambigüedad por la victoria del Eje, condición necesaria pero no suficiente para una contrarrevolución permanente: igual y opuesta a la "concepción marxiana y trotskista", no se agotaría en ninguna de sus fases aunque tendría por sentido la "reconstrucción del puro orden tradicional" en vez de la "disolución proletaria del mundo" (Evola, 2006b, p. 65). Al revertir la regresión de las castas, se pasaría de un escenario disputado entre mercaderes y obreros a otro donde volverían a reinar los guerreros divinizados (Cassata, 2003, pp. 118-123). La conflagración había barrido con esa posibilidad y con los remanentes de las viejas monarquías, con lo que solo quedaba en pie la inaceptable alternativa parlamentaria. De ahí que la encarnación de los principios superiores tuviera que ser dejada sin determinar por el momento, mientras se llevaba adelante un ajuste de cuentas con las diversas vertientes de las derechas europeas –una "selección de tradiciones" – y se preparaba silenciosamente el "ambiente espiritual adecuado para que el símbolo de una autoridad sobre-elevada e intangible sea sentido y readquirido en la plenitud de su significado" (Evola, 2002, p. 270).

Si los Estados existentes se habían vuelto "anti-Tradicionales", y por ende enemigos, ¿qué hacer? Según *Orientamenti,* los caminos a seguir eran fundamentalmente dos:

13. Tal cual se insinuó más arriba, el autor había manifestado reparos al régimen encabezado por Benito Mussolini, por lo que la relación entre ambos presentó tensiones, pero tampoco fue de oposición, como lo muestra la posibilidad de publicar casi ininterrumpidamente y la entrevista mantenida con el *Duce* tras la salida de *Sintesi di dottrina della razza*. Si en un extremo se pueden ubicar las interpretaciones que lo tildan de intelectual orgánico del *Ventennio*, mientras que en el otro están quienes presentan a un crítico acérrimo desde la Derecha, aquí se opta por un enfoque mixto: un Tradicionalista que, sin abandonar sus reservas, no dudó en hacer causa común con los fascismos.

por un lado, un resurgimiento personal que creara "orden y dirección" a partir de la propia interioridad (Evola, 2002, p. 270). Debido a la carencia de referentes firmes en el *Kali Yuga*, etapa terminal del ciclo, la salvación no vendría de quienes repitiesen fórmulas posiblemente equivocadas, sino de quienes pudieran volverse ejemplos de "formas distintas de sensibilidad y de desinterés" (Evola, 2002, p. 278). Aquí podría filiarse lo que Evola, nuevamente con fraseología esotérica, denominaba como la "Vía de la Mano Izquierda", aquella que se sumergía en lo "ínfero" no para rendirse, sino para transmutar el veneno en medicina y poder así sobrevivir al caos. Se trataba de *Cabalgar el tigre*, como tituló el barón a un libro que salió años después y en el que expuso, justamente, la *apoliteia*: una auto-marginación de la sociedad que no comportaba una pasividad total –asumir la condición de "objetor de consciencia" ante la modernidad, o vivir como un ermitaño– sino más bien una fría indiferencia ante cuestiones en definitiva pasajeras y banales (Evola, 2014b). Parecía surgir otra connotación de "libre puede ser uno solo", nutrida por el radical individualismo de Max Stirner y emparentada quizás con el Anarca de Ernest Jünger: aquel que solo tiene dominio sobre sí mismo, pero no reconoce ningún amo fuera de sí (Boutin, 1992, pp. 383-385). Mientras el anarquista, con sus veleidades iconoclastas, continúa atado a la figura del soberano que tanto desea destruir, el Anarca es furiosamente independiente (Jünger, 2019).

La otra senda era "legionaria", esto es abrazar "el hábito de quien sabe elegir la vida más dura, de quien sabe combatir aún sabiendo que la batalla está materialmente perdida" (Evola, 2002, p. 258). Ávidos de medirse en esta arena desfavorable, debían evitar los partidos y constituir en cambio un movimiento para gestar, con paciencia y sigilo, el clima propicio a una revolución Tradicionalista. Eventualmente, surgiría una orden de iniciados en ese saber supremo que, a través de la sugestión, el entrismo y la conspiración, impulsaría un proyecto antimoderno. Despuntaba aquí la "Vía de la Mano Derecha", activa y combativa, a la que estuvo dedicada *Gli uomini e le rovine*. Antes que incompatibles, las alternativas eran complementarias:

> que nuestras fuerzas actúen también en la lucha política cuerpo a cuerpo para crearse todo el espacio posible en la situación actual, y para contener el asalto, hasta ahora casi incontestado, de las fuerzas de izquierda. Pero además de esto es importante, es esencial, que se constituya una elite que, en una recogida intensidad, defina según un rigor intelectual y una absoluta intransigencia la idea en función de la cual unirse, y afirmar esta idea sobre todo en la forma del hombre nuevo, del hombre de la resistencia, del hombre erguido entre las ruinas (Evola, 2002, p. 277).

Optasen por acción o la contemplación, estuvieran en un círculo selecto o inmersos en la vorágine de las metrópolis ultramodernas, estos "hombres diferenciados" conformarían un anti-Estado unido por la fidelidad a "la Idea". O, mejor aún, sería la simiente de un auténtico Estado que reemplazaría, llegado el momento, a las caricaturas en que se habían convertido los gobiernos.

Desde la historia intelectual, pueden hallarse en el barón trazos de reaccionarios europeos decimonónicos como De Maistre y Juan Donoso Cortés, con su ácido escepticismo frente a los derechos individuales, las constituciones, la soberanía popular y otros "mitos" de la política moderna; huellas de Friedrich Nietzsche, quien identificó al "tipo democrático" con el resentimiento igualitario de la masa, la cual instauraría la tiranía de la mediocridad al bloquear cualquier tipo de impulso o acción "elevados" (2003, pp. 10-12); aportes de la "Revolución Conservadora", tanto de referentes renombrados como Spengler y Jünger como de otros más oscuros, como los austríacos Othmar Spann y Wilhelm Stapel (Cassata, 2003, pp. 161-164); y el Tradicionalismo guénoniano, del que provendrían la condena global de la modernidad al igual que elementos esotéricos como la polaridad masculino-femenino. Construido durante un cuarto de siglo, este abigarrado edificio quedó terminado a comienzos de los cincuenta, cuando se volvió la trinchera desde la que Evola atacó de manera incesante y casi obsesiva a los líderes de turno, al proceso de integración europeo y a las facciones que colisionaban en la Guerra Fría.

3. Verás que todo es mentira. Cultura jurisdiccional y "paradigma estatal"

Al abordar la "revolución mosaica", Jan Assmann torció el célebre aforismo schmittiano para postular que "los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados" (2000, p. 20). Si se extrapola este argumento al pensamiento evoliano, puede formularse una incómoda pregunta: ¿cuánto de la "Tradición" es una proyección invertida de esa "Modernidad" execrada? En otras palabras, ¿es el Estado actual un remanente irredimiblemente deformado de las arcaicas monarquías sacras, o estas visiones de gobernantes imbuidos de potencia trascendente no hacen más que proyectar al pasado concepciones irreductiblemente contemporáneas del poder?

Que el "Estado moderno" era un artefacto no se le escapaba al barón, quien reconocía en el Leviatán "una construcción solamente humana", una "máquina". Sin embargo, este carácter artificial no le impedía evocar elementos genuinos, como lo demostraba su capacidad de manifestar una voluntad distinta y superior a la de los

individuos (Cassata, 2003, pp. 116-117). Por esto, y por su pretensión de portar la espada temporal junto a la espiritual, Evola encontraba en el proyecto de Thomas Hobbes un serio intento de preservar lo que se podía de las "formas estatales medievales" así como, durante los treinta al menos, una herramienta para restaurar el "Estado Tradicional".

En este sentido, podrían atisbarse en el italiano ribetes del "paradigma estatal": no tan solo el uso del concepto, con el riesgo de anacronismo, sino sus presupuestos implícitos sobre cómo debe organizarse la política, en particular la naturalización del Estado en tanto institución característica del orden social "civilizado" (Agüero, 2007, pp. 22-23). Al convertirlo en un objeto trans-temporal, la mirada retrospectiva se carga de criterios contemporáneos, como la distinción entre público y privado, al tiempo que se buscan con criterio finalista los antepasados incompletos e imperfectos de formaciones coetáneas. Más que una entidad histórica, el Estado previo al siglo XVIII sería el resultado historiográfico de una proyección presentista, parte de una operación para legitimar a los regímenes surgidos al calor de las revoluciones burguesas (Garriga, 2004, pp. 1-5). Por ello, y sin perder de vista la dificultad para librarse de las categorías heredadas (Clavero, 1995, p. 463), es que la historia del derecho ha adoptado desde hace varias décadas una perspectiva crítica, atenta a la radical alteridad de la realidad política previa a la contemporaneidad. De ahí que pueda resultar iluminador pasar las posturas de Evola por este tamiz.

Por un lado, no pocas intuiciones del autor podrían considerarse certeras, empezando por la misma noción de que hurgar en el pasado suponía adentrarse, por citar a L.P. Hartley, en un continente extraño. Tal cual subrayara el barón, en el "Antiguo Régimen" se aceptaba que las comunidades humanas constituían, como el conjunto de la Creación, un orden inspirado y estructurado por un patrón trascendental (Agüero, 2007, p. 25; Hespanha, 1995, p. 64). Dentro de la cosmovisión cristiana, este ordenamiento había sido querido y revelado por Dios, por lo que la religión ocupaba un lugar fundamental, aunque no eran menores los aportes de la filosofía clásica. En cualquier caso, se trataba de una realidad conocida ante todo por la gracia divina, aunque no se descartaba el aprendizaje a partir de la observación histórica, que permitía descubrir la tradición en la costumbre (Garriga, 2004, p. 12; Hespanha, 1995, pp. 98-99). Como el de las cuatro castas, el esquema era organicista y corporativo: a cada cual le correspondía un lugar de acuerdo a una lógica de esencias, afectos y simpatías, resultado de la cual quedaba configurada una serie de estamentos claramente jerárquicos, pero igualmente valorados debido a su indispensable contribución para el sostenimiento de la comunidad (Agüero, 2007, pp. 26-27; Hespanha, 1995, p. 86). A su

vez, las posiciones en este entramado acababan por constituir a los sujetos, cuyo sustrato físico quedaba desplazado por "el ente que el derecho crea para cada faceta, situación o estado" (Hespanha, 1995, p. 88). Estos lugares sociales quedaban objetivados en comportamientos y actitudes, conformando –como planteara el italiano– una extensiva ritualización de la cotidianeidad que venía a recordar y realizar el orden vigente. Tampoco se habría equivocado Evola al destacar la importancia de ocupar el lugar apropiado en este sistema, de acuerdo a una ética que otorgaba primacía a la honestidad, la verdad y el honor. Por lo tanto, quien no viviera de acuerdo a su naturaleza caería en el grave pecado de la mentira (Hespanha, 1995, p. 65). Bajo estas premisas, la función principal del poder político no era fundar ni reformar, sino conservar el ordenamiento heredado: por ello la virtud asociada con el gobierno era la justicia, dadas sus connotaciones de conservación y de darle a cada cual lo suyo (Agüero, 2007, pp. 28-29; Garriga, 2004, pp. 11-12). Por este motivo, quedaba un margen muy pequeño para el cambio, la innovación y la voluntad de los gobernantes, quienes no podían disponer discrecionalmente sobre lo que Dios había querido (Hespanha, 1995, p. 69). De hecho, en caso de ser príncipes rectos y legítimos, sus deseos armonizarían plenamente con el plan celestial (Agüero, 2007, p. 32).

Hasta aquí, la descripción del italiano parece ajustada: dejando de lado el cristianismo, del que recelaba, el cuadro pintado por los historiadores coincide en la legitimación a partir de "lo Alto", la centralidad de la desigualdad en la sociedad y el imperativo de conservar lo heredado. No obstante, abundan también las disonancias, sin ir más lejos el hecho de que no era el Estado quien le daba forma a la sociedad, sino que el poder político emergía de una pluralidad a la que no homogeneizaba, centralizaba ni mucho menos subyugaba (Clavero, 1995, p. 428). Más que dirigir la sociedad a través de influencias sutiles pero irresistibles, el soberano era –como las estrellas del firmamento– parte de una compleja pero precisa danza de cuerpos. No era impensado, incluso, que los pueblos designasen magistrados como atributo indelegable de la concepción corporativa de la sociedad: siendo las comunidades cuerpos en sí mismas, natural era que pudieran darse una cabeza (Agüero, 2007, p. 36). Emerge entonces la imagen de una monarquía que, en lugar de fundar un orden, venía a preservar el existente con atribuciones limitadas por otros cuerpos dotados de "principios naturales": la legitimidad ultraterrena no habilitaba un decisionismo, sino un jurisdiccionalismo (Garriga, 2004, p. 11). De hecho, el buen gobierno no se basaba en aplicar una serie de principios permanentes, sino en escudriñar el mundo –a través de la historia, pero también la aritmética, la geometría y la música– para hallar a una naturaleza que, siguiendo el aforismo de Heráclito, ama esconderse (Hespanha, 1995, p. 98). Es que esta cultura política concebía a un poder que no hacía la ley, sino que in-

terpretaba qué era acorde al derecho. Más allá del margen dejado para el *arbitrium* individual ante la infinita imprevisibilidad de los casos particulares, gobernar no era un arte de la voluntad sino de la razón, menos hacer que discernir (Agüero, 2007, p. 36).

Antes que dioses-emperadores potenciados por la "Tradición", custodios encargados de mantener lo que Dios había querido. Tampoco podía decirse libre fuera uno solo, ya que en este orden de lo diverso convivía una plétora de entidades con sus propias libertades, las que se superponían no sin conflicto. Aunque los príncipes se representaran como las cabezas que dirigían sus reinos, estas doctrinas no comportaban una centralización simbólica sino una garantía de pluralidad. Puesto de otro modo, no había un soberano capaz de articular armónicamente a la sociedad gracias a un crisma superior, sino una diversidad extraña –y refractaria– a la noción y a la praxis de una tutela (Clavero, 1995). Tanto así que los conflictos por la adjudicación de jurisdicciones no eran la excepción en el Antiguo Régimen, sino la regla: no eran una patología, sino parte de su fisiología (Agüero, 2007, p. 39; Garriga, 2004, p. 17). Hasta la visión rígida de las castas debería ser revisada, en tanto la sociedad adoptó menos la forma de una pirámide que la de un caleidoscopio: además de que la milicia, la religión y la labranza no agotaban el espectro de oficios posibles, podían coincidir en una misma persona dos o más estados, como lo mostraban los propios reyes con sus dos cuerpos (Hespanha, 1995, p. 87).

Se puede aquí parafrasear a Carlos Garriga para inquirir si una instancia política compatible con la configuración pluralista de la sociedad y un derecho indisponible puede ser calificada de "Estado Tradicional" (2004, p. 5). Este breve repaso por la cultural jurisdiccional del "Antiguo Régimen" expone, sí, fundamentos trascendentes y organicismo social, pero no en virtud de una autoridad omnipotente, sino de monarquías cuya discrecionalidad hallaba barreras precisamente en la tradición. Desde luego, podría replicarse que este es un enfoque casuístico que no refuta al "Tradicionalismo", en tanto muchas otras civilizaciones podrían servir de contraejemplo y ratificar los asertos del barón. Hasta sería plausible postular que esta historiografía ratifica a Evola, si se interpretan las discrepancias como señales de lo decaídos que se encontraban los principios perennes aún antes del siglo XIX. Pero otra posibilidad, tal cual se adelantó más arriba, es que el uso del concepto "Estado" haya traído aparejada una narrativa finalista e institucionalista para el Tradicionalismo evoliano. No se trata solamente de la hipoteca de este "paradigma" a la hora de sumergirse en los mitos, sino el peligro de confundir la visión idealizada que las castas guerrera y sacerdotal tenían de la sociedad con su configuración efectiva. En pocas palabras, otras leyendas, pero sobre todo otras miradas, permiten recuperar otros "mundos de la Tradición".

4. Conclusión. Lo contrario del Estado

Regresando a la pregunta original por el concepto de Estado en Julius Evola, son tres las respuestas que pueden darse al final del recorrido: primero, de acuerdo con el barón se trataba de un elemento central para la "Tradición", en tanto suponía una irrupción de la dimensión trascendente en la realidad material para transformar a los conjuntos de hombres en sociedades y, a través de la delicada pero poderosa influencia de su legitimidad superior, orientarlos hacia lo "más que humano". El objetivo central de la rebelión contra el "mundo moderno" era destruir lo que en la actualidad se denominaba Estado, una subversión de la institución originaria dado que se encontraba al servicio de la materia, el número y el caos. Se trataba de una concepción peculiar más por el todo que por las partes, las cuales encajan sin dificultad dentro de la formación discursiva de conservadores y reaccionarios, desde la remisión de la autoridad a una dimensión no-política hasta la veneración por la jerarquía y el rechazo por un intervencionismo excesivo.

Asimismo, la concepción evoliana podría ser vista como un ejemplo del "paradigma estatalista", en tanto aplica un concepto de la modernidad para un período previo al siglo XIX, extendiendo la historia de esta institución hasta los albores de la humanidad. Tal cual se aventuró, algunas nociones del barón sobre el "mundo de la Tradición" se habrían verificado en la Europa del Antiguo Régimen, pero muchas no, entre las que se cuentan sus perspectivas sobre el Estado. Lejos de un imperio manejado por el soberano desde la inmovilidad de su trono, los historiadores describen una jurisdicción real que se abre paso dificultosamente entre otras, siguiendo una tendencia en absoluto lineal hacia la centralización. Ese ideal de Estado fuerte, viril y ordenador que Evola ponía en las edades áureas tenía entonces muchos puntos de contacto con lo que los historiadores "burgueses" de la política y el derecho, tan denostados por el italiano, veían como punto de llegada. En este punto, podría sugerirse –como señalara Bartolomé Clavero para el periplo estadounidense de Tocqueville– que solo desde la "Modernidad" podía el barón captar la "Tradición" (1995, p. 462).

Para los hombres que permanecen de pie entre las ruinas, claro está, poco importan estas disquisiciones. Lo que lleva a la última respuesta: en el marco de un proyecto político Tradicionalista, "Estado" sería un concepto familiar, una noción capaz de inspirar a los espíritus legionarios con la evocación de glorias pasadas. No se trataría solamente de un término, sino también de un mito moderno: el de la capacidad del Estado, y de la política, para transformar la realidad. Acompañando esta creencia vendrían las narrativas de la conquista y la destrucción de los gobiernos existentes para instaurar poderes capaces de encarar el retorno a la "Tradición". Se trataba ciertamente de

una aspiración revolucionaria, como admitía el propio autor en *Gli uomini e le rovine* (Evola, 2002, p. 20). Y en esto también evidenciaría su participación en las mitologías políticas de la modernidad. Quizás lo que se necesitaba, retomando a De Maistre, no era un Estado contrario, sino lo contrario del Estado.

Bibliografía

Agamben, G., 2008. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agüero, A., 2007. "Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional." En M. Lorente Sariñena, coord., *De justicia de jueces a justicia de leyes: Hacia la España de 1870*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, pp. 19-58.

Assmann, J., 2000. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Múnich: Carl Hanser Verlag.

Bobbio, N., 1989. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boutin, C., 1992. *Politique et tradition: Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*. París: Kimé.

Cassata, F., 2003. *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*. Turín: Bollati Bollinghieri.

Chiantera-Stutte, P., 2001. *Julius Evola. Dal dadaismo alla Rivoluzione Conservatrice (1919-1940)*. Roma: Aracné.

Clavero, B., 1995. "Tutela administrativa o diálogos con Toqueville". *Quaderni Fiorentini*, 24, pp. 419-468.

Compagnon, A., 2007. *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado.

De Tocqueville, A., 1848. *De la démocratie en Amerique (I)*. París: Pagnerre.

Evola, J., 1969. *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma: Mediterranee.

Evola, J, 2002. *Gli uomini e le rovine e Orientamenti*. Roma: Mediterranee.

Evola, J, 2006a. *La superación del romanticismo*. Buenos Aires: Heracles.

Evola, J, 2006b. "Contro lo spirito borghese." En *I testi de* La Vita Italiana *(II)*. Padua: Edizioni di Ar.

Evola, J, 2014a. *Il cammino del cinabro*. Roma: Mediterranee.

Evola, J, 2014b. *Cabalgar el tigre (Orientaciones existenciales para una época de disolución)*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Furlong, P., 2011. *Social and political thought of Julius Evola*. Nueva York, NY: Routledge.

Garriga, C., 2004. "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen." *Istor*, 16, pp. 1-21.

Grossi, P., 1996. *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons.

Hanegraaf, W., 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.

Hespanha, A., 1995. "Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna." *Ius Fugit*, 3-4, pp. 63-100.

Jay, M., 1990. *Socialismo* fin-de-siècle. Buenos Aires: Nueva Visión.

Jünger, E., 2019. *Eumeswil*. La Coruña: Página Indómita.

Lippi, J.P., 1998. *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique*. París: L'Age d'Homme.

Maurras, C., 1912. *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*. París: Honoré et Édouard Champion.

Popper, K., 1995. *The open society and its enemies (I). Plato*. Nueva York, NY: Routledge.

Rosanvallon, P., 2003. *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el* Collège de France. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Scarabelli, A., 2024. *Vita avventurosa di Julius Evola. Una biografia*. Milán: Bietti.

Schmitt, C., 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.

Strauss, L. 1987. "Plato." En J. Cropsey y L. Strauss (eds.) *History of Political Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 33-89.

Taguieff, P.A., 1987. "Julius Evola, penseur de la décadence: Une métaphysique de l'histoire dans la perspective traditionelle et l'hypercritique de la modernité." *Politica Hermetica*, 1, pp. 11-48.

Taine, H., 1904. *Les origins de la France contemporaine (VII). La Révolution. Legouvernement révolutionnaire*. París: Hachette.

Grinchpun, Matías (2024). "¿Regreso a Nunca Jamás? Julius Evola y el 'Estado Tradicional'", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 126-143.

GÜNTHER ANDERS: UN MUNDO ÚLTIMO

Beatriz Porcel
(UNR)

1. Semblanza biográfica

Günther Anders nació como Günther Stern en 1902 en Breslau (Imperio alemán, hoy Polonia), de madre y padre judíos, ambos reconocidos pioneros en la psicología infantil (El término *cociente intelectual* o cociente de inteligencia fue empleado por primera vez por el psicólogo William Stern de la Universidad de Breslavia, en 1912). Estudió con Husserl y Heidegger y con el ascenso del nazismo siguió el mismo periplo de exilios que Adorno, Horkheimer, Jonas, Arendt, Marcuse y tantos más. En su caso, primero a París (1936-1939) y después a los Estados Unidos (1939-1949). Al finalizar la Segunda Guerra no retornó a Alemania sino que se radicó en Viena. Fue un destacado militante del movimiento antinuclear y pacifista –aunque este pacifismo del tipo no-violencia devino más adelante en la idea de "legítima defensa"–, un crítico radical de la desmesura de la técnica y un avisador obstinado del riesgo medioambiental. Su obra se movió en un delicado equilibrio entre, por un lado, el pesimismo de su análisis sobre la posición del ser humano en el mundo –dominado por el crecimiento tecnoló-

gico y el consumo, bombardeado por los *mass media* y atormentado por la amenaza nuclear– y, por el otro, el optimismo de la voluntad de una conciencia moral que debe poder decir "no" para ser un antídoto contra la amenaza de la destrucción de la vida sobre la tierra, en un pasaje que va desde la idea de "hombre sin mundo" a la de "mundo sin hombre". Sus textos más conocidos son *La obsolescencia del hombre I. Consideraciones sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* de 1956 y *La obsolescencia del hombre II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* de 1980. Además de estas obras medulares su voluntad política crítica se materializa en conferencias, congresos, debates públicos, correspondencias públicas, intervenciones en medios de comunicación y entrevistas. Relegado durante años, poco leído y menos difundido, escasamente traducido, esta situación destacada en numerosos trabajos sobre Anders ha comenzado a cambiar en los últimos años (Forti 2024, Balzi 2023, Dawsey 2019, Latini 2018). Anders, que como dijo de sí mismo, "sólo trata de conservar el mundo para poder modificarlo", es una figura relevante para la Teoría Política Contemporánea que debe ser divulgada para abandonar el lado oscuro del canon.

En 1921 –todavía llamado Günther Stern- llega a Friburgo para estudiar con Husserl y Heidegger, graduándose con el primero con una tesis sobre el lugar de la categoría de ´situación´ en las proposiciones lógicas. Distanciado de esta posición se acercará a Heidegger y formará parte de una joven generación filosófica alemana que en esos años ´20 se vuelve hacia la antropología filosófica. Viaja por Francia e Inglaterra y retorna a Alemania donde asiste a los cursos de Heidegger en Friburgo. Allí, en 1925, conoce a Hannah Arendt a quien reencuentra en 1929 en Berlín, año en que se casan. Primero vivieron en Heidelberg, luego se trasladaron a Frankfurt, donde Stern quiso completar su proyecto de habilitación filosófica, que no prosperó. Tras esta decepción, Arendt y Stern regresaron a Berlín; allí su amigo Bertold Brecht lo ayudó a conseguir un trabajó como redactor del "Suplemento" del *Berliner Börsen-Courier*. En Berlín, Arendt y Stern fueron coautores de un artículo sobre las *Elegías de Duino* de Rilke y publicaron una reseña conjunta de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim. En el Berliner Börsen-Courier, Stern también comenzó a escribir bajo su seudónimo "Anders". Una anécdota ampliamente difundida cuenta que Herbert Ihering, el editor en jefe del Suplemento, había pedido a Stern que "se llamara a sí mismo algo diferente, como otro", porque se estaban publicando demasiados artículos bajo el nombre de Stern. Así se puso como nombre de pluma "Anders", que en alemán significa "otro".

Poco después del incendio del Reichstag el 27 de febrero de 1933, Anders huyó a París (sin su esposa), ayudado para alojarse por su primo Walter Benjamin. En París, com-

pletó el manuscrito de su importante novela antifascista *La catacumba de Molussian* (*Die molussische Katakombe*), dejando de lado sus escritos filosóficos. La novela fue publicada recién en 1992. *La marcha del hambre* y *Laersi* (anagrama de Israel) fueron también relatos de ficción escritos en esta época.

En 1936 Anders emigra a los Estados Unidos y en 1937 se divorcia por carta de Arendt, a quien sin embargo ayudó a entrar a ese país en 1941 con su nuevo marido Heinrich Blucher. En los primeros tiempos del exilio contó con el apoyo de su padre que ya era profesor en la Duke University. Los catorce años que duraría su exilio estuvieron signados por la "miseria de la emigración" (Benjamin), vivió precariamente siempre con trabajos ocasionales, como por ejemplo en la industria del cine de Hollywood o en líneas de montaje en fábricas de Los Ángeles. Marcuse lo alojó un tiempo en su casa de Santa Mónica en la que Anders participó de reuniones con Bertold Brecht, Alfred Doblin, los hermanos Mann, Lion Feuchtwanger y otros varios músicos y actores. Con respecto a los frankfurtianos Horkheimer y Adorno, Anders no estableció relaciones estrechas, aunque sí participó de varios seminarios que son, sin dudas, la fuente de las primeras exploraciones de las ideas relevantes que sostendrá a partir de la posguerra.

Hacia el final de la contienda Anders se mudó a Nueva York para aceptar un trabajo bien remunerado en la Oficina de Información de Guerra de Estados Unidos (OWI), un departamento gubernamental encargado de la producción de propaganda durante la Segunda Guerra Mundial. Fue despedido por "ser débil mental" cuando se negó a traducir al alemán un libro difamatorio sobre los japoneses. "Le dije a mi jefe que no había huido de los fascistas a Estados Unidos para producir panfletos fascistas estadounidenses para Alemania".

El año 1945 supuso un cambio de eje en sus indagaciones: el 6 de agosto de 1945 -Anders aún exiliado- se lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. Este monstruoso hecho ocuparía el pensamiento y los escritos de Anders durante el resto de su vida -lo mismo que sus incansables críticas al nacionalsocialismo- hasta tal punto que más tarde se le daría el epíteto de "Atomphilosoph", el "filósofo de la bomba". En su momento, como reflejan muchos de sus escritos, el hecho le robó las palabras. El exterminio industrial y racional de seres humanos en los campos nazis, la bomba atómica, el funcionamiento de un sistema social que coloca en primer término la técnica y las máquinas y la progresiva entrada de lo que se vulgarizó como "sociedad de consumo" serán el eje de todas sus posteriores publicaciones e intervenciones. En 1950 vuelve a Europa y se radica en Viena.

En 1954 cofunda el Movimiento internacional contra la amenaza nuclear. Publica el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*. Viaja a Japón, visitando el hospital de Nagasaki, tomando contacto con algunos supervivientes e impartiendo algunas conferencias sobre la tragedia de Hiroshima. En 1958 se celebra un Congreso de estudiantes contra el armamento nuclear bajo su presidencia. Intervino públicamente volviendo visibles a dos personas a las que se dirigió epistolarmente: en 1959 a Claude Eatherly, el piloto que sin saberlo arrojó desde su avión la bomba atómica sobre Hiroshima y en 1964 a Klaus Eichmann, hijo de Adolf, cartas que dieron origen, respectivamente, a *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia* y a *Nosotros, los hijos de Eichmann*. En 1966 visita Auschwitz y a su ciudad natal, dando cuenta de sus negativísimas impresiones en *Visita al Hades*. Su intenso trabajo intelectual estuvo acompañado de una activa participación en actos del movimiento pacifista mundial. Junto con Heinrich Böll, el obispo Scharf, el teólogo Gollwitzer, el filósofo Ernst Bloch y otros encabezó un grupo de protesta sobre todo contra el estacionamiento de los cohetes atómicos norteamericanos en territorio germano. También tomó parte en tareas de denuncia de los crímenes estadounidenses en Vietnam integrando el Tribunal Russell en 1966-7. Sus publicaciones no cesan entre 1968 y 1980, en este último año se publica *La obsolescencia del hombre* Vol.II. En 1982 abandona la comunidad judía de Viena al pedírsele que muestre su apoyo a la invasión del Líbano. Recibe el Premio Adorno de la ciudad de Francfort en 1983. Rechaza, en 1985, el premio Andreas-Gryphius, que se otorgaba a quienes habían abandonado la Alemania oriental. Renuncia a la academia de las Artes de Berlín al negarse ésta a la lectura de extractos de los *Versos satánicos* de Salman Rushdie. Rechaza el doctorado honoris causa que la universidad de Viena desea otorgarle, y en esta ciudad muere en 1992.

Si en sus primeros trabajos filosóficos Günther Anders intentó establecer una ontología del conocimiento y de la libertad, su encuentro con las obras de Brecht y Benjamin en los años treinta, así como su experiencia de las fábricas y la sociedad norteamericanas durante su exilio más el impacto ya mencionado de Auschwitz e Hiroshima favorecieron la orientación de sus escritos hacia un pensamiento para siempre crítico. Se destacó también en el campo de los estudios literarios ya que, más allá de cualquier limitación disciplinar, estaba convencido de que el arte y la literatura tienen un gran poder para movilizar las conciencias, sobre todo las obras de Döblin, Brecht, Beckett, Rodin, Grosz, Kafka que mostraron la desorientación del hombre en el mundo. Algunos de estos ensayos están recogidos en *Hombre sin*

mundo: escritos sobre arte y literatura.[1]

2. La obsolescencia del hombre, la técnica y la bomba

La interpretación andersiana de la modernidad es la confirmación de una técnica globalizadora que se convierte en dominio capaz de la aniquilación total, que transforma a los individuos en meros utensilios y que puede llegar a hacer desaparecer toda vida sobre la tierra en una configuración que va del "hombre sin mundo" al "mundo sin hombre". En la Introducción al volumen I de *Obsolescencia del hombre* Anders sostiene que los productos tecnológicos producidos por el hombre no son un mero medio secundario de la vida, son una "resolución previa" a la propia existencia, en realidad *la* resolución previa (Anders 2011a p.20). La tecnología no es un concepto que pueda aplicarse a objetos artificiales hechos por el hombre y que se hallan a la mano como un medio de uso, sino que el desarrollo tecnológico asimila el mundo en un sentido *totalitario*: no como artefactos tecnológicos aislados sino como un *sistema* que intenta atravesar todos los aspectos de la sociedad. Los productos finales –escribe Anders- "ya no son medios de producción, sino medios de consumo, es decir, unos medios que se han de consumir siendo utilizados, como pan o granadas" (Anders, 2011b, p.25). Y en este sistema-aparato-tecnología Anders sitúa al hombre como consumidor de objetos con obsolescencia programada: "la mercancía en serie ha nacido para morir" (Anders, 2011b, p.45). En una cadena iterativa "no son los productos mismos los que figuran como medios de producción, sino nuestros actos de consumo" y para que la producción no se detenga hay que introducir entre el producto y el hombre otro producto que se llama *demanda* mediante una industria que se llama publicidad (Anders, 2011b, p.22).

El progresivo desprendimiento de la humanidad de la conciencia de su praxis es el núcleo de lo que Anders llama "desnivel prometeico". Con esta noción Anders cree haber caracterizado la condición humana de nuestro tiempo y de todas las épocas posteriores. Esta sentencia es explicada por Anders en el volumen I de *La obsolescencia del hombre* como la brecha o la distancia entre aquello que podemos producir y lo que podemos imaginar, ampliada en el volumen II como el desnivel entre lo que producimos y lo que podemos necesitar y, más aún, "entre lo máximo que podemos

1. La reconstrucción de la biografía de Günther Anders se basa fundamentalmente en "The life of Günther Anders (1902-1992)" del *Internationale Gunther Anders Gesellschat* en alemán y en inglés, que provee un relato detallado de la vida y obra del filósofo acompañado de un amplio registro fotográfico. Disponible en https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-english. Ver además https://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/anders.htm, sitio de Harold Marcuse, nieto de Herbert.

producir y lo máximo (vergonzosamente pequeño) que podemos necesitar. Así es, por contradictorio que pueda sonar: "podemos necesitar" (Anders, 2011b, p.25). En este sentido somos "utópicos invertidos" Si bien los utópicos no pudieron producir lo que imaginan, nosotros no podemos imaginar lo que producimos.

Para Anders los aparatos han dejado de ser "medios" para convertirse en "decisiones preliminares", mejor dicho "la" decisión preliminar, fines La lógica de la técnica es inexorable, absoluta, automática y férrea; ya no es posible hablar de aparatos singulares porque ellos forman una totalidad, cada uno deviene una parte de una megamáquina que los contiene a todos reforzando la tesis de la autonomía de la técnica. Este sistema ha pasado a ser una especie de nuevo ambiente natural en el cual vivimos. El epígrafe que el propio Anders escribe en el volumen II de *La obsolescencia del hombre* muestra su posición: "No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más. Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso. También tenemos que interpretar esa transformación. Y precisamente para transformarla. Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros. Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros", revocando la idea marxiana para decir que la acción sobre el mundo no es suficiente porque así solamente nos comprometemos con el mundo y con la técnica. Con la técnica como sistema el mundo cambia sin nosotros, el problema no es usar bien o mal la técnica sino la existencia misma de la técnica tal como ha devenido hasta llegar al "totalitarismo de los aparatos" (Anders vol.II 113). Y si el uso del término "totalitario" puede parecer equivocado Anders lo aclara con exactitud:

> En el 99 por ciento de los casos el totalitarismo es considerado como una tendencia primariamente política y, por tanto, un sistema primariamente político. Y considero que eso no es verdad. Contra eso defiendo la tesis de que la tendencia a lo totalitario forma parte de la esencia de la máquina y, originalmente, procede del ámbito de la técnica; que la tendencia, inherente a toda máquina como tal, a someter el mundo, a aprovecharse parasitariamente de los fragmentos no sometidos, a fusionarse con otras máquinas y a funcionar con ellas como piezas dentro de una única máquina total: defiendo que esta tendencia representa el hecho fundamental y que el totalitarismo político, por horroroso que sea, sólo representa un efecto y variante de ese hecho tecnológico fundamental. (Anders, 2011b, p. 124)

La época que Anders denomina De la tercera revolución industrial (subtítulo del volumen II de *La obsolescencia del hombre*) ha introducido un nuevo aparato, un nuevo

medio de producción que ha colocado a la humanidad –por primera vez- en situación de producir su propio ocaso: la bomba atómica. En un desplazamiento de ideas Anders va a mudar su concepto de "hombres sin mundo" al de "mundo sin hombres". El primero hace referencia a los seres humanos obligados a vivir en un mundo que no les pertenece, que no es suyo ni está hecho para ellos, tesis que amplía la de Marx de acuerdo con la cual el proletariado no es dueño de los medios de producción aun cuando produce y sostiene el mundo de la clase dominante. Anders considera que su idea se refiere a algo negativamente ontológico y también a un hecho de clase (Anders 2007c p.45). Mundo sin hombres, en cambio, define la situación en que quedará el mundo luego de la conflagración atómica, una amenaza que para Anders es cierta.

El tema del "fin del mundo" ha tenido desde siempre relevancia en las religiones. Aparece especialmente en momentos de crisis aguda comprometiendo diferentes registros de análisis que van desde supersticiones a más complejas observaciones filosóficas, científicas o políticas. A partir de 1945 un final de catástrofe aparece a partir de los crímenes masivos en los campos de exterminio y las explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki: el fin del mundo dejó de ser el relato de alguna secta apocalíptica para convertirse en una amenaza cierta que colocaba a la humanidad frente a su destrucción; el 6 de Agosto de 1945 fue para Anders el "día cero", el inicio de una Nueva Era que probó que en cualquier momento el planeta mismo se podía convertir en Hiroshima. El filósofo se erige, en este contexto, como aquel que reaviva los peores pronósticos afirmando –de una vez y para siempre- que ya que existen las armas nucleares existe de manera ininterrumpida la posibilidad -mejor decir la probabilidad- de que toda la humanidad sea eliminada por su propia mano. Es una voz fortísima que cual Casandra contemporánea no dejó nunca de anunciar el apocalipsis. Este recurrente tema andersiano es el de la "Bomba" y del fin del tiempo. Son diversas las expresiones que enuncian esta visión: "la humanidad tiene la capacidad de autoaniquilarse" (Anders, 2011a, p.15), "amenaza apocalíptica" (Anders, 2011a, p.14) o "la posible autodisolución física de la humanidad" (Anders, 2011b, p.15) o la "ceguera del apocalipsis" tal como reza el título del ensayo "Sobre la bomba y las raíces de nuestra ceguera del apocalipsis" (en Anders, 2011a, p.225-309), expresiones desarrolladas sobre todo en su obra de 1956: *La obsolescencia del hombre I*. Este texto trae a la discusión un tema ausente que conlleva un problema lingüístico debido a la dificultad de conceptualizar el término "la Bomba", ese ´objeto´ del cual solamente puede decirse su potencia devastadora: "Está claro que no es posible "describir llanamente" un objeto semejante" (Anders, 2011a, p.228), un objeto que llega a ser hasta *insignificante* comparado con su realidad inverosímil, con el peligro que esconde. Esto –dice

Anders- debe entenderse "en un sentido filosófico, o sea, en el sentido de que la bomba no es considerada como lo que es. Y de que, en el fondo, no puede haber ninguna panorámica que concuerde realmente con esa realidad" (Anders, 2011b, p.320). Para el filósofo las ojivas atómicas no son meras armas, sino que la energía atómica es una condición total. A diferencia de otros intelectuales Anders cree que no podemos pensar que el armamento nuclear oficia como "disuasión" para defender nuestro mundo libre de la amenaza totalitaria: la distinción política tradicional entre "amigos" y "enemigos" ya no tiene sentido, no porque todos nos volviéramos "amigos", sino porque la noción misma de "enemigo" no es válida. El único enemigo real que nos amenaza es la aniquilación atómica; el único totalitarismo real es la condición atómica, que transforma el planeta entero en un campo de concentración sin fronteras.

La denuncia de Anders se dirige hacia la banalización de la cuestión y para ello acude al recurso de la "exageración" a fin de despertar las conciencias, evitar el automatismo que supone la utilización del arma atómica, vivificar respuestas ético-políticas y enfrentar el adormecimiento social. La exageración como método, relacionada con los "medios exagerados" con los cuales el hombre actúa, se concentra sobre todo en la invisibilidad de la bomba atómica. Anders explica que el gesto de exagerar

> (...) está motivado de forma exclusiva por la particular invisibilidad en que se encuentra el objeto: este, que propiamente debería estar ante nuestra mirada con su amenazador y fascinante exceso de claridad, está por el contrario justo en el centro de la incuria; la tarea de nuestra época consiste en ver, oír y vivir alejados de él; y los contemporáneos parecen haberse conjurado para no aludir a él (…) Si a la situación de un objeto le es esencial ser oscurecido, bagatelizado o reprimido, a su presentación por el contrario -y esto es lo que constituye su verdad- le corresponde corregir ese oscurecimiento y exagerar por exceso el perfil, tanto como este se halle habitualmente simplificado por defecto. (Anders, 2011a, p.228)

Este evidente discurso del catastrofismo es la manera en que Anders entiende proponer una exigencia de reforma de la razón humana. La comprensión de la catástrofe implica mutar la jerarquía de nuestras actitudes frente al mundo privilegiando la certeza de lo peor frente a la duda, pensar lo imposible como necesario para luchar contra eso, hacer de la catástrofe un destino y asumir que la destrucción total es parte esencial de la acción humana. En las *Tesis para la era atómica* (Anders, 2019) el filósofo insiste y amplía todo el repertorio de sus alarmas, el nihilismo propio de las armas atómicas se ha convertido en un *aniquilismo* (Anders, 2019, p.183).

La imaginación y el miedo son para Anders necesarias respuestas frente a la catástrofe: la primera como una facultad capaz de conectar la conciencia moral con la realidad, la verdad y la ética, superior a cualquier percepción que se pueda tener del final inevitable al que nos expone la amenaza nuclear. El expandir la imaginación permite adquirir "el coraje de tener miedo". En palabras de Anders: "'Ampliar la capacidad de tu imaginación" significa, concretamente, "aumentar tu capacidad de temer" (498). Con respecto a la segunda, el filósofo cree que sin el miedo ante la representación imaginativa de la nada, nunca se podrá detener la catástrofe final. No se trata de un miedo paralizante, sino de un miedo como principio de acción, como motor de la ética. Las siguientes palabras ejemplifican esta apropiación filosófica del miedo: "[…] en comparación con la cantidad de miedo que nos convendría y que propiamente deberíamos sentir, somos simplemente *analfabetos del miedo*. Y si hay que aplicar un lema a nuestra época, lo mejor sería llamarla "la época para la incapacidad para tener miedo" (Anders, 2011a, p.254).

La situación del mundo después de las explosiones de Hiroshima y Nagasaki no hicieron más que confirmar estas advertencias andersianas con los accidentes nucleares de 1979 en Three Mile Island, de 1986 en Chernobil, de 2011 en Fukushima -los más referidos- más otros "menores" como el de 1983 en Constituyentes (Argentina). Además de los accidentes se deben tener en cuenta los momentos en que el mundo estuvo bajo amenaza de guerra nuclear como el período de la Guerra Fría, la crisis de los misiles en Cuba en 1961 y en la actualidad el conflicto generado por la OTAN entre Ucrania y Rusia, más las innumerables pruebas nucleares en el Pacífico y en otros lugares. Se presume que el arsenal nuclear actual cuenta con 13.000 bombas. La prédica de Anders sigue encontrando amplio eco en intelectuales que, como por caso Jean-Pierre Dupuy, insisten en la amenaza global y la destrucción del planeta por los desequilibrios ambientales y técnicos.

3. Auschwitz

Günther Anders fue una figura que no pudo permanecer al margen de lo acontecido en el período nazi; después de 1945, unió la explosión de la bomba atómica a Auschwitz como la amenaza cierta de la destrucción de la humanidad. El historiador Enzo Traverso traza una caracterización de lo que denomina "cuatro constelaciones de intelectuales" según la posición asumida frente a Auschwitz, erigido como el paradigma del exterminio (Traverso, 2001, p.18ss). Se trata de los colaboracionistas, los supervivientes, los cegados y los alertadores de incendios, estos últimos los que dan la alarma,

reconocen la catástrofe, la nombran y la analizan: Anders forma parte de este grupo (junto a Arendt, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Löwenthal y otros), portador de una mirada lúcida y una penetración crítica excepcional. Forti considera a Anders entre quienes han llevado en su piel las señales del exilio, la deportación y la reclusión y que atribuyeron un aura demoníaca al momento del descubrimiento de los campos de exterminio nazis (Forti 2014 p.161).

En 1966, en compañía de su tercera esposa, la pianista Charlotte Zelka, Anders viaja a Polonia y desciende al infierno de Auschwitz, tal como reza el título de su diario del itinerario: *Descenso al Hades* o, como titula Sergio Fabian el epílogo de la edición italiana, una *katábasis* a la región de la nada. Allí se sentirá, ya que no había sido prisionero por casualidad- un desertor. En el retorno a la protohistoria de su vida, ningún consuelo de la memoria aquietará al sobreviviente que sólo tiene presente la desmesura de lo sucedido. Lo que asusta, escribirá, "no es lo que ya no está, el vacío, sino las cosas que por casualidad siguen existiendo en la nada que se espera" (Anders, 2008, p.41). Anders realiza una caminata infernal yendo desde el recuerdo individual hasta la Historia en la que ve la decadencia total de la modernidad, la obsolescencia del hombre. En un gesto teórico inusual –porque la historia la escriben los vencedores- unirá Auschwitz a Hiroshima ya que presentan efectos comunes en una relación de "copertenencia recíproca". A diario la humanidad se desliza, escribe Anders, hacia adelante sin mirar atrás, y "lo hace de manera muy diferente del ángel de Klee, que Benjamin introdujo como figura simbólica y que vuelve su rostro hacia atrás (a pesar de que, atrapado por sus alas, se ve arrastrado por el huracán de la historia). La humanidad actual mira tan poco hacia atrás como hacia delante; más bien durante su vuelo tempestuoso sus ojos permanecen cerrados o, en el mejor de los casos, fijos en cada instante presente" (Anders, 2011b, p.297).

4. Cartas públicas

4.1. A Claude Eatherly

En 1959 Anders comienza un intercambio epistolar con Claude Eatherly publicado con el título *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders* (Anders, 2003) que contiene un breve prefacio de Bertrand Russell, una Introducción de Robert Jungk (compañero de Anders en la lucha pacifista) y, como parte de una carta, *Los diez mandamientos de la era atómica* publicados por Anders en 1957. Eatherly era el piloto desde cuyo

avión cayó la bomba atómica sobre Hiroshima, hecho del que fue consciente al regresar a la base donde se dio cuenta de la gravedad humana de lo acontecido. A partir de aquí, acicateado por una necesidad de autocastigo, rechaza una distinción como héroe de guerra, empieza a cometer pequeños actos delictivos para ir a la cárcel, envía pequeñas sumas de dinero a sobrevivientes de la explosión, intenta suicidarse, más adelante es internado en un hospital psiquiátrico y declarado esquizofrénico cuando en verdad, como dice de sí mismo: "…aquel 6 de agosto de 1945 tomé la decisión de dedicar el resto de mi vida a erradicar la guerra y a luchar por la destrucción de todas las armas nucleares" (Anders, 2003. p.143) "…en un país en que no está demasiado bien visto decir o escribir este tipo de cosas, por lo que me consideran un obstáculo" (Anders, 2003, p.172). Informado de estas acciones Anders le envía una primera carta el 3 de julio de 1959 llamándolo *inocentemente culpable* (Anders, 2003, p.30), no le ofrece ningún tipo de consuelo sino que trata de llevar al límite todos los cuestionamientos y entablar todas las controversias sobre la técnica, la muerte masiva, la desresponsabilización, el progresivo distanciamiento emocional de los agentes de la destrucción a medida que los instrumentos bélicos se perfeccionen. ¿Cómo se llega a usar un arma tan radical? ¿Cómo puede llegar a soportarse el dolor infligido a miles y miles de víctimas? Se trata de reflexionar, alrededor de este caso, acerca del hecho de que cada quien trata a sus semejantes no de acuerdo con sus principios sino según el tratamiento encarnado en los instrumentos y en la técnica. La correspondencia termina el 11 de julio de 1961, atravesada por períodos de encierros de Eatherly en lugares de máxima seguridad –al tiempo que entabla relaciones con jóvenes japoneses alrededor de la preocupación por frenar el armamento nuclear-, diagnósticos psiquiátricos, cartas de Anders a jueces, al Presidente John Kennedy, al Ministro de Justicia Robert Kennedy, en intentos de lograr la libertad del piloto, de dar a conocer la verdadera historia de esa conciencia desgarrada que, como se lee en el Epílogo, "no pertenece al pasado (…), su significado todavía no se ha comprendido" porque Eatherly "fue el primer hombre cuya vida quedó determinada única y exclusivamente por las circunstancias y temores de la era atómica, el primero que se negó a actuar de acuerdo con las exigencias de una sociedad conformista, el primero que quiso advertirnos del peligro…" (Anders, 2003, p.223).

4.2. A Klaus Eichmann

En 1964 Günther Anders envía un documento público a Klaus, el hijo mayor de Adolf Eichmann -posteriormente publicado como *Nosotros los hijos de Eichmann*- para demandar que rechace a su padre, para que deje de ser hijo de una persona declarada

culpable por crímenes de lesa humanidad. Escribe Anders: "Usted está en la obligación de desligarse de su origen. Que, solidarizándose con nosotros, ha de renegar de él. Por más difícil que le resulte esta ruptura con la "familia". Por más antinatural que pueda parecerle. Por más abiertamente que esto contradiga el mandamiento de honrar al padre y a la madre" (Anders, 2001, p.14). El mandato judío antiguo que dice "Honrarás a tu padre y a tu madre" que seguramente Klaus aprendió de niño, para el filósofo Anders no es válido en todos los casos, no es una prescripción de cumplimiento incondicional, sobre todo en cuestiones como esta en que el padre ha sido ignominioso, infame (Anders, 2001, p.79). Llevar adelante este gesto de desafiliación permitiría a Klaus Eichmann salir del círculo infernal de su origen y borrar la mancha que inmerecidamente lleva consigo (Anders, 2001, p.53); como hijo debe ser capaz de un acto virtuoso y negar lealtad a su padre, debe ser capaz de unirse al movimiento de todos los que quieren dejar de ser "hijos de…" y desterrar la idea de que los monstruos engendran monstruos.

Anders, frente a su corresponsal, se identifica como un judío que, de manera casual, pudo evadir el aparato manejado por Adolf Eichmann y sobrevivir. El primer horror se hace presente con el destino de Klaus: ser hijo de ese padre, entender que lo ha perdido dos veces y que esa persona es algo más que su progenitor (Anders, 2001, p.9). ¿Cómo comprender que quien había sido su padre, que demostró amor filial y bondad, también había sido responsable de enviar a tantos seres humanos a las cámaras de gas, encargado del exterminio de millones? ¿Cómo hacer coincidir dos personas tan disímiles entre sí, el padre y Eichmann? ¿Cómo reaccionar ante la horrible revelación? Este es el momento de la primera muerte, antes de la segunda, la definitiva. Anders dice que Klaus debe sobrellevar dos muertes, la de la figura del genocida nazi y la del padre.

Esta carta pública es una voz que deja de ser privada para convertirse en una impugnación, un acontecimiento discursivo que se levanta para refutar vínculos familiares, para derrumbar fidelidades y obligaciones de afecto y obediencia yendo más allá, hacia una humanidad humillada, torturada, negada. Matucci describe el tono de Anders como didáctico, político y también ético. Se trata de un grito de alarma, un llamado para que otros hijos o nietos no caigan en el odio cegador que llevó a un padre a ser empleado del régimen nazi y después asesino en masa (Mattucci, 2019, p.104). Anders lanza este aviso urgente "incluso a costa de cuestionar el vínculo filial, vínculo al que Klauss Eichmann permanecerá fiel ignorando las cartas abiertas que Anders le dirige" (Mattucci, 2019, p.111). ¨Monstruoso´ es un término con el que Anders define un "exterminio institucional e industrial de personas" (Anders, 2001, p.23).

En la carta Anders identifica al nazismo y a la Shoa como máquinas monstruosas y establece el concepto plural de ´Eichmanns´ como "administradores y ejecutantes de monstruosidades" (Anders 2001 p.), seres serviles capaces de cometer aberraciones como si se tratara de un trabajo cualquiera; seres viles, obstinados – dispuestos a aceptar el riesgo de perder su humanidad a cambio de obtener poder-, ambiciosos y cobardes, que llevaron adelante actos infames con buena conciencia como si estuvieran ordenados por un poder superior que no se cuestiona (Anders, 2001, p.23). Estas caracterizaciones de "lo monstruoso" de las personas que lo encarnan configuran el sometimiento a la lógica de la maquinaria y los dispositivos nazis. Al interior de ese sistema miles de personas se mantuvieron en la ignorancia de todo comportándose como "pasivos hombres Eichmanns". Tanto en este texto como en casi todos los otros Anders insiste en el impacto de la tecnología en la vida que supone un potencial capaz de dominar toda la actividad que desarrollen los seres humanos, la mercantilización, la deshumanización y la radical desrealización del mundo. El sistema totalitario deshumaniza a los hombres, reduciéndolos a ser parte de una estructura maquinal en la que ni los sentimientos ni la responsabilidad tienen presencia. Anders explica que el mecanismo perverso que supone la vida en el sistema totalitario favorece que Eichmann y tantos como él exhiban argumentos despojándose de la carga de su responsabilidad. En su obra *La obsolescencia del odio* Anders amplía estas ideas al explicar que en las masacres contemporáneas actuales se extermina sin odio, de modo abstracto, apretando botones, haciendo uso del enorme desarrollo de la técnica. Actos inhumanos ya que se trata de "trabajos" hechos por hombres enajenados en un proceso que no conocen (Anders, 2019, p.22).

En la perspectiva de Anders la figura de Eichmann siempre es ejemplo del hombre de la técnica sometido a la máquina, y un arquetipo de lo monstruoso. En Eichmann se conjugan dos fenómenos que atacan y degradan la humanidad del hombre: el totalitarismo político y el imperialismo de la técnica, estrechamente vinculados en relación de coparticipación recíproca, ya que el totalitarismos se vale de la técnica y la técnica ambiciona ser totalitaria ejerciendo sobre cada ser humano una violencia específica y persistente: "El totalitarismo político, por siempre abominable, representa un efecto y una variante del fundamental hecho tecnológico" (Anders, 2011b, p.409).

En el juicio Eichmann intentó declararse no culpable de los actos aberrantes manifestando que el cumplimiento de órdenes no implica responsabilidad individual. Eichmann mostró ausencia de emoción ante el exterminio de millones de personas, su tarea era considerada un mero acto burocrático y un gesto de obediencia; formar parte de la gran maquinaria genocida era la base para proclamar su inocencia. Eich-

mann no podía permitirse el lujo de tener ante sus ojos la imagen de los asfixiados por el gas para evitar sabotear el proyecto original dejando que la moral entorpeciera sus planes (Mattucci, 2019, p.198). En estos términos se plantea un problema acerca de la culpabilidad de Eichmann: ¿hasta dónde un ser humano es responsable de la monstruosidad que promueve la tecnología? Anders cree que existe una culpabilidad moral porque siempre cabe la posibilidad de decir "no" y explica el mecanismo perverso en que las condiciones de vida dentro del sistema totalitario producen la convicción de la legitimidad de estos argumentos defensivos y produce también el debilitamiento de las emociones y la pérdida del sentido de responsabilidad, y esto explica el hecho de que "todos somos hijos de Eichmann", seres pasivos, ´instrumentalizados´, incapaces de comprender la magnitud de lo que se crea y de lo que se destruye, imposibilitados de ver lo que produce e ignorando sus consecuencias morales, analfabetos emotivos. El totalitarismo que erigió el primero usa y abusa de la técnica y la técnica que hizo posible el segundo se expande hacia una forma totalitaria.

La carta de Anders termina con la sugerencia de que Klaus Eichmann se solidarice con el movimiento antinuclear como símbolo de la protesta contra las posibilidades de aniquilación, que se incorpore a la lucha contra el principio Eichmann del mundo tecnológico y a favor de la causa de la supervivencia humana. La carta quedó sin respuesta, lo que llevó a Anders en 1988, a la edad de 85 años, a escribir una segunda carta a Klaus Eichmann titulada "Contra la indiferencia", dejando de lado el tono amable y esperanzado de la primera mudándolo por un tono grave que denuncia el aumento incesante de hijos de Eichmann que son sordos ante las advertencias. Además del reclamo por la ausencia de respuesta de Klaus, Anders hace explícito otro de los motivos de esta segunda carta: el hecho de que en Alemania y en Austria la mentalidad política y moral ha involucionado de manera tan radical que a los *viejos* nazis se han unido *nuevos* nazis, "hombres que restan importancia a Auschwitz, que incluso lo niegan o lo ridiculizan" (Anders, 2001, p.81), hombres que rechazan representarse los terribles sucesos protagonizados por sus padres cuarenta y cinco años atrás, entre otras cosas para alejar la sombra ominosa de la culpa colectiva que se les presenta cuando se pide no olvidar.

A diferencia de Eichmann, considerado por Anders un símbolo de la tragedia nazi, Eatherly nunca hizo de la enajenación, de la obediencia ciega al mecanismo un pretexto o una justificación de la ausencia de conciencia o de responsabilidad por la acción realizada. El piloto de Hiroshima, a diferencia del burócrata Eichmann, considera al sistema de la técnica una amenaza para los seres humanos denunciando la reducción del hombre a simple engranaje.

5. Breve final: por qué Anders hoy

En sus últimos años –1986 en adelante- Anders puso en cuestión el pacifismo –"pacifismo de domingo"- y la no violencia en el breve texto "Estado de excepción y legítima defensa", posiblemente decepcionado por la ausencia de transformaciones que propiciaran la paz, el fin de las guerras y el desarme nuclear: "…mientras los poderes establecidos sigan empleando la violencia contra nosotros, ... a quienes ellos han privado deliberadamente de todo poder…, el estado de excepción nos seguirá obligando –y lo siento– a renunciar a la renuncia a la violencia propia. En otras palabras: en ningún caso debemos abusar de nuestro amor a la paz ofreciendo a los sin escrúpulos la posibilidad de aniquilarnos a nosotros y a nuestros descendientes" (Anders, p.1995). Se trata de una violencia en el preciso punto de autodefensa, como contra-violencia. Anders está reapareciendo pausadamente en el actual escenario crítico de la mano de sus tesis más radicales y negativas, que son oportunas para analizar los riesgos globales: el deterioro acelerado del medioambiente vital, la durabilidad de los residuos de todo tipo en tierra y agua, las contaminaciones a gran escala, el recalentamiento climático, la hostilidad propia del nihilismo técnico, la exacerbación de las violencias en innumerables escenarios, la tecnociencia desmedida que pone en cuestión la propia definición de lo humano y la ética de la especie, vigorosamente discutidas por los estudios sobre el transhumanismo. Son, además, otros tantos motivos para plantear un problema acuciante: ¿cómo un mundo tecnificado, un mundo que tiende a excluir o destruir al hombre, deja la posibilidad de una política? ¿Y de qué política?

Bibliografía

Alvis, J., 2017. "Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology". *Religions*, 8, 59.

Anders G., 1995. *Llámese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*. Bilbao: Besatari.

Anders G., 2001. *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*. Buenos Aires: Paidós.

Anders G., 2003 *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia*. Buenos Aires: Paidós.

Anders G., 2005. *George Grosz : arte revolucionario y arte de vanguardia*. s/d.Maldoror Ediciones.

Anders G., 2006. "Dix thèses pour Tchernobyl." Écologie & *politique*, 32, pp. 169-177.

Anders G., 2007a. *Filosofía de la situación: antología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Anders G., 2007b. *Estado de necesidad y legítima defensa*. Madrid: Centro de Documentación Crítica.

Anders G., 2007c. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura.* Valencia: Pre-Textos.

Anders G., 2008a. *Discesa all Ade*. Torino: Bollati Boringhieri.

Anders G., 2008b. "Heidegger, esteta de la inacción" En G. Anders et. al. *Sobre Heidegger*. Buenos Aires: Manantial.

Anders G., 2009. "Tesis para la era atómica" en *Estudios Latinoamericanos. Nueva Época*, 44, pp. 171-184.

Anders G., 2010. *Learsi. Mi judaísmo*. Valencia: PUV.

Anders G., 2011a. *La obsolescencia del hombre* (Vol.I) . *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.

Anders G., 2011b. *La obsolescencia del hombre* (Vol II). *Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.

Anders G., 2012. "*Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa? Escritos y entrevistas*. Bilbao: Besatari.

Anders G., 2013. *La batalla de la cereza. Mi historia de amor con Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

Anders G., 2014. *Acerca de la libertad*. Valencia: Pre-Textos.

Anders G., 2017. "*Post Festum*" (1962). *Laguna*, 40, pp. 9-26.

Anders G., 2019. *La obsolescencia del odio*. Valencia: Pre-Textos.

Anders G., 2022. *Stenogrammi filosofici*. Torino: Bollati Boringhieri ed.

Anders G., 2023. *Sobre el esoterismo del lenguaje* et alia. Valencia: Pre-Textos.

Babich B., 2022. *Günther Anders' Philosophy of Technology From Phenomenology to Critical Theory*. London: Bloombury Academic.

Balzi C., 2022. "¿El miedo que nos falta? Hobbes y Günther Anders" en Actas *XI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas*. Córdoba: UNC pp.37-45.

Balzi C. ,2023. "La obsolescencia de la sensibilidad: estética y política en los tiempos del fin según Günther Anders." *Estudios de Filosofía*, 68, pp. 173-193.

Bajohr, H. 2019. "Worl-Estrangement as a Negative Anthropology: Günther Anders's Early Essays." *Thesis Eleven*, 153 (1), pp. 141-153.

Ballesteros, V., 2020. "De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral." *Isegoría*, 63, pp. 289-310.

Dawsey J., 2019 "Marxism and technocracy: Gunther Anders and the necessity for a critique of technology". *Thesis Eleven*, XX (X), pp. 1-18.

Dupuy J-P., 2002. *Pour un catastrophismo* éclairé. Paris: Ed.du Seuil.

Dupuy J-P. "Günther Anders, el filósofo de la era atómica." *Conspiratio,* 13, pp. 26-47.

Forti S., 2024. *Totalitarianism : a borderline idea in political philosophy*. Stanford: Stanford University Press.

Gimenez dos Santos W., Marta Nunes da Costa M., 2022. "A obsolescência da humanidade: a tragédia n nuclear a partir de Günther Anders e Katsuhiro Otomo." *Revista Paranaense de Filosofia*, 2 (2), pp. 94 – 110.

Jolly É., 2010. *Nihilisme et technique,* étude *sur Günther Anders*. EuroPhilosophie. Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique.

Liessmann K.P., 2011. "Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt". *Enrahonar*, 46, pp.123-135.

Latini M., 2011. "Uomini senza mondo. Günther Anders tra antropologia filosofica e letteratura." En www.giornaledifilosofia.net

Latini M., 2018. *Un'estetica dell'esagerazione. Sulla filosofia di Günther Anders*. Milano: Ed.Jouvence.

Latini M., 2017. "Miniature della fine. La prosa breve di Günther Anders." *Microtextualidades. Revista Internacional de microrrelato y minificción*. 2, pp. 72-80.

Marrades, J., 2017. "El cuerpo ante la máquina. Günther Anders y la vergüenza prometeica." *Pasajes,* 53, pp.114-130.

Marrades, J., 2019. "La factibilidad del apocalipsis Günther Anders sobre el armamentismo nuclear." *Pasajes,* 58, pp.99-113.

Mattucci N. e Recchia Luciani F. a cura di, 2018. "Quale politica per Gunther Anders? La libertá nell´era dell´immagine" en N. Mattucci y F. Recchia Luciani, *Obsolescenza dell'umano Günther Anders e il contemporaneo*. Genova: il nuovo melangolo, pp.37-63.

Mattucci N., 2019. *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Gunther Anders*. Milano: Mimesis.

Maomed M., 2012. "Günther Anders (Stern): esbozo de una antropología !losó!ca negativa." *Ontology Studies / Cuadernos de Ontología,* 12, pp.73-88.

Munster A., 2007. "Günther Anders y Ernst Bloch: ¿del malentendido a la polémica?" en M. Vedda (comp.) *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*. Bs.As.: Herramienta Edic.

Nacci M., 2000. *Pensare la tecnica*. Roma: Gius, Laterza & Figli.

Rasini V., 2013. "Il potere della violenza. Su alcune riflessioni di Günther Anders". *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XV, pp. 258-270 258.

Rivas Palá P., 2021. "La obsolescencia de lo político. Las consecuencias de la filosofía de Guther Anders." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXVI (2), pp. 139-156.

Rodrigues Alencar C., 2016. "O "tempo do fim" de Günther Anders." *AnaLógos*, 1, pp. 105-115.

Salinas Leal H., 2023. "Filosofía y exageración en La obsolescencia del hombre de Günther Anders." *Ideas y valores*, lxxii, (182), pp.57-77.

Sonolet D., 2010. "Habitus et Modernité. Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno : interprètes de Kafka." *Sociologie de l'Art*, 1, pp. 35-58

Sonolet, D., 2018. "Literature and Modernity: Günther Anders, Hannah Arendt and

Theodor W. Adorno, Interpreters of Kafka". En J. Halley, D. Sonolet, D. (Eds.), *Bourdieu in Question*. Leiden: Brill, pp. 426-41.

Traverso E., 1995. "Auschwitz et Hiroshima. Notes pour un portrait intellectuel de Günther Anders" en *Lignes*, 26, pp.7-33.

Traverso E., 2001. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

Uusitti F., 2022. "A Study of Anders' Three Crises: From Machines to Human Shame". *International Journal of Science, Technology and Society*. 10 (3), pp. 115-120.

Velotti St., 2008. "Stato di necessità e legittima difesa»: Günther Anders e le cose ultime e penultime." *Parolechiave*, 40, pp. 65-79.

Velotti St., 2011. "Günther Anders: Weltbilder, —Models of Enticement, and the Question of Praxis." *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 18, pp.163–180.

Porcel, Beatriz (2024). "Günther Anders: Un mundo último", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 144-162.

EL ARRAIGO DE LA VOLUNTAD: ACCIÓN Y PENSAMIENTO EN SIMONE WEIL

Lisa Cavanagh (UNR)
Lucía Vinuesa (UNR)

A lo largo de estas páginas presentaremos a una autora de quien pocas cosas pueden decirse de manera taxativa. Simone Weil fue una filósofa francesa que vivió entre 1909 y 1943, se destacó por su compromiso con la lucha sindical. Realizar un comentario de su obra es una tarea ambiciosa y, en cierta forma, fútil. Ni su pensamiento ni su figura se dejan academizar, fijar, sistematizar ni consagrar.

Los aspectos que enriquecen la lectura de su obra y la relevancia de su figura intelectual son sus decisiones vitales, su deriva mística y la particularidad del tiempo histórico que le tocó vivir. ¿De qué otro modo concebir su reflexión sobre la libertad, la gracia, la opresión si no es junto a los efectos de su propia experiencia en la fábrica y en la guerra civil española?

En su biografía no hay nada ajeno a la decisión teórica de adherirse a lo real y al compromiso ético y político de transformarlo. La correspondencia estrecha entre pensamiento y acción está en el nervio de su pensamiento. Para Weil el pensamiento es

acción y la acción pensamiento, entendiendo a la acción en su sentido más amplio y no meramente en términos políticos. Carmen Revilla llega a definirla como "pensadora de la experiencia" (2010, p. 109) y recomienda leerla en "pequeñas dosis", pues su obra no admite simplificaciones ni síntesis fáciles (p. 112).

Encontramos en Weil un intento por renovar y actualizar la crítica marxista, pero que se aleja de la lucha partisana. Por otro lado, la experiencia religiosa de Weil fue decisiva. El primer descubrimiento filosófico de su vida fue la experiencia de anulación espiritual en la fábrica donde trabajó. El segundo consistió en descubrir ese sentido de lo sagrado que faltaba en su época en la imagen del Dios crucificado. En él se condensan, para Weil, los límites de la reflexión; Cristo es el modelo del dolor y de la desgracia, sobre la que sólo es posible guardar silencio.

La lectura que ofrecemos de Simone Weil se hace carne de la advertencia que Gabrielle Fiori (2006) formula en su biografía de la autora. No es posible hacer de Weil, su vida y su obra un objeto de estudio. Antes bien, conviene aproximarnos a ella con un gesto inmersivo, "está demasiado viva, eternamente joven y violenta" para ser analizada, clasificada, comparada y sistematizada académicamente. La de Weil "Es una fuerza catalizadora, una fuente, una corriente de energía que puede atravesar nuestra vida obligándonos a plantearnos preguntas esenciales, la primera de las cuales sería ésta: '¿Cuál es el sentido de mi vida?'" (Fiori, 2006, p. 7).

1. Una biografía intelectual

Simone Adolphine Weil nació en París el 3 de febrero de 1909, en el seno de una familia de origen judía aunque de padres agnósticos, y murió el 24 de agosto de 1943 en Ashford (Kent, Reino Unido). Su hermano, André Weil, fue un matemático destacado y una influencia significativa en su vida.

Desde pequeña tuvo una inclinación a las letras y a la filosofía. Escribió prosa y poesía, y sus lecturas preferidas fueron los *Pensamientos* de Pascal y Lamartine. Preparó su ingreso a la Ècole Normale Supérieure en el Lycée Henri IV, con una fuerte formación en filosofía, y obtuvo en el examen la mejor calificación, seguida por la propia Simone de Beauvoir. Entre sus filósofos de referencia destacaban Descartes, Platón, Kant y Spinoza, y fue discípula de Émile Chartier, popularmente reconocido como Alain.

Durante su formación fue una estudiante sobresaliente, y continuó escribiendo disertaciones libres como lo hacía en la época del Lycée y enviándoselas a Alain. Acerca

de dichas disertaciones, inéditas en su mayoría, sabemos que ya desde esa época elabora la noción de trabajo como puente entre el sujeto y el mundo.

Finalizó sus estudios en l'École en 1930, con una exposición titulada "Ciencia y percepción en Descartes". En la misma encontramos en germen uno de los temas sobre el que Weil no dejará de volver: la articulación entre pensamiento y acción, con una reflexión sobre la meditación y la percepción. Su exposición se compuso de dos partes. En la primera describe con un recorrido histórico a Descartes como el fundador de la ciencia moderna. En la segunda, a través de una meditación personal, inspirada por la "capacidad de todo ser humano para encontrar la verdad" (Pètrement I, recuperado de Fiori, 2006, p. 207), muestra que en Descartes la racionalización del conocimiento de la naturaleza siempre toma en cuenta el aporte decisivo de la imaginación y la percepción. Y, es el trabajo, "la acción verdadera, conforme a la geometría", el único modo de unir en nosotros a los dos seres que somos: uno pasivo que sufre el mundo, y uno activo que se impone a éste mediante su aprehensión.

De manera temprana y previa a su experiencia en la fábrica, Simone reconoce que el trabajo es el medio para restablecer la igualdad entre los hombres, científicos y trabajadores. Como veremos luego, su línea rectora inicial –la unión entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción– continúa y se profundiza en su lectura política, en su participación sindical, en su labor como profesora de filosofía y en su vida personal.

En 1931 obtuvo la *agregación*[1] y, durante un plazo muy breve entre 1931 y 1934, se desempeñó como profesora en liceos de provincia. En esos años, participa en el XXVII° Congreso de la CGT (15 a 18 de septiembre de 1931), y, a través de sus contactos con los sindicalistas revolucionarios del grupo de *La Révolution Prolétarienne,*[2] entabla una relación con el Sindicato Nacional de Maestros en Haute-Loire y Loire, con la intención de ingresar en alguna agrupación sindical. Su acción dirigida a los obreros apunta a la promoción de la cultura en sus cursos y artículos, especialmente en *L'Effort* (*El Esfuerzo*) que fue el periódico de la asociación autónoma de la construcción de Lyon. Simone es determinante en relación a su afiliación política; como lo expresa en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* y en otros escritos, a pesar de frecuentar las reuniones y leer los periódicos del Partido Comunista, solo confía en los sindicatos.

1. El concurso de agregación en el sistema educativo francés es el concurso de oposición más elevado para acceder a la condición de profesor de la enseñanza pública superior de la República francesa.

2. Revista sindical fundada en París, en 1925, por Pierre Monatte y Robert Louzon, ambos de formación libertaria. Pueden consultarse los números publicados en el sitio de *Gallica* de la Biblioteca Nacional de Francia. Disponibles en línea: https://gallica.bnf.fr/

En 1932 realiza una breve estancia en la casa de una familia obrera en Berlín. A partir de esa experiencia y por sus observaciones del estado del movimiento obrero alemán, concluye en que el movimiento está abatido, y que esto se debe al reformismo de los sindicatos y, particularmente, a la pasividad del Partido Comunista. Sobre la situación alemana escribe varios artículos publicados en *La Révolution Prolétarienne*, en *Libres propos*, y en *L'École* émancipé, luego recopilados en sus *Escritos históricos y políticos* [Écrits *historiques et politiques*, 1960].

Fue duramente criticada por la izquierda, en especial por parte de los comunistas, que la acusaron de derrotista. En relación a los obreros alemanes, su acción –que se concretó a través de testimonios en congresos, sumas de dinero, alojamientos en su propia casa y con la búsqueda de puestos de trabajo– tomó dos direcciones. Por un lado, en ayuda a los refugiados alemanes, y, por el otro, en apoyo a las minorías comunistas de oposición, con especial énfasis a quienes no pertenecían a ninguna de las dos Internacionales. En un artículo en *La Révolution prolétarienne* del año 1933 afirma, como lo sostiene en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, que fue Marx quien ha demostrado científicamente que la lucha de los oprimidos alcanzará la emancipación verdadera y no una nueva forma de opresión. Sin embargo, rápidamente agrega que dicha sentencia es antes que nada un "artículo de fe" que hay que volver a revisar a la luz de los hechos de los últimos veinte años. En dicho artículo critica enfáticamente el régimen stalinista e indica que solo ha existido un Estado obrero en París en 1871 (haciendo referencia a la Comuna) y en el breve período entre 1917 y 1918 en Rusia. Es otra ocasión en la que Weil recibirá comentarios negativos desde distintos sectores de la izquierda, incluido el propio Trotsky que refirió a lo escrito en el artículo como "prejuicios pequeño burgueses de lo más reaccionarios" (del Folleto *La Cuarta Internacional y la U.R.S.S.*, 13 de octubre de 1933, citado en Fiori, 2006, p. 211).

En marzo de 1934, en una carta dirigida a su amiga Simone Petrement, confiesa que va a retirarse de toda clase de política, excepto la búsqueda teórica y la participación eventual en un gran movimiento de masas espontáneo. Dilucida que no quiere tener una función de responsabilidad porque advierte que es probable que toda la sangre derramada sea en vano. Será ese año también en el que decida poner entre paréntesis la docencia para trabajar en fábricas y experimentar la condición obrera. En poco tiempo debió abandonar esa vida debido a problemas de salud y retomó sus clases, pero no dejó de dedicar gran parte de su salario de profesora a la Caja de Solidaridad de Mineros [*Caisse de Solidarité des mineurs*], dejando solo un monto mínimo para su subsistencia.

En esencia, con su experiencia obrera Weil aprendió la base de "la verdadera dignidad: comprenderse a uno mismo en medio de las más duras circunstancias" (Fiori, 2006, p. 97). Como afirma en la segunda parte de *Echar Raíces. Preámbulo a una declaración de los deberes hacia el ser humano* [*L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*], "¿Qué gané con esta experiencia? La sensación de que no poseo ningún derecho (...). La capacidad de bastarme moralmente por mí misma, de vivir en ese estado de humillación constante sin sentirme humillada ante mis propios ojos" (1996, p. 48).

Los primeros trazos escritos de su experiencia obrera son reflejados en su *Journal d'usine*, que conocemos a través de la publicación de *La condición obrera* [1951], así como también por los textos que publicó en revistas de izquierda, "La critique sociale" y "La révolution prolétarienne", entre otros.

Su experiencia en la fábrica torna aún más esencial su concepción del pensamiento y la acción, que la llevan a dotar de materialidad a algunas de sus ideas sobre la política. Podemos pensar con ello su decisión de participar en la guerra civil española junto a los republicanos, entre las filas anarquistas. Y, por otro lado, es en el período posterior al año de trabajo en fábricas (1934-1935), y a partir de un viaje familiar a Portugal, en el que Simone se vio afectada por una primera revelación en relación al catolicismo. Es en ese momento en el que concibe al cristianismo como la religión por excelencia de los esclavos. Cuando retoma la labor docente, entre 1935 y 1936, hay un cambio en el contenido de sus clases, que contienen cada vez menos abstracciones filosóficas y más referencias a las grandes obras literarias clásicas, junto a ejemplos de su vida en la fábrica. La búsqueda está orientada a generar reflexiones éticas y psicológicas sobre la relación entre uno mismo y las circunstancias. Hay, en efecto, un gran interés por indagar en la vida del hombre bajo la idea de que cada uno encuentre el valor en sí mismo, incluso cuando se padezcan las más duras necesidades.

Entre 1937 y 1938 realiza una serie de viajes a Italia en donde conecta con el arte y la belleza. Para esa época y en los años que siguen, en parte porque se agudizan sus dolores de cabeza que la afectaron toda su vida y sufre un deterioro físico cada vez mayor, su conexión con la religión también aumenta. De estos años, sabemos que Simone debió abandonar su trabajo como docente, y entabla un intercambio epistolar con el Padre Perrin al que podemos acceder a través de *Espera de Dios* [*Attente de Dieu*, 1950]. En junio de 1940, frente a la ofensiva alemana, Simone abandona París junto a su familia y se refugian en Vichy. Desde ese momento, su objetivo fue llegar a Inglaterra para unirse a la Resistencia. De allí parte a Marsella, donde escribió numerosos ensayos y artículos que reúnen su experiencia en la fábrica, sus lecturas religiosas

sobre los griegos y su compromiso sindical. Colabora con varias revistas, y desde 1941 hasta su muerte en 1943, observamos cómo se intensifica su vida intelectual (Fiori, 2006, p. 220).

A excepción de los artículos y ensayos que publicó en diversas revistas en vida, desde sus aportes a comienzos de la década de 1930 en revistas de izquierda como *La révolution proletarienne* o *L'Èffort*, entre otras, hasta su colaboración a los *Cahiers du Sud*, *Cahiers du Témoignage chrétien* en Marsella, la mayoría de los escritos de Simone Weil son póstumos.

La publicación de su obra estuvo a cargo del Padre Joseph-Marie Perrin y Gustave Thibon, por un lado, y de la familia Weil y de Albert Camus, por el otro. Perrin y Thibon se ocuparon de los escritos del último período de su vida por pedido de la propia Simone antes de abandonar Marseille. Perrin se ocupó de sus ensayos espirituales –entre los que incluyó la correspondencia entre ambos–, que aparecen en 1949 bajo el título *Attente de Dieu*, y de la investigación de Weil sobre los textos griegos, que aparece en 1951 como *Intuitions préchrétiennes*. A Gustave Thibon, Simone le había confiado once cuadernos entre los que se encontraban los Cahiers de Marseille, que fueron publicados con el título de *La Pesanteur et la Grace* en 1947. Por su parte, los Weil se ocupan de organizar y publicar los siete *Cahiers d'Amérique* y el *Carnet de Londres*, y numerosos textos inéditos de la década de 1930. Asimismo Albert Camus, quien en esa época estaba organizando la colección *Espoir* en Gallimard, publicó allí el primer ensayo weiliano inconcluso, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* en 1949. Fue también Camus quien publicó en 1955 uno de los textos más importantes de la obra de Weil, el ensayo que escribió en 1934, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, en la mencionada colección de Gallimard.

1.1 Obra y pensamiento

Volvemos a Simone Weil en un contexto disímil al de su vida y escritura. Es la década del 30', y ni el más pesimista de nosotros osaría a hacer una comparación entre nuestro tiempo y el suyo. Y sin embargo, un horizonte de desencanto compartido vuelve sus palabras, a veces esquivas, más cercanas.

Simone escribe en una época en que ''el sentimiento dominante es el desasosiego, la ansiedad, la espera de no se sabe qué'' (2007, p. 377). Estas palabras resuenan tam-

bién hoy. Es que hay en común un tiempo de crisis y un escenario de desesperanza. Para Simone el problema de su tiempo, y que podría también ser el nuestro, es la pérdida de una idea de límite, la desmesura.

A través de la experiencia y el pensamiento, ilustra Weil, el hombre puede situarse, encontrar los límites que la necesidad y la materia le imponen. Y es esto mismo lo que permite la relación entre el hombre y el mundo, y lo vuelve un lugar a habitar. Pero, en su intento de liberarse de sus ataduras e impedimentos, busca en vano consagrarse mediante un ideal de poder que no es sino una carrera indeterminada hacia el dominio total y sin medida. Como plantea Juan Miguel García ''Esa necesidad ilimitada de asegurarse el poder, que por sí mismo es inestable, empuja cada vez más al individuo a la opresión social en la que ya no encuentra referencias adecuadas con las que orientarse en el mundo'' (2009, p, 63).

Con esta preocupación como horizonte, Simone busca de cerca las razones de la realidad a la que es contemporánea, abrazando su crudeza y su materia.

Como plantea Emilia Bea, su obra trae consigo una tensión latente e irresoluble ''entre la intención de cambiar las condiciones de la existencia y la adhesión a la realidad'' (1999, p. 17).

En estas páginas intentamos ahondar en esa disyuntiva sin pretensión de socavar o resolver esa tensión, constitutiva a su obra. Para ello privilegiamos, entre sus escritos publicados, *La persona y lo sagrado* (1943), *La gravedad y la gracia* (1947), *Echar Raíces* (1949) y las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (1955).

2. 1. Opresión y libertad

La obra de Simone Weil combina escritos de diversas magnitudes y de una variación temática que incluye reflexiones aforísticas de índole mística y religiosa, artículos de análisis político de coyuntura y textos más filosóficos, algunos de ellos atravesados por una crítica fuerte al marxismo. En ese marco pueden leerse las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* [*Oppression et liberté*, 1955], que constituyen un esfuerzo de análisis denso que Simone escribió en 1934, período en que dejó la docencia para trabajar en la fábrica.

Hace allí un análisis crítico del marxismo. De la obra de Marx destaca el modo en que demostró cómo funciona el mecanismo de opresión en el capitalismo, pero sugiere

que él no logró despejar por qué la opresión resulta invencible "en tanto que sea útil". Mientras Marx considera el problema de la opresión como una cuestión nueva, propia del capitalismo, Weil sostiene que la opresión debe pensarse como un elemento constitutivo de las relaciones entre los hombres. En este sentido, un trabajo de comprensión sobre este concepto conlleva a admitir que la opresión, sea bajo su forma capitalista o aquella que reviste en el sistema soviético, seguirá siendo invencible mientras la lucha por el poder sea el factor determinante en la historia. Entonces, un verdadero materialismo histórico debería considerar de manera prioritaria la relación entre la organización del poder y los procedimientos de producción. Con un estudio crítico de ese tenor, sugiere Weil, se comprendería el mantenimiento de la opresión más allá de su función económica.

En efecto, el problema es que la posibilidad de una revolución que ponga fin a las formas de opresión, enfrenta siempre el mismo obstáculo que Weil; la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan. Sobre esta base, sitúa Simone, la opresión no sólo continúa, sino que puede organizarse y perfeccionarse. Es que para la filósofa, a diferencia del diagnóstico de Marx sobre la sociedad capitalista, ésta está lejos de haber elaborado en su seno las condiciones de un régimen de libertad y de igualdad. Instaurar un régimen sobre esos principios, acarrearía una transformación previa de la producción y de la cultura, de la que surge la propia producción que encierra formas de distribución del trabajo sobre la especialización, la división entre el trabajo manual e intelectual y entre los que mandan y los que ejecutan.

> Imaginar que se puede desviar la historia en una dirección diferente transformando el régimen a base de reformas o revoluciones, esperar la salvación de una acción defensiva u ofensiva contra la tiranía y el militarismo, es soñar despierto. No hay nada en lo que apoyar siquiera una simple tentativa. La fórmula de Marx, según la cual el régimen engendraría sus propios sepultureros, recibe todos los días crueles desmentidos; y uno se pregunta, por otra parte, cómo Marx pudo creer que la esclavitud pudiese formar hombres libres. Todavía nunca en la historia un régimen de esclavitud ha caído golpeado por los esclavos. (Weil, 2018, p. 107)

Todos los hombres sienten haber nacido para la libertad. Jamás pueden aceptar la servidumbre, y esto se debe a que los hombres piensan. Es ese el carácter decisivo que une al hombre con la libertad, sea como un sueño o como una felicidad pasada, de la que se habría visto privado. Simone se refiere al comunismo imaginado por Marx como la última de las formas de ese sueño de libertad de los hombres. El problema es

que en tanto sueño, ha resultado vano. De lo que se trata es de renunciar a soñar con la libertad y decidirse a concebirla. Weil propone representarse una libertad perfecta, no con el fin de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad mejor que la que ofrecen las condiciones del presente que ella estudia.

Construye así una noción de libertad que difiere de la posibilidad de obtener lo que deseamos sin esfuerzo. La verdadera libertad no se define en relación al deseo y su satisfacción sino por una relación "entre pensamiento y acción".

El hombre libre es aquel cuyas acciones proceden de un juicio previo respecto al fin que se propone y a los medios a los que recurre para alcanzar dicho fin. No obstante, no deja por ello de estar acorralado por la necesidad, muchas veces inflexible. Pero es el pensamiento el que le permite al hombre salir de esa situación, optar entre ceder ciegamente al aguijón que lo empuja desde el exterior o conformarse con la representación interior que él se forja. Es en este punto donde reside la oposición fundamental entre servidumbre y libertad para Simone Weil. Oposición entre los límites ideales entre los que se mueve la vida humana sin llegar a alcanzar ninguno, a no ser que deje de ser vida.

2. 2. Individuo y colectividad

Simone Weil aborda de un modo singular la relación entre el individuo y la colectividad. Para comprender ambos términos, cabe remitir a otras dos nociones, la de naturaleza y la de pensamiento. El concepto de naturaleza supone una primacía de la colectividad en el sentido más primordial de que el hombre en soledad no puede dominarla. Es gracias a la colectividad que puede sobreponer sus fuerzas sobre la naturaleza. Weil dirá que en casi todos los ámbitos las fuerzas colectivas son superiores a las del hombre individual. Excepto en lo que concierne al pensamiento. Allí el individuo sobrepasa a la colectividad como cualquier cosa sobrepasa a la nada.

El pensamiento no se forma sino en un espíritu que se encuentra solo frente a sí mismo. La soledad permite una actividad humana fundamental que es la del pensar. Pero en cuanto tal y en sí mismo, el pensamiento no constituye una fuerza; es preciso que se articule con una vida material, a la cual se dirijan esos esfuerzos del pensamiento.

En un artículo previo a este texto, publicado en 1933 en la revista *La Révolution Proletarienne*, del cual ya hemos realizado algunas observaciones, Weil afirma que la búsqueda debe orientarse a hacer del individuo, y no la colectividad, un valor supremo.

La tarea de "nuestra generación", afirma Weil, es dotar a los hombres de herramientas para abordar los límites que la naturaleza le impone. Retoma así un asunto insistente a lo largo de sus escritos, la división entre el trabajo manual y el intelectual. Para Simone en dicha división está el germen de las relaciones de opresión, y es la que no permite arribar a una verdadera libertad:

> (...) queremos hacer hombres completos y no esa especialización que nos mutila a todos. Queremos dotar al trabajo manual de la dignidad a la que tiene derecho, dotando al obrero de la inteligencia plena de la técnica y no una simple formación (...) para introducirlo al mundo a través del trabajo. (1933, p. 9)[3]

Simone Weil quiere una sociedad en la que la vida colectiva esté sometida a los hombres considerados como individuos. Para ello, busca representar una forma de vida material en que las fuerzas se encuentren comandadas por el pensamiento, lo cual tendría como implicancia no sólo que cada trabajador controle la adaptación de su esfuerzo a la obra a producir, sino también su coordinación con los esfuerzos de todos los demás miembros de la colectividad.

En 1934, Weil concluye que la vida será menos inhumana en la medida en que la capacidad individual de pensar y actuar sea mayor. Y, en el artículo publicado en *La Révolution proletarienne* el año anterior (1933), advertía sobre la necesidad de su generación de prepararse para la acción, porque el tiempo que contaban era modesto.

2. 3. Necesidad, descreación del yo y desnudez

Hacia el final de su vida, Simone vuelve a reflexionar sobre la noción de necesidad. Desde ella se acerca a las miserias. Se torna crítica y detractora de las adversidades que padecen los hombres, y asume una posición de espera y atención, con la necedad de quién observa en la desgracia lo que no puede ser cambiado y sigue mirando. Y con la premisa de no apartar la mirada, especialmente en tiempos duros.

Su pensamiento, tan idealista como comprometido, puede servir de guía para recorrer un camino sin dirección. ¿Cómo tomar parte en un escenario desorientador? El de

3. Traducción propia.

Weil es un trabajo de comprensión y –cristianamente– de aceptación de lo que es. No obstante, ello no implica resignación, sino apertura radical al otro y a lo otro; aumento de la capacidad de recibir.

Weil emprende una búsqueda por ver las cosas en su desnudez, sin los ornamentos de las figuraciones e interpretaciones. De las imágenes saturadas de sentido que nos hacen creer en salidas fáciles y seguras. En sus palabras,

> Aceptamos los falsos valores que se nos presentan, y cuando creemos estar actuando, en realidad nos hallamos inmóviles, porque permanecemos en el mismo sistema de valores. Actos efectivamente cumplidos y, sin embargo, imaginarios (...). Las sensaciones son irreales precisamente respecto de los juicios de valor; las cosas son irreales para nosotros precisamente en cuanto valores. Pero atribuir un falso valor a un objeto priva también de la realidad a la percepción de ese objeto, porque sofoca la percepción en la imaginación. Así el desapego perfecto sólo permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos. (1994, p. 57)

Con Simone accedemos a una reflexión en la cual el descubrimiento del mundo, a pesar que solo pueda conocerse desde el yo, no es una experiencia personal. Frente a ello Weil interpone la necesidad, que, al ser compartida y común a todos, es el modo de salir de lo imaginario y de una soledad miserable.

Con todo, para la filósofa, las necesidades humanas vitales no son sólo físicas sino también morales, y dependen del orden social imperante para su satisfacción. La desnudez, por tanto, es una experiencia existencial compartida, pero también fuertemente diferenciada. Porque, evocando y extrapolando la concepción de Giorgio Agamben de la *nuda vida*, no es sólo vida natural sino

> (...) el resultado de una operación del poder, que consiste en dividir la vida. (...) Aristóteles nunca define lo que es la vida: se limita a dividirla aislando lo que él denomina la vida nutritiva (que se volverá la vida vegetativa) de las otras funciones (la vida sensitiva, la vida intelectual, pero también la vida política. El punto central de esta división, que la ciencia moderna retomará por su cuenta, es crucial. (2016, p. 2-3)

De este modo, sólo podemos entender el lugar que cobra la necesidad en la obra de Weil en su ligadura con lo social. Es entonces posible de ser pensada como basamento desde el cual relacionarse con la existencia; para, con y por otros. Es esta concepción que sirve de fundamento a su propia experiencia vital, signada no sólo por denunciar y abogar por quienes no tienen nada en un mundo de posesiones, o por tomar su lugar, sino por compartirlo junto a ellos.

Es en este sentido que su proyecto ético y político encuentra en las figuras de otredad un punto de referencia sobre la realidad de las cosas; las mujeres, los locos, los campesinos, los trabajadores fabriles. Estos últimos, constituyen una figura paradigmática en sus escritos por los diálogos que sostiene con el marxismo en perspectiva crítica. Para la autora, el obrero es el sujeto central de este mundo que percibe sin futuro, no por su capacidad revolucionaria, sino porque, en la vida moderna, la creación de valor está en el trabajo manual que desempeñan. Valor que, en las dinámicas de las relaciones sociales modernas, se encuentra subestimado. Weil no brega por un reconocimiento en términos del valor de cambio, el problema no es la plusvalía negada al trabajador, sino por la subordinación total de su persona al método, por la separación radical entre pensamiento y acción que en la repetición fabril se acrecienta.

Objetivados en su función, lacerados por realizar un trabajo a destajo, y todo a cambio de nada. Al decir de Weil,

> Su salario, pequeño o grande, no es nunca suyo. Pero lo que hace esta situación especialmente dolorosa es que la ley no protege más que la propiedad; no protege la vida humana. Sin duda, la ley castiga el asesinato –aunque frecuentemente lo castigue con mucha menos dureza que los robos repetidos–, pero no instituye nada para impedir morir a quien no encuentra ninguna posibilidad de vivir. La propiedad aparece en todas partes como sagrada, la vida en ninguna parte. Por ello los obreros se sienten siempre más o menos fuera de la ley, extraños a la sociedad; aunque se aprovechen de ciertas ventajas sociales, tienen el sentimiento de que la sociedad no hace nada por ellos, porque tienen la sensación de no tener derechos. No se sienten ciudadanos de una verdadera república. (2007, p. 206)

El desarraigo es un desgarro, fruto de la insatisfacción de las necesidades del alma, que los sitúa en una condición de indignidad. Sus carnes y sus pensamientos se retraen día tras día al terminar otra jornada de trabajo porque allí se reducen a lo más míni-

mo, a la condición de engranaje, sin capacidad o discernimiento propio. Es esta una posición de esclavitud, en tanto ser libre es disponer de una capacidad de acción sin escisión del pensamiento, al que no se puede renunciar.

Y todo ello en la monotonía de una acción sin finalidad, que no tiene la posibilidad de reencuentro consigo en la obra creada. Así, mecánica y paulatinamente quedan reducidos a la bajeza de la mera *fuerza*[4] porque se obtura la posibilidad de reencontrarse con el objeto, de incorporarlo como propio, y dar sentido e identidad a sí mismo mediante esa apropiación. Esta fuerza da un orden a las cosas; un lugar y una apariencia –el sentido sólo puede darlo la *gracia*, comprendida por Weil como aquello que ''procura el conocimiento de lo absoluto, la parte más real que todo lo demás a la que la inteligencia no llega'' (1994, p. 26) y que, en tanto amor de Dios por sí mismo a través de los hombres, nos muestra un punto de realidad–, llegando al punto de cosificar lo vivo y dar vitalidad a las cosas. Es un movimiento gravitatorio que arrastra consigo a todos, en un momento u otro, pero que en su descenso termina por aplastar a quienes quedan por fuera de la noción de persona.

La *fuerza* atraviesa como línea divisoria a la vida desnuda y a la persona. Se constituye así esta última; como construcción de un individuo consciente de sí, poseedor de una identidad a través de la palabra y la capacidad, y que está a la base del sistema moral y jurídico. Una persona es esencialmente portadora de derechos, y por tanto estos dos términos están inescindiblemente ligados.

Se constituye así el binomio derecho-persona como ordenador del mundo. Como plantea José Ignacio González Faus:

> La idea de derecho desempeña un papel fundamental en la construcción de nuestro imaginario político colectivo. Nosotros somos ciudadanos y los sistemas políticos se autodenominan democráticos en función de los derechos (...) A partir de 1789 y de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, nuestras aspiraciones básicas ante los demás han sido construidas en forma de derechos —«tengo derecho a...»— y eso es primario; los catálogos de derechos están en las constituciones estatales. El mundo de los derechos apareció enseguida como un mundo de libertades pero también como un mundo sin asideros, sin raíces. (2010, p. 155)

4. Vale destacar que la categoría de fuerza trabajada por la autora es aquel mecanismo que rige las relaciones del mundo y se convierte en fuente de opresión, no sólo social, sino también natural o material. No obstante, en este punto, nos centramos especialmente en la primera connotación del término. Esta, que domina todo lo que es, inclusive el alma, sólo puede suspenderse mediante la *gracia*.

La noción de derecho que nos fue legada, cuyo origen se remonta al imperio romano, fue definida en base a la propiedad. Es por tanto, para la autora, una reivindicación sobre la capacidad de poseer y hacer uso y abuso de las cosas y sujetos otros, que sólo puede sustentarse en última instancia por la fuerza.

Roberto Esposito retomará esta definición para dar cuenta de que es ''un dispositivo jurídico que funciona excluyendo precisamente a todos aquellos que quedan fuera de sus categorías a partir de aquella, sólo en apariencia universal, persona'' (2011, p. 41-42). Estructura de opresión y de desgracia de los que por no tener no pueden tomar parte ni generar sentido de pertenencia. Enmudecidos, no pueden crear realidad con la palabra, solo verla. Pero es ello mismo lo que deja a su alcance la búsqueda de verdad y belleza en lo creado.

Si la noción de derecho que rige lo social es, al decir de la autora, sobre todo fuerza, que arrastra y se lleva a los hombres consigo, la experiencia debe ser pensada desde otra perspectiva. En palabras de Simone, ''cambiar la relación entre uno mismo y el mundo de igual forma que, mediante el aprendizaje, el obrero cambia la relación entre él mismo y su herramienta'' (1994, p.102). Con el trabajo el hombre recrea y asimila lo que le ha sido dado. Sólo así puede vislumbrar sin velos, valorar las cosas por lo que son y no por lo que podrían ser o por la capacidad para poseerlas; ''invita a amar el orden del mundo, en su necesidad impersonal: situada en el punto de intersección entre necesidad y bien, la belleza es Dios que, habiéndose ausentado del mundo, ha dejado en él la huella de su presencia'' (Tomassi, 2010, p. 51).

Weil retoma la imagen de la flor para ilustrar la belleza; el intento por tomarla y hacerla propia, es como arrancarla. Un intento vano y fútil en que todos los destellos de belleza se esfuman. Porque la flor sólo puede ser apreciada a distancia y en el respeto de su alteridad. Sólo es posible con un gesto de contención de sí que, en palabras de la autora, ''lleva aparejado una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérnoslo. Deseamos que exista'' (2001, p. 535).

En esa tensión entre la apropiación y la renuncia, Simone Weil propone un modo de relacionarnos con el mundo y con los otros. En sus palabras, ''no ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío'' (1994, p. 61). Correrse del centro de todas las cosas, aceptar la falta de finalidad, la limitación humana. La consideración de excepcionalidad sólo da cuenta de una ignorancia de las causas que los determinan, de su necesidad.

Negar el desgarro que ello supone sería esperar del hombre lo sobrenatural. Pero, con todo, es una posición a habitar, porque ''Desear que el mundo no exista [tal como existe] es desear que yo, tal como soy, sea todo'' (1994, p. 103). Ello no sólo implica un desconocimiento sobre la experiencia vital, sino también su empobrecimiento.

Frente a ello, y por su comprensión sobre la constitución y el reconocimiento de sí ligados al acto de imaginar, postula el lugar incómodo del reconocerse impersonal. Esta no es sino una tentativa de *descreación* del yo en resguardo de la alteridad. Para poder conocer lo radicalmente otro sin necesidad de hacerlo a través de sí, de imprimir sobre ello una mirada subjetiva, una lectura propia que termine por reducir su diferencia y su multiplicidad.

Dar lugar a la diferencia no va, no obstante, en detrimento a la centralidad que tiene la igualdad en su pensamiento, y que se manifiesta en la común vulnerabilidad y necesidad humana. Esto es, en la desnudez, como un lugar de despojo, pero también de semejanza que hace énfasis en una fragilidad compartida que nos es ontológicamente constitutiva.

De ello se desprende, como posicionamiento ético, la sacralidad de todo ser humano; que no puede ser herido, vulnerado, ni tampoco abandonado, librado a su suerte. Retomando su crítica a lo que Esposito llamará el dispositivo persona, este posicionamiento se vuelve también programa político en cuanto ''La propia idea -hoy divulgada a los cuatro vientos- de la sacralidad de la persona humana funciona dejando, o expulsando, fuera de sí aquello que en el hombre no se considere personal y, por ende, puede ser violado tranquilamente'' (2011, p. 89). Es en este sentido que, para la autora, la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* debiera ser completada con obligaciones respecto al ser humano. Aún más, da cuenta de que son derivados y están subordinados a ellas, ya que ''Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él'' (1996, p. 22). No sólo no se tiene derecho alguno si este no es reconocido institucionalmente y por otros, sino que, de no responder a un deber, puede dar lugar a una estructura que se sostenga en prerrogativas para algunos, opresión para el resto. Al decir de Weil, ''la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder con la de las necesidades humanas vitales análogas al hambre'' (1996, p. 25).

La actualidad de Simone Weil reside, así, en apostar por un modo de acción política que es también movimiento de retirada y renuncia de sí, y que en ese volverse otro

enriquece el lazo social y permite tener una nueva perspectiva desde la cual tomar parte.

La vida en común debe ser el resultado de una reciprocidad encarnada y situada que, constituida desde la heterogeneidad y la diferencia, permite seguir el orden de la necesidad. Punto de partida y también de llegada de un pensamiento esencialmente no individualista.

Bibliografía

Agamben, G., 2016. El miedo prepara para aceptarlo todo. Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano [online], recuperada y trad. de Le Nouvel Obs., 2015. Available at: https://elp.org.es/el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-giorgio-agamben/#:~:text=Fuente:%20Artiller%C3%ADa%20Inminente,%20traducci%C3%B3n%20de%20la%20entrevista [Accessed 06 september 2024].

Bea, E., 1999. Su filosofía del trabajo y del arraigo: Descubrir a Simone Weil. *El Ciervo*, Vol. 585, pp. 17-19.

Ballesteros, J., 2010. Contra todo tipo de violencia. In: E. Bea, eds. *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza.* Madrid: Editorial Trotta. pp. 129-136.

Esposito, R., 2011. *El dispositivo de la persona*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Fiori, G., 2006. *Simone Weil*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

García, J.M., 2009. *La noción de límite en el pensamiento de Simone Weil. Análisis de los primeros escritos*. Madrid: Bubok Editorial.

González Faus, J.I., 2010. Mística y verdad, solidaridad y belleza. In: E. Bea, eds. Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 87-94.

Oton, J., 2010. Simone Weil: un desencanto creativo. In: E. Bea, eds. Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 71-86.

Revilla, C., 2010. A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político.

In: E. Bea, eds. Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 109-128.

Tommasi, W., 2010. Lo bello como encarnación. In: E. Bea, eds. Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 51-62.

Vetö, M., 2010. Mística y descreación. In: E. Bea, eds. Simone Weil. *La conciencia del dolor y de la belleza.* Madrid: Editorial Trotta. pp. 137-146.

Weil, S., 1933. Allons nous vers la révolution prolétarienne?. *La Révolution Prolétarienne [online]*, Vol. 158, pp. 3-11. *Available at:* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6466099t/f1.item *[Accessed 09 september 2024]*.

Weil, S., 1994. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta.

Weil, S., 1996. *Echar raíces.* Madrid: Editorial Trotta.

Weil, S., 2000. *Escritos de Londres y últimas cartas.* Madrid: Trotta.

Weil, S., 2001. *Cuadernos*. Madrid: Editorial Trotta.

Weil, S., 2007. *Escritos históricos y políticos.* Madrid: Trotta.

Weil, S., 2009. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.

Weil, S., 2019. *La persona y lo sagrado*. Madrid: Hermida Editores.

Weil, S., 2018. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Madrid: Editorial Trotta.

Cavanagh, Lisa y Vinuesa, Lucía (2024). "El arraigo de la voluntad: acción y pensamiento en Simone Weil", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 163-179.

RUSSELL KIRK Y LA RESURRECCIÓN CONSERVADORA

Fabricio Castro
(UBA/IIGG, CONICET)

Russell Amos Kirk (1918-1994) fue un autor clave en la renovación del pensamiento conservador norteamericano de posguerra. Su obra principal, *The conservative mind*, publicada en 1953 con un gran éxito editorial, revitalizó el conservadurismo en los Estados Unidos y proporcionó a sus adherentes una doctrina política sólida y una tradición intelectual robusta sobre la que cimentar sus ideas.

Desde aquella publicación hasta su muerte en 1994, Kirk seguirá insistiendo en las virtudes de esta tradición y en el carácter profundamente conservador de la nación estadounidense. Trabajos como *A program for conservatives* (1954), *The intelligent woman´s guide to conservatism* (1957),[1] *The American cause* (1957), así como las más tardías *The roots of American order* (1974), *The portable conservative reader* (1982) y *The politics of prudence* (1993), entre otros, demuestran su vocación incansable por propagar y legitimar las ideas conservadoras ante el público masivo.

1. Titulado así en respuesta irónica al libro de Bernard Shaw *The intelligent woman´s guide to socialism and capitalism*, de 1928.

Rescatar a este autor, ignorado en la academia local, resulta significativo por tres motivos. En primer lugar, porque la obra de Kirk es central en la historia del movimiento conservador de la segunda mitad del siglo XX. Considerarla en profundidad, entonces, concierne a los historiadores intelectuales y a los especialistas en derechas políticas. En segundo lugar, es relevante estudiarlo porque sus obras siguen publicándose,[2] y su criterio para definir a los conservadores, expresado en sus famosos seis cánones (en ocasiones ampliados a diez), todavía es discutido entre los académicos.[3] Finalmente, es importante porque su legado sigue vigente en las corrientes tradicionalistas, como el *paleoconservadurismo* de Paul Gottfried (1941) y Samuel Francis (1947-2005).

1. Biografía[4]

Kirk nace en 1918 en Plymouth, Michigan, un suburbio de Detroit. En 1936, se gradúa en historia en la Universidad Estatal de Michigan. Posteriormente, cursa estudios de posgrado en Duke, Carolina del Norte. Allí descubre la tradición agrarista norteamericana (una forma de tradicionalismo que exaltaba la comunidad rural) y obtiene su maestría gracias a una tesis, luego publicada en forma de libro, sobre el pensamiento de Randolph de Roanoke.[5]

En 1952, ya como profesor universitario, realiza una estancia de doctorado en Saint Andrews, Escocia. Por ese entonces, conoce la obra de Edmund Burke (1729-1797), su gran influencia intelectual. Al poco tiempo, presenta su disertación doctoral, que consiste en una detallada reconstrucción de los autores de la tradición política conservadora en el ámbito anglosajón. Un año después, su trabajo se imprime con el título de *The conservative mind.* La recepción de esta obra es asombrosa, a punto tal que Kirk, a sus jóvenes 35 años, se consagra como una de las figuras más representativas del nuevo conservadurismo de los Estados Unidos.

2. Una muestra de ello es la continua reedición al español de algunas de sus obras. Ver Kirk (2003, 2007, 2009, 2021b). Llamativamente, y quizás por su extensión, *The conservative mind* fue editada en nuestro idioma una sola vez por RIALP, en 1956.

3. Ver, por ejemplo, López Villagra (2011), Contreras (2018) y Gómez Lorente (2023)

4. En este apartado, seguimos los aportes de Birzer (2015), McDonald (2004) y Pafford (2015).

5. John Randolph de Roanoke (1773-1833) fue un político virginiano, exponente del conservadurismo sureño agrarista y defensor de la autonomía de los estados frente al gobierno federal. Ver Beer et al. (2006).

Esta temprana consagración le permitirá abandonar la enseñanza universitaria (cuya masividad y nivel de conflictividad lo habían decepcionado) para convertirse en un verdadero *homme de lettres* capaz de incursionar en los más variados géneros discursivos: cuentos y novelas de terror, columnas de opinión en medios masivos de comunicación, artículos especializados y ensayos políticos. Además, funda dos revistas académicas, *The modern age* (todavía en circulación) y *The bookman*, y pone una especial dedicación en la edición de una colección de más de treinta volúmenes de obras canónicas del pensamiento conservador.

Instalado desde la década de los sesenta como un intelectual público de primer nivel, es convocado por las figuras políticas de la época. Participa en la fallida campaña presidencial de Barry Goldwater en 1964, quien reconoció públicamente haber sido influenciado por Kirk (Goldwater, 2014), asesora con frecuencia a varios presidentes de EEUU como Richard Nixon y Ronald Reagan (cuya victoria celebró especialmente) y, en 1992, apoya la candidatura de Pat Buchanan contra George Bush (padre) en las primarias republicanas.

Dos años más tarde, fallece en Mecosta, Michigan, en la vieja casa de sus abuelos, hogar que reacondicionó y que, después de un incendio en 1975, reconstruyó por entero. En la actualidad, allí funciona la sede del *Russell Kirk Center*, un centro de estudios administrado por su viuda Annette Kirk y dedicado a recibir estudiantes de todo el mundo interesados en el estudio de nuestro pensador.

2. Un nuevo conservadurismo

De acuerdo con Patrick Allit (2009) y George Nash (1987), en la década de los cincuenta surge en los Estados Unidos un novedoso movimiento conservador alrededor del cual se aglutinaron varios intereses y grupos. Aunque estos grupos a menudo lograron asociarse contra sus enemigos políticos, las permanentes diferencias internas impidieron la consolidación de una única teoría conservadora.

De hecho, dentro de este movimiento hubo al menos tres tendencias destacables: el libertarismo, el tradicionalismo y el anticomunismo. Todas rechazaron el estatismo (socialista o de bienestar), defendieron un sistema económico libre y promovieron la descentralización política, pero no siempre coincidieron en el tipo de sociedad que consideraban deseable.

En efecto, los libertarios resaltaron la iniciativa privada y el libre mercado frente a los progresos del colectivismo estatal.[6] En cambio, los tradicionalistas, entre los que se encontraban Kirk, Robert Nisbet (1913-1996) y Richard Weaver (1910-1963), denunciaron lo que a su juicio era una época de decadencia cultural y pérdida de los valores tradicionales, debido al avance de la sociedad de masas, al crecimiento de la administración gubernamental y a los procesos de industrialización y urbanización. En sus escritos, llamaron a recuperar los viejos modos de vida de la comunidad norteamericana. Si bien evitaron repudiar la libertad económica, criticaron los daños culturales producidos por el capitalismo descontrolado.

Por último, autores como Frank Meyer (1909-1972) y James Burnham (1905-1987), excomunistas, destacaron el peligro que representaba la Unión Soviética en el marco de la guerra fría. En realidad, la crítica al socialismo es un punto de acuerdo general del nuevo conservadurismo (tanto liberal como tradicionalista), pero lo cierto es que estos autores hicieron de esa iniciativa una causa fundamental de su reflexión política.

Un hito en la historia intelectual de estos conservadores fue la creación de la revista *National Review* en 1955, a cargo de William Buckley Jr. La revista fue un espacio de debate público en el que se acercaron posiciones y se tejieron relaciones. El mismo Buckley Jr. fue un personaje esencial para mantener las divisiones dentro de su cauce. Kirk colaboró en repetidas ocasiones con la revista, pero rechazó involucrarse de manera más decidida en su elaboración.

Pese a esto, las diferencias no arreciaron. Como menciona Nash "el abismo entre las dos corrientes de pensamiento era (…) real. En tanto los libertarios tendían a acentuar los argumentos económicos contra el Estado, los neoconservadores se preocupaban más por [las] consecuencias éticas y espirituales del Leviatán" (1987, p. 108). Ante esta situación, Frank Meyer (2015) lanzó una iniciativa conocida como *fusionismo*, un intento de arribar a una síntesis intelectual entre ambas facciones. El objetivo era alcanzar un punto de encuentro, un común denominador que mantuviera en equilibrio la defensa de la libertad individual y la protección de los valores tradicionales. En su evaluación histórica de esta estrategia, Nash llega a la conclusión de que si bien "los conservadores no habían construido una filosofía unificada para todos" (1987, p. 231) priorizaron el pragmatismo y la inteligencia política, reconociendo así el carácter multifacético de la corriente conservadora. Kirk (2015), por más que escribió para Meyer, se mantuvo reacio a la iniciativa y continuó promocionando su tradicionalismo.

6. Nos referimos a autores como Frank Knight (1885-1972), Milton Friedman (1912-2006), Friedrich Hayek (1899-1992), Ludwig Von Mises (1881-1973) y Murray Rothbard (1926-1995), entre muchos otros. Varios de ellos, no obstante, rechazaron ser calificados como conservadores. Ver Hayek (1998).

Entretanto, a finales de los años sesenta surge otra corriente, la de los *neoconservadores*[7], que llegará a dominar el conservadurismo. Esta nueva ola, integrada entre otros por Irving Kristol (1920-2009) y Michael Novak (1933-2017), se interesaba menos en la defensa de la tradición y más en el liderazgo de los Estados Unidos y la promoción de los valores del capitalismo democrático a nivel internacional. Influyeron en las altas esferas del gobierno, en especial durante los años noventa. Kirk, aunque los respetaba, no se identificaba con sus ideas, ya que era proclive al aislacionismo y la reducción del gobierno federal en todos sus niveles. Para los neoconservadores, en cambio, Kirk era un nostálgico empedernido que reclamaba el regreso de una sociedad caduca, si es que alguna vez había existido.

Con todo, y más allá de este derrotero, lo cierto es que habría sido difícil que el conservadurismo se consolidara sin la presencia de Kirk. Aunque su influencia desciende con la llegada de la ola neoconservadora, permaneció como un referente teórico ineludible de las ideas tradicionalistas. Precisamente, las siguientes páginas recuperan su aporte intelectual, con vistas a ofrecer un panorama introductorio de su pensamiento.

3. En busca de la tradición conservadora

Tanto en *The conservative mind*, su gran trabajo, como en los posteriores, Kirk tuvo dos grandes objetivos: ofrecer una descripción de la lógica conservadora y elaborar un "linaje" intelectual que demostrara la vigencia del conservadurismo en Europa y los Estados Unidos (Kirk, 2001). En este sentido, Kirk nunca aspiró a ser un filósofo original. Su intención era probar que las ideas conservadoras son una opción política viable.

Ambos objetivos – rastrear la genealogía teórica e intelectual de la tradición conservadora- parten de la constatación de que Edmund Burke es el gran fundador del conservadurismo moderno. Este pensador, sostiene Kirk (1982, 2001), no solo captó la esencia de lo conservador, sino que también influyó en numerosos autores, quienes utilizaron y transmitieron sus enseñanzas de forma directa o indirecta.[8]

7. Es decir que hay dos grandes olas que atraviesan el conservadurismo norteamericano de mediados del siglo XX. La primera, de la que nos venimos ocupando, nace en la década de los cincuenta y tiene a Kirk como protagonista. A veces es nombrada como *nuevo conservadurismo* (Allit, 2009; Oliet Palá, 1994) y otras como *neoconservadurismo* (Nash, 1987); mientras que la segunda, surgida a mediados de los años sesenta, aparece habitualmente como *neoconservadurismo* (Allit, 2009).

8. Algunos representantes de este linaje burkeano son John Adams (1735-1826), Samuel Coleridge (1772-1834), John Calhoun (1782-1850), Benjamin Disraeli (1804-1881) y George Santanaya ((1863-1952), además de los que mencionaremos a lo largo de este trabajo.

Esta filiación intelectual trascendió el plano de las ideas. Junto a Peter Stanlis (1919-2011), Francis Canavan (1917-2009) y Robert Nisbet, Kirk promovió charlas, revistas y libros para rescatar a Burke del olvido (Birzer, 2015). Incluso publicó una biografía sobre este autor que aún se consulta (Kirk, 2007a). Stanlis (1958), por su parte, postuló una nueva interpretación (que Kirk hará suya) en la que Burke aparece como un heredero de la filosofía clásica y católica de la ley natural, a contracorriente de la opinión habitual que lo consideraba un pragmático.

Por lo tanto, es posible afirmar que Kirk es ante todo un burkeano que actualiza sus ideas en el contexto norteamericano (Borgucci, 2010, 2016).[9] Resulta claro, entonces, que es imposible conocerlo sin dar antes un breve rodeo por Burke.

3.1. Redescubriendo a un genio

Burke fue un parlamentario whig nacido en Irlanda, en 1729. En 1790, escribe las *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, una profunda crítica a los acontecimientos de la Revolución francesa. Hoy en día, esta obra es considerada la fundadora del conservadurismo político.

Allí, Burke caracteriza a la Revolución como "lo más asombroso que hasta ahora ha sucedido en el mundo" (2013, p. 36). De acuerdo con su postura, se trata de un suceso inigualable, de la primera rebelión de "doctrina y de dogma teórico" (2013, 72). Nunca antes, sostiene, se había intentado llevar una teoría -la de los derechos del hombre- a su más inmediata realización. Los revolucionarios, y esto es lo que los caracteriza, se proponen destruir la sociedad francesa para reemplazarla por una nueva organización social, haciendo borrón y cuenta nueva del pasado. "Armados" con los principios abstractos de la Ilustración, buscaron darle a Francia una constitución "pensada a *priori*" (2013, 32) como si acaso una sociedad pudiera ser moldeada tan fácilmente por la voluntad humana y bastara un decreto para imponer ideales filosóficos de justicia (Castro, 2018).

Un proyecto semejante, señala Burke, es imposible de realizar. No sólo porque la razón es imperfecta y, por lo tanto, incapaz de conocer las consecuencias imprevistas

9. Kirk sostiene la hipótesis de que "la de Burke es la verdadera escuela de principios conservadores" (2001, p. 35, la traducción es nuestra). Esta influencia es dominante en él, pero no la única. También prestó atención al nuevo humanismo conservador de principios del siglo XX liderado por Irving Babbitt (1865-1933) y Paul Elmer More (1864-1937), así como a las ideas de su amigo T.S. Eliot (1888-1965), poeta y premio nobel de literatura en 1948. Sin embargo, si bien se mira, todos los mencionados son tributarios de Burke.

de la creación de un orden social, sino también porque toda comunidad es un largo proceso colectivo de ensayo y error, en el que, a partir de múltiples circunstancias particulares, emergen instituciones, normas y costumbres históricas.

Para Burke, la sociedad contiene la sabiduría de los antepasados. Las lecciones aprendidas a lo largo del tiempo forman un conocimiento que merece ser conservado y transmitido, previa incorporación de mejoras. Por eso, dice el irlandés, el verdadero contrato social no es el de Rousseau, sino aquél que "llega a establecerse no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos, los muertos y los que están por nacer" (2013, p. 156). La protección de la comunidad obliga a las generaciones a transmitir los logros de la tradición, rasgo inherente al despliegue armónico de la vida en común.

Lo dicho admite, como mencionamos anteriormente, la introducción de pequeños cambios y actualizaciones en las tradiciones, pero estos deben realizarse con *prudencia*. Por este concepto, Burke entiende una actitud de precaución a la hora de incorporar reformas, para que afecten lo menos posible el devenir impersonal de la cultura. A la vez, una conducta humana tradicionalista debe proteger los *prejuicios* y la *prescripción*.

Al hablar de prejuicios, Burke se refiere a normas incorporadas de manera inconsciente, extraídas del saber social, que permiten desplegar un comportamiento automático en la vida diaria. Aunque desconozcamos su origen y la razón última del prejuicio, esta forma parte vital del funcionamiento de la sociedad. Por su parte, la prescripción incluye derechos (o privilegios) derivados de un uso consagrado por la antigüedad. Precisamente, en su lucha contra la tradición y las instituciones establecidas, la Revolución pretende borrar los prejuicios establecidos y violar los derechos prescriptivos, sobre la base de una imprudente confianza en la razón.

De este modo, Burke establece una oposición entre la razón ilustrada o "metafísica" del revolucionario francés y la conducta respetuosa de las tradiciones del político inglés. El primero niega los beneficios de las instituciones desarrolladas gradualmente y las reemplaza por una fórmula racional que impone sobre la realidad un plan abstracto para alcanzar la sociedad perfecta. El segundo, entiende que lo social sigue un curso lento y no premeditado que debe ser respaldado políticamente.

Al leer esta obra, Stanlis (1958) detecta que en Burke hay algo más que un tradicionalismo orgánico. Valiéndose de algunos pasajes, observa que por detrás de esta formación impersonal se encuentra la ley natural de la Providencia, que dispuso un orden de cosas incognoscible por la razón, pero capaz de ser escrutado a través de

las huellas de la historia.[10] El Burke de Stanlis, por ende, combina la acción providencial (Dios decreta el orden natural) con el habitual relativismo de la postura tradicionalista (cada tradición es una manifestación incompleta y singular del orden general impuesto por Dios).

Kirk tomará la mayoría de los conceptos de Burke desde la óptica de Stanlis para reflexionar acerca de la esencia de lo conservador en general y de los Estados Unidos en particular. Apelará con frecuencia a la ley natural divina, a la necesidad de transmitir la sabiduría de los antepasados, a los conceptos de prudencia, prescripción y prejuicio, y llamará a resguardar los saberes derivados de la tradición.

3.2. ¿Qué es el conservadurismo?

Como anticipamos, el objetivo de Kirk es definir lo conservador y elaborar una tradición intelectual conservadora que incluya a los Estados Unidos. Ahora bien, cabe preguntarse en qué consiste exactamente este proyecto.

Quizás sea conveniente comenzar por aquello que los conservadores rechazan, según Kirk. En este sentido, su respuesta es tajante: el conservador desprecia al ideólogo, a aquél "convencido de que su rígida filosofía cerrada contiene, prontas a ser aplicadas, todas las respuestas a todos los problemas de la humanidad [y que es] devoto, con frecuencia, de lo que Burke llamaba 'una doctrina armada'" (2003, p. 22). Siguiendo la denuncia de Burke a la metafísica revolucionaria, para Kirk los partidarios de la ideología promueven "una formulación política que promete a la humanidad el disfrute de un paraíso terrenal" (2009, p. 74), o sea, de un presunto dogma radical capaz de alcanzar un orden desprovisto de inequidades e injusticias.

Estos ideólogos creen en un futuro de progreso indefinido, en un mundo nuevo dónde las tradiciones y las jerarquías establecidas son vistas como un obstáculo en el camino hacia la felicidad plena. Escuelas como el racionalismo ilustrado, el romanticismo rousseaniano, el utilitarismo, el positivismo de Comte y los marxistas materialistas son

10. En citas como la siguiente, dónde Burke habla de Inglaterra: "Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con *el modo de existencia que ha sido decretado para un cuerpo permanente* compuesto de partes transitorias, en el cual, *por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana*, el todo (…) sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso. Así, preservando el método de la naturaleza en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos" (2013, p. 69, cursivas nuestras).

característicos de este impulso voluntarista de reconstrucción científica de lo social, de exaltación de las pasiones naturales y de repudio a las enseñanzas del pasado (Kirk, 2001).

El conservadurismo se ubica en la posición contraria. Evita nociones *a priori* desligadas de la historia y carece, por ello, de una ideología (Kirk, 1982). De ahí que sea incongruente la tarea de "establecer con claridad meridiana un catálogo de ideas conservadoras" (Kirk, 2009, p. 42). Tan sólo pueden plantearse unas directrices generales, a partir del tradicionalismo burkeano, a las que han suscrito una buena parte de los conservadores.

Para reflejar esta idea, Kirk, en diversas obras, despliega una serie de principios de una forma ligeramente distinta cada vez, a veces con mayor detalle, otras con menos, pero siempre con la sutil intención de evitar la presentación de un código fijo que lleve a la repetición maquinal. En *The conservative mind* y *The portable conservative reader* ofrece seis cánones de lo conservador, mientras que en *The intelligent woman´s guide to conservatism* (editado en portugués como *Breve manual de conservadorismo*) y *The politics of prudence* (en español conocido como *Qué significa ser conservador*) apunta un total de diez características.

En este trabajo optamos por la siguiente descripción tomada de *The politics of prudence*, por ser la última y más detallada:[11] 1. El conservador cree en la existencia de un orden moral perdurable, de origen divino; 2. Abraza las costumbres, las convenciones y la continuidad; 3. Cree en lo podríamos llamar el principio normativo; 4. Se guía por el principio de la prudencia; 5. Atiende al principio de la diversidad; 6. No puede excederse, dado su apego al principio de la imperfectibilidad; 7. Está convencido de que la libertad y la propiedad están estrechamente relacionadas; 8. Apoya a las comunidades voluntariamente consentidas, en la misma medida en que se opone al colectivismo involuntario; 9. Entiende que es necesario poner freno al poder y las pasiones humanas; 10. Comprende que una sociedad vigorosa requiere el reconoci-

11. Es el criterio que sigue el *Russell Kirk Center* (Ver https://kirkcenter.org/). No obstante, algunos trabajos prefieren los seis cánones de *The conservative mind*: 1. Creencia en un orden trascendente, o cuerpo de derechos naturales, que rige tanto la sociedad como la conciencia; 2. Afecto por la proliferación de la variedad y el misterio de la existencia humana; 3. Convicción de que la sociedad requiere órdenes y clases; 4. Creencia en que la propiedad y la libertad están inseparablemente unidas; 5. Fe en la prescripción y desconfianza en "sofistas, calculadores y economistas", que desearían reconstruir la sociedad sobre principios abstractos; 6. Reconocimiento de que el cambio puede no ser una reforma saludable: la innovación precipitada puede ser una conflagración devastadora más que una antorcha de progreso (Kirk, 2001, pp. 35-36, la traducción es nuestra).

miento y la conciliación de lo permanente y lo mutable (Kirk, 2021b, pp. 43-50).[12]

Si se observa con atención, este compendio puede reducirse a tres rasgos principales, también presentes en el resto de las exposiciones de Kirk (1982, 2001, 2009, 2021b). Estos rasgos incluyen el rol de lo trascendente, bajo la forma de una ley natural (principio 1), la crítica a la razón y la perfectibilidad humanas (principios 6 y 9) y la valoración de la tradición como forma deseable de organización social (los principios restantes). Condensado en una frase, lo conservador en Kirk se resume a un tipo de tradicionalismo providencialista, basado en el Burke de Stanlis, enemigo de la razón abstracta y la voluntad humana creadora.

3.3. El orden natural y la debilidad de la razón

El enfoque kirkeano (2003) se distancia del historicismo relativista, que afirma que la evolución social produce pautas culturales y morales arraigadas en la historia de cada pueblo. Por el contrario, su esquema tiene un "cierre trascendente", basado en la existencia de un orden natural establecido por la voluntad divina. Esto implica una cierta disposición de las cosas conforme a una ley natural de carácter providencial, de la cual proceden, incluso, los derechos naturales (Birzer, 2015; McDonald, 2004).

Ahora bien, partiendo de esta premisa, sorprende que Kirk no derive un modelo ideológico de esta construcción. A fin de cuentas, la afirmación de un orden objetivo y universal decretado por un poder suprahumano podría servir como un criterio sólido para evaluar la realidad social y ajustarla a los fines verdaderos. Sin embargo, continuar con este razonamiento llevaría precisamente a lo que Kirk califica de revolucionario: el intento de adaptar el mundo a un molde metafísico preconcebido.

El dilema se resuelve al considerar que, para Kirk, es imposible conocer a la perfección el orden natural. La ley de la naturaleza es inescrutable y, debido a esto, Kirk evade la explicación de su contenido. Como el ser humano es defectuoso, su razón falible le impide acceder plenamente a la idea del bien y la justicia. En sus palabras: "el conservador tiene sólo una limitada confianza en el poder de la razón humana, y sabe que nuestro futuro depende (…) de la Providencia [o] de la infinita combinación de causas minúsculas que llamamos *azar*" (Kirk, 2003, p. 30).

12. Los principios están ligeramente alterados para mejorar la fluidez del texto. Modificamos la alternancia entre "el conservador" y "los conservadores" que Kirk emplea al comienzo de cada principio. En lo demás, la transcripción es literal.

Sumado a lo anterior, la humanidad, atravesada por el pecado original, tiende con frecuencia al mal, al comportamiento pecaminoso[13]. La naturaleza humana presenta una dualidad ética constante entre el *yo superior* y el *yo inferior*, entre la inclinación hacia la bondad o hacia las pasiones bajas y egoístas, un esquema que Kirk toma de Babbitt. Esta lucha interior es irresoluble mediante una evaluación racional. Una introspección moral para captar las verdades éticas, al modo racionalista, sería insuficiente para guiar la vida y contener los impulsos destructivos (MacDonald, 2004).

Lo dicho también aclara el temor de Kirk al poder desmedido. El poder, definido como una "libertad de restricciones y de fuerzas de contrapeso" (2003, p. 219), fomenta la ambición (el predominio del yo superior), el fanatismo utópico y el sometimiento a reglas arbitrarias. Kirk observa que las políticas colectivistas del socialismo, al ignorar el devenir natural de la tradición, ejercen un control ideológico sobre la población que limita la libre asociación entre los individuos.

Con estos puntos en mente – que existe "un orden moral perdurable" (2021b, p. 43) y que "el hombre es un ser imperfecto" (2021b, p. 46)- surge la siguiente pregunta: ¿a qué recurrir, entonces, para ordenar la sociedad y moderar los impulsos individuales? La respuesta se encuentra en los modos de vida tradicionales, el tercer y más interesante rasgo del pensamiento de Kirk.

3.4. La defensa de los ancestros

La tradición revela aspectos de la verdad trascendente. La sabiduría de los siglos, transmitida por generaciones sucesivas, filtra en cada paso los errores e introduce mejoras prudenciales que dejan entrever ciertos principios universales. Esto no significa que la tradición encarne verdades puras completamente inteligibles. Por el contrario, únicamente habilita un acercamiento modesto, especulativo, al orden natural. Los aportes colectivos, bajo la forma de costumbres e instituciones, grandes obras artísticas y lecciones extraídas de la historia –los principales logros culturales de una comunidad- apenas si nos aproximan a lo decretado por la providencia.

13. Aquí se observa la raíz católica de Kirk, quien se convirtió a esta religión en 1964. Más en general, éste rasgo es frecuente entre los conservadores del período, lo que los diferencia de la vieja derecha protestante norteamericana. Por otra parte, existe un debate entre los comentadores de Kirk acerca de la relación entre cristianismo y conservadurismo en su obra. MacDonald lo estudia como un conservador. Birzer, como un humanista cristiano. En este trabajo preferimos la línea MacDonald, dado que en varios aspectos, como él mismo señala, Kirk difiere del pensamiento clásico. Por ejemplo, en su rechazo a que la razón sea un instrumento para conocer el orden natural. Ver MacDonald (2004) y Birzer (2015).

En efecto, Kirk sostiene que "una gran parte de la vida permanece siempre velada por el misterio, y la simple existencia en la tradición (…) crea la presunción de que esa tradición tiene un objetivo y un significado, a no ser que haya una poderosa prueba de lo contrario" (2003, p. 243). Cada pueblo, por lo tanto, manifiesta "un conjunto de costumbres y preceptos descriptos por algunos como ley natural formulada en tradiciones, que es peligroso ignorar" (2003, p. 242) e imprescindible proteger.

De manera espontánea, la tradición va configurando un paisaje social variado, hecho de jerarquías y clases, instituciones antiguas pero todavía útiles, normas de conducta (sean prejuicios o precedentes jurídicos), producciones simbólicas y derechos prescriptivos refrendados y actualizados por cada generación. Esta construcción impersonal recoge el aprendizaje colectivo y moldea un orden dinámico del cuál es posible extraer ciertas verdades. Por ejemplo, la historia enseña el efecto civilizador del derecho a la propiedad privada, ya que estimula el sentido de la responsabilidad y libera al hombre del mundo de las necesidades, lo que opera como una presunción en favor de su validez. Como se ve, aunque Kirk proclama la existencia de un orden con leyes y derechos naturales, en realidad, estas son incognoscibles y se manifiestan con timidez en los esfuerzos de las comunidades por alcanzar algún grado de perfección.

La continuidad de la tradición garantiza un progreso equilibrado. Lejos de repudiar el cambio, como suele pensarse, el conservador lo impulsa, aunque dentro del marco cultural precedente. De hecho, informa Kirk, la palabra tradición proviene del latín *tradere*, que significa entregar, legar a otros, cuidar "la verdad trascendente expresada en la opinión filtrada de nuestros antepasados" (2003, p. 243) y evidenciada en "el cuerpo de conocimientos circunscrito por el derecho consuetudinario, el prejuicio y la autoridad" (2003, p. 252).

Apuntalar las tradiciones, entonces, ayuda a captar lo que Kirk llama las *cosas permanentes* [*Permanent things*]. Haciendo suyas las palabras de T.S. Eliot, con este término describe aquellas normas que reflejan pautas morales invariables más allá de los cambios en el tiempo, y que cada comunidad expresa en su propio lenguaje (Birzer, 2015). Por poner un caso, la cultura judeocristiana ha establecido a través de los siglos algunas verdades permanentes, como los deberes sociales hacia la familia y hacia los demás (Kirk, 2003), que consagró en instituciones y costumbres específicas.

Entrever lo inmutable dentro del continuo fluir de la sociedad es una tarea difícil. Son notables en este sentido los esfuerzos de Kirk por restarle importancia a la razón abstracta -aunque jamás niega su existencia- respecto de otras formas de conocimiento mejor preparadas para vislumbrar lo verdadero, como la tradición, la intuición (falible

si no es apoyada en la experiencia social) y *la imaginación moral* [*Moral imagination*], concepto central de la obra de Kirk.

Burke utiliza el término "imaginación moral" por primera y única vez en las *Reflexiones…*, luego Babbitt lo difunde y Kirk lo desarrolla.[14] Para nuestro autor, se trata de una "fuente perdurable de inspiración que nos eleva a los primeros principios mientras nos guía hacia arriba, hacia la virtud, la sabiduría y la redención" (Kirk, 2007b, la traducción es nuestra).[15] Equivale a un "poder de percepción ética" (Kirk, 2007b), inaprensible de forma privada, que recurre a los grandes sabios de una cultura para explorar las enseñanzas morales de la tradición, guiar a la virtud y provocar la elevación del yo superior.

Estas enseñanzas virtuosas se aprenden a través del arte, la historia y, sobre todo, la literatura. Para Kirk, las letras tienen el propósito de fomentar los más altos valores a través de imágenes y narraciones. Por eso, la educación humanística es clave en las escuelas, puesto que su función consiste en reproducir la sabiduría de los antepasados y promover acciones acordes con aquella *gracia no comprada de la vida*, es decir, con aquellos sentimientos de bondad, honor y nobleza de espíritu (McDonald, 2004).[16] Finalmente, otras fuentes de la imaginación moral son la familia (Kirk recomendaba mantener la costumbre de la narración oral alrededor de la mesa familiar, motivo por el cual detestaba la televisión) y la iglesia, institución clave en la comprensión de lo trascendente.

Para sintetizar lo expuesto, vinculemos estos desarrollos con los diez principios recabados al comienzo. El pensamiento de Kirk parte de la afirmación de un orden moral de origen divino (principio 1). Este orden no puede ser captado por la razón humana, que es imperfecta y vulnerable para gobernar el mundo por sí sola, y de ahí que sea necesario poner un freno al poder y las pasiones humanas, siempre tentadas de controlar la sociedad e impedir la formación consentida y diversa de la comunidad (principios

14. Burke lo emplea cuando repudia el irrespeto de la Revolución por la costumbre y la autoridad establecidas: "Toda decente vestidura de la vida ha sido rasgada. Todas las ideas sobreañadidas que son proporcionadas por el repertorio de una *imaginación moral*, que el corazón posee y que el entendimiento ratifica como cosas necesarias para cubrir los defectos de nuestra naturaleza desnuda y estremecida, y para hacer que se alcen hasta alcanzar la dignidad en nuestra estimación, van a ser ahora desechadas como moda ridícula, absurda y anticuada" (2013, p. 128, cursivas nuestras).

15. "The moral imagination is an enduring source of inspiration that elevates us to first principles as it guides us upwards towards virtue and wisdom and redemption." (Kirk, 2007).

16. Nuevamente, la expresión es de Burke y aparece únicamente en el siguiente pasaje, en el que se lamenta de la pérdida del espíritu de religión y de caballería: "La desinteresada *gracia de la vida*, la generosa defensa de las naciones, el fomento de la sensibilidad viril y de la empresa heroica, ¡han desaparecido!" (2013, p. 127, cursivas nuestras).

5, 6, 8 y 9). Por el contrario, las verdades trascendentes o "cosas permanentes" se vislumbran por vía de la tradición, una forma de construcción social que va elaborando a lo largo del tiempo una serie de costumbres, normas, instituciones y bellas artes que recolectan la herencia del pasado (principios 2 y 3). Estos productos culturales, cuando son venerados, generan un orden armónico que provee lecciones morales acerca del bien y la virtud ("la gracia no comprada de la vida"), conocidas a través de "la imaginación moral" y la intuición amparada en el saber social (principio 10). Cada generación transmite a la posteridad este valioso legado introduciendo prudentes cambios que garantizan una comunicación saludable con el futuro (principios 4, 7).

Con estos avances, pasemos al próximo apartado, dedicado a las particularidades del caso norteamericano.

4. Los Estados Unidos: un baluarte conservador

A contramano de las opiniones que sostienen el origen liberal de los Estados Unidos, y por lo tanto la ausencia de una tradición conservadora en ese país (Nash, 1987), Kirk asegura que la sociedad norteamericana ha manifestado, desde su fundación, un profundo espíritu conservador.

En efecto, la revolución de 1776 "fue un movimiento que tenía la intención de conservar las instituciones (…) contra las pretendidas innovaciones de Jorge III" (Kirk, 2003, p. 43). Lejos de ser teóricos abstractos que deseaban la creación de un orden nuevo, los protagonistas de aquella gesta buscaron preservar la sociedad colonial apoyándose en una constitución republicana y federal. Al hacer esto, salvaron las prácticas políticas y los valores tradicionales establecidos por una larga costumbre que se remonta a la experiencia inglesa (equilibrio de poderes, limitación del poder central, libertades individuales, entre otros) (Kirk, 2002, 2015). Más que una revolución, fue una restauración cuyas bases provenían de la misma Inglaterra que intentaba amenazarlas.

El argumento anterior es similar a la respuesta de Burke (2013) contra aquellas posiciones que veían en la Revolución francesa una continuidad con los objetivos de la Revolución gloriosa de 1688. En realidad, sostuvo el irlandés, este último suceso restituyó las libertades constitucionales y la religión establecida, que estaban siendo atacadas por el rey Jacobo II. No tuvo, por este motivo, un propósito fundacional sino de retorno a los precedentes jurídicos sobre los que descansaba el imperio.

Volviendo a Kirk, este fue incluso más allá del reconocimiento de una tradición anglosajona transcontinental. En *The roots of American order*, los Estados Unidos son vinculados a la gran tradición de la civilización occidental, que comienza con la religión cristiana, pasa por Grecia y Roma, y culmina en Inglaterra. Cada uno de estos pueblos aportó un legado que fue aprovechado y readaptado por los padres fundadores, lo cual les permitió alcanzar un orden estable de libertad y justicia (Birzer, 2015; Kirk, 2023).

Más en detalle, Kirk (2002) señala que los principios de la sociedad norteamericana se apoyan en la religión cristiana, el imperio de la ley, el gobierno limitado, el federalismo, la libertad condicionada por las costumbres, la autoridad descentralizada y la no injerencia en los asuntos de otros pueblos. En este sentido, su descripción se aparta de la imagen habitual de los Estados Unidos como un país ultracapitalista, preso del individualismo y del materialismo excesivos. Y se aparta no porque esta imagen sea inexistente, sino porque está lejos de responder a los propósitos originales de la comunidad estadounidense.

De hecho, para Kirk, esta es una de las causas de la decadencia cultural de la sociedad de posguerra. El desarrollo económico desmedido fomenta conductas utilitarias y egoístas, lo cual afecta de manera dramática a las comunidades tradicionales, ya que deteriora la vida rural, debilita los lazos locales e impide la transmisión de valores virtuosos. Aunque nuestro autor apoyó la libertad de mercado frente al intervencionismo estatal (aspecto que lo acerca a la corriente libertaria), temía que la industrialización generara una masa de proletarios desarraigados y de empresarios irrespetuosos de los usos y costumbres. A la vez, se mostró receloso de los avances tecnológicos: llegó a calificar al automóvil de "jacobino mecánico [*mechanical Jacobin*]" (Kirk, 2007d, p. 551) y a prohibir la televisión en su hogar.

Resulta claro que estas actitudes lo alejan de los libertarios y de los neoconservadores, las otras corrientes en boga en la derecha política de entonces. Los primeros, promueven una libertad personal abstracta que exalta la sociedad de mercado y rechaza los límites impuestos por las tradiciones (Kirk, 2007c). Los segundos, ignoran los efectos perturbadores del progreso y favorecen la imposición del modelo norteamericano en otros países, avasallando culturas ajenas.

Ante este panorama, es esencial implementar una política activa de protección de las comunidades (preferentemente locales, rurales y religiosas), dado que son los núcleos desde los que brota la tradición y desde los cuáles puede entreverse el modo norteamericano de acercarse al orden natural, a las cosas permanentes. No obstante, la obra de Kirk es confusa respecto de cuáles son las medidas necesarias para una

restauración acorde con los cambios en el tiempo, uno de los requisitos que él mismo había establecido al describir el conservadurismo político.

5. Conclusiones

Los conservadores deben mucho a Kirk. Su vida y sus obras estuvieron dedicadas casi con exclusividad a la reconstrucción de una visión conservadora del mundo. Para hacer posible este proyecto, rescató a varios pensadores olvidados y los unió en una vigorosa tradición intelectual, conectando sus ideas principales e influencias recíprocas. Al mismo tiempo, publicó biografías de conservadores eminentes como Burke, T.S. Eliot y De Roanoke, con un estilo literario fluido y ameno.

Además, colaboró en el renacimiento de Edmund Burke, a quien situó en la cumbre del pensamiento conservador, a través de una sostenida labor institucional de difusión y producción ensayística. Más aún, incentivó, junto con otros pensadores de la época, una novedosa interpretación cristiana de este autor, que reavivó el debate entre los especialistas.

En sus ensayos filosóficos, intentó comprender el significado profundo de lo conservador, para lo cual ofreció una serie de principios generales que han tenido un impacto significativo en el mundo académico y político desde los años cincuenta hasta la actualidad. Dado su carácter de intelectual público, se interesó en la producción de textos de intervención, en los cuales abordó una variedad de temas desde la óptica conservadora.

Por último, Kirk llevó a cabo una relectura de la historia de los Estados Unidos en clave conservadora, para sostener que la verdadera raíz norteamericana no se encuentra en las abstractas especulaciones de los liberales, sino en la sabiduría colectiva de la civilización occidental.

Bibliografía

Allit, P., 2009. *The conservatives. Ideas and personalities throughout american history*. New Heaven, CT: Yale University Press.

Beer, J., Frohnen, B., y Nelson, J., eds., 2006. *American conservatism. An enciclopedia*. Wilmington, Delaware: ISI books.

Birzer, B., 2015. *Russell Kirk. American conservative*. Kentucky: University Press of Kentucky.

Borgucci, E., 2010. "Contribuciones del conservadurismo tradicionalista estadounidense a la conformación de las ideas (neo)liberales." *Omnia*, 16(1), pp. 180-203.

Borgucci, E., 2016. "Setenta años de *The conservative mind* de Russell Kirk: su contribución al pensamiento político conservador." *Cuestiones jurídicas*, X(2), pp. 43-62.

Burke, E., 2013. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza.

Castro, F., 2022. "Una relectura de la filosofía política de Edmund Burke a partir de una nueva definición sobre el conservadorismo." *Philosophia*, 82(2), pp. 25-57.

Contreras, F., 2018. *Una defensa del liberalismo conservador*. Buenos Aires: Unión editorial.

Golwater, B., 2014. *The conscience of a Conservative*. Glen Oaks, New York: LG Classics.

Gómez Lorente, R., 2023. *Ser conservador es el nuevo punk. Comunidad, identidad, belleza, espíritu*. Madrid: Centinela

Hayek, F., 1998. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión editorial.

Kirk, R., 1982. "Introduction." en R. Kirk (ed.) *The portable conservative reader*. Virginia, Estados Unidos: Penguin Books.

Kirk, R., 2001. *The conservative mind*. Washington, DC: Regnery.

Kirk, R., 2002. *The american cause*. Wilmington, Delaware: ISI books.

Kirk, R., 2003. *Un programa para conservadores*. Madrid: El buey mudo.

Kirk, R., 2007a. *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio*. Madrid: Ciudadela.

Kirk, R., 2007b. "The moral imagination." *The Russell Kirk Center*, [online] Disponible en https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/ [Acceso 15 de agosto de 2024].

Kirk, R., 2007c. "Libertarians: Chirping sectaries." en G. Panichas (ed.) *The essential*

Russell Kirk. Wilmington, Delaware: ISI books. pp. 373-382.

Kirk, R., 2007d. "Max Picard: a man of visión in our time." en G. Panichas (ed.) *The essential Russell Kirk*. Wilmington, Delaware: ISI books. pp. 550-560.

Kirk, R., 2009. *Qué significa ser conservador*. Madrid: Ciudadela.

Kirk, R., 2015. "Prescription, authority, and ordered freedom." en F. Meyer (ed.) *What is conservatism?* Wilmington, Delaware: ISI books. pp. 30-46.

Kirk, R., 2021a. *Breve manual de conservadorismo*. San Pablo, Brasil: Trinitas.

Kirk, R., 2021b. *Qué significa ser conservador –en 15 lecciones-*. Buenos Aires: Grupo Unión.

Kirk, R., 2023. *The roots of American order*. Washington, DC: Regnery.

López Villagra, E., 2011. *Sociología del pensamiento conservador*. Corrientes, Argentina: Moglia.

McDonald, W., 2004. *Russell Kirk, and the age of ideology*. Columbia, Missouri: University Press of Missouri.

Meyer, F., 2015. *What is conservatism?* Wilmington, Delaware: ISI books.

Nash, G., 1987. *La rebelión conservadora en Estados Unidos*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Oliet Palá, A., 1994. "Neoconservadurismo." En F. Vallespín (comp.) *Historia de la Teoría Política (T. V). Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado*. pp. 397-489).

Pafford, J., 2015. *Russell Kirk: a critical biography*. Columbia, Missouri: University Press of Missouri.

Stanlis, P. 1958. *Edmund Burke and the natural law*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Castro, Fabricio (2024). "Russell Kirk y la resurrección conservadora", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 180-197.

CLAUDE LEFORT: LA DEMOCRACIA, LA POLÍTICA, LO UNO, O DE CÓMO PENSAR LA ANTIPOLÍTICA

Mariana Cané Pastorutti
(CES/EIDAES/UNSAM - CONICET - UBA)

Je ne l'oublie donc pas:
le philosophe est un penseur écrivain.
Claude Lefort, Écrire *à l'épreuve du politique*

Sería impreciso afirmar que Claude Lefort (1924-2010) es un pensador que ha caído en el olvido. Sin embargo, algo de su forma de pensar y de su modo de acercarse a los fenómenos sociopolíticos parece no haber corrido la misma suerte. Y esto amerita nuestra atención porque los vínculos entre escritura, literatura y el pensamiento sobre lo político –es decir, los elementos que configuran un cierto "estilo de pensar" (Lefort, 2007a)– ocuparon un lugar central en sus indagaciones. De modo que una relectura fiel a su estilo puede convertirse en una invitación a reflexionar sobre el ejercicio mismo de la reflexión, en al menos dos sentidos que se articulan como dos caras de la misma moneda: en torno la forma en que definimos nuestros objetos de estudio y en relación al modo en que nos acercamos a ellos. El norte de estas líneas es volver a Claude

Lefort y a su *estilo de pensar*, con una pregunta que hoy se nos presenta movilizada por sus indagaciones y exigida por el horizonte de nuestro tiempo: ¿cómo podemos abordar los discursos antipolítica?

Es preciso subrayar que este interrogante no fue formulado por nuestro autor, o que no lo fue al menos en esos mismos términos. Su pensamiento, sin embargo, sí está atravesado por una marcada preocupación por la democracia y (eso que podríamos llamar) sus *otros*, aspecto que, como intentaremos argumentar, se vincula íntimamente con nuestra indagación. Si la política –en tanto lugar particular de lo social, donde "se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general de poder" (Lefort, 1986b, p. 76)– es constitutiva de la forma de sociedad democrática, se vuelve perentorio indagar sobre el estatuto (esto es, la politicidad, el carácter democrático) de los discursos de crítica a la política, es decir, de los discursos antipolítica.

El origen de la preocupación lefortiana por la democracia y sus *otros* echaba raíces en su contemporaneidad signada por la posguerra, el mundo bipolar y los avatares del socialismo, en general, y del estalinismo, en particular, la posterior disolución del bloque soviético y el surgimiento de democracias jóvenes en todo el planeta. Muchos y muchas vivieron ese mismo tiempo y, aún así, se hicieron otras preguntas y encontraron también otras respuestas. Pero, como él mismo lo evidenció, su agenda estuvo marcada a fuego por el derrotero de sus lecturas; fue *con* y *contra* esos otros pensadores/as –no acudiendo a ellos como un mero recurso instrumental, un simple marco– que Lefort construyó su modo interrogar, de preguntar y, finalmente, de responder. Insisto aquí con una idea que han dejado entrever tanto algunos de sus lectores (Hilb y Sirczuk, 2023), como nuestro propio autor en el fragmento que oficia de epígrafe para este texto: el Lefort pensador es, ante todo, un Lefort lector, intérprete, escritor y, por qué no decirlo, un hombre político comprometido con su tiempo. Pensó, leyó y actuó políticamente desde la fundación en 1946, junto a Cornelius Castoriadis y otros miembros del Partido Comunista Internacionalista, del grupo y de la revista homónima *Socialismo o barbarie*. Su abandono de la publicación en 1956 (y, con ella, también del trotskismo) no implicó un alejamiento de sus inquietudes por la burocratización, el totalitarismo, la democracia y sus estatutos teórico-conceptuales. De hecho, y como advierte Gilles Bataillon, será unos años después, en 1965, cuando exponga ante el *Cercle de recherche et d'élaboration sociale et politique* su primer "estudio sistemático de la democracia" (Bataillon, 2019). En dicho texto (que se publicaría al año siguiente en *Annales* bajo el título de *Pour un sociologie de la démocratie*), Lefort esbozó incipientemente su conceptualización de la "forma democrática" como aquella

que incluye pero excede al sistema institucional y que configura un sistema de poder que da forma a toda la realidad social, en sus diferentes niveles: político, económico, de la información y de la personalidad (Lefort, 1966, p. 752). Advirtiendo el cimbronazo que atravesarían las instituciones sociopolíticas en las décadas siguientes, las colocó –a su manera– en el centro de sus problematizaciones, señalando que las formas novedosas de advenimiento del poder (sus representaciones simbólicas) pueden ser observadas tanto en las instituciones políticas, en sentido restringido, como en lo social en general. Esta capacidad de dar cuenta de la dimensión política de lo social y, en el mismo sentido, de la irreductibilidad de la división social y el conflicto, fue posible gracias a sus lecturas de su tiempo *junto a* la mirada de Maquiavelo, más que *junto a* la de Marx (Poltier, 2005; Bignotto, 2013; Mattei, 2019). Y aunque su acercamiento al pensador florentino databa ya desde la década del cincuenta –al tiempo que Maurice Merleau-Ponty le solicitaba una recensión de sus obras completas para la revista de la que era editor, *Les Temps Modernes* (Bataillon, 2020)–, no fue sino hasta veinte años después, en 1972, cuando publicaría su tesis doctoral *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Lefort, 1972), llevada a cabo bajo la dirección de Raymond Aron.

Esta brevísima referencia al modo de trabajo de nuestro autor –en este caso, *junto a* Maquiavelo– es un botón de muestra de los múltiples ejercicios de lectura que concretó. Son también diversas las investigaciones que permiten cartografiar el mapa de lecturas que construyó a lo largo de su trayectoria, y que abarcan desde Étienne de la Boétie (Lefort, 2008),[1] Nicolás Maquiavelo (Lefort, 1972, 2007b), Alexis de Tocqueville (Lefort, 2007c) y Karl Marx (Lefort, 1971, 1976, 1986c; Flynn, 2023), hasta Leo Strauss (Lefort, 2007d; Hilb, 2013), Hannah Arendt (Lefort, 2000, 2002; Hilb y Sirczuk, 2023), Pierre Clastres (Moyn, 2013) y, por supuesto, Edgard Morin, Corneluis Castoriadis (Morin *et al*., 2008; Poirier, 2011), Maurice Merleau-Ponty (Lefort, 1978, 1986d; Martín Plot, 2013b) y Jean-Paul Sartre (Lefort, 1971).

Una forma de memoria que evoque su *estilo de pensar* implica, entonces, movilizar una gnoseología que es variable, siempre entrelazada con su tiempo en relación a sus ejes problemáticos (el *qué* de sus indagaciones), pero con un hilo conductor relativamente estable respecto a sus formas (el *cómo*). Configuró así una experiencia de lectura sostenida sobre "un proceso de incorporación de la escritura del otro", gracias al cual, se vuelve posible "adquiri[r] el poder de pensar lo que el otro está tratando

1. Esta breve e inacabada enumeración busca presentar a las/los variadas/os lectoras/es de este Lefort *pensador-escritor*. Dado que un trabajo exhaustivo sobre cada lectura excede los alcances de este texto, se refieren solo algunos. En este punto es crucial destacar, una vez más, las compilaciones realizadas por Plot (2013a) y Hilb y Sirczuk (2023a); sendos trabajos reúnen reflexiones de los/las lectores contemporáneos de Lefort más reconocidos en todo el globo.

de pensar" (Lefort, 1992, p. 10). Incorporar la escritura –el pensamiento– de esos/as otro/as no es un proceso de cierre, o de enclaustramiento en esos modos, sino un movimiento de apertura al "riesgo" (1992, p. 11) que ofrece la escritura de un otro. Este modo de leer-pensar nos arranca de una cierta seguridad garantizada por el objetivo, no poca veces propuesto, de avanzar buscando aquello que el autor "quiso decir". Abandonar este refugio (preocupado por reponer una intención que funciona, las más de las veces, como suerte de verdad final) nos lanza al riesgo de adentrarnos en aquello "que lo hizo hablar" (1992, p. 13) a ese/a autor/a y, por ende y sobre todo, a "la exigencia de enfrentar aquello que adviene" (1992, p. 13).

Así entendido, el qué y el cómo de la escritura-pensamiento de lo político funcionan como dos caras de una misma gnoseología. En la semblanza con la que Bernard Flynn inaugura *Claude Lefort. Thinker of the political*, se advierte que el pensador francés "es un filósofo político en el sentido de que sus reflexiones sobre lo político están siempre entrelazadas con los acontecimientos políticos de la época" (Flynn, 2013, p. vii). Y esto no es únicamente porque esos acontecimientos que le eran contemporáneos le servían de matriz para definir cuáles eran los fenómenos que exigían comprensión. Lefort observó la democracia y el totalitarismo de la segunda mitad del siglo XX, pero ofreció modos de acercamiento a esos fenómenos que permiten reflexionar sobre otras democracias, otros totalitarismos, más allá y más acá de su tiempo. Su contemporaneidad funcionaba como una matriz de problemas a investigar, pero también como un punto de partida para dar cuenta del devenir –siempre historizado– de los fenómenos sociopolíticos fundantes de la modernidad. De este modo, procedía –como lo hicieron todos los/las grandes pensadores/as de lo sociopolítico– por comparaciones, para buscar la contrapartida de esos fenómenos, delimitándolos conceptualmente, pero dando cuenta, en un mismo movimiento, de los límites de esos límites conceptuales. Releer a Lefort es una constante invitación a pensar nuestro tiempo sin encerrarnos en él, a comprender los fenómenos que vivimos sin "dejar[nos] engullir por el océano de las opiniones, ni cegar[nos] por la conmoción de los acontecimientos" (Lefort, 1992, p. 12). De lo que se trata aquí es, entonces, de volver al horizonte de los tiempos *que hicieron hablar* a Lefort para intentar salir de la estupefacción y la indignación que nos aquejan a muchos hoy, ante los procesos de deslegitimación de la política que agitan a la forma de sociedad democrática. Es preciso ya preguntarse por la contrapartida de este proceso y la contrapartida de esa contrapartida.

Sin ninguna pretensión de originalidad en el seno de la literatura vinculada, el recorrido que propongo se centrará en dos textos de este Lefort pensador-escritor: "Hannah Arendt y la cuestión de lo político" (Lefort, 2000) y "Tocqueville: democracia y arte de

escribir" (Lefort, 2007c). En primer lugar, recompondremos los "estilos de pensar" que nuestro autor identifica en Arendt y en Tocqueville; intentaré argumentar aquí que se sostienen sobre modos disímiles de abordar las fronteras entre los conceptos y que, en esas diferencias, Lefort resalta las potencialidades de la vía tocquevilleana. El objetivo ulterior de este itinerario será rescatar este estilo de pensar-escribir para echar luz sobre el carácter de la frontera entre la política y sus *otros*, para dar cuenta, finalmente, de la amenaza democrática que se erige en los discursos antipolítica de nuestro tiempo.

*

En "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", Lefort llama la atención sobre la especificidad del carácter que portan las distinciones arendtianas. Señala que entre libertad y necesidad, público y privado, lo político y lo social, poder y violencia, unidad y pluralidad, la autora traza lo que él considera son "oposiciones tajantes" (Lefort, 2000, p. 142). Sobre esa base, concluye que "todas sus investigaciones son subordinadas a la idea clara y distinta de lo que es político y lo que no lo es" (Lefort, 1986a, p. 15) o, en otras palabras, que "la manera en que ella define la política nos confronta con una alternativa radical (…)[:] la política existe o no existe" (Lefort, 2000, p. 143). Autoras como Judith Butler (2019), y en nuestro país, Claudia Hilb (2001) y Daniela Slipak (2019), se han abocado a rastrear las ambivalencias, los matices y los vaivenes entre los polos de estas distinciones (especialmente, la que se puede establecer entre poder y violencia), pero lo han hecho poniendo el foco en aquellos textos en los que Arendt pone a jugar los conceptos en coyunturas históricas específicas, y que podríamos catalogar como sus textos más "empíricos". Contrariamente y en línea con lo que señala Lefort, la propia Butler, al revisitar *La condición humana,* se ve compelida a admitir que allí la autora germana "*distingue en términos categóricos* entre la esfera privada y la esfera pública" (Butler, 2019, p. 50),[2] es decir, entre lo que no es político y lo que sí lo es.

Esta cuestión interesa especialmente para nuestra indagación, porque en ese escrito Arendt (2005) ofrece una distinción entre política y antipolítica en cuyo carácter vale la pena ahondar. Al revisar allí el estatus de la labor, del trabajo y de la acción, la

2. El resaltado es mío.

autora adjetiva a las dos primeras como apolíticas [*unpolitical*],[3] mientras que reserva el calificativo de antipolítica [*antipolitical*] sólo para la labor. Y esto, porque la fabricación se realiza, no inherente pero sí contingentemente, con otros, y supone alguna modalidad de la co-presencia, mientras que la labor no solo no requiere de otros humanos, sino que, además, en su desarrollo, consume destructivamente el mundo de las cosas. De este modo, Arendt plasma el carácter destructivo del consumo laboral en el prefijo anti-.

> La elaboración puede ser una forma no política [*unpolitical*] de la vida, pero ciertamente no es antipolítica [*antipolitical*]. Precisamente este es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo. (Arendt, 2005, pp. 234-235)

Desde esta perspectiva, la antipolítica no solo no requiere de la pluralidad, sino que además tiende a destruirla; este carácter está dado aquí por la fusión totalizante que destruye el *en medio de* entre los hombres y entre los hombres y las cosas. En esa lógica destructiva se zanja el carácter tajantemente opuesto de aquella respecto de la política, y se define la ausencia de toda mediación y la carencia de igualación isonómica y distinción novedosa que son condiciones para la acción política.

En resumen, en *La condición humana* la apolítica es no-política, mientras que la antipolítica es la destrucción de la política: una destrucción que, al igual que la del consumo, la labor y el amor,[4] tiende a reducir lo múltiple y lo diverso a lo uno. La apolítica simplemente carece de política, pero no implica su extinción, mientras que la antipolítica destruye sus condiciones de posibilidad. Esta no es simple carencia, sino otredad destructiva de la política: una extingue a la otra. Política y antipolítica –así de-

3. Para recomponer estas distancias que aparentan ser estrictamente etimológicas, pero que son profundamente teóricas, se siguieron la segunda edición publicada por Chicago University Press (Arendt, 1998) y la edición argentina de Paidós (Arendt, 2005), que retoma la española de 1993 con traducción de Ramón Gil Novales. En esta última, "antipolítico/a" resulta de la traducción de "*antipolitical*". Sin embargo, la comparación evidencia que "apolítico/a" remite tanto a "*unpolitical*" (en la conceptualización de las características del *homo faber* y la elaboración y el *animal laborans*) como a "*apolitical*" (respecto a la cuestión del amor). Las ediciones derivadas de la referida traducción española han sostenido el término "apolítico/a", tanto para "*non-political*" como para "*unpolitical*" (de modo que este último término puede encontrarse traducido ya como "apolítica", ya como "no político").

4. "El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico [*apolitical*] sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas [*antipolitical*] humanas" (Arendt, 2005, p.261).

finidas conceptualmente– no pueden convivir, sus fronteras parecen infranqueables, de modo que conforman, precisamente, una de aquellas oposiciones tajantes que Lefort identificaba como centrales en el estilo de pensar arendtiano. En esta clave de lectura, el vínculo entre ellas es uno en el que la convivencia resulta imposible y esto nos deja en un callejón sin salida si lo que queremos es indagar en la politicidad de los discursos antipolítica.

Podríamos pensar que el trazado de distinciones categóricas o tajantes es característico del trabajo teórico-político, puesto que la tarea del pensamiento siempre tiene algo que ver con el trazado de similitudes y diferencias, rupturas y continuidades. Pero es otra lectura de Lefort, ahora *con* Alexis de Tocqueville, la que nos brinda herramientas para revisar ese prejuicio. El primero reconoce en el segundo a "un maestro en el arte del contraste" (Lefort, 2007c, p. 142), a un productor de oposiciones, distinciones y disociaciones entre figuras como las de libertad e igualdad, modernidad y antiguo régimen o democracia y aristocracia. Pero, a diferencia de lo que vislumbraba en Arendt, Lefort descubre en Tocqueville un modo de escribir y de pensar que si bien "traza de manera firme una línea" entre los conceptos, lo hace con un notorio "sentido de la ambigüedad y de la complicación" (2007c, p. 142). Así, este estilo de pensar-escribir ofrece diferencias conceptuales (es decir, produce conceptos), pero lo hace específicamente por la vía de identificar entre ellos ambigüedades y matices, que son expuestos y analizados como parte del fenómeno analizado, y no descartados como simples anomalías o meras contradicciones[5]. Lefort encuentra allí una notoria apertura a la historia, un rechazo a la búsqueda de "esencias" (2007c, p. 160) últimas y, por tanto, un modo de escribir-pensar al servicio de una exploración de la carne de lo social, como un medio diferenciado, a prueba de su división interna y "sensible a sí mismo en cualquiera de sus partes" (2007c, p. 159). Este es también un modo de intentar asir el tipo de lazo que conecta a los fenómenos de lo social (y, por ende, a los conceptos con que intentamos pensarlos): Tocqueville, como Merleau-Ponty,[6] "practica «cortes» en este tejido y (…) busca en cada una de sus partes las potencialidades que encie-

5. Pensando en los desafíos que el filósofo político encara, Lefort advierte que el pensamiento-escritura tiende a la verdad, aunque lo logra siempre "a medias", y señala que ello queda demostrado en la acogida que suelen brindarle sus contemporáneos y sus lectores a aquella figura; estos se lanzarán sobre él "con un discurso vulgar o erudito para celebrar o condenar su «teoría» o descubrir sus «contradicciones»" (Lefort, 1992, p. 12) [resaltados en el original]. Lefort nos invita a distanciarnos de aquellas lecturas que se acercan a las/los pensadoras/es de lo político buscando reponer la totalidad de una "teoría" –acabada, completa, coherente–, o señalar –como un defecto del pensamiento y no una característica insalvable de la realidad de los fenómenos mismos– sus contradicciones. La conclusión lefortiana sobre este punto es clara: "el pensamiento político va más allá del ámbito de cualquier doctrina o teoría" (Lefort, 1992, p. 13).

6. Para indagar en sus puntos de contacto y contraste, ver Plot (2008).

rra, sabiendo que en realidad «todo se relaciona»" (2007c, p. 159). El siguiente paso es, entonces, pensar las modulaciones de esa relación.

Sobre este punto, Lefort destaca que Tocqueville se acerca a los fenómenos a través de "descifrar [un] hecho singular y extraer de él una verdad que hace fallar la lógica de su argumento" (2007c, p. 142). Uno de los casos más salientes al respecto es del asociativismo en la sociedad norteamericana y sus efectos para combatir el individualismo (y, en última instancia, el novedoso despotismo del poder tutelar) que la igualdad democrática conlleva. Es en su tratamiento de las asociaciones civiles y políticas en donde Lefort encuentra uno de los puntos máximos del estilo de pensar tocquevilleano, y en relación a una díada que, además, nos interesa especialmente para nuestra preocupación: el vínculo entre lo político y lo social (como uno de sus *otros*). Nuestro autor identifica los movimientos recursivos que Tocqueville entabla a lo largo de su argumento entre la prioridad otorgada alternativamente al asociativismo político y al civil. Reconoce a las primeras "como grandes escuelas gratuitas donde todos los ciudadanos van a aprender la teoría general de las asociaciones" (Tocqueville, 1957, p. 615) para, acto seguido, subrayar –en clara referencia a las asociaciones civiles– que "cuando los ciudadanos tengan la facultad y la costumbre de asociarse para todas las cosas, lo harán con tanto gusto en las pequeñas como en las grandes" (Tocqueville, 1957, p. 615)). De este modo, dice Lefort, "después de dar la impresión de que *distinguía de manera tajante* entre lo social y lo político, Tocqueville sabe restablecer su estrecha vinculación" (2007c, p. 158).[7]

Llegado este punto, propongo extraer dos conclusiones. Por un lado, que no podemos pensar lo político sin lo social, ni lo social sin lo político. Las conocidas diatribas lefortianas contra el abordaje de la ciencia política y la sociología (ancladas en sus pretensiones disciplinares de disección del tejido sociopolítico en sus respectivos objetos, *i.e.* la sociedad y la política) se pueden inscribir claramente en este primer aspecto. *Con* Lefort *con* Tocqueville esta observación se nos presenta casi como una obviedad; pero en el análisis hiperespecializado que el actual mundo académico promueve y exige por diversas vías, poner en práctica este modo de pensamiento-escritura no deja de ser un desafío de proporciones. El segundo aspecto es una nueva pista para pensar-escribir lo sociopolítico: si las reflexiones de Tocqueville avanzan estableciendo distinciones que pueden ser oposiciones no tajantes, es porque ese movimiento de diferenciación conceptual exige siempre "imagina(r) lo que es o puede ser su contrapartida, e incluso lo que podría ser la contrapartida de esa contrapartida" (2007c,

7. El resaltado es mío. A riesgo de resultar redundante, el objetivo tanto de este resaltado como de los anteriores es destacar la recurrencia de la preocupación lefortiana por el estatuto de las oposiciones conceptuales al momento de pensar-escribir lo político.

p. 161). Insistamos: este *estilo de pensar* tensiona toda forma de establecimiento de oposiciones categóricas y nos coloca frente al desafío de comprender que las fronteras entre los conceptos que nos permiten interpretar los fenómenos están lejos de ser rígidas.

Ese "pensamiento de los contrarios" (2007c, p. 161) nos conduce, entonces, a trazar distinciones, pero sin dejar de prestar atención a los puntos en que los límites entre los fenómenos y los conceptos se vuelven porosos. Ya no hay solamente una cosa o la otra, sino también, las más de las veces, una cosa *y* la otra. En ese sentido y yendo un paso más allá *con* Tocqueville, pero también *con* Maquiavelo (y, en alguna medida, *a pesar de* Tocqueville mismo), Lefort advierte "que no hay bien sin mal [y] que toda ganancia en un aspecto es acompañada por una pérdida en otro" (Lefort, 2007c, p. 144). Esta afirmación podría pasar perfectamente por una extraída de un libro de autoayuda, pero tiene un potente valor teórico-político que nos invita a tomar una serie de precauciones gnoseológicas. Volvamos a la cuestión del vínculo entre la política y (algunos de) sus *otros*, retomando los cuestionamientos de Lefort al estilo de pensar arendtiano: ¿se presentan hoy política y antipolítica como opuestos tajantes? En otras palabras, ¿es la antipolítica el opuesto destructivo de la política?

La configuración simbólica del poder en nuestras sociedades actuales se caracteriza, entre otros aspectos, por la posibilidad de identificar en lo social una esfera particular de instituciones, relaciones, actividades, discursos y actores "que aparece como política" (Lefort, 1986b, p. 75). En un primer paso, de esto podemos deducir que la posibilidad de distinguir entre *la política* y *lo político* (en tanto modo de institución de lo social) es consustancial a la forma de sociedad democrática. En un segundo nivel, esto parece conducirnos a concluir que si solo hay *la política* (como actividad política en sentido restringido, como indicamos líneas atrás) en democracia, es también solamente allí donde puede verificarse tal cosa como *la antipolítica*. Si política y antipolítica conviven en el corazón de la forma de sociedad democrática, ¿cómo podemos abordar esta convivencia si la antipolítica se redujera a la destrucción de la legitimidad de esa esfera específica que "aparece como política"? El estilo de pensar tocquevilleano-lefortiano nos deja trazada una senda para pensar esta paradoja[8]. Afirmar que "toda ganancia en un aspecto es acompañada por una pérdida en otro"

8. Este estilo paradojal que Lefort parece retomar de Tocqueville contrasta fuertemente con la perspectiva que la propia Arendt tenía al respecto: "las paradojas siempre indican perplejidad, nada solventan y de ahí que no sean convincentes" (Arendt, 2005, p. 249). Sobre el aspecto recursivo-paradojal, Michael Smith –uno de sus traductores al inglés– detalló que el mismo Lefort le indicó en una nota que, ya en sus tiempos como doctorando, su director Raymond Aron había criticado su estilo "proustiano" de escritura: uno en el que las oraciones tienden a "los meandros y las reflexiones escondidas (o aquello que los franceses denominan «*repentirs*»)" (Smith, 2013, p. 107).

(Lefort, 2007c, p. 144) es una invitación, en palabras del autor, a "desvelar la otra cara" de los fenómenos que observamos (Lefort, 2007c, p. 160): si la política es una cara de la democracia, la antipolítica parece ser la otra. La antipolítica adviene, entonces, como opuesta a la política: se configura como su contrapartida, la tensiona, pero no puede existir sin ella. Ya no hay política *o* antipolítica, sino política *y* antipolítica.

Hasta aquí, el argumento parece un mero juego de palabras, un simple intento de presentar una paradoja casi como un desarrollo lógico: no puede haber A sin B, y viceversa. Sin embargo, este pensamiento de los contrarios exige ir un paso más allá, esto es, a la búsqueda de la contrapartida de esa contrapartida. Es dable pensar que si la política se extinguiera, la antipolítica no podría sino correr la misma suerte. Esto nos conduciría a sugerir que, como la antipolítica promueve la destrucción de la política, en definitiva, la proliferación de esos discursos tiende a la extinción de ambas. Sin embargo, la forma que adquieren hoy estos discursos antipolítica (y cuando digo hoy, quiero decir en la Argentina contemporánea, de los comienzos de la transición a la democracia hasta la actualidad) es una que, antes que destruir, revela aspectos novedosos de esa política a la que se opone. En otras palabras: la forma que adquiere hoy la antipolítica delinea, en su crítica, una nueva forma de la política misma. La antipolítica no se opone tajantemente –destructivamente– a la política y, aunque se funda sobre su crítica, en ese movimiento lo que hace es decirnos *algo* sobre los contornos de la política misma y, especialmente, sobre la forma en que allí aparecen el poder y la autoridad.

Quisiera, entonces, destacar dos de los procesos sociopolíticos que este juego de contrarios permite poner en evidencia. En primer lugar, en la política argentina de las últimas cuatro décadas han proliferado las *figuras outsiders:* desde Ramón 'Palito' Ortega y Carlos 'el Lole' Reutemann, a Javier Milei y Lilia Lemoine, todos se presentaron (exitosamente) como ajenos a "la política". Señalemos brevemente que, en tanto actores profanos (Bourdieu, 2000), al criticar a esa política que les es relativamente ajena, le contraponen sus propios criterios de legitimidad; en ese caso y en tanto representantes de la cultura popular de su tiempo –cantante/actor, deportista, panelista, tuitera/*cosplayer*, en los ejemplos referidos–, esos criterios son los de la esfera mediática.[9] La antipolítica se muestra aquí, más que como destrucción de la política, como disputa por sus contornos, como redefinición de sus criterios de legitimidad.

9. *Rating* y horas al aire en TV y radio; *likes, retuits*, reproducciones y *follows* en redes sociales; proximidad y cercanía con televidentes y seguidores; registro intimista; discurso insultante;"espontaneísmo"; entre otros.

El segundo proceso va en un sentido similar: en el campo discursivo de lo político podemos rastrear hoy la consolidación una forma de concepción del tiempo de lo común, heredera del *there is no alternative* de Margaret Thatcher, y que podríamos denominar *inevitabilismo*. Estos discursos de lo inevitable configuran una forma particularmente potente (y también, por qué no decirlo, efectiva) de la antipolítica que se sostiene sobre una afirmación que encontramos con particular claridad en los discursos de, por caso, Carlos Menem, Fernando De la Rúa, Mauricio Macri y hasta del propio Javier Milei: "*este es el único camino posible*". Dicho modo de concebir el tiempo de lo común entiende que el presente –siempre sacrificial– es inevitable y que el futuro –siempre venturoso– es inexorable. Allí, el destino ya está escrito, ya sea por leyes económicas, por verdades técnicas o morales, o por revelaciones de fuerzas sobrenaturales; y dado que este tiempo ya está escrito, no puede sino ser único, *uno*. En esa unicidad, los discursos, las prácticas, los actores, las instituciones en los que se disputa por definir (algo de) lo común –esto es, la política– parecen perder su razón de ser: ya no hay conflicto, pero tampoco hay consenso. El tiempo-espacio de la política parece vaciado de la posibilidad de la disputa porque no hay conflicto posible si no hay alternativas en pugna. Pero también es vaciado de la posibilidad de consenso, porque este supone algún tipo de acuerdo entre partes y, si hay una única posibilidad definible técnica, moralmente o (sobre)naturalmente, no hay nada sobre qué acordar ni partes diferenciables: las cosas son todo lo que deben ser.

En ese mismo movimiento, el discurso de lo inevitable deslegitima una forma de la política y erige como legítima otra nueva: una en la que no se ofrecen alternativas y se acepta que reducir a la pobreza a la mitad de la población es "el único camino posible". En resumen, el inevitabilismo aparece como un modo de la antipolítica que no carece de politicidad, porque encuentra su origen en una decisión y ordena lo social en agrupamientos colectivos. Así, esta modulación ha configurado las condiciones de posibilidad de una nueva política: lejos de simplemente destruirla (como nos habría conducido a creer el estilo de pensar arendtiano), su forma de oponerse a ella permitió reconfigurarla de modo tal que ahora la habita en su corazón y la erige como una nueva política antipolítica (Cané Pastorutti, 2020).

Debemos aún extraer una conclusión más. Líneas atrás indicamos *con* Lefort que la configuración de la política como esfera específica era un proceso característico de la forma de sociedad democrática. ¿Implica esto, entonces, que los discursos antipolítica son *en sí mismos antidemocráticos*? La respuesta a la pregunta requiere observar, en cada fenómeno concreto, la articulación de esa forma de crítica de la política con otros elementos y sus efectos en las otras características que Lefort le reconoce a

la democracia (*i.e.* la disolución de los referentes de certeza en la sociedad, la configuración del poder como un lugar vacío en tanto institucionalización del conflicto). En el caso del discurso inevitabilista podemos advertir que muy especialmente el primer elemento es puesto en jaque. Y esto, porque la antipolítica de lo inevitable no admite en modo alguno la incertidumbre: solo concibe el tiempo comunitario como uno predefinido, unidireccional, sin alternativas, sin posibilidad de tiempos-otros. El tiempo de lo inevitable es, en definitiva, otra forma de lo uno: un tiempo-uno, contrario a la pluralidad de tiempos (pasados, presentes y futuros; en una palabra, a la dislocación del tiempo) que es también constitutiva de la democracia como forma de sociedad eminentemente histórica. La política parece no poder sostenerse como "espacio de resolución simbólica" (Lefort, 1986b, p. 85) de los conflictos porque, como señalamos, no hay ni conflicto ni consenso allí donde el tiempo está siempre-ya escrito.

Es el mismo Lefort quien advierte que la democracia está siempre amenazada por lo uno y que este es, de hecho, su propia contrapartida. El "fantasma del pueblo-uno" ronda a la forma democrática y su asedio se hace visible especialmente en ciertos contextos:

> Cuando la inseguridad de los individuos se acrecienta a consecuencia una crisis económica, o de los estragos de una guerra, cuando el conflicto entre los grupos y las clases se exaspera y no encuentra su resolución simbólica en la esfera política […] en suma, cuando [el poder] se muestra *en* la sociedad y esta misma se deja ver *despedazada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de la identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división. (Lefort, 1986b, p. 85) [itálicas en el original].

El fantasma del pueblo-uno devuelve unidad y tranquilidad a una sociedad que se percibe a sí misma como rota y que no ve más que inseguridad en un presente y un futuro desordenados. Y lo hace bajo la figura –más o menos corporizada, más o menos orgánica– de un pueblo que es uno en la unicidad, en la totalidad del poder encarnado. Pero esta no es la única forma del fantasma del uno; puede incluso ya no requerir necesariamente del advenimiento de un poder que se pretende encarnado en un cuerpo, como el del príncipe en el Antiguo Régimen y el del egócrata en los totalitarismos del siglo XX. El espectro de lo uno se deja ver también bajo la forma de la cosmovisión del tiempo inevitable que señalamos. Al igual que el del pueblo-uno, el *fantasma del tiempo-uno* garantiza seguridad y provee certezas últimas ya no en

la unicidad del poder encarnado, sino en la unicidad del tiempo; especialmente en contextos definidos como críticos, le otorga al presente y al futuro un ordenamiento único y pretendidamente "libre" de los conflictos que lo otro, que lo diferente, conlleva. Si, como indicaba Tocqueville a comienzos del siglo XIX, era en nombre de la igualdad que la libertad se veía en peligro, doscientos años después, hoy es en nombre de la libertad que tanto la igualdad como la misma libertad se ven amenazadas. Porque ¿qué espacio/tiempo queda para la libertad si nuestro tiempo ya está escrito, predefinido?

Lefort advierte que el deseo (individual y colectivo) de certidumbre y seguridad se hace más evidente, más visible, en tiempos de crisis. Si somos optimistas, podemos confiar en que, a pesar de todo, la marca de la democracia no se perderá porque esta "no lleva jamás el sello de la plena legitimidad", dado que "el poder se ejerce en la dependencia del conflicto" (1986b, p. 85). Sin embargo, nuestro autor –que sabe que no hay bien sin mal ni viceversa– enciende alarmas: hay momentos en que esa marca de la ausencia de plenitud puede hacerse más visible y volverse simplemente intolerable, propendiendo a la búsqueda de seguridad, sentidos últimos y respuestas inequívocas. En resumen, aunque la marca de la disolución de las certezas siempre *está ahí*, su contrapartida (la disolución de la disolución de las certezas) también lo está. Este pensamiento de los contrarios, este acercamiento al fenómeno democrático lleva a Lefort a preguntarse y, acto seguido, a responderse: "La democracia, ¿no deja lugar a instituciones, modos de organización y de representación totalitarios? Seguramente." (1986b, p. 85)

En una nueva torsión, las advertencias vienen acompañadas de lo que parece ser un halo de esperanza, porque para que se concrete el advenimiento del totalitarismo es preciso que se produzca todo "un cambio en la economía del poder" (Lefort, 1986b, p. 85). Pero, ¿hasta qué punto esa transformación no se verifica allí (más precisamente, aquí) donde el inevitabilismo antipolítica adviene como la condición de posibilidad de la política actual, en la que *efectivamente* parece no haber alternativas? ¿No atendemos hoy a un cierto desarreglo de la lógica democrática, en el que la política parece no poder legitimarse si no es sosteniéndose sobre la amenaza de que "este es el único camino posible"? No tenemos aquí la figura totalizante del egócrata-cabeza y del pueblo-cuerpo, sino la de un poder impotente que no puede procesar el conflicto ni construir el consenso.

Bajo la forma del tiempo de lo inevitable, lo uno ronda a la democracia, amenazándola y permaneciendo tan espectral como efectivo. Y no lo hace únicamente desde el lugar del poder de la autoridad política, sino también en la configuración

simbólica de lo social mismo.[10] Por un lado, porque mientras la autoridad política se legitima como tal gracias a ese tiempo inevitable, en ese mismo movimiento, se deslegitima su carácter democrático. El tiempo-uno, la idea de que hay un presente y un futuro inevitables, repone en el corazón del poder una determinación positiva de la sociedad. En este sentido, esta es una forma antipolítica del tiempo de lo común. Por el otro, pero en el mismo sentido, aparece cada vez más imbricado con el saber y la ley en un presente que se presenta idéntico a sí mismo, es decir, como todo lo que siempre-ya pudo ser en todas las esferas de lo social. Aquí, provocadoramente, cabe preguntarse si no se verifica un síntoma de esta mutación simbólica del poder en la expansión global del consumo de la astrología, el *mindfulness* y otras formas de oráculos modernos y secularizados, que se sostienen sobre una permanente promesa de neutralizar la indeterminación, describiendo a la gente *como es*, al presente como *todo lo que pudo ser* y al futuro *como destino ya escrito*. ¿No hay también allí, en estas formas del saber, una forma de "búsqueda de la identidad sustancial", un deseo desesperado de creen *en algo* que, de una vez y para siempre, nos diga quiénes somos, a dónde vamos, y nos libre del riesgo de vivir con (y gracias a) otros? Nuestra imaginación democrática se enfrenta, entonces, al hartazgo y a la angustia que nos despierta la inseguridad extrema que parece imponernos hoy la democracia misma: inseguridad laboral, inseguridad de nuestras economías domésticas y nuestro techo, de las vidas humanas que dependen de medicamentos carísimos que, no pocas veces, solo puede proveer un Estado nacional, inseguridad de la vida de personas que migran en busca de un futuro mejor. Frente a la sensación de crisis permanente, la promesa de bienestar y de un presente inevitable y de un futuro inexorable es tan seductora, como peligrosa.

*

En el contexto de las transiciones en América Latina, las indagaciones lefortianas sobre la forma de sociedad democrática y el pluralismo tuvieron gran peso entre quienes se preocuparon por pensar y escribir lo político "por fuera de su aplanamiento por parte

10. Antoine Chollet subraya, en este sentido, que en Lefort es posible distinguir conceptualmente dos figuras del poder que permanecen en tensión a lo largo de sus escritos: "una que lo ve como una forma de articulación entre el interior y el exterior de la sociedad, y otra que ve el poder como un polo dentro de la sociedad al que se puede resistir" (Chollet, 2018, p. 75). El autor no analiza específicamente los vínculos entre esta distinción y aquella que Lefort instaura conceptualmente entre *lo político* y *la política*. Sin embargo, podemos argumentar que mientras la primera da cuenta del estatus del poder como configuración simbólica de lo social (asociada a la instancia fundante de *lo político*), la segunda capta la forma del poder *en* la sociedad, vinculado a la autoridad política y, por tanto, a esa esfera específica de la sociedad democrática que es *la política*. Por supuesto, una y otra –al menos bajo la forma de sociedad democrática– se requieren mutuamente: mientras la primera remite al poder "como instancia simbólica", la segunda reenvía al poder "como órgano real" (Lefort, 1991, p. 254).

de la ciencia política dominante" (Hilb, 2018, p. 149). Y a pesar de que en los años posteriores –los del denominado giro a la izquierda– su trabajo fue ocasionalmente revisitado (especialmente por sus reflexiones sobre el estatuto del pueblo) como señala Claudia Hilb, "Lefort sigue siendo entre nosotros un autor bastante poco frecuentado" (Hilb, 2018, p. 149).

El objetivo de estas líneas ha sido recuperar las preguntas y el "estilo de pensar" de Claude Lefort, ahora en un contexto signado por gobiernos autoritarios y por la proliferación de los discursos antipolítica, esto es, discursos críticos de la esfera política que es constitutiva de la forma de sociedad democrática. En gran medida, esta propuesta explora la potencialidad de su modo de escribir-pensar la cuestión política –*con* y *contra* otros/as pensadores/as– para escrutar el vínculo entre la política y sus *otros*, el carácter de lo anti- de los discursos antipolítica y, finalmente, el alcance de estas discursividades para la democracia.

Partimos de dos de sus escritos para rastrear los "estilos de pensar" que Lefort identifica en Arendt (Lefort, 2000) y Tocqueville (Lefort, 2007c) y los puntos de distanciamiento que expone entre ellos. Mientras en el primer caso encuentra un estilo que tiende a trazar distinciones tajantes entre los conceptos, en el segundo advierte una forma de pensar-escribir que opone, distingue y disocia figuras y conceptos, pero con un claro "sentido de la ambigüedad y de la complicación" (Lefort, 2007c, p. 142). Si *con* Lefort y *con* Arendt, solo podemos dar cuenta del aspecto destructivo de la antipolítica sobre la política, *con* Lefort y *con* Tocqueville se nos exige revisar la contrapartida de los procesos y sobre todo "lo que podría ser la contrapartida de esa contrapartida" (2007c, p. 161). Esa vía vuelve a las fronteras conceptuales menos rígidas y permite captar su porosidad, con meandros, idas y vueltas. La pregunta por los límites (entre los fenómenos, entre los conceptos con los que intentamos comprenderlos) debe interrogarse por las características de la configuración social en la que es posible pensarlos de un modo u otro; contra la simple preocupación por definirlos,[11] la perspectiva lefortiana exige al pensamiento avanzar destacando siempre que una división es "una ruptura que a la vez constituye una relación" (1991, p. 246).

Con estas lentes, la antipolítica ya no puede pensarse como simple destrucción de la política: su contrapartida es la destrucción de una forma de la política, y la contrapartida de esa contrapartida, la legitimación de una nueva modulación de la política. Así, ya no hay política *o* antipolítica, sino política *y* antipolítica, y aunque esa convi-

11. "La noción misma de «límites» procede en efecto de la preocupación por una definición «objetiva», preocupación que radica en el origen de la teoría política, de la ciencia política, de la sociología política, según su propio diseño y a lo largo de nuestro siglo" (Lefort, 1991, p. 236).

vencia puede aparecer bajo diferentes ropajes, aquí nos centramos específicamente en lo que definimos como discurso de lo inevitable. Esta forma de la antipolítica que propugna que "no hay alternativas" y que un cierto camino decidido "es el único posible", construye una forma del tiempo en la que el presente y el futuro ya están escritos (en leyes económicas, verdades técnicas o morales, o incluso en fuerzas sobrenaturales, a veces, de tipo secularizado). En esa cosmovisión de lo común, el tiempo es *uno* y la política como espacio de resolución simbólica de los conflictos parece perder su razón de ser, porque allí ya no hay tiempo-espacio para el conflicto ni tampoco para el consenso. ¿Implica esto que "se anuncia la aventura totalitaria?" (Lefort, 1991, p. 254)? La proliferación global de discursos antipolítica nos exige volver a la pregunta que nuestro autor planteaba a principios de los ochenta sobre los "rasgos de nuevas creencias, de nuevas representaciones" que revelan la permanencia de las formas de lo uno.

Si el fantasma del pueblo-uno ronda a la democracia más asiduamente en contextos críticos, en los que el poder aparece *en* la sociedad y esta se ve así misma como despedazada, podemos sostener que el tiempo de lo inevitable opera como una forma de lo uno complementaria, pero que ya no requiere necesariamente presentarse en la unidad del cuerpo del pueblo-egócrata de los totalitarismos del siglo XX. El *fantasma del tiempo-uno* adviene en discursos enunciados desde el poder político, pero también en la sociedad toda, y lo que le da su particular eficacia es que no necesita legitimarse en la unidad de un cuerpo emplazado en el espacio, porque la unidad es garantizada por la identidad del tiempo con sí mismo: las cosas son todo lo que deben (y pueden) ser.

Esta cosmovisión del tiempo asedia a la forma democrática en al menos dos sentidos. Por un lado, porque impide siquiera pensar como posibles la pluralidad de tiempos y de formas alternativas de vida que podrían surgir en ellas. Así, amenaza la disolución de los referentes de certeza que es constitutiva de la democracia, en tanto forma de sociedad eminentemente histórica. Por el otro, y en íntimo vínculo con lo anterior, al considerar imposibles todas las alternativas sociopolíticas (si hay un único camino posible, ya no hay conflicto político y, de algún modo, tampoco hay siquiera consenso), algo de *la política*, como esfera particular que solo es diferenciada en la configuración social democrática, también sufre un desarreglo. Allí donde parece efectivamente no haber alternativas, el inevitabilismo antipolítica no destruye simplemente la política, sino que la tensiona y puede llegar a convertirse en su modo específico de legitimación. Bajo la forma de un tiempo único, teleológico, siempre-ya predeterminado, lo uno asedia a la democracia reponiendo una determinación positiva en la

sociedad. Este proceso se verifica no solo en el lugar del poder de la autoridad política (en donde, paradójicamente, surgen con particular fuerza los discursos antipolítica), sino también en aquellas formas de oráculos modernos y secularizados. Todas las formas del tiempo-uno inevitable, predeterminado, teleológico, prometen devolver seguridad, certezas y verdades a una sociedad que se ve a sí misma cada vez más despedazada y fragmentada.

Lefort, en su "atracción por *el otro lado del cuadro*" (Lefort, 2007c, p. 183), ha advertido una y otra vez que, a pesar de que la disolución de los referentes de certeza sea su aspecto constitutivo, la búsqueda de una forma de identidad sustancial no desaparece en la configuración democrática. En su advenimiento, esta se ve amenazada (y, en alguna medida entonces, también constituida) por diferentes formas de lo uno que, en contextos críticos se tornan más visibles y potentes. Pero hoy resulta cada vez más evidente que las crisis son más la regla que la excepción, que los conflictos son más agudos y que *la política* parece cada vez menos capaz de tramitarlos, siendo ella misma, además, la esfera en la que los discursos antipolítica que afectan su propia legitimidad son cada vez más potentes. En esta configuración, el deseo individual y colectivo de certezas se hace carne en formas del tiempo presentadas como las únicas posibles, plenas y libres de todo aquello que es sentido como amenazante. Esta promesa nos coloca frente al desafío de imaginar nuevos futuros y producir alternativas que sean efectivamente tales. Solo podremos asumirlo si comprendemos que *del otro lado del espejo* de su seductora seguridad habita el peligro del desarreglo de la forma de sociedad democrática.

Bibliografía

Arendt, H. (1998). *The human condition* (Segunda). Chicago: Chicago University Press.

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Bataillon, G. (2019). "Claude Lefort, pensador de lo político." *Nueva Sociedad*, 281. Recuperado de https://nuso.org/articulo/claude-lefort-pensador-de-lo-politico/

Bataillon, G. (2020). "Democracia, cambio político, e incertidumbre: Lefort al encuentro de Maquiavelo." *Revista de Sociología*, 35(1), 69-79. https://doi.org/10.5354/0719-529X.2020.58109

Bignotto, N. (2013). "Lefort and Macchiaveli." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 34-50

Bourdieu, P. (2000). *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires.

Butler, J. (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Cané Pastorutti, M. (2020). *La construcción de «la crisis 2001» como objeto de los discursos políticos (Argentina, 1999-2003)*. Universidad de Buenos Aires.

Chollet, A. (2018). "Deux figures du pouvoir ?" *Raison Republique*, 1(23), pp. 75-89. https://doi.org/10.3917/rpub1.023.0075

Flynn, B. (2013). "Foreword." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. VII-VIII.

Flynn, B. (2023). "Lefort lector de Marx." En C. Hilb y M. Sirczuk (Eds.), *Claude Lefort. El arte de leer.* Buenos Aires/Madrid: Katz, pp. 35-52

Hilb, C. (2001). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt." *Sociológica*, 16(47), pp. 11-44. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026541009.pdf

Hilb, C. (2013). "Claude Lefort as Reader of Leo Strauss." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 71-86.

Hilb, C. (2018). "Nuestros años lefort. Notas sobre la recepción de Claude Lefort en la Argentina de la transición a la democracia." *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, (32), pp. 140-150.

Hilb, C. y Sirczuk, M. (Eds.). (2023a). *Claude Lefort. El arte de leer.* Buenos Aires/Madrid: Katz.

Hilb, C. y Sirczuk, M. (2023b). "La elusión de la democracia: Pensar con y contra Hannah Arendt." En C. Hilb y M. Sirczuk (Eds.), *Claude Lefort. El arte de leer*. Buenos Aires/Madrid: Katz, pp. 99-125.

Lefort, C. (1966). "Pour un sociologie de la démocratie." *Annales*, 21(4), pp. 750-768.

Lefort, C. (1971). *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. Géneve: Droz.

Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1976). *Un homme en trop. Réflexions sur <L'archipel du gulag>*. Paris: Éditions du Seuil.

Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente, autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1986a). "Avant-propos." En C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. París: Éditions du Seuil.

Lefort, C. (1986b). El problema de la democracia. *Revista Opciones,* 6, pp. 73-86.

Lefort, C. (1986c). *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècle*. París: Seuil.

Lefort, C. (1986d). *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (J. B. Thompson, Ed.). Cambridge: Polity Press.

Lefort, C. (1991). ¿Permanencia de lo teológico-político? (E. Carballo Villaseñor, Trad.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Lefort, C. (1992). "Préface." En C. Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.

Lefort, C. (2000). "Hannah Arendt y la cuestión de lo político." En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 131-144.

Lefort, C. (2002). "Thinking with and against Hannah Arendt." *Social Research*, 69(2), pp. 447-459.

Lefort, C. (2007a). *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder.

Lefort, C. (2007b). "Maquiavelo y la veritá effetuale." En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 233-278

Lefort, C. (2007c). "Tocqueville: Democracia y arte de escribir." En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 139-183

Lefort, C. (2007d). "Tres notas sobre Leo Strauss." En C. Lefort (Ed.), *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 185-232

Lefort, C. (2008). "El nombre de Uno." En E. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta, pp. 84-166.

Mattei, E. (2019). "El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo"

Ingenium, 13, pp. 33-53. http://dx.doi.org/10.5209/INGE.64098

Morin, E., Lefort, C. y Castoriadis, C. (2008). *Mai 68. La Brèche*. Paris: Fayard.

Moyn, S. (2013). "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, (pp. 51-70).

Plot, Martín. (2008). *La carne de lo social*. Buenos Aires: Prometeo.

Plot, Martin (Ed.). (2013a). *Claude Lefort. Thinker of the political.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Plot, Martín. (2013b). "The Advent of the Aesthetico-Political." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 71-86.

Poirier, N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris: Payot.

Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Slipak, D. (2019). "Instrumento y lazo. Sobre la violencia en Hannah Arendt." *Anacronismo e irrupción*, 9(17), pp. 119-142. Recuperado de https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/4518/4104

Smith, M. (2013). "The Style Claude Lefort." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 107-113.

Tocqueville, A. de. (1957). *La democracia en América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cané Pastorutti, Mariana(2024). "Claude Lefort: la democracia, la política, lo uno, o de cómo pensar la antipolítica", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 198-217.

LIBERTAD HASTA QUE DUELA. MURRAY ROTHBARD Y LA LUCHA CONTRA LA IGUALDAD

Sergio Daniel Morresi
(UNL/IHUCSO, CONICET)

1. Introducción

El triunfo de Donald Trump en las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 colocó en la discusión pública la obra de Murray Newton Rothbard (1926-1995), una figura que hasta entonces había sido más bien marginal, excepto para un círculo reducido —pero influyente— en el campo de la derecha norteamericana (Nash, 2006; Doherty, 2007).[1] Economista de formación, filósofo por vocación y agitador político de profesión, Rothbard escribió de modo incesante sobre un amplio abanico de temas, manteniendo como norte una concepción peculiar de libertad como un valor que no sólo podía sino que en cierto modo debía enfrentar a los intentos de procurar la igualdad. Por décadas, el economista neoyorquino se movió como un maverick, un

1. En varios de los trabajos sobre el despliegue intelectual del neoliberalismo, Rothbard no es considerado más que de un modo tangencial (Mirowski & Plehwe, 2009; Stedman Jones, 2012), incluso en textos en los que se incluía a la variante libertaria como parte de un entramado más amplio (Morresi, 2008), sus ideas apenas eran abordadas. No obstante, como queda claro en la obra pionera de Nash (2006) y en las autobiografías de los libertarios contemporáneos (Block, 2010), Rothbard fue una figura central.

provocador solitario y *sui generis* capaz de experimentar con distintos registros y acudir a diferentes panteones, armando y desarmando grupos políticos e intelectuales para expandir y dotar de densidad al movimiento libertario.[2]

Aquí se busca ofrecer una aproximación a Rothbard que no tiene la intención de dar cuenta de todos los vericuetos de un recorrido político e intelectual zigzaguenate y frondoso. Más que observar todos los ángulos y cada una de las bifurcaciones, aquí se elige poner el foco en algunas estaciones, ordenadas de modo cronológico, para mostrar un hilo conductor, una constancia cuya relevancia es discutible y que de manera inevitable implica cercenamientos sobre el libertarismo en general y sobre la obra de Rothbard en particular. Así, aunque llegó a ser conocido como un «enemigo del Estado» (Salerno & McCaffrey, 2016) o como un paladín en contra de la guerra y la violencia (Raimondo, 2000), aquí se procura mostrar que el conjunto de su obra se comprende mejor al leerla como un combate de largo aliento contra los impulsos igualitarios que, desde su perspectiva, ponían en riesgo la libertad.

La labor de Rothbard, aún emprendida en nombre del saber económico, de principios epistemológicos o de valores morales —y a pesar de que en muchas ocasiones parece plantearse en términos especulativos— fue propiamente política. Política en el sentido agonal, de lucha contra lo que Rothbard percibía como el *statu quo* igualitario, pero también en el sentido arquitectónico, de construcción concreta de una utopía de mercado.

2. Vieja derecha y nuevo liberalismo

Rothbard nació en 1926 en el seno de una familia de orígenes polacos que habían llegado a Nueva York apenas unos años antes. A diferencia de buena parte de la comunidad de judíos inmigrantes, David Rothbard trató de asimilarse rápidamente a la cultura americana, lo que lo distanció de lo que su hijo Murray llamó "una cultura comunista". Frente a ese *ethos* de izquierda presente en el barrio, en su familia más ex-

2. Hay una controversia acerca del modo de traducir *libertarianism*. Durante años, se acudió a traducciones literales como un modo de mantener separados a los *liberatarians* de Estados Unidos tanto de la cosmovisión liberal clásica (y al desplazamiento que en ese país se produce entre *liberal* y progresismo) como de la tradición libertaria anarquista (y de izquierda) que tuvo un rol relevante en Sudamérica. De Vita (2000) prefirió acudir al término «libertariano» para referirse a autores como Robert Nozick o James Buchanan. Recientemente, Fernández (2023, p. 13) sostuvo que el libertarianismo resultaba «un barbarismo conceptual» y que el vocablo «libertario» tiene hoy un uso inequívoco. Si bien podrían hacerse reparos a ese diagnóstico, Fernández no deja de tener razón al señalar el carácter complejo de las fronteras en el caso del *libertarianism* estadounidense. Para los fines de este texto, seguiremos la postura del filósofo argentino y nos referiremos a la tradición libertaria.

tensa y en el colegio, el joven Rothbard fue desarrollando una posición pugnaz. Para cuando terminó los estudios secundarios, ya se consideraba un conservador que no sólo se oponía al partido comunista y a los compañeros de ruta del comunismo, sino también al socialismo, al *New Deal* "y a todas las formas de igualitarismo" (Rothbard, "Mi Autobiografía", manuscrito citado en Raimondo, 2000). Al mismo tiempo, y mientras se desarrollaba la segunda guerra mundial, fue adoptando una posición contraria al belicismo —que mantendría con firmeza a lo largo de toda su vida— que significó un acercamiento al Partido Republicano y a una tradición norteamericana que él mismo llamó «vieja derecha».

Esta «vieja derecha» estaba caracterizada por el apego al *laissez faire* y una posición aislacionista y anti-imperialista resumida en la idea *America First*. En su lucha contra el estatismo desplegado por el presidente Franklin D. Roosvelt, sus referentes habían adoptado posiciones excluyentes no exentas de elitismo (Friedman, 2005; Nash, 2006). Sin embargo, esas aristas no eran las que atrajeron a Rothbard. Para él, lo interesante de abrevar en la obra de autores como Albert Nock (1983) y Frank Chodorov (1980), era que estos iban a contrapelo del espíritu de la época, el modo en que buscaban rescatar el individualismo en tiempos de colectivismo y comprendían al Estado como una entidad predatoria, a los impuestos como un robo y a la guerra como una forma de garantizar el control estatal (Rothbard, 1999, 2007).

Rothbard ingresó a la Universidad de Columbia en 1942 con solo 16 años, concentrando sus estudios en matemática y economía. Se graduó rápidamente (en 1945) y obtuvo su maestría al año siguiente, pero su doctorado (con una tesis sobre el pánico bancario de 1819 en Estados Unidos, Rothbard, 1973b)[3] se demoró por una década. Más allá de los estudios formales, la fascinación de Rothbard por la «vieja derecha» se fue complementando con otras lecturas. En sus primeras líneas publicadas (una simple carta de lectores), Rothbard (1946) dejaba traslucir que había incorporado el vocabulario de Hayek (2007), al impulsar el advenimiento de una etapa de «verdadero liberalismo» que salvara a Estados Unidos «del camino de la servidumbre socialista».

Este acercamiento al liberalismo hayekiano se vio potenciado poco después cuando, fascinado por las clases que había dado el economista George Stigler en Columbia,

3. Más adelante, Rothbard (1994, 2008) volvería sobre las ideas volcadas en su tesis doctoral para señalar el carácter inmoral de la banca centralizada y las reservas fraccionarias y aplicar la teoría de los ciclos de la escuela austriaca a otros episodios. Más allá de la discusión histórico-económica, un área a la que Rothbard dedicó libros específicos (Rothbard, 1972a, 2011a), estos textos muestran el modo en que algunas ideas de la «vieja derecha» y la tradición anarco-individualista estadounidense del siglo XIX —como la confrontación con el «complejo gubernamental-empresarial» (Rothbard, 2016f, 2005)— fueron tópicos recurrentes.

solicitó una copia de su trabajo con Milton Friedman sobre la perversidad de controlar el precio de los alquileres (Friedman & Stigler, 1946) y entró en contacto con la Fundación para la Educación Económica (FEE), un *think tank* creado en 1946 por Leonard Read para difundir ideas neoliberales y libertarias (Stedman Jones, 2012). Allí en la FEE también estaba Ludwig Mises, de quien Rothbard se convertiría en discípulo poco tiempo después.

Otra institución que ocupó un lugar relevante en el desarrollo de Rothbard fue el William Volker Fund. Si bien había nacido con fines de beneficencia en 1932, desde 1947 se había reconvertido a una institución dedicada a difundir el neoliberalismo. Bajo la dirección de Harold Luhnow financió la carrera académica de Ludwig Mises en Estados Unidos, posibilitándole dictar un seminario en Columbia sin que fuera profesor de la Universidad. Rothbard comenzó a asistir al seminario del economista austriaco en 1949, el mismo año en que Mises (1996) publicó *Acción Humana*. La lectura de ese volumen fue un parteaguas para Rothbard. Además de su aporte en términos estrictamente económicos, valoraba el texto por el individualismo metodológico sobre el que estaba construido, la forma en que su perspectiva lograba integrar lo que hasta entonces eran teorías que parecían contradecirse entre sí y el modo en que la economía emergía de las leyes de la praxeología (Rothbard, 1951, 2016e).[4]

En la medida en que Rothbard se iba reconociendo como un seguidor de la escuela austriaca, el Volker Fund le encargó la redacción de una obra que hiciera accesible la visión de Mises para un público más amplio, lo que resultaría, varios años después, en la publicación de un volumen aún más ambicioso (Rothbard, 2004a). En *Hombre, Economía y Estado* no sólo estaban presentes el pensamiento de Mises (y de sus maestros, en particular Eugen Böhm von Bawerk), sino también un espíritu anti-estatista más contencioso que se insinuaba en el recurso a una amplia bibliografía individualista del siglo XIX, pero también en la discusión sobre la imposibilidad de los precios monopólicos y en el tratamiento de las intervenciones estatales (en principio referidas al problema de la economía socialista, pero obviamente de más largo alcance). Sin adelantarnos demasiado, porque el texto solo llegó a ser publicado en 1962, vale notar que para fines de la década de 1940, un Rothbard que aún era doctorando parecía ha-

4. La praxeología de Mises estudia la estructura lógica de la acción humana consciente de forma aprioríistica. Centrando la atención en el individuo y su necesidad de actuar para sobrevivir, se extraen principios elementales, inmutables e incuestionables (Rothbard, 1973a). Para un acercamiento a la contribución de Mises en el marco de la escuela austriaca, además de la propia obra de Rothbard, ver Ebeling (2010) y Oakley (1997). Como sostiene Raimondo (2000), aunque en *Acción Humana* no aparecía el término «ley natural», para Rothbard la praxeología sirvió como un puente conceptual entre sus convicciones éticas (a las que luego reformularía a través del iusnaturalismo) y su perspectiva económica.

ber conformado buena parte de las bases de un pensamiento que se nutría tanto de la «vieja derecha» americana (lo que le permitía hacer un particular rescate de la tradición individualista y anti-estatista del siglo XIX) como de un conjunto de economistas que —desde distintas perspectivas (Stourzh, 2007; Skousen, 2005)— buscaban refundar el «verdadero liberalismo» al tiempo que denunciaban los peligros del igualitarismo.

3. En contra de todos

Durante los años en los que fue avanzando en la redacción de *Hombre, Economía y Estado*, Rothbard se transformó en un activo polemista público, cuyas piezas de opinión (algunas firmadas con seudónimos) se publicaban en boletines de baja circulación como *The Vigil, The Individualist Newesletter* y en revistas como *Analysis* y *Faith & Freedom*. En varios de los artículos de esos años quedaba claro que, a pesar del clima de guerra fría, desde la perspectiva de Rothbard el principal problema de los estadounidenses no era el comunismo en Europa, sino el estatismo en su propio territorio. Recurriendo a un cada vez más amplio repertorio de antiguos anarquistas que habían abrevado en Locke y se habían radicalizado como el abolicionista Lysander Spooner (Layman, 2020) o que inicialmente inspirados en Proudhon se habían inclinado por una anarquía de propietarios como Benjamin Tucker (Chartier, 2013), Rothbard (2007) veía en el «pánico rojo» un espurio artilugio para engrandecer a un Estado omnívoro. Esta posición, lo ponía en una vereda opuesta a muchos conservadores —y a los ex-comunistas devenidos en «neoconservadores» (Heilbrunn, 2008)— para los que la lucha contra la Unión Soviética y China justificaba un gobierno fuerte, extenso y activo. Así, Rothbard se fue distanciando de varios amigos que había hecho en la FEE y en el Volker Fund **y se habían plegado a un belicismo intervencionista para terminar convergiendo con conservadores tradicionalistas y moralistas, dando así pie al «**fusionismo**» de Frank Meyer (2015).**

En 1956, mientras la revista que agrupaba a la derecha intelectual —la *National Review*, dirigida por William F. Buckley Jr.— impulsaba la reelección del presidente republicano Dwight Eisenhower, Rothbard pidió a sus lectores que apoyaran al candidato demócrata Adlai Stevenson, a cuya campaña pacifista se sumaría más tarde. Pero Rothbard no se limitó a impugnar el belicismo de sus antiguos colegas, sino que también elevó su voz porque entendía que la derecha estadounidense había abandonado el *laissez faire* para impulsar el proteccionismo, mostraba una actitud imperialista y agresiva, y avalaba la censura y las leyes que regulaban la vida privada de los individuos. En una carta enviada a su amigo William Johnson, Rothbard explicaba

su posición (y la de un grupo de colegas autodenominado «círculo Bastiat») de este modo:

> [S]omos radicales porque (a) vamos a la raíz de las cosas, construimos principios fundamentales y seguimos la verdad dondequiera que nos lleve; y (b) por tanto, abogamos por un cambio fundamental de nuestra estructura política actual. Y somos libertarios porque creemos en la libertad individual. Solía pensar que éramos «verdaderos liberales», pero recientemente he llegado a la conclusión de que es mejor no identificarse con los viejos liberales del siglo XIX. A pesar de sus méritos, eran (a) grandes defensores de la democracia y del gobierno de la mayoría, y (b) partidarios del sistema escolar público, y (c) anticlericales hasta el punto de desterrar a los jesuitas, etc. Mejor empezar de nuevo con el apelativo de «libertario», que, por una vez, hemos arrebatado a los izquierdistas en lugar de viceversa. (Rothbard a Johnson, 19/3/1956, citado en Doherty, 2007, pp. 285-286)

Asumido como «libertario», distanciado de la «nueva derecha», Rothbard comenzó un acercamiento con otro conjunto de activistas de derecha agrupados alrededor de la escritora Ayn Rand que, como él, profesaban un profundo individualismo y entendían que la democracia mayoritarista era una forma política reprochable.[5] Si bien Rothbard se había referido a ese grupo en términos despectivos, la novela de *La rebelión de Atlas* (Rand, 1992) le hizo cambiar de opinión. La lectura de esa obra de Rand lo convenció de que el utilitarismo que estaba presente en la obra de su maestro Mises era un punto problemático, lo que debía llevar a un replanteo que permitiera unir la praxeología con el derecho natural, una cuestión a la que se dedicaría de allí en más (Casey, 2010, p. 51). La perspectiva abierta por la lectura de Rand lo llevó a revisar bajo un nuevo enfoque la bibliografía individualista del siglo XIX a la que ya venía prestando atención y, sobre todo, a sumergirse en el pensamiento escolástico, al que pasó a considerar no sólo como un antecedente de la escuela austriaca (Rothbard, 1995) sino también como el fundamento necesario del liberalismo y de toda concepción de libertad aun en el mundo moderno (Rothbard, 1998).

Sin embargo, después de pocos meses de reunirse con Rand y su círculo, encontró que la posición de la escritora era endeble, porque no manejaba algunos conceptos

5. Desde la óptica de Rand (2000), la democracia era la expresión política de una ética altruista-colectivista que no difería en esencia del absolutismo pues ponía la voluntad de un ente (en este caso la mayoría sociedad) por encima de la ley moral. Para un acercamiento a las ideas randianas (a las que se conoce como «filosofía objetivista»), ver las compilaciones Den Uyl & Rasmussen (1984) y Gotthelf & Salmieri (2016). Para un estudio sobre su impacto cultural, Burns (2009).

básicos, y sobre todo incongruente, porque se negaba a extraer conclusiones antiestatistas de su oposición moral al sistema impositivo (Raimondo, 2000, cap. 3). Más todavía, entendió que los randianos no componían un grupo intelectual, sino una suerte de culto pernicioso tanto para quienes se sumaban a él como al proyecto libertario (Rothbard, 1972b).

Por otro lado, la convicción de Rothbard de que las leyes de la praxeología como habían sido delineadas por Mises podían ser el fundamento de un conocimiento mucho más robusto que el que brindaban los abordajes positivistas y probabilísticos, lo alejaron de otros críticos del estatismo y el *New Deal* por los que había tenido simpatía en los años anteriores. Para defender la perspectiva axiomático-deductiva de su mentor de unas críticas que éste había recibido en medio de una disputa entre dos economistas (Terence Hutchinson y Fritz Machlup), Rothbard esgrimió una serie de argumentos epistemológicos para terminar criticando el abordaje de la «economía positiva» de la escuela de Chicago. A partir de allí comenzó a mostrar una actitud tenaz no sólo hacia los métodos (y la forma de exposición) preferida por Milton Friedman y Stigler, sino también a exponer críticas a muchas de sus propuestas de políticas públicas, a las que entendía como insuficientemente libertarias o francamente estatistas (Rothbard, 2011b, 2011e, 2011d).

Los giros de Rothbard durante la década de 1950 fueron apenas los primeros de muchos cambios que llevó adelante en los años siguientes. Como escribió David Steele: "su vida política se convirtió en una sucesión errática de alianzas, cada una de ellas perseguida con entusiasmo durante unos años y luego abandonada con rabia" (citado en Casey, 2010, p. 11).

A comienzos de la década siguiente, al tiempo que finalmente se publicó (aunque de forma parcial) *Hombre, Economía y Sociedad*,[6] el Volker Fund colapsó y dejó sin sustento a buena parte del incipiente mundo libertario que, por añadidura, estaba profundamente dividido con respecto a posiciones específicas sobre un amplio conjunto de temas teóricos y acerca del curso de acción a seguir en un escenario en el que la intervención estatal se afianzaba. En ese contexto, mientras una parte del libertarismo se entusiasmó con pasar a la lucha partidaria, y otros entendían que era mejor mantenerse en la faz de producción y difusión de ideas, otros más impulsaban la creación de un movimiento que fuera más amplio pero que a la vez estuviese basado en prin-

6. La edición original en dos volúmenes no contenía el extenso ensayo "Poder y Mercado", en el que Rothbard derivaba consecuencias más radicales y anarquistas y exponía los fundamentos de una visión ética libertaria. "Poder y Mercado" se publicó de forma independiente en 1970 y, más adelante, comenzó a editarse junto con el resto del texto.

cipios y valores innegociables. Los primeros —entre los que se destacaba Rand— se sumaron a la campaña presidencial de Barry Goldwater, que se presentaba como un conservador afín al libertarismo (Dean & Goldwater Jr., 2008). Los segundos insistieron en la «batalla cultural» que había propuesto Hayek (1949) o apostaron por el fusionismo (Nash, 2006). Los terceros —entre los cuales estaba Rothbard— señalaron que las credenciales libertarias del senador por Arizona era más bien un barniz para un político de la «nueva derecha» (Rothbard, 2007, p. 168) y que era necesaria una estrategia distinta, revolucionaria.

4. Estrategia leninista

En la década de 1960, en un mundo que se convulsionaba, en el que la «vieja derecha» ya no tenía lugar y en el que nuevos actores entraban con fuerza al espacio público, el movimiento libertario se encontraba en una encrucijada. Para algunos de sus miembros era preciso realizar un cambio de estrategia que permitiera mantener los principios incólumes sin ahogarse dentro de los estrechos límites de un purismo inconsecuente. En 1961, Rothbard redactó un memorando confidencial en el que, inspirado en el leninismo, buscaba trazar una senda:

> Aquí estamos, pues, un «núcleo duro» de «revolucionarios» libertarios-individualistas, ansiosos no sólo por desarrollar nuestra propia comprensión de este maravilloso sistema de pensamiento, sino también ansiosos por difundir sus principios y sus políticas al resto de la sociedad. ¿Cómo hacerlo? [...] de un aspecto de la teoría de la estrategia de Lenin podemos aprender mucho: el planteamiento de lo que los «revolucionarios» pueden hacer para promover sus principios, en contraposición a las «desviaciones de la línea correcta» contrastantes, que los leninistas han llamado «sectarismo de izquierda» y «oportunismo de derecha». [...] Si tuviéramos que elegir, seguramente el respeto propio exigiría la vía «sectaria»; el «oportunista» es, por su naturaleza, «liquidacionista» de los verdaderos principios. Pero creo que hay una tercera vía, «centrista» [...] Debemos aspirar siempre al avance del pensamiento libertario, tanto en su desarrollo creativo, como en su difusión entre los intelectuales y, eventualmente, entre las «masas». Esta es la esencia última de nuestro objetivo, este avance del «núcleo duro» del pensamiento libertario y de los pensadores libertarios. El grupo de pensadores totalmente libertarios es, en definitiva, el «núcleo duro» el conjunto de «cuadros» [Pero a la vez] debemos trabajar en los «niveles inferiores» del pensamiento y la acción hacia un avance «fabiano» de objetivos libertarios [...] De este modo, logramos la «unidad de teo-

> ría y práctica», evitamos las trampas del oportunismo de base, al tiempo que nos hacemos mucho más eficaces que nuestros hermanos, los sectarios. (Rothbard, 2010, pp. 8-10)

Así, con esta interpretación del leninismo, y en la medida en que Estados Unidos aceleraba el camino hacia «la gran sociedad» de Lyndon Johnson y desplegaba tropas en Vietnam, Rothbard percibió que el libertarismo no debía confinarse al campo de la derecha política —capturado por el belicismo y el estatismo— sino abrirse hacia el otro lado del espectro político que comenzaba a protestar.

Este giro podía parecer extraño para alguien que se había reconocido como un derechista desde su juventud y que, en la década anterior, a pesar de su oposición a los impulsores de la guerra fría, había defendido la cruzada anticomunista del senador Joseph McCarthy (Viereck, 2002). Sin embargo, para Rothbard (2007, pp. 152-154) el apoyo a McCarthy y Roy Cohn había estado justificado porque "sus víctimas no eran ciudadanos privados, sino burócratas y oficiales militares" que habían colaborado en agrandar la maquinaria gubernamental. Por otro lado, apoyar esa cruzada había sido una manera de oponerse a la elite compuesta por una "una alianza de Wall Street, las grandes empresas, el gran gobierno, los grandes sindicatos y los intelectuales progresistas de la Ivy League". El enemigo no había sido la izquierda libertaria y popular, sino la izquierda elitista anquilosada en el Estado y las corporaciones. Desde esa perspectiva anti-establishment, acercarse al movimiento de la *new left* que asomó en la década de 1960 resultaba una jugada comprensible. Para ello, en 1965 Rothbard fundó un nuevo proyecto editorial: la revista *Left & Right*, dirigida a fortalecer a los «cuadros» libertarios y, al mismo tiempo, actuar en los «niveles inferiores» mediante un acercamiento al movimiento contestatario que florecía en la juventud.

En el primer editorial de la revista ese doble movimiento se inicia con una cita a Lord Acton como creador del concepto «revolución permanente» e impulsor de un «liberalismo» que, en lugar de resignarse al compromiso o el gradualismo, se tomaba en serio el deber ser y no temía la revolución. Sin embargo, ese liberalismo que había sido «la izquierda» contra el viejo orden entró en decadencia «al abandonar el iusnaturalismo» en favor del utilitarismo y dejarse envolver en el positivismo y el darwinismo social (Rothbard, 2016b, pp. 9-10). El declive de las ideas que alguna vez fueron revolucionarias se plasmó en estatismo, molicie, dependencia, por lo que, con justicia, su ímpetu fue arrebatado por anarquistas y socialistas en el siglo XIX. No obstante, a su turno, también ellos "abandonaron por completo los viejos objetivos e ideales libertarios de

la revolución" y se reconciliaron "con el Estado, el *statu quo*, y todo el aparato del neomercantilismo, el capitalismo monopolista, el imperialismo y la guerra" (Rothbard, 2016b, p. 12). En Estados Unidos, seguía el artículo, esa tradición libertaria terminó anquilosada por la convergencia del progresismo y el conservadurismo en su culto al Estado durante el *New Deal*. Frente a eso habían reaccionado los libertarios, pero lo habían hecho de modo inconsecuente, limitándose a difundir ideas, a educar, cuando de lo que se trataba era de «disputar el poder» (Rothbard, 2016b, p. 21).

Así, para aquellos que en el presente desearan sacudirse el yugo era preciso romper con la estrategia del pasado y avanzar hacia una nueva perspectiva. Quienes creían en el *laissez faire* podían tener como aliados a una parte de la izquierda a la que siempre habían mirado con recelo, mientras que los izquierdistas que de verdad luchaban por la autonomía y se oponían al asfixiante orden establecido podían encontrar en los libertarios a sus auténticos compañeros de ruta.

En el número siguiente de *Left & Right*, trazó un mapa de la «nueva izquierda» señalando cómo su alejamiento de la visión «fabiana» y «socialdemócrata» había permitido que surgieran puntos de contacto con el libertarismo con quien compartía su disposición a combatir contra el Leviatán (Rothbard, 2016c, pp. 124-125). Pero esos puntos de contacto (plantarse contra la guerra en Vietnam, denunciar la brutalidad policial contra la comunidad afro-americana, impugnar el sistema educativo uniforme, conformista y aplanador de diferencias, oponerse a la planificación urbana que redunda en gentrificación, distanciarse de los sindicatos monopolistas y discriminadores, enfrentar a los programas federales contra la pobreza que redundan en una manipulación burocrática) debían enmarcarse dentro de un panorama más amplio: lo que la nueva izquierda y el libertarismo compartían era un espíritu "radical, individualista, militante" contra el estatismo, las elites y la "democracia representativa" (Rothbard, 2016c, pp. 130-131). Ese espíritu compartido se asentaba en un fervor moral común que había dejado atrás "el virus del positivismo y el utilitarismo", y por eso podía desembarazarse de las objeciones prácticas y se expresaba sobre todo en la impugnación de una política que, aunque formalmente democrática, «era una farsa» que manipulaba y excluía al «pueblo». Frente a la democracia representativa y el reformismo a partir del cabildeo, se hacía necesario un cambio de raíz. En este sentido, la nueva izquierda impulsaba una "democracia participativa profundamente individualista y libertaria", que implicaba una oposición frontal al *establishment* por medio de la acción directa, la desobediencia civil, el abandono de las instituciones anquilosadas para sustituirlas por construcciones paralelas y una forma de toma de decisiones que no implicaba manipulación sino consideración de cada uno de los participantes (Rothbard, 2016c, pp. 131-132).

La nueva izquierda y el libertarismo podían hacer causa común, concluía Rothbard. Lo único que impedía que ese movimiento se terminará de plasmar era la falta de confianza que la nueva izquierda tenía en sus propias herramientas. La democracia participativa, sostenía, no tenía por qué doblegarse ante la planificación y la centralización económica; más bien a la inversa, el sistema de libre mercado debía ser reconocido como la forma de extender ese proyecto y llevar a buen puerto "los ideales de la libertad, la independencia y la democracia participativa" (Rothbard, 2016c, pp. 151-152).

Durante los siguientes años, *Left & Right* continuó insistiendo en el cortejo a la juventud de izquierda de distintas maneras, incluyendo panegíricos al Che Guevara y los Panteras Negras (Rothbard, 2016a, 2016d). Sin embargo, en 1968, cuando se agotó el financiamiento para la publicación, el proyecto de seducir a miembros de la nueva izquierda se abandonó. Según el propio Rothbard (1977), la experiencia no fue del todo positiva. Si bien se logró atraer a algunos académicos de la nueva izquierda, hacia el final fue quedando claro que muchos de los jóvenes que se habían acercado al movimiento libertario carecían «de estabilidad emocional». Al "lanzar a estos jóvenes a una alianza con un grupo mucho más numeroso y poderoso" ya conformado, lo que se produjo fue una "deserción hacia la izquierda" que tomó formas "aventureras y violentas". Sin embargo, al mismo tiempo que la táctica entrista se mostraba fallida, lo cierto es que, en Estados Unidos, se producía un fenómeno no previsto: una parte de la juventud del conservadurismo tradicional comenzaba a interesarse por las ideas libertarias.

5. Hacia la victoria

Luego de la etapa de experimentación durante la década de 1960, el movimiento libertario, experimentó un momento de auge e institucionalización. Al tiempo que se creaba un Partido Libertario, se publicaron varios trabajos seminales de la tradición (Nozick, 1991; Hayek, 2013; Friedman, 1973; Buchanan, 1975) y se fundaron nuevos *think tanks*, como el Cato Institute. Para Rothbard, esos años fueron también un momento de avance.

En 1970, después de mucha demora, se publicó "Poder y Mercado", la parte que había quedado inédita de *Hombre, Economía y Estado* y en la que se exponía de modo sistemático una argumentación en contra de la intervención del Estado, mostrando que, a diferencia de lo que había sostenido Mises (1996, p. 282), incluso en las áreas de

seguridad, justicia y defensa, la presencia del gobierno no era necesaria: "un mercado verdaderamente libre es totalmente incompatible con la existencia de un Estado [...] en el mercado libre, la defensa contra la violencia sería un servicio como cualquier otro, obtenible de organizaciones privadas" (Rothbard, 2004a, p. 1056). Finalmente, la idea de anarquía aparecía en negro sobre blanco, pero todavía no de un modo moral, sino apenas como un derivado del análisis económico. Sin embargo, poco tiempo después, en 1973, se editó *Por una nueva Libertad, un manifiesto libertario* (Rothbard, 1978), que por fin sintetizaba la mirada rothbardiana y trazaba un panorama optimista sobre el futuro. Detenerse en este texto permite observar el modo en que confluyen las distintas ideas que el autor venía desarrollando.

El libro se abre con un resumen de su posición revisionista sobre la historia estadounidense. En pocas páginas sintetiza las argumentaciones que había desarrollado en la década de 1950 y 1960, estableciendo una suerte de linaje libertario americano que se enraizaba en las lecturas de Locke de los colonos y la lucha de los anti-federalistas pero que continuó desarrollándose durante el siglo XIX. De forma paralela, repite la idea de que ese espíritu fue de algún modo traicionado por una «nueva derecha» que modeló "un colectivismo basado en la guerra, el militarismo, el proteccionismo y la cartelización" generando así "una gigantesca red de controles, regulaciones, subvenciones y privilegios" (Rothbard, 1978, p. 10). Es por eso que el socialismo pareció tomar la llama de la libertad, pero ese "movimiento híbrido y confuso" estaba destinado a fracasar porque pretendía llegar a los fines de la libertad, la paz y la armonía usando las herramientas colectivistas y estatistas que el anarquismo había combatido. Pero el auge del socialismo también impactó en el movimiento libertario que, frente al avance por izquierda, se atemorizó, se moderó, perdió su radicalidad y se convirtió en parte de un *statu quo* gradualista y estatista. Fue en ese momento, que el viejo liberalismo, que había sido la fuerza del cambio y la esperanza, abandonó los principios del derecho natural y comenzó a abrazar al utilitarismo y al darwinismo social provocando su «decadencia filosófica». Y de esa decadencia surgió su abdicación ante un Estado belicista, imperialista y militarista (Rothbard, 1978, pp. 15-18).

La segunda parte del libro está abocada a exponer el libertarismo de forma analítica partiendo del «axioma de no agresión»

> El credo libertario descansa sobre un axioma central: ningún hombre ni grupos de hombres puede cometer una agresión contra la persona o la propiedad de alguna otra persona. A esto se le puede llamar el «axioma de la no agresión». «Agresión» se define como el inicio del uso o amenaza del uso de la violencia

> física contra la persona o propiedad de otro. Por lo tanto, agresión es sinónimo de invasión.
>
> Si ningún hombre puede cometer una agresión contra otro; si, en suma, todos tienen el derecho absoluto de ser "libres" de la agresión, entonces esto implica inmediatamente que el libertario defiende con firmeza lo que en general se conoce como "libertades civiles": la libertad de expresarse, de publicar, de reunirse y de involucrarse en "crímenes sin víctimas", tales como la pornografía, la desviación sexual y la prostitución. (Rothbard, 1978, p. 22)

Así, un libertario está a favor de los derechos civiles no porque los mismos sean útiles o convenientes, sino porque se derivan del principio de no agresión que en el sistema de Rothbard ocupa el lugar de la Ley Natural (Rothbard, 1978, p. 28). Partiendo de esa base, no puede aceptarse, de forma utilitaria, la expansión de los derechos civiles de unos (o de muchos) a costa de ninguna invasión a la persona y a su propiedad,[7] máxime cuando esa invasión la hace el Estado que, a lo largo de la historia, ha sido el «principal agresor» contra la vida (a través de las guerras) y las posesiones (a través de los impuestos). Rothbard afirma que el "núcleo central del credo libertario" se resume en "el derecho absoluto a la propiedad privada" (de toda persona sobre su propio cuerpo y de cada uno sobre los recursos naturales no utilizados previamente y que hayan sido transformados por medio del trabajo). De este modo, el resto del sistema doctrinario se deriva a partir de simples implicancias de ese núcleo (Rothbard, 1978, p. 39). Entre las varias implicancias que establece Rothbard, nos interesa resaltar sobre todo dos: lo que se entiende por «igualdad» y el lugar del Estado en el sistema.

> La libertad es un estado en el cual los derechos de propiedad de una persona sobre su propio cuerpo y su legítima propiedad material no son invadidos ni agredidos [...] La libertad y el derecho de propiedad irrestricto van de la mano [...] La «esclavitud» —lo opuesto a la libertad— es un estado en el cual el esclavo tiene poco o ningún derecho de propiedad sobre sí mismo; su persona y su producto son sistemáticamente expropiados por su amo mediante el uso de la violencia.
>
> Entonces, el libertario es obviamente un individualista, pero no un igualitarista. La

7. El modo en que Rothbard justifica la inviolabilidad de la autopropiedad y la propiedad está basado en una lectura sesgada y no exenta de problemas de los *Dos Tratados* de Locke (1988). En este punto, su teoría es muy similar a la que —un poco más adelante— desarrollaría con mayor detalle Nozick (1991) y sobre la que hay una amplia bibliografía (cf. por ejemplo, Cohen, 1995; Gargarella, 1999; Morresi, 2014; Lizárraga, 2016).

> única "igualdad" que defendería es la igualdad del derecho de cada hombre a la propiedad de su persona, a la propiedad de los recursos sin utilizar que ocupe y a la propiedad de otros que haya adquirido a través de un intercambio voluntario o de un obsequio. (Rothbard, 1978, p. 41)

Libertad y propiedad no solo «van juntas» como en el *dictum* lockeano de «vida, propiedad y bienes», sino que al presentar a la propiedad como equiparable a la autopropiedad y al considerar a ambas absolutas, toda agresión (sobre el cuerpo o sobre un bien) queda equiparada: "no hay derechos humanos que puedan separarse de los derechos de propiedad" (Rothbard, 1978, p. 43). Esta equiparación, a la vez que hace moralmente inaceptable toda redistribución involuntaria (un tema sobre el que abunda la extensa tercera parte del libro), implica que la «igualdad» como valor sólo puede comprenderse como la propiedad de cada uno (que es lógicamente distinta, porque los seres humanos son diferentes).[8] Cualquier otra forma de igualdad es "ajena a la naturaleza humana" (Rothbard, 1978, p. 50).

Pero, en teoría, es precisamente en nombre de la «igualdad» que el Estado aparece para cuidar, proteger, asegurar a todos de modo uniforme. En este punto, el Estado no solo es el «principal agresor» en un sentido histórico, sino que la violación sistemática del axioma de no agresión está inscripta en su naturaleza. Explotar y parasitar para beneficio de una minoría en nombre de ideales es su razón de ser aún en los casos de gobiernos democráticos que no pasan de ser oligarquías. Que un gobierno haya sido elegido por muchos o pocos no cambia el sentido de que todos son los reinados de una elite que se mantiene aferrada al poder gracias a la labor de intelectuales cortesanos que le ayudan a desplegar una suerte de esclavitud voluntaria inoculada a través del sistema educativo (Rothbard, 1978, pp. 50-55).

> ¿Qué confiere a los señores del aparato del Estado su pátina moral superior? [...] Considerar que los políticos y los burócratas están sujetos a los mismos objetivos monetarios que todos los demás despojaría a la depredación estatal del velo de Robin Hood. Porque entonces quedaría claro que, en la formulación de

8. En una conferencia dictada en 1972 y que se publicó como parte de una compilación publicada en 1974, (Rothbard, 2000, p. 8 y 17) fue aún más taxativo a este respecto: "El hecho de la diferencia individual y la variabilidad (es decir, la desigualdad) es evidente [...] esta variabilidad y diversidad están arraigadas en la naturaleza biológica del hombre. Pero es precisamente esa conclusión sobre la biología y la naturaleza humana lo que más irrita a los igualitaristas [...] La revuelta igualitaria contra la realidad biológica [...] es sólo un subconjunto de una revuelta más profunda: contra la estructura ontológica de la realidad misma, contra la «organización misma de la naturaleza»; contra el universo como tal".

> Oppenheimer, los ciudadanos de a pie perseguían los «medios económicos» pacíficos y productivos para la riqueza, mientras que el aparato del Estado se dedica a los «medios políticos» organizados coercitivos y explotadores. El emperador se despojaría entonces de sus ropajes de supuesta preocupación altruista por el bien común. (Rothbard, 1978, p. 59)

Si las primeras dos partes de *Por una nueva Libertad* buscan mostrar que las ideas libertarias radicales y anarco-capitalistas son correctas, la tercera está orientada a convencer a los ciudadanos de a pie (*Middle-America*) de que las mismas son aplicables. Así, durante más de doscientas páginas, Rothbard presenta distintos argumentos para exponer que la intervención del Estado es perversa (en el sentido de Hirschman, 1991) y que las soluciones libertarias de mercado son plausibles en terrenos tan disímiles como el crimen, el cuidado del medio ambiente, la educación o el bienestar. Finalmente, y aún considerando que las ideas libertarias habían sido derrotadas en el pasado, en el epílogo Rothbard sostiene que los libertarios tenían buenas razones para mirar hacia el horizonte con optimismo:

> el libertarismo acabará triunfando porque él y sólo él es compatible con la naturaleza del hombre y del mundo. Sólo la libertad puede lograr la prosperidad, la realización y la felicidad del hombre [...] la causa de la libertad está asegurada [,] pues la ciencia económica ha demostrado [...] que sólo la libertad y el libre mercado pueden dirigir una economía industrial. (Rothbard, 1978, pp. 321-323)

Más allá de su optimismo, del carácter ineluctable del triunfo libertario, Rothbard —como Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*— estaba interesado en plantear una estrategia. En este sentido, destacaba la necesidad de fortalecer al movimiento a través de la educación de sus miembros, evitando las «desviaciones» por izquierda o por derecha, así como el recurso a tomar atajos «oportunistas» que implicaran claudicar en los principios ético-políticos (Rothbard, 1978, pp. 312-314). Ese movimiento —debidamente inmunizado contra los cantos de sirena— debía activarse para crecer por medio de la educación y el trabajo de convencer. Esta tarea, a su vez, no debería ser dirigida a las elites gubernamentales o empresariales a las que se buscaba impugnar, sino a la juventud, a los pequeños empresarios, a los periodistas y, sobre todo, a la clase media de profesionales y trabajadores agobiados por los impuestos y la inflación (Rothbard, 1978, pp. 316-319).

En la medida en que, efectivamente, el movimiento libertario creció, Rothbard, que siempre había sido un incansable activista, pareció energizarse aún más. Al mismo tiempo que editaba su propia revista (*Libertarian Forum*) y participaba en el Partido Libertario, escribió de forma acelerada sobre un amplio conjunto de temas: desde educación (Rothbard, 1975) a historia de Estados Unidos (Rothbard, 2011a), pasando por ensayos sobre economía austriaca (Rothbard, 2011c) y el carácter inmoral del igualitarismo (Rothbard, 2000). Sin embargo, a medida que la década de 1970 finalizaba, la efervescencia se fue apagando. No se trataba de que el movimiento libertario no avanzara, porque efectivamente lo hizo, sino de algo distinto: eso que avanzaba era un tipo de libertarismo que a Rothbard le resultaba insuficiente.

6. Ocasos y amaneceres

Durante la década de 1980, aunque el Partido Libertario estadounidense no creció tanto como habían esperado sus activistas, sí sucedió que varias de sus ideas fueron tomadas por el Partido Republicano que, bajo el liderazgo de Ronald Reagan, profundizó el camino hacia la derecha (Collins, 2007; Thompson, 2007; Bunch, 2009). No obstante, el presidente que había expresado convicciones libertarias desilusionó profundamente a Rothbard (2004b, p. 20), que llegó a afirmar que "la función histórica de Ronald Reagan fue cooptar, destripar y, en última instancia, derrotar la ola de sentimiento antigubernamental y cuasi-libertario" que había estallado Estados Unidos en la década anterior. Por otro lado, en esos años, Rothbard tuvo una relación más bien tensa con los hermanos Koch, que se habían convertido en la principal fuente de financiamiento del libertarismo (Palast & Rall, 2012; Schulman, 2014).

Tanto los biógrafos de Rothbard (Raimondo, 2000; Casey, 2010) como quienes han rastreado las distintas vertientes del movimiento libertario (Doherty, 2007; Nash, 2006) ofrecen una narración detallada de las pugnas al interior del libertarismo y el papel que adoptó el economista neoyorquino en cada situación. Sin embargo, para los fines de este trabajo, basta con apuntar que la producción de Rothbard posterior a los años setenta constituyó en profundizaciones y variaciones sobre su obra anterior. En particular, vale la pena detenerse en dos momentos.

En primer lugar, en 1982 publicó *La Ética de la Libertad* (Rothbard, 1998), un trabajo que volvía a presentar —aunque de un modo distinto, más amplio, erudito y sistemático— varias ideas expuestas con anterioridad. A través de un conjunto de «robinsonadas» (que están concentradas la segunda parte), el libro busca mostrar que la

economía de mercado surge de la naturaleza humana, de la necesidad de producir para vivir, y que ello, al mismo tiempo, expresa la Ley Natural en tanto de ley de la razón tal como fue tematizada por pensadores como Grocio, Pufendorf, Burlamanqui o Locke (y que es revisada en la primera parte). A lo largo del texto aparecen temas y escenarios conocidos (la criminalidad como coerción, los derechos de propiedad y la teoría de los contratos) y otros novedosos y problemáticos (el aborto, los derechos de los niños, el trato de los animales) a los que Rothbard aplica los principios generales de su teoría libertaria. En la tercera parte, Rothbard insiste en su definición del Estado como una banda de gangsters mafiosos que defienden su monopolio sobre un territorio mediante la intimidación y marca distancia con respecto a los conservadores tradicionales y los supuestos libertarios que (como Nozick y Hayek, pero partes de esa argumentación le cabrían también a su mentor Mises) impulsan un gobierno limitado en lugar de un mundo sin Estado. Finalmente, ya demostrado el carácter justo y pertinente de un mundo anarco-capitalista, de perfecta libertad universal, el autor vuelve una vez más hacia la cuestión de la estrategia libertaria y reitera la relevancia de mantener el espíritu radical y evitar las desviaciones. En resumen, en *La Ética de la Libertad* se puede hallar un trabajo más académico sobre los antecedentes teóricos de las bases iusnaturalistas del sistema rothbardiano, así como algunas nuevas «implicancias» derivadas de los principios expuestos en *Por una nueva Libertad*. Sin embargo, el texto, muy celebrado en el mundo libertario como lo muestra la introducción de Hoppe de 1998, no presenta innovaciones teóricas particularmente relevantes.

El segundo momento sobre el que merece la pena detenerse es la década de 1990. Tal como había sido repetidamente pronosticado por Mises (1962) y Rothbard (1964), el «socialismo real» había colapsado bajo su propio peso. En este nuevo escenario, sin embargo, en parte como resultado de la cooptación de Reagan, el movimiento libertario no lograba mostrar avances sensibles. Ante la continuidad de un panorama aciago, Rothbard impulsó un reseteo, un retorno a los valores de la «vieja derecha» que al mismo tiempo pusiera en valor a las innovaciones del movimiento libertario. A este posicionamiento lo bautizó «paleolibertarismo», un juego de palabras contra el «neoconservadurismo» del Partido Republicano. En el panorama que se abría, el modo de luchar contra el estatismo debía renovarse.

De acuerdo con Rothbard (1992a, 1992b), el sistema colectivista estadounidense estaba enraizado de un modo tan profundo que las elites —incluso aquellas que se posicionaban a la derecha y presumían de combatir al estatismo— tendían a defender el *statu quo*. Por lo tanto, la batalla de las ideas por la que él mismo había apostado años atrás se revelaba como una estrategia limitada. Para superar esa barrera, era

preciso avanzar en el terreno político, aún si el instrumento con el que se contaba (el Partido Libertario) no estuviera suficientemente preparado. En realidad, la propia idea de un partido propio capaz de defender la pureza doctrinaria no tenía sentido, porque, al menos en el corto y el mediano plazo, continuaría siendo irrelevante en términos electorales. Tampoco era sensato dedicar esfuerzos a la lenta construcción de bases políticas por medio de la educación. Esa tarea demandaría muchos años y, en el ínterin, el estatismo se haría cada vez más fuerte. La apuesta debería ser, en cambio, un liderazgo personal con miras a una elección presidencial capaz de poner en cortocircuito a las élites adoptando un tono anti-establishment virulento y una agenda indigerible para la corrección política. Ese liderazgo debía orientarse a capturar al Partido Republicano y trastocar su agenda para poner en primer plano cuestiones como la abolición del impuesto a la riqueza y las políticas de bienestar, el fin de las políticas de discriminación positiva y los «privilegios» de los grupos minoritarios, el control de las calles con carta blanca a las fuerzas de seguridad, el cierre de la Reserva Federal (el Banco Central estadounidense) y la defensa de los valores familiares tradicionales. Desde la perspectiva de Rothbard, esta apuesta «populista de derecha» lograría desplazar a los conservadores moderados del centro de la escena para imprimir un giro profundo en la política. En términos concretos, su plan era disputar las primarias del Partido Republicano y transmutar su alma por medio de un candidato externo potente, capaz de dejar atrás el gradualismo y avanzar en una agenda radical. En ese momento (1992) la apuesta fracasó, pero desde la mirada contemporánea resulta difícil no encontrar ciertos paralelismos con la irrupción de Donald Trump en 2016 (Levitsky & Ziblatt, 2018).

7. Coda

Murray Rothbard falleció en enero de 1995. Durante toda su vida trabajó en la construcción de un ideal libertario y anarco-capitalista que tuviera la fuerza suficiente para oponerse tanto al *statu quo* estatista en el que coincidían el progresismo y el conservadurismo como a los impulsos igualitarios compartidos por socialistas y liberales. Su visión de la libertad superpuesta a una concepción restrictiva de propiedad se conformó a partir de la conjunción de diversos insumos: el anarquismo «americano» de Benjamin Tucker y Lysander Spooner, el combate al centralismo de los anti-federalistas, la praxeología de la economía austríaca de Ludwig Mises, el anti-belicismo de la «vieja derecha» estadounidense de Nock y Chodorov, el individualismo del liberalismo clásico británico de Spencer, el iusnaturalismo tardomedieval y de la modernidad temprana de Grocio y de Pufendorf y el radicalismo y la visión revolucionaria propios de la cos-

movisión leninista. La reunión de esos elementos dispares le permitió erigir un sistema capaz de influir en su propio tiempo, pero también de trascenderlo. Aunque durante mucho tiempo se observó su contribución como marginal y limitada, el auge de las derechas contemporáneas no resultaría del todo comprensible sin tener en cuenta sus ideas y propuestas en contra de la igualdad y su constancia en una impugnación radical del *establishment* y las izquierdas.

Bibliografía

Block, W. (Ed.), 2010. *I Chose Liberty: Autobiographies of Contemporary Libertarians*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Buchanan, J. M., 1975. *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bunch, W, 2009. *Tear down this myth: how the Reagan legacy has distorted our politics and haunts our future*. New York: Free Press.

Burns, J, 2009. *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. New York: Oxford University Press. https://doi.org/978-0-19-532487-7

Casey, G, 2010. *Murray Rothbard*. New York: Continuum.

Chartier, G, 2013. *Anarchy and legal order: law and politics for a stateless society*. New York: Cambridge University Press.

Chodorov, F., 1980. *Fugitive essays: selected writings of Frank Chodorov. Compiled by Charles Hamilton*. Indianapolis: Liberty Press.

Cohen, G. A., 1995. *Self-ownership, freedom and equality*. New York: Cambridge University Press.

Collins, R. M., 2007. *Transforming America: politics and culture during the Reagan years*. New York: Columbia University Press.

De Vita, A., 2000. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: UNESP-FAPESP.

Dean, J. W., & Goldwater Jr., B. M., 2008. *Pure Goldwater*. New York: Palgrave Macmillan.

Den Uyl, D. J., & Rasmussen, D. B. (Eds.), 1984. *The Philosophic thought of Ayn Rand*. Urbana: University of Illinois Press.

Doherty, B., 2007. *Radicals for capitalism: a freewheeling history of the modern American libertarian movement*. New York: Public Affairs.

Ebeling, R. M., 2010. *Political economy, public policy and monetary economics: Ludwig von Mises and the Austrian tradition*. London: Routledge.

Fernández, L. D. (Ed.), 2023. *Utopía y mercado: Pasado, presente y futuro de las ideas libertarias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Friedman, D. D., 1973. *The machinery of freedom: guide to a radical capitalism*. New York: Harper & Row.

Friedman, M., & Stigler, G. J., 1946. *Roofs or ceilings? The current housing problem*. New York: Foundation for Economic Education.

Friedman, M., 2005. *The neoconservative revolution: Jewish intellectuals and the shaping of public policy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gargarella, R., 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Gotthelf, A., & Salmieri, G. (Eds.), 2016. *A companion to Ayn Rand*. Oxford: Wiley Blackwell.

Hayek, F. A., 1949. "The Intellectuals and Socialism", *The University of Chicago Law Review*, *16* (3), pp. 417–433. https://doi.org/10.2307/1597903

Hayek, F. A., 2007 [1944]. *The road to serfdom* (Definitive ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. 2013 [1973-1979]. *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge.

Heilbrunn, J., 2008. *They knew they were right: the rise of the neocons*. New York: Doubleday.

Hirschman, A. O., 1991. *The rhetoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*. Cambridge: Belknap Press.

Layman, D., 2020. *Locke among the radicals: liberty and property in the nineteenth century*. Oxford: Oxford University Press.

Levitsky, S., & Ziblatt, D., 2018. Cómo mueren las democracias (G. Deza Guil, Trans.). Barcelona: Ariel.

Lizárraga, F., 2016. *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Locke, J., 1988 [1690]. *Two Treatises of Government* (Student ed. Vol. Cambridge texts in the history of political thought). Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, F. S. (Ed.), 2015. *What is conservatism?* Wilmington: ISI Books.

Mirowski, P., & Plehwe, D. (Eds.), 2009. *The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*. Cambridge: Harvard University Press.

Mises, L., 1962 [1922]. *Socialism: an economic and sociological analysis* (J. Kahane, Trans. New edition, enlarged with an Epilogue ed.). New Haven: Yale University Press.

Mises, L., 1996 [1949]. *Human action, a treatise on economics* (4ª ed.). New Haven: Yale University Press.

Morresi, S. D., 2008. *La nueva derecha argentina y la democracia sin política*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional - UNGS.

Morresi, S. D., 2014. "Robert Nozick, Wilt Chamberlain y las reacciones neoliberales al liberalismo igualitarista". En A. A. Boron & F. Lizárraga (Eds.), *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls*. Buenos Aires: Luxemburg. pp. 115-142

Nash, G. H., 2006 [1976]. *The conservative intellectual movement in America since 1945* (Thirtieth-Anniversary ed.). Wilmington: ISI Books.

Nock, A. J., 1983 [1935]. *Our enemy, the state*. Hallberg Pub.

Nozick, R., 1991 [1974]. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Oakley, F., 1997. "Locke, Natural Law and God—Again", *History of Political Thought*, 18 (4), pp. 624–651.

Palast, G., & Rall, T., 2012. *Billionaires & ballot bandits: how to steal an election in 9 easy steps*. New York: Seven Stories Press.

Raimondo, J., 2000. *An enemy of the state: the life of Murray N. Rothbard*. New York: Prometheus Books.

Rand, A., 1992. *Atlas shrugged* (35º anniversary ed.). Boston: Dutton.

Rand, A., 2000. *The Virtue of Selfishness*. New York: Penguin.

Rothbard, M., 1951. "N. Mises' "Human Action": Comment", *The American Economic Review*, 41 (1), pp. 181–185. http://www.jstor.org/stable/1815976

Rothbard, M. N., 1964. "The transformation of the American right", *Continuum*, 2, pp. 220–231. https://doi.org/10.4324/9781351319324-12/transformation-american-right-murray-rothbard

Rothbard, M. N., 1972a. *America's Great Depression*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 1972b. *The Sociology of the Ayn Rand Cult*. Center for Libertarian Studies.

Rothbard, M. N., 1973a. "Praxeology as the Method of the Social Sciences". En M. Natanson (Ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*. pp. 28-57.

Rothbard, M. N., 1973b. *The panic of 1819: reactions and policies*. AMS Press.

Rothbard, M. N., 1975. *Education, free and compulsory: the individual's education*. Kansas: Center for Independent Education.

Rothbard, M. N., 1977. *Toward a Strategy for Libertarian Social Change. Manuscript 1977*. https://archive.org/details/Rothbard1977TowardAStrategyForLibertarianSocialChange

Rothbard, M. N., 1978 [1973]. *For a new liberty: the libertarian manifesto* (Revised ed.). New York: Collier Books.

Rothbard, M. N., 1992a. "A Strategy for the Right", *Rothbard Rockwell Report*, *III*(3), pp. 1–16.

Rothbard, M. N., 1992b. "Right-Wing Populism: A Strategy for the Paleo Movement." *Rothbard Rockwell Report*, *III*(1), pp. 5–14.

Rothbard, M. N., 1946. "Letter." *New York World-Telegram*. https://www.loc.gov/pictures/item/94505083/.

Rothbard, M. N. 1994. *The case against the Fed*. Auburn: Ludwig Von Mises Institute.

Rothbard, M. N. 1995. *An Austrian perspective on the history of economic thought*. Cheltenham: E. Elgar Pub.

Rothbard, M. N. 1998 [1982]. *The ethics of liberty*. New York: New York University Press.

Rothbard, M. N., 1999. "Life in the Old Right". En J. Scotchie (Ed.), *The paleoconservatives: new voices of the Old Right*. London: Transaction Publishers. pp. 19-30.

Rothbard, M. N., 2000 [1974]. *Egalitarianism as a revolt against nature, and other essays*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2004a. *Man, economy, and state (with Power and market: government and economy)* (2º, Scholar's ed.). Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2004b, 8/1. "Ronald Reagan: a political obituary", *Liberty*. https://libertyunbound.com/wp-content/uploads/2020/08/Liberty_Magazine_August_2004.pdf

Rothbard, M. N., 2005. *What Has Government Done to Our Money? Case for the 100 Percent Gold Dollar*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2007. *The betrayal of the American right*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., [1983] 2008. *The Mystery of Banking* (2º ed.). Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2010. *Strictly confidential: the private Volker Fund memos of Murray N. Rothbard. Edited by Brian Doherty*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2011a [1975]. *Conceived in Liberty* (Single Volume ed.). Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2011b [1957]. "In Defense of "Extreme Apriorism". *Economic controversies.* Auburn: Ludwig von Mises Institute. pp. 103-111

Rothbard, M. N., 2011c. "Ludwig von Mises and the Paradigm of Our Age". *Economic controversies* Auburn: Ludwig von Mises Institute. pp. 225-240

Rothbard, M. N., 2011d. "Milton Friedman Unraveled". *Economic controversies.* Auburn:

Ludwig von Mises Institute. pp. 895-912.

Rothbard, M. N., 2011e [1960]. "The Politics of Political Economists". *Economic controversies. Auburn: Ludwig von Mises Institute*. pp. 337-345.

Rothbard, M. N., 2016a. "Ernesto Che Guevara, RIP". En *Left and Right, A Journal of Libertarian Thought. The Complete Edition, 1965-1968.* Auburn: Ludwig von Mises Institute. pp. 483-486

Rothbard, M. N., 2016b. "Left and Right: The Prospects for Liberty". En *Left and Right, A Journal of Libertarian Thought. The Complete Edition, 1965-1968.* Auburn: Ludwig von Mises Institute. pp. 8-26.

Rothbard, M. N., 2016c. "Liberty and the New Left". En *Left and Right, A Journal of Libertarian Thought. The Complete Edition, 1965-1968. Auburn: Ludwig von Mises Institute*. pp. 123-155.

Rothbard, M. N., 2016d. "The black revolution". En *Left and Right, A Journal of Libertarian Thought. The Complete Edition, 1965-1968. Auburn: Ludwig von Mises Institute*. pp. 491-501.

Rothbard, M. N., 2016e. "Ludwig von Mises and the Paradigm for Our Age". En J. T. Salerno & M. McCaffrey (Eds.), *The Rothbard Reader*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N., 2016f. "Monopoly and Competition. Lecture presented at New York Polytechnic University, 1986". En J. T. Salerno & M. McCaffrey (Eds.), *The Rothbard Reader*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Salerno, J. T., & McCaffrey, M. (Eds.), 2016. *The Rothbard Reader*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Schulman, D., 2014. *Sons of Wichita: how the Koch brothers became America's most powerful and private dynasty*. New York: Grand Central Publishing.

Skousen, M., 2005. *Vienna and Chicago, friends or foes? A tale of two schools of free-market economics*. Washington, DC: Regnery Pub.

Stedman Jones, D., 2012. *Masters of the universe: Hayek, Friedman, and the birth of neoliberal politics*. Princeton: Princeton University Press.

Stourzh, G., 2007. *From Vienna to Chicago and back: essays on intellectual history and*

political thought in Europe and America. Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, M. (Ed.), 2007. *Confronting the new conservatism: the rise of the right in America*. New York: New York University Press.

Viereck, P., 2002 [1955]. "The revolt against the elite (1955)". En D. Bell (Ed.), *The radical right* (3º ed.). New Jersey: Transaction Publishers.

Morresi, Sergio Daniel (2024). "Libertad hasta que duela. Murray Rothbard y la lucha contra la igualdad", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 218-242.

LIBERALISMO DEL MIEDO Y LA SENSIBILIDAD SOCIAL: LA TEORÍA POLÍTICA DE JUDITH SHKLAR

Gabriela Rodríguez Rial (IIGG/UBA, CONICET, UNAB)
Mirna Lucaccini (IIGG/UBA, CONICET)

1. Introducción: ¿Quién fue Judith Shklar?

Judith Shklar (Riga 1928- Cambridge Massachusetts 1992) dedicó su vida a enseñar teoría política y a escribir sobre los grandes referentes de la historia del pensamiento político como Rousseau, Hegel, Montesquieu o los padres fundadores de los Estados Unidos, entre otros.[1] Escribía pensando en enseñar y enseñaba proyectando escribir. Shklar respetaba y practicaba el arte de narrar. La ficción literaria no le parecía tan distinta de los textos teóricos políticos canónicos: en ambos géneros encontraba experiencias humanas que quería contar para sensibilizar la comprensión de la política.

1. Son delimitables a lo largo de su trayectoria tres tipos de trabajos (Hoffman, 2003): 1.una serie de ensayos en los que trabajó las ideas de autores como Rousseau, Hegel, Montesquieu, (Shklar, 1969; 1976; 1987); 2. su contribución a debates en torno a la obligación política y la lealtad, los derechos de ciudadanía, las instituciones democráticas, la fundación de su liberalismo del miedo y la naturaleza de la justicia y la injusticia (Shklar, 1968, 1997, 2010, 2018); 3. estudios sobre la historia de la teoría política y la ciencia política norteamericana (Shklar, 1991). Póstumamente, se publicaron tres libros: una compilación sobre sus clases *Sobre la obligación política* (2021a), y *Redeeming American Political Thought* (1998d) y *Political Thought and Political Thinkers* (1998b) que reúnen algunos de sus trabajos.

Nació en Letonia en el seno una familia judía de cultura alemana que se exilió durante la segunda guerra mundial. Luego de un sinuoso peregrinar que la arrojó a un campo de refugiados, Shklar vivió su adolescencia y temprana juventud en Canadá. Se mudó a los Estados Unidos para realizar su doctorado de la mano de Carl Friedrich en la Universidad de Harvard y se convirtió en la primera mujer catedrática del Departamento de Gobierno de dicha institución donde realizó toda su trayectoria académica. En 1990 fue la primera presidenta mujer de la Asociación Americana de Ciencia Política. Aunque no se consideraba feminista, le molestaba la condescendencia de algunos colegas para con el trabajo de las mujeres por no reconocerlas como interlocutoras válidas.[2]

Shklar practicó una teoría política situada, que no separaba entre emociones y conceptos, que se enfrentaba a dilemas políticos y morales sin caer ni en el tradicionalismo de la hermenéutica ni en el normativismo abstracto de la filosofía analítica.[3] No tomó partido ni por John Rawls, de quien era amiga personal, ni por Hannah Arendt, de cuya historia mítica de la revolución estadounidense desconfiaba (Shklar, 1977). Pero tampoco construyó su identidad como teórica política liberal en los Estados Unidos de la segunda mitad del siglo XX en contra de él o de ella.[4] Shklar pensaba, escribía y enseñaba poniendo primero a quienes sufrían la crueldad de un régimen opresivo, de la privación de los derechos políticos y civiles, y de la exclusión del mercado laboral. El liberalismo político estadounidense, que sin dejar de criticar, la autora de *Redeeming American Political Theory* admiraba, no hubiera existido si el ejercicio de la ciudadanía consagrado en el voto no se hubiese articulado con la dignidad de ganarse el sustento trabajando.

El liberalismo de Shklar no tenía un fundamento trascendente como los derechos inalienables o la utilidad social. No soñaba con el bien común sino que evitaba males mayores. Su sensibilidad moral negativa está muy a tono con los tiempos de oscuridad que, según Giunia Gatta (2020), le toca vivir a las democracias contemporáneas confrontadas con electores desencantados por sus promesas incumplidas. Sin embargo, el liberalismo del miedo no hace de la libertad negativa su principio político moral,

2. Para una reseña biográfica más completa ver "Life of Learning" (Shklar, 1989), Andreas Hess (2014) y Giunia Gatta (2017).

3. En "Squaring the hermeutic circle" Shklar (1998e) criticó al giro hermenéutico en las ciencias sociales, especialmente a los planteos de Ricoeur y Walzer, por haber hecho de la comprensión un método dependiente de las tradiciones comunitarias. Respecto de la filosofía analítica fue igualmente dura: la consideraba inútil para el pensamiento político por su falta de sentido histórico y no tener en cuenta el contenido social de las ideas (p.116).

4. A pesar de sus diferencias, Arendt y Shklar adoptaron posiciones respecto del miedo y la libertad política que no eran incompatibles. Ver Rodríguez Rial (2023)

como en el caso de Isaiah Berlin, sino una "condición de libertades más activas y profundas" (Shklar, 1998c, p. 123). Shklar no es una liberal conservadora o anti estatalista como Friedrich Von Hayek, con el que suele ser comparada porque ambos comparten el escepticismo respecto de la racionalidad individual (Boily y Boisvert, 2014). El liberalismo shklariano, aunque merezca ser defendido sin concesiones, tiene requisitos. Y entre ellos están un régimen político que no dañe sistemáticamente los cuerpos y la mentes de las personas y una economía política que garantice empleos bien remunerados y decentes. Por ello, Paul Magnette afirma que para Shklar todo "Estado liberal debe perseguir por los menos un 'igualitarismo negativo': es decir una política de reducción de las desigualdades que apunte a suprimir las diferencias sociales más fuertes, aquellas que reintroducen las relaciones de dominación" (2020, p. 87).

2. La teoría política liberal de Judith Shklar

En sus comienzos, Shklar adoptó un liberalismo defensivo, aunque no totalmente negativo y antiutópico, en contrapunto con un clima político y cultural donde predominaban el positivismo, el derecho natural y las ideologías totalizantes. En esta etapa escribió su tesis doctoral que dio lugar al libro *Después de la utopía* ([1957] 2020) en el que se dedicó a criticar el romanticismo de los intelectuales que, por sus deseos de construir un mundo feliz, justificaron regímenes políticos violentos e inhumanos. Allí ya comenzaba a esbozar una preocupación por las derivas conservadoras del liberalismo. Por ello, en *Legalismo* ([1964] 1968) propuso considerar a "la teoría del derecho como parte de la teoría política" (p. 235) al destacar los impulsos morales que tienen nuestros modos de pensar. Y al hacerlo, la autora mostró cómo los tribunales estadounidenses constituyen foros políticos donde más allá de los derechos particulares que se reclaman lo que está en juego son los alcances y limitaciones de la ciudadanía. A partir de la publicación de *Men and Citizens: An Study of Rousseau Social Theory* (1969) su propio liberalismo del miedo fue tomando forma a partir de su original relectura de una autores clásicos del pensamiento político moderno, por caso, del ginebrino tomó su sentimiento de rechazo por la injusticia. En este período Shklar escribió también *Freedom and Independence. A study of Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind* (1976). Del filósofo idealista alemán nuestra autora dijo haber aprendido que la razón no se opone a las emociones mientras que Montesquieu[5] dio dimensión política a la antítesis entre miedo y libertad, intuitivamente descubierta por Montaigne. Siendo un liberal cabal, el autor de *Las Cartas Persas* supo ver que la libertad no se reducía

5. Shklar le dedicó a Montesquieu un libro homónimo, ver Shklar (1987).

a la ausencia de obstáculos sino que implicaba el rechazo a la opresión, encarnada por el despotismo y la esclavitud. Finalmente, desde los años 1980, en plena revolución conservadora, sin renunciar al escepticismo, la autora de *Los rostros de la injusticia* ([1990] 2010) adoptó una actitud más activa en su defensa de los más vulnerables socialmente, reconociendo explícitamente la insuficiencia de la libertad negativa para limitar la dominación persistente en la esfera económica.

En *Judith Shklar. El liberalismo de los oprimidos* Magnette (2020) recorre toda la trayectoria intelectual de nuestra autora para demostrar el compromiso continuo de su liberalismo con las víctimas de la opresión.[6] Nuestra propuesta es más modesta, nos vamos a centrar en *Los derechos en la tradición liberal* ([1992] 2023) y *Ciudadanía Americana*. *La cuestión de la inclusión* ([1991]1997)[7] para ponerlos en diálogo con *Liberalismo del miedo* ([1989] 2018), *Libertad positiva, libertad negativa en los Estados Unidos* ([1980] 1998c), *Alexander Hamilton y en el lenguaje de la ciencia política* ([1987] 1998a) y *Redimiendo la Teoría Política estadounidense* (1991). En su mayoría se trata de textos breves, casi todos pensados originalmente como conferencias o charlas, antes de transformarse en libros, capítulos o artículos.[8] El objetivo es mostrar en acción la metodología teórico política de Shklar para abordar al liberalismo como una tradición plural, históricamente situada, con relevancia conceptual, emocional y política. Primero, recuperamos su interpretación de los tipos de liberalismos predominantes en la historia del pensamiento político para contextualizar su liberalismo del miedo y la relación entre los derechos y la libertad. Segundo, a partir de la reconstrucción de Shklar del significado político y social del concepto de ciudadanía en los Estados Unidos del Norte de América, aparece una teoría política integrada a la Ciencia Política como parte del proyecto político intelectual de la democracia moderna.[9]

6. Para consultar la bibliografía completa de Shklar ver Hannes Bahjor (2019) en la compilación que realizan Samantha Ashenden y Andreas Hess titulada *Between utopia and realism. The political thought of Judith Shklar.*

7. La versión con la que contamos está en inglés y es la siguiente: *American Citizenship. The quest fo inclusión* (1997).

8. El más largo es *Ciudadanía Americana* y el único que no fue previamente expuesto oralmente es *Liberalismo del miedo*.

9. Como la mayoría de los textos de Shklar están en inglés, las citas que se trabajan aquí están traducidas por nosotras excepto que la edición consignada esté en español en la bibliografía. Traducimos también los títulos de algunos de sus textos aquí para acercarlos al lector.

2.1 Miedos, derechos y libertades en el pensamiento político liberal

En 1989 se publicó *Liberalism and the Moral Life*, una compilación en la que colaboraron la propia editora Nancy L. Rosenblum y Seyla Benahib, Charles Taylor, Susan Moller Okin, entre otras y otros autores. El capítulo inaugural del libro es el ensayo más popular de toda la trayectoria intelectual de Judith Shklar: *El liberalismo del miedo*. Tras especificar el significado de "liberalismo" y el origen moderno y reciente de esta tradición política, la autora distingue su propia perspectiva de la de otros pensadores y políticos liberales (Rosenblum, 1993). Por un lado, están los liberales de los derechos como John Locke o de Thomas Jefferson en el momento en que redactó la declaración de la Independencia de los EEUU. Por el otro, están los liberales que priorizan el desarrollo personal como John Stuart Mill. Pero hay una tercera corriente excluida de este binomio: el liberalismo del miedo. Este último pone a la crueldad primero, porque quien teme de manera sistemática no puede ser libre. Por eso, Shklar destacó que lo que diferencia su liberalismo de las otras dos tradiciones es una disposición sensible a la memoria histórica, a los horrores, a las atrocidades, a violencias que dañan los cuerpos, las mentes y la libertad de sus víctimas (Shklar, 2018).[10]

Para nuestra autora el liberalismo ha sido una *rara avis* en la historia política y del pensamiento político. De allí la importancia de recobrar su significado profundo, casi siempre olvidado. Este sentido perdido está vinculado con comprender que la crueldad es el peor de los vicios humanos: "[e]s de esa tradición de la que surgió el liberalismo político del miedo y por la que continúa revistiendo relevancia en medio del terror de nuestro tiempo" (Shklar, 2018, p. 41). El error del republicanismo en sus versiones antiguas y modernas, además de su innegable elitismo, ha sido buscar el bien común, cuando el problema principal es identificar *summum malum*. Shklar lo encontró en el miedo que:

> (…) es universal, por cuanto es fisiológico. Es una reacción tanto mental o física y es común tanto en animales como en seres humanos. Estar vivo significa en muchos casos temer, y por suerte para nosotros, puesto que la alarma suele preservarnos del peligro. El miedo al que tememos es al dolor infligido por otros para matarnos y mutilarnos, no el miedo natural y saludable que nos advierte de un simple dolor evitable. (2018, p. 56-57)

10. Luego fue publicado como libro, la edición en español es de Herder y tiene un prólogo de Honneth (2018).

Habría dos miedos. Por un lado, está el terror sistemático, arbitrario, producto del abuso de poder que nos sofoca y asfixia que debemos atender ya que es nocivo para la libertad. Por otro lado, existe un miedo sano y natural que nos pone alerta y hace posible evitar un mal. En definitiva, el miedo es condición universal, todos tememos y no hay posibilidad de eliminarlo. Así, se destaca una vulnerabilidad común que compartimos todos, una exposición igual a dañar y ser dañados. Son las desigualdades sociales y políticas las que nos dejan más expuestos a aquellos miedos más peligrosos. Sin embargo, la distribución de ese miedo no es igual, sino que está distribuída diferencialmente en la población. Veremos en el apartado siguiente las modulaciones que adquiere el miedo en *American Citizenship* vinculadas a la pérdida de la estima pública, al reconocimiento que es posible gracias a los derechos políticos y sociales que otorga la ciudadanía

En *Rights in liberal tradition* el trío liberal se transformó en cuarteto: el liberalismo del desarrollo personal, el del imperio de la ley, el del miedo y el de los derechos. A diferencia de *El liberalismo del miedo*, este escrito tuvo una circulación bastante limitada hasta 2023. Gracias a la intervención de Edward Hall y Matt Sleat, *Political Studies* lo publicó en formato digital, favoreciendo a su difusión.[11] ¿Por qué nos parece un aporte relevante para comprender cómo y para qué Judith Shklar hacía teoría política? Su interpretación de las diferentes tradiciones que habitan el liberalismo es menos rígida que la presentada en el liberalismo del miedo, y reconoce de manera explícita el carácter plurívoco de la historia del pensamiento político liberal. A su vez, Shklar adopta una visión más positiva sobre la importancia de los derechos en el lenguaje y en la libertad por la que la autora cree que vale la pena luchar.

¿Cómo caracteriza Shklar a cada tradición liberal? Primero, hay un liberalismo que coloca al desarrollo de una individualidad independiente de la masa en el centro de su teoría. Según su principal representante, Stuart Mill, el progreso de cada persona hace posible el progreso social. También está el liberalismo del imperio de la ley que homologa libertad a seguridad, garantizada por un gobierno de reglas claras y conocidas, aplicadas imparcial y equitativamente. El nombre que aquí resuena es el de Jeremy Bentham. Para esta variante, que no es mencionada en *El liberalismo del miedo*, la democracia no es siempre necesaria como sí lo es el gobierno constitucional. Si bien hay una noción de derecho implícita en la idea de seguridad, protección de la propiedad

11. Su publicación original fue en papel en el año 1992 en *Colorado College Studies* y, en ese momento, su circulación se limitó a bibliotecas universitarias. El texto fue una reformulación de una conferencia que dió el año anterior. Afortunadamente, Edward Hall y Matt Sleat lo recuperaron y gracias a este trabajo apareció en el año 2023 por primera vez en formato digital en inglés y en el 2024 se tradujo al español en la editorial *Página indómita*. Nosotras usamos la version inglesa publicada en *Political Studies*.

y defensa de la libertad económica, no es un liberalismo de los derechos en sentido estricto porque el utilitarismo rechaza los fundamentos doctrinarios del iusnaturalismo. El liberalismo del miedo, por su parte, nace con las guerras de religión de la temprana modernidad: no pretende eliminar el terror sino poner un límite a sus fuentes políticas y sociales dañinas para la libertad. Esta última no es concebida como ausencia de obstáculos al movimiento sino como no estar bajo sumisión permanente del miedo a la crueldad física y psicológica. Para ser libre se necesitan condiciones: ni el autoritarismo político ni la desigualdad social extrema favorecen el camino de la libertad personal. Finalmente, el liberalismo de los derechos está anclado en la doctrina de los derechos naturales de John Locke en la que se inspiró la revolución norteamericana.[12]

El liberalismo del miedo demanda, entonces, más que el imperio de la ley y un resguardo de la seguridad y la propiedad privada. No se enfoca especialmente en la libertad civil ni el desarrollo de la personalidad individual y, no hace hincapié ni en los derechos de propiedad ni en la libertad entendida en términos económicos. Pero sí reconoce que la libertad que defiende el liberalismo del miedo no es totalmente ajena al lenguaje de los derechos. En palabra de Shklar:

> Los derechos se definen por el deber de abstenerse de aquellos tipos de conducta que son amenazantes y que tienden a legitimar la propagación del miedo. Los derechos son señales de alto jurídicas y políticas que indican que ir más allá de un determinado punto en la argumentación, el gesto, la prohibición y la intimidación es despertar un miedo injustificable. El peor resultado es siempre hacer que la imposición del miedo sea socialmente respetable. La libertad para el liberalismo del miedo no es simplemente no ser obstruido, es la libertad de no ser atemorizado psicológica o físicamente. (Shklar, 2023, p. 286)

De modo que si en *El liberalismo del miedo* aparecía más claramente una oposición entre éste y el de los derechos, aquí no habría una distinción tajante entre ambos. Si hay algo que Judith Shklar valora positivamente del liberalismo de los derechos es que no considera a la libertad positiva y a la negativa como antinómicas sino como inseparables. En la historia de los Estados Unidos, la realización de los derechos individuales está en el corazón de las instituciones legítimas. En *El liberalismo del miedo* se critica a

12. Shklar (1998b) calificó a *El nacimiento de la república en los Estados Unidos* de Edmund Wood como "un brillante ensayo" (10). Por ello, sabía, y lo aclaró específicamente, que Locke no fue la única fuente intelectual de la revolución en los Estados Unidos y que también el republicanismo impactó en ese proceso político.

la libertad negativa de Berlin[13] por ser "conceptualmente pura y aislada de las condiciones de la libertad, es decir, las instituciones sociales y políticas que hacen posible la libertad individual" (Shklar, 2018, p. 53).

En *Libertad positiva y libertad negativa en Estados Unidos* (1998c) –un ensayo originalmente en francés escrito en 1980— Shklar había dado un paso más. El contraste entre la libertad positiva y la libertad negativa "no era relevante para la historia del pensamiento político estadounidense que estaba focalizado en la idea de derechos" (p. 111). El planteo de Berlin tuvo buena acogida entre sus lectores estadounidenses porque reivindicaba el pluralismo y el individualismo (p. 114). No obstante, por más justificados que estuvieran los temores a la omnipotencia del Estado en el siglo XX tras la emergencia de los totalitarios, no hay un conflicto necesario entre la libertad positiva y negativa. Por el contrario, esta última es una "condición de más activas y más profundas libertades" (p. 123) y tampoco puede florecer dentro de un régimen político opresivo y en un contexto de flagrante desigualdad social. A lo largo de este breve texto, la autora de *Montesquieu* sin dejar de mencionar a referentes del pensamiento político liberal europeo del siglo XIX como Constant y Tocqueville a quienes califica como "campeones de lo que a mí me gustaría llamar liberalismo del miedo" (p. 116), pone en primer plano a la historia y la teoría política estadounidense. La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel a la que Shklar dedicó importantes pasajes de *Freedom and Independence* es una imagen metafísica poco representativa de lo que significaba la libertad para quienes convivían con la esclavitud real. La experiencia del miedo a ser dominados era compartida tanto por los abolicionistas como por los dueños de plantaciones. Tampoco eran ajenos a este sentimiento los demócratas jacksonianos y los inmigrantes europeos que llegaban a EEUU para trabajar libremente. La teoría política europea resultaba insuficiente para comprender la ideología liberal de los Estados Unidos en la cual los ciudadanos tienen la libertad legal de luchar por sus derechos en las cortes de justicia y así lo hacen. Por ese motivo, Judith Shklar dedicó los últimos años de su trayectoria a hacer dialogar la historia de la ciudadanía en los Estados Unidos con una Teoría Política americana.[14]

En resumen, según el ensayo homónimo, el liberalismo del miedo se caracteriza por su sensibilidad negativa, toma partido por la memoria más que por la esperanza, y es teóricamente europeísta, a pesar de las menciones a Madison y al liberalismo jeffersoniano. Sin embargo, la recuperación de textos como *Libertad positiva y Negativa*

13. Sabemos por Bernard Williams (2005, p. 55) que Berlin y Shklar entablaron una amistad, además de compartir lugar de nacimiento, la ciudad de Riga.

14. Shklar usa americana como sinónimo de estadounidense.

en los Estados Unidos y *Derechos en la tradición liberal* visibiliza el reduccionismo de quienes como Robin (2009) o Müller (2008) homologan su concepción de la libertad con la de Berlin. Tampoco el liberalismo de Shklar es un liberalismo sin derechos, economicista o conservador. A pesar de ser pluralista, su liberalismo es antimonopólico, porque promueve la dispersión del poder entre tantos grupos como sea posible, y reconoce la necesidad de eliminar formas y grados de desigualdad social que exponen a prácticas opresoras y dañan la libertad. Esta última no es un dato, sino una acción que requiere condiciones para desplegarse efectivamente.

2.2. Votar y ganarse el sustento: libertad ciudadana en la historia y la teoría política de los Estados Unidos

American Citizenship es junto con *Los rostros de la injusticia* un texto en el que Shklar pone en primer plano su propia teoría política. El libro, que deriva de las *Tanner Lectures* que dictó en la Universidad de Utah en mayo de 1989, tiene dos partes no casualmente denominadas "Voting" y "Earning". En cada una de ellas se indaga qué significó y sigue significando ser ciudadano (y mucho más tardíamente ciudadana) en los Estados Unidos. La presentación de un recorrido, que se inicia en el siglo XVIII y llega hasta fines del XX, se estructuró en torno a uno de los conceptos más importantes de la ciencia y la teoría política como es la ciudadanía. Esta última tiene como pilares fundamentales el voto y contar con ingresos para tener independencia. Nuestra lectura de *American Citizenship* resalta tres aspectos que consideramos pueden contribuir a quienes hacen y enseñan teoría política hoy. Primero, Shklar se detiene en una polaridad muy cara para la tradición republicana como es la oposición de la libertad a la esclavitud. Segundo, se propone un concepto de ciudadanía que, al fundarse en el derecho de votar y de tener un trabajo digno para ganarse la vida, es igualitario en un sentido sustantivo y original. Tercero, se pone en acción una metodología teórico política que navega entre la historia y la filosofía, haciendo de las experiencias y emociones concretas los problemas políticos que vale la pena estudiar.

Comencemos por el primero de los elementos: el contrapunto entre libertad y esclavitud. En el recorrido de Shklar la figura de la esclavitud no aparece como un mero elemento retórico que se utiliza para contraponerle la libertad, sino que funciona como un problema central que –aunque de modo más claro en el siglo XIX en Estados Unidos – acecha como un espectro la democracia y la adquisición del estatus ciudadano. Es decir, la democracia estadounidense, y sus demandas radicales de libertad e igualdad, en sus orígenes están asediadas por su absoluta negación. Es así, que los

más radicales defensores de la libertad negativa eran ellos mismos esclavistas que, sin dudas, la apreciaban mucho porque veían cada día lo que era la vida sin ella, dice Shklar recuperando los planteos de Edmund Morgan (Shklar, 1991, p. 40).[15] En este recorrido se cristaliza la preocupación que tenía por la instrumentalización de la libertad negativa por parte de unos pocos. Pero ese interés por la esclavitud no se limita a la institución de la esclavitud negra, sino a la servidumbre que todavía acecha las repúblicas representativas modernas que celebran la libertad. Afirma, citando a James Otis, que la libertad debía ser indivisible y universal para ser digna de ese nombre. La esclavitud es una condición temerosa que debía ser entendida tanto como un estado personal como uno social, por eso, la libertad implica no ser gobernado por otros. Este no es otro que el temor a la opresión y que deja huella en las instituciones democráticas y las marca como un pecado de origen. En el decir de la autora,

> Sólo he intentado recordar algo que los historiadores del pensamiento político estadounidense han descuidado con demasiada frecuencia: el impacto duradero de la esclavitud no sólo en los negros estadounidenses y en la generación de la Guerra Civil en general, sino también en la imaginación y los temores de aquellos que no se veían amenazados por la esclavitud ni se oponían a ella de forma profunda y activa. La esclavitud mundial utilizada para expresar el temor a la opresión en un país donde los esclavos están constantemente ante los ojos o al menos son presencia viva tiene un significado diferente de su uso como mera figura retórica, los americanos vivieron con ella en el dolor la culpa el miedo y el odio. Fue una experiencia profunda y puso una marca en la institución más básica de nuestra vida pública, la ciudadanía americana. (Shklar, 1997, p. 22 - 23)

La esclavitud aparece asociada al problema de las opresiones: la libertad es un privilegio y no un derecho si todavía hay quienes son gobernados por otros. Por eso cita a abolicionistas que afirman que "[s]in la emancipación, su libertad es una burla" (p. 54). Continúa apareciendo, entonces, como espectro que expresa una pluralidad de miedos: el miedo a no tener trabajo y a no contar con los ingresos suficientes para tener independencia. Este miedo a la opresión, al que se le opone la independencia económica de tener trabajo y la libertad política, hizo posible que Shklar tematizara un concepto de ciudadanía anclado política y socialmente en el voto y los ingresos. Esto nos conduce al segundo punto que señalamos más arriba.

15. Shklar hace referencia a un libro clásico de Edmund Morgan titulado *American slavery, American Freedom* [1975]. Está traducido al español por siglo XXI como *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos de la colonia a la independencia* (2009).

De esta manera, la ciudadanía está dividida en dos. Por un lado, tiene una dimensión política que se expresa en la lucha por los derechos a la inclusión en el sistema político. Ciertamente, el siglo XIX estadounidense estuvo signado por las reivindicaciones vinculadas a la adquisición de los derechos políticos de parte de la población negra y las mujeres. La esclavitud, el racismo y el sexismo eran y siguen siendo prácticas antiliberales antagónicas con la promesa de igualdad de derechos políticos. Por el otro, el acceso a un ingreso adecuado que permita la independencia económica fue el segundo atributo indiscutible de la ciudadanía americana. Aunque la esclavitud fuera abolida, el miedo no desaparece, sino que se pluraliza y aparece como miedo a quedarse sin trabajo. Pero para Shklar la cuestión no estaría tanto en el trabajo, aunque sí considera que hay buenas razones para reclamar un derecho al trabajo remunerado, sino en los ingresos. Entonces, estos derechos sociales no se limitan a la creación de puestos de trabajo, sino la fijación de un salario mínimo y la posibilidad de progresar. Lo que importa aquí es que los ingresos permitan la independencia.

Estos lineamientos que Shklar considera inseparables de un concepto robusto de ciudadanía no son inventados por ella *ex nihilo*, sino que expresan las reivindicaciones de los propios protagonistas de estas luchas por los derechos políticos y sociales. Las voces abolicionistas, los trabajadores fabriles, las mujeres fueron quienes le dieron un significado social a la ciudadanía que, cuando era negado, reclamaban incluso antes de que exista formalmente ese derecho. Esta búsqueda en la historia, que aparece claramente en este texto, es una característica del modo de hacer teoría política que nos gustaría retomar de Shklar. Según Axel Honneth (2018) la observación histórica reaparece de modo insistente en sus textos, y su liberalismo se alimenta, para él, de los medios fenomenológicos de la historiografía tanto como de la literatura para ver allí quienes sufren y han quedado a la intemperie en distintos procesos históricos. El liberalismo del miedo no se limita al temor físico, sino que los temores de los perdedores van a ir cambiando con el desarrollo histórico. También Kamilla Stullerova (2014) destaca que la perspectiva metodológica shklariana se mueve entre la historia y la filosofía. Es decir, el conocimiento sobre las crueldades se nutre, por un lado, de esos acontecimientos en cada tiempo y lugar, pero es la filosofía la que otorgaría marcos universales y abstractos. Entonces, si los planteos de Shklar tienen como punto de partida las voces de las víctimas que quedaron a un costado de la historia, las emociones que se conjugan en cada caso deben contrastarse con las representaciones sociales que circulan en un momento dado. Así, se establecen distintas capas de conocimiento sobre la cuestión: una dimensión singular e inmediata, una histórica y situada, y una teórico- política.

Casi al comienzo de *American Citizenship* se afirma: "cada página de *El Federalista* es una invitación al pueblo estadounidense a tomar el destino en sus manos y a moldear sus instituciones a la luz de la ciencia política del presente antes que mirar tímidamente al pasado" (Shklar, 1997, p. 10). En 1987 cuando fue invitada a participar de un volumen sobre la política en temprana modernidad europea, Shklar (1998a) aportó un texto titulado "Alexander Hamilton and Language of political science". La hipótesis interpretativa de este ensayo es que el autor de la mayoría de *Federalist Papers* era el mejor exponente de lo que todavía hoy se llama ciencia política. El lenguaje de la ciencia política que hablaba Hamilton tenía pretensiones científicas. Pero estas no lo diferenciaban de otros contemporáneos. Aunque Jefferson se presentaba como un *philosophe* a la francesa, su discurso antropológico era naturalista. La sociología política madisoniana, preocupada por la dinámica de los grupos políticos, era igualmente cientificista. La ciencia política que inventó Hamilton daba prioridad "a la única unidad indivisible observable: el votante" (Shklar, 1998a, p.6). Y aunque cualquier dato mensurable resultaba relevante para su proyecto de un Estado centralizado y planificador, lo más importante era saber qué motivaba la conducta de los electores, quienes legitimaban el gobierno representativo. Sin embargo, no era la voluntad racional la que se pretendía escudriñar sino su psicología: las emociones, como la ambición, la avaricia, la venganza, el resentimiento (Shklar, 1998a).

El ritual más importante de la democracia americana es la elección. Quién decide ser parte de él, para participar políticamente o para estudiarlo, debe entender su lenguaje. Poco importa, según Shklar, si quien analiza el fenómeno político en cuestión está a favor de la soberanía del pueblo o no. Según la autora de *Freedom and Independence*, Alexander Hamilton no era el principal defensor del sistema político estadounidense, la república representativa, por más que hubiera ayudado a fundarlo y a entenderlo (Shklar, 1998a). Sin embargo, aun comprendiendo racionalmente la apatía cívica se indignaba frente a quienes teniendo el privilegio de votar no valoraban el significado de la libertad ciudadana:

> ¿Podemos acaso imaginar que los electores que residen en puntos remotos de los condados de Albany (...) o en cualquier condado de Montgomery, se tomarían el trabajo de acudir a la ciudad de Albany para emitir sus votos, más fácilmente de lo que irían a Nueva York para participar en la elección de los miembros de la cámara federal de representantes? La alarmante indiferencia observada en el ejercicio de tan valioso privilegio, a pesar de la facilidad que las leyes vigentes le conceden, contesta por sí sola la pregunta. (El Federalista LXI, Hamilton, 1994, p. 259)

Aunque solo sea nombrado una vez en *American Citizenship* Alexander Hamilton encarna el comienzo esperanzador de la epopeya narrada en ese libro. La ciencia política estadounidense desde sus comienzos hamiltonianos se caracteriza por una tarea, exponer las falacias del dogmatismo, y un objeto de estudio: el acto de votar. Y este último solo es posible "dentro del contexto cultural de la democracia. La ciencia política estadounidense puede ser estimulada por las demandas de un Estado central activo, pero se sustenta en la expectativa de rituales y hábitos de ininterrumpida (incluso durante la guerra civil) actividad electoral" (Shklar, 1998a, p.12).

El 30 de agosto de 1991 Judith Shklar habló en el encuentro anual de la *American Political Science Association* que tuvo lugar en San Francisco. Empezó el discurso con una interesante presentación de sí misma: "[c]omo es evidente, en cierto punto soy una inusual presidenta de esta asociación y siento que mis responsabilidades esta noche son muy grandes, en mi doble carácter de mujer y de teórica política" (Shklar, 1991, p. 3). E inmediatamente enunció el controversial objetivo de su discurso: rescatar a la teoría política estadounidense, o mejor dicho, ponerla en su lugar que no es otro que al interior de la ciencia política como su fundamento intelectual. El valor de la teoría política hecha en los Estados Unidos no radica, como se suele creer en Europa, en su uniforme liberalismo, sino en su diversidad y su singularidad. Hay cuatro fenómenos políticos que distinguían a la teoría política estadounidense de la que practicaban sus "vecinos culturales: la pronta e indolora aceptación del sufragio de hombres adultos, el federalismo, la revisión judicial, y la prevalencia de la esclavitud mucho después de que hubiese desaparecido en el resto del mundo europeo. No el racismo –que es universal— pero la *esclavitud* en un estado moderno constitucional es verdaderamente única" (Shklar, 1991, p. 4).

Shklar dedicó el resto de la intervención a reconstruir en cuatro momentos la historia del pensamiento político estadounidense, al que considera sinónimo de teoría política. El primero, el fundacional, se personificaba en tres tipos de politólogos: Hamilton, "el empirista y conductista", Jefferson, el "especulativo", Madison, el "institucionalista e histórico"(Shklar, 1991, p. 5). El segundo coincidió con la irrupción de la política jacksoniana que cuestionaba el elitismo en nombre de la gente común, pero sin atacar directamente ni la esclavitud ni la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Entre los igualitaristas, radicales y puritanos, y los whig, aristócratas y moderados, emergió la figura de Waldo Emerson. El filósofo poeta supo interpretar como nadie las emociones que latían en el corazón de los partidos y dividían el campo político de su país: la esperanza y la memoria. Shklar subrayó en su exposición, con el mismo énfasis que en *American Citizenship*, que hasta la guerra civil los Estados Unidos no fueron ni un país liberal

ni un país democrático más allá de lo que creyeran los ciudadanos. El tercer momento se dio mientras se producía la reconstrucción de la nación tras un conflicto bélico que la dividió en dos. Fue un período de fatalismo sociológico y darwinismo social, cuyos textos más representativos son *La educación de Henry Adams,* una autobiografía, y *La teoría de la clase ociosa*, de Thorstein Bunde Veblen. Si la riqueza se concentraba cada vez más, aunque la esclavitud hubiese sido formalmente abolida, la explotación y la dependencia de las clases trabajadores estaban al orden del día. Y por ende, la ciudadanía americana proclamada constitucionalmente era puesta en entredicho por la experiencia. No es casual que este argumento, con idénticas referencias autorales, sea desarrollado más ampliamente a inicios de la segunda parte de *American Citizenship*. Cuando parecía que los derechos prometidos por el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, no eran más que ilusiones vanas, renace el optimismo, en la acción y los escritos de Charles Merriam y John Dewey, figuras representativas de la cuarta etapa. Ambos intelectuales eran productos característicos de una cultura urbana y universitaria que se consolidaba y compartían una misma disposición emocional: "construir una teoría de la democracia que dé al cambio por sentado" (Shklar, 1991, p.14). Tras una breve mención al impacto de la segunda guerra mundial y de los derechos civiles en la consolidación del lenguaje de los derechos, la libertad y el consentimiento, Shklar terminó su narración recordando al auditorio que la ciencia política formaba parte de esta aventura del pensamiento político que se puso en acción con la fundación de la república liberal de los EEUU.

En síntesis, en "Alexander Hamilton y el lenguaje de la ciencia política" Shklar mostró que la politología estadounidense, surgida antes de la revolución conductista, sólo era comprensible dentro de una cultura política en la que el voto cumplía un rol fundamental. Este argumento se complementa en *American Citizenship* que explica por qué en el contexto de la historia política de los EEUU la libertad ciudadana siempre fue política y social. La audacia de *Redeeming American Political Theory* permite articular ambos planteos en una teoría política que no es uniforme ni típicamente liberal sino plural, históricamente y dinámicamente democrática.

3. ¿Por qué enseñar la teoría política de Judith Shklar?

Casi todos los textos analizados en este capítulo tuvieron su origen en conferencias o cursos que Judith Shklar dictó en aulas abarrotadas de estudiantes que al día de hoy la recuerdan como revela Fernando Vallespín en el prólogo de la traducción española de *Los rostros de la injusticia*. Algunas de las razones de por qué su palabra impacta-

ba tanto en sus juveniles auditorios están expresadas en un precioso texto titulado ¿Por qué enseñar teoría política? (2021b). Allí subraya que la labor docente no era sólo un amor y una vocación sino también el ámbito donde era posible retribuir lo que había aprendido en su formación. El espíritu de su forma de pensar la teoría política era, precisamente, como una conversación y se plasmó en sus clases donde ponía a prueba intuiciones, abría preguntas y recogía inquietudes, que luego plasmaba en sus libros. Pero más allá del placer y el beneficio personal Shklar creía que enseñar y aprender teoría política nos previene del acercamiento banal con la política al proponernos "un encuentro intenso con el otro absoluto (…) y describir cuán superior al presente y a lo habitual puede llegar a ser lo radicalmente remoto" (p. 348). Al hacer hincapié en este carácter dialógico de esta forma de conocimiento Shklar le concede a la teoría política un carácter intrínsecamente polémico.

La actualidad de los planteos de Shklar para abordar los problemas políticos contemporáneos como la deslegitimación del Estado social de derecho democrático o el resurgimiento del autoritarismo son buenos motivos para no olvidarla. Su muerte sorpresiva y prematura privó al liberalismo de finales del siglo XX de una de sus más lúcidas representantes e impactó negativamente en la difusión de su producción. Entre sus colegas en el campo académico Shklar nunca fue totalmente dejada a un lado. Sin embargo sigue siendo casi una desconocida entre un público más amplio, a diferencia de otras figuras de la teoría política estadounidense contemporánea. Este hecho resulta incongruente con sus sueños de juventud: ser periodista política. Contra sus expectativas, Shklar terminó siendo la primera mujer profesora del departamento de Gobierno de la universidad de Harvard. Si bien *El liberalismo del miedo* es un ensayo muy leído y discutido, otros de sus escritos no corrieron con la misma suerte. En los últimos años muchos de sus trabajos comenzaron a ser traducidos por editoriales españolas y Shklar es estudiada y citada por fuera del campo de la ciencia política anglosajona. En Argentina, en contraste, todavía no se la conoce demasiado. Este hecho llama la atención por dos motivos. Primero, porque los intereses teóricos y políticos de Shklar estaban en sintonía con dos hechos que marcaron la historia y la agenda de las ciencias sociales y las humanidades argentinas desde la década de 1980 hasta hace poco tiempo como el terror político y la justicia transicional. Segundo, en 1968, cuatro años después de su publicación en inglés, *Legalism: An Essay on Law, Morals, and Politics*, el segundo libro de Shklar, fue traducido por Isabel Giménez Bustamante e impreso en Buenos Aires por la Biblioteca Omeba. Hoy las traducciones de Shklar se publican en Madrid o Barcelona. Este cambio refleja la pérdida de la posición central que tenía la Argentina en el campo editorial de los años 1960.

La ciencia política, que para Shklar nació con los padres fundadores de la democracia estadounidense, es a la vez empírica y teórica, tiene su propia historicidad, pero se proyecta en problemas políticos universales y, sin renunciar a las instituciones, pone las emociones primero. Shklar fue, como Alexis de Tocqueville, una liberal del miedo que, sin dejar de ser realista, nunca renunció a la esperanza de poder ser igualmente libres en una sociedad política que ponga un límite a la crueldad sistemática y la injusticia sufrida por quienes son privados de sus derechos de ciudadanía.

Queremos rescatar su forma de hacer teoría política, su humor negro y su sensibilidad negativa a tono con el tiempo que nos toca vivir. Reivindicamos también su distintivo liberalismo, pluralista, igualitario, atento a la crueldad y consciente de su propia historicidad. El recuerdo de Shklar como una autora que vale la pena enseñar se enmarca en la decisión de quitar del olvido a las mujeres que han hecho y siguen haciendo teoría política de la buena.

Bibliografía

Ashenden, S. y Hess, A., 2019. *Between utopía and realism: The political thought of Judith Shklar.* Estados Unidos: University of Pennsylvania Press.

Boily, F., y Boisvert, N., 2014. "Le libéralisme de l'inquiétude: Frederich Hayek et Judith Shklar" *Politique et Sociétés*, 33(3), pp. 3 – 29. Disponible en: https://www.erudit.org/en/journals/ps/2014-v33-n3-ps01648/1027938ar/

Gatta, G., 2018. *Rethinking liberalism for the 21st century. The Skeptical radicalism of Judith Shklar.* Estados Unidos: Routledge Taylor & Francis.

Gatta, G., 2020. "Liberalism for dark times. Judith Shklar versus populist constituencies" *Global Intellectual History,* 7(4) , pp. 666 – 684. Disponible en: https://doi.org/10.1080/23801883.2020.1826083

Hamilton, A., Madison, J., Jay. 1994. *El Federalista*. México: FCE.

Hess, A., 2014. *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile.* Estados Unidos: Pacgrave Macmillan.

Hoffman, S., 2003. "Judith Shklar as a political thinker." *Kritika & Context – Journal of Critical Thinking,* 1, pp. 61 – 71.

Honneth, A., 2018. (Prólogo) "La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar" en J. Shklar, *El liberalismo del miedo,* Barcelona: Herder. pp. 6 – 21.

Magnette, P., 2021. *Shklar y el liberalismo de los oprimidos*, Buenos Aires: Poder Judicial de la Ciudad de Buenos Aires, Consejo de la Magistratura.

Müller, J., 2008. "Fear and Freedom: On 'Cold War Liberalism'" *European Journal of Political Theory*, 7 (1), pp. 45–64.

Robin, C., 2009. *El miedo. Historia de una idea política.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Rial, G., 2023. "El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar." *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos, 2 (2)*, 87 – 116. Disponible en: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index

Rosenblum, N. (dir), 1993. *El liberalismo y la vida moral.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Shklar, J., 1968. *Legalismo*. Argentina: Bibliográfica Omeba.

Shklar, J., 1969. *Men and citizen. A study of Rousseau's social theory*. Cambridge University Press.

Shklar, J., 1976. *Freedom and independence. A Study of the Political Ideas of Hegel´s Phenomenology Mind. London,* New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Shklar, J., 1977. "Rethinking the Past" *The New School* 44 (1), pp. 80 – 90.

Shklar, J., 1984. *Ordinary Vices.* Estados Unidos: Harvard University Press.

Shklar, J., 1987. *Montesquieu.* Oxford: Oxford University Press.

Shklar, J., 1989. "A Life of Learning. Judith N. Shklar" *ACLS Occasional paper*, 9, pp. 1 – 18.

Shklar, J., 1991. "Redeeming American Political Theory" *American Political Science Review, 85*(1).

Shklar, J., 1997. *American Citizenship.* Cambridge: Harvard University Press.

Shklar, J. 1998a, "Alexander Hamiltond and the Language of Political Science" En J. Shklar, *Redeeming American Political Thought.* Estados Unidos: The University of Chicago Press. pp. 3 – 13.

Shklar, J., 1998b, *Political Thought and Political thinkers.* Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Shklar, J. 1998c, "Positive Liberty, Negative Librty in the United States. Redeeming American Political Thought." En J. Shklar, *Redeeming American Political Thought*. Estados Unidos: The University of Chicago Press. pp. 111 – 126.

Shklar, J., 1998d. *Redeeming American Political Thought.* Estados Unidos: The University of Chicago Press.Shklar, J., 1998e, "Squaring the hermeneutic circle" En J. Shklar *Political Thought and Political thinkers.* Estados Unidos: The University of Chicago Press. pp. 75 – 93.

Shklar, J., 2010. *Los rostros de la injusticia.* Barcelona: Herder.

Shklar, J., 2020. *Después de la utopía. El declive de la fe política*, Madrid: Machado libros.

Shklar, J., 2021a. *Sobre la obligación política.* Barcelona: Herder.

Shklar, J., 2021b, "¿Por qué enseñar teoría política?" En J. Shklar *Sobre la obligación política.* Barcelona: Herder. pp. 347 – 360.

Shklar, J., 2023, "Rights in Liberal Tradition" *Political Studies*, 71(2). Disponible en https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00323217231171298

Spector, C., 2016. Rousseau at Harvard. John Rawls and Judith Shklar on realistic utopía en A. Lifschitz (Ed.) *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*-Cambridge: Cambridge University Press, p. 152-167.

Stullerova, K., 2014. "The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's 'Putting Cruelty First,'" *Contemporary Political Theory*, 13 (1), pp. 23–45.

Williams, B., 2005. *In the beginning was the deed. Realism and moralism in political argument.* Estados Unidos: Princeton University Press.

Rodríguez Rial, Gabriela y Lucaccini, Mirna (2024). "Liberalismo del miedo y la sensibilidad social: la teoría política de Judith Shklar", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 243-260.

MICHAEL WALZER Y LA POLÍTICA DEL PLURALISMO[1]

Fernando Manuel Suárez
(UBA, UADE, UB)

1. Vida y obra de Michael Walzer

"Michael Walzer es por lejos el más importante, el más original y el más inteligente teórico político de Estados Unidos" decía Judith Shklar (1998, p. 376, *traducción propia*) de nuestro autor –y su amigo– en un artículo sobre su obra. Sobre la base de esta caracterización, no queda duda de que Walzer es uno de los intelectuales norteamericanos más relevantes del siglo XX y lo es todavía en la actualidad, a pesar de su avanzada edad.[2] Oriundo del idiosincrático barrio del Bronx en New York, Walzer fue educado dentro una típica familia judía neoyorkina. Desde joven sintió una vocación

1. Una versión parcial de este artículo fue presentado en el *XVI Congreso Nacional de Ciencia Política* celebrado en la Universidad Católica Argentina en el año 2022. Agradezco los comentarios y sugerencias de Alejandro Gunsberg y Mirna Lucaccini. Asimismo, sin Alejandro Katz, como interlocutor y editor, este artículo no hubiera sido posible.

2. Para la reconstrucción biográfica nos guiaremos por Walzer y von Busekist (2020).

hacia la actividad intelectual y la política, siempre con inclinación hacia las posiciones progresistas.

Su periplo académico inició en Brandeis, universidad judía por excelencia, donde se vinculó con el historiador de las ideas Frank E. Manuel y con dos de los intelectuales que más importancia tuvieron en su vida: Irving Howe y Lewis Coser, ambos fundadores de la revista *Dissent*, que se convirtió en el hogar intelectual más duradero de Walzer. Luego de una estadía en Cambridge, bajo la tutela de Geoffrey Elton, continuó sus estudios en la universidad de Harvard. Allí realizó su doctorado sobre los puritanos ingleses y, más en particular sobre la acción política revolucionaria, dirigido por Samuel Beer y Louis Hartz. Su formación inicial oscilaba entre la ciencia política y la historia de las ideas, mostrando su faceta heterodoxa e inclasificable.

Ya en Princeton, en su primera etapa, se orientó hacia la teoría política y, de ese nuevo interés, provino un nuevo círculo de amistades intelectuales también. De nuevo en Harvard, ya como profesor, bajo el influjo y en diálogo con una camada de brillantes pensadores como Thomas Nagel o Ronald Dworkin, esta transición hacia la teoría política normativa se consumó, aunque, como él mismo ha confesado, siempre como un extraño. Participó allí de un grupo de debate filosófico-político denominado SELF por sus siglas en inglés (*Society for the Elimination of Lousy Philosophy*, algo así como Sociedad para la Eliminación de la Filosofía Pésima), espacio que le sirvió para afinar sus habilidades como polemista y sus dotes en la argumentación.[3] De todos ellos, probablemente la relación más reconocida fuera la que entabló con Robert Nozick, figura a sus antípodas ideológicas y, quizá también, filosóficas, pero que sirvió de *partenaire* intelectual en la ideación de *Las esferas de la justicia*.[4] No obstante, Walzer nunca se sintió un filósofo en sentido pleno, ni del todo cómodo en las modalidades de reflexión que imperaban en la academia anglosajona de entonces muy influida por la filosofía analítica. También en Harvard trabó amistad con el internacionalista Stanley Hoffmann y con la teórica política Judith Shklar, una figura inescindible del pensamiento walzeriano.

3. De ese grupo participaban figuras de la talla de John Rawls, Thomas Scanlon, Judith Jarvis Thomson, Marshall Cohen, Charles Fried, Owen Fiss y Ronald Dworkin de forma permanente y algunos invitados circunstanciales. Aunque ese elenco varió con los años (Walzer, 2013).

4. *Las esferas de la justicia* de Michael Walzer y *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick fueron el resultado de un seminario compartido entre ambos autores titulado "Capitalismo y Socialismo" en la que cada uno defendía su posición particular, uno desde el socialismo democrático y el otro desde un liberalismo libertario (Walzer, 2024). Los encendidos debates contribuyeron a fortalecer sus sendos proyectos intelectuales y, al mismo tiempo, su amistad que era combinada con la práctica del handball en sus tiempos libres (Jaramillo, 2014).

En su retorno a Princeton, donde se quedaría definitivamente hasta su actual posición como Profesor Emérito, se sumó al Institute for Advanced Study y allí a un grupo de selectos intelectuales de las ciencias sociales que incluía al antropólogo Clifford Geertz, al economista Albert Hirschman y a la historiadora Joan Scott (Hirsch y Wright, 1993). De todos ellos, fue Geertz quien dejó marcas más visibles en la obra walzeriana, en especial en *Las esferas de la justicia* (1993 [1983]) y *Moralidad en el ámbito nacional e internacional* (1996 [1994]). Esa deuda intelectual ha sido reconocida en más de una oportunidad por el propio Walzer y explica una parte importante de sus inclinaciones por el particularismo y el convencionalismo social (leído como comunitarismo o pluralismo en la teoría política) tributario de la antropología cultural geertziana.

Desde el punto de vista teórico también Walzer es un autor ecléctico. Sus escritos, por lo general muy austeros en referencias y citas, están lejos de la exégesis y suelen ser bastante difíciles de anclar en tal o cual tradición. Sus referencias son tan diversas como sus preocupaciones. A diferencia de muchos de sus colegas, Walzer ha navegado de forma recurrente y sin muchos prejuicios las aguas que durante décadas han separado a los filósofos "analíticos" de los "continentales". Su obra, a raíz de ello, ha recibido atención tanto en Inglaterra y Estados Unidos como en Italia, Francia o Alemania, así lo atestiguan las traducciones, reseñas y ediciones críticas que ha merecido su obra.[5]

Su obra ha recorrido una variada gama de temáticas y problemas: desde la guerra justa (e injusta) hasta el problema del liberalismo, pasando por la cuestión de la justicia y la crítica social. Esa heterogeneidad hace que dicha obra pueda resultar un tanto laberíntica y sinuosa para sus lectores, no obstante lo cual el propio Walzer (2001) considera que hay un hilo conductor que aúna todos esos tópicos.[6] Esta dificultad proviene de su propio estilo argumental, que combina razonamientos en apariencia sencillos con una infinidad de ejemplos históricos que ilustran y discuten el razonamiento original. Esto no es un mero gesto de erudición, sino que resume una parte importante de su impronta intelectual: no hay idea, por convincente que parezca, que no esté condicionada por el pluralismo de las experiencias políticas concretas.

5. La recepción y traducción de la obra de Walzer en el mundo hispanoparlante ha sido bastante peculiar: si bien una parte importante de su obra ha sido traducida al español, lo ha sido de forma dispersa y poco sistemática. Sus libros, editados entre 1976 y 2024 en español, han sido publicados por siete editoriales diferentes (Paidós, Alianza, Katz, Fondo de Cultura Económica, Antonio Machado, Editora Distribuidora Argentina, Per Abbat) y con criterios disímiles. Las obras sobre Walzer en español no abundan y, si bien ha despertado interés de diferentes autores y autoras, no hay especialistas que hayan dedicado una parte significativa de su reflexión de forma exclusiva en su producción y legado intelectual.

6. Para un listado exhaustivo de su obra se puede visitar la página personal del autor en Princeton o el apéndice actualizado hasta el 2006 incluido en *Pensar políticamente* (2010, pp. 453-468).

Ordenar sus escritos, por lo tanto, no es tarea sencilla. Uno de los temas sobre los que Walzer se preocupó fue el cruce entre religión y política. Esto se refleja con claridad en su tesis doctoral *La revolución de los santos* (2008 [1965]) y el peculiar ensayo Éxodo y revolución (1985 [1986]), o, más aquí en el tiempo, sus más recientes *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions* (2015) o *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible* (2012), no disponibles en español. En esos libros el autor analiza en profundidad ciertos modos del discurso religioso, pero preocupado, en gran medida, por su proyección sobre el radicalismo político en todas sus formas. El emparentamiento entre política y religión, tan usual entre los intelectuales de la segunda posguerra, tiene en Walzer un autor mucho más sutil y complejo, pero no obstante crítico del dogmatismo que une ambas lógicas en ciertas circunstancias.

Otro foco prevalente de su reflexión ha sido la guerra, discutida en su ya clásico *Guerras justas e injustas* (2001 [1977]). En una posición equidistante del realismo y del pacifismo cosmopolita, Walzer ha dedicado una parte importante de su vida a discutir sobre la posibilidad de justificar la guerra y otras formas de incursión armada. Una de sus preocupaciones ha sido llevar esa discusión al centro de los grupos de izquierda en los que participó en los Estados Unidos, todavía signados por el pacifismo que proliferó durante los días de la guerra de Vietnam. Este problema ha sido epicentro de varios ensayos del autor en distintas coyunturas, muchos de los cuales se pueden leer en las compilaciones *Guerra, política y moral* (2001) y *Reflexiones sobre la guerra* (2004), y el más reciente ensayo *A Foreign Policy for the Left* (2018). De un modo diferente, pero vinculado, *Moralidad en el ámbito nacional e internacional* (1996 [1994]) también delinea el pensamiento de Walzer en esta materia, pero con un mayor foco en el problema de los derechos humanos, así como también el breve ensayo *Tratado sobre la tolerancia* (1998 [1997]).

De todos sus escritos, quizá con la excepción de *Guerras justas e injustas*, no hay ninguno más influyente en el campo de la teoría política y más debatido por sus colegas que *Las esferas de la justicia* (1993 [1983]). Considerada una de las piezas centrales en el debate entre liberales y comunitaristas (Mulhall y Swift, 1996), este libro se inscribe en la misma senda de muchos pensadores igualitaristas y progresistas, incluido el propio John Rawls, pero desde una posición teórica diferente. Su defensa de lo que él llama "igualdad compleja" es una lectura que defiende simultáneamente la persecución de la igualdad y una defensa irrestricta del pluralismo, esto lo aleja tanto del "igualitarismo simple" como de las teorías normativas con pretensión universalista. Tanta fue la relevancia de este libro que el profesor de Oxford David Miller compiló

una serie de artículos en torno suyo (desde posiciones más afines hasta opositores recalcitrantes) que vieron la luz en forma de libro bajo el título *Pluralismo, justicia e igualdad* (1997 [1995]).

Fue el propio Miller el responsable de la selección más completa y exhaustiva de los artículos académicos de Walzer más relevantes de su extensa vida intelectual en un libro titulado con mucha justeza *Pensar políticamente* (2010 [2007]). En ellos se destacan textos seminales como "Filosofía y democracia", "El liberalismo y el arte de la separación", "La acción política y el problema de las manos sucias", entre otros.

Además de los proyectos llevados adelante por David Miller, existen otros trabajos dedicados a la vida y obra de Michael Walzer, aunque ninguno de ellos traducidos al español. La compilación *Reading Walzer* (2014), coordinada por Yitzhak Benbaji y Naomi Sussmann, incluye una serie de intervenciones de autores y autoras de gran prestigio sobre distintas aristas de la obra intelectual de Walzer, entre los que se destacan, por mencionar a algunos, Charles Beitz, Bonnie Hönig, Will Kymlicka, Michael Sandel o Jeff McMahan. Otra compilación de estudios críticos, pero focalizado de forma exclusiva en su abordaje de la guerra justa, es el que editaron Grahan Parsons y Mark A. Wilson titulado *Walzer and War. Reading "Just and Unjust Wars" Today* (2020).

Entre las biografías intelectuales o libros dedicados en exclusiva a Walzer podemos mencionar la voluminosa y exhaustiva tesis, luego publicada como libro, del italiano Thomas Casadei *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer* (2012). Más breves, pero igualmente útiles para conocer la vida y obra de Walzer, podemos señalar el libro de Toby J. Reiner (2020), titulado simplemente *Michael Walzer*, o el trabajo de Brian Orend *Michael Walzer on war and justice* (2000). La extensa entrevista que realizó Astrid von Busekist oficia de algo cercano a una autobiografía de Walzer, publicada como libro bajo el título *Justice is Steady Work. A Conversation on Political Theory* (2020) recorre toda la vida del autor con un interesante grado de profundidad.

Por último, quisiera hacer una breve mención a dos tesis doctorales inéditas sobre Walzer y su obra que me parecen relevantes por diferentes motivos. *In Socialism's Twilight: Michael Walzer and the Politics of the Long New Left* de David Marcus (2019) dedica especial atención al rol de Walzer en la revista *Dissent* y, más en general, a su compromiso político de raigambre socialista. Por otro lado, *Justicia distributiva e igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer* de Josué Gil Soldevilla (2014) es

la única tesis doctoral en español de la que hemos tomado conocimiento que está dedicada de forma exclusiva a nuestro autor.[7]

Figura emblemática del pensamiento político norteamericano del siglo XX, polemista agudo y autor polifacético, sin embargo, Walzer no ha formado discípulos en un sentido fuerte. Quizá esto sea tributario de su propia impronta intelectual y teórica renuente a fijar un sentido cerrado de la reflexión y, por tanto, incómoda para exégetas y fanáticos. Para intentar comprender su estilo y sello propondremos un recorrido que, en primer lugar, procure aclarar su concepción de la tarea intelectual y de la crítica social que, en cierto modo, enmarca su trabajo. En segunda instancia, nos centraremos en la cuestión del pluralismo, pilar e hilo conductor de su reflexión teórica, que lo coloca en la vereda de enfrente de las teorías normativas universalistas y el vanguardismo intelectual. Finalmente, dado el programa teórico-político de Walzer y sus marcas ideológicas asumidas analizaremos el sentido de su liberalismo, su comunitarismo y su socialismo, distintos modos, aunque limitados y abiertos, de encasillar su pensamiento.

2. El intelectual crítico y la "licencia de la teoría política"

Una segunda cuestión que resulta desafiante de la obra de Walzer es su rol sostenido como intelectual público y, vale decirlo, uno particularmente activo. Su trabajo académico en los más prestigiosos centros universitarios del mundo noroccidental se ha solapado en más de un sentido con sus intervenciones en revistas de un horizonte más amplio, en especial en *Dissent*, revista en la que no sólo escribió de forma regular sino que también coeditó durante más de tres décadas. En su peculiar modo de comprender la labor intelectual, que quedó reflejado en varios escritos, la distancia entre sus notas de opinión y sus artículos propiamente académicos era bastante estrecha, una de las ventajas de lo que él mismo denominó "la licencia de la teoría política" (Walzer, 2013, *traducción propia*). Esto quiere decir que "Los teóricos políticos tienen licencia para hacer algo que otros académicos no tienen: defender una posición política en las aulas y en las revistas científicas", por supuesto con el resguardo de presentar a los estudiantes las miradas alternativas y exponer de forma explícita la parcialidad de la propia posición (Williams, 2012, p. 375, *traducción propia*).

7. Vale mencionar algunos artículos dedicados a la obra de Walzer en español de gran interés como el pionero de Toscano Méndez (1997) y la entrada, notoriamente más crítica del autor, de Ricard Zapata Barrero (2009) en la compilación *Teoría política contemporánea* coordinada por Ramón Máiz. También podemos mencionar el reciente libro del chileno Juan Pablo Rivera González (2018), donde aplica la teoría walzeriana al problema de la educación, o el análisis de Jorge Navarrete Poblete (2004) sobre su teoría de la igualdad compleja.

La teoría política walzeriana es difícil de clasificar, pero no tan difícil de distinguir de lo que no es. Distante de los teóricos políticos que deambulan entre la exégesis y la vocación de guardianes celosos de tal o cual autor clásico, Walzer también se aleja, no siempre diplomáticamente, de los teóricos normativos que, tras una reflexión sofisticada y pretensiones universalistas, esconden un vanguardismo político que, sin mediar exageración, puede tornarse autoritarismo intelectual (o autoritarismo a secas según el éxito de sus ideas). Su posición queda reflejada en dos libros (que adrede omitimos de la introducción) que marcan su posición sobre el rol intelectual: *Interpretación y crítica social* (1993a [1987]) y *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX* (1993b [1988]).

Esos dos libros, heterodoxos en su factura como todos los de Walzer, son una toma de posición personal, pero amparado en una reflexión conceptual, con sus usuales referencias religiosas, y una selección de perfiles intelectuales tan interesante como incomprensible. La distancia que Walzer asume con respecto a la primacía intelectual y política que dan las credenciales universitarias lo tornan irritante para algunos de sus colegas. Como quien tira piedras a su propio tejado, Walzer ataca la torre de marfil desde la que opinan sus propios colegas desde un despacho tan encumbrado y confortable como el de ellos. Se puede detectar la sorna cuando señala: "La crítica social es menos el fruto del conocimiento científico que la prima educada de la queja común" (1993a, p. 67).

La teoría política para Walzer es más política que teoría, o, para decirlo de otro modo, más política que académica. Esta jerarquización implica que, en ademán weberiano, ningún debate puede clausurarse sino de modo contingente y perecedero. No hay razón trascendente ni verdad revelada que puedan clausurar la discusión y, menos todavía, hacerlo desde fuera de su comunidad. Utilizando una imagen inmortalizada por Platón, Walzer revierte la premisa de la alegoría original: "Del mismo modo que hay muchas cavernas, pero sólo un Sol, el saber político tiene un carácter particular y pluralista, mientras el filósofo es universalista y singular" (2010, p. 47). Junto a Platón, el dardo envenenado tiene como destino otros colegas contemporáneos, claro está.

Este razonamiento resuena también en otros trabajos de Walzer que no mencionamos previamente. *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo* (2004 [1999]) sigue un razonamiento semejante a los anteriores pero con un foco más claro de su diatriba teórica. Contra las teorías de la democracia deliberativa y otras variantes del diálogo público, Walzer sostiene, a veces con un sentido común abrumador, que la política dista de reducirse al mero diálogo entre iguales y que, cuando este se produce, está lejos de ser armónico y equilibrado en sus términos.

Esta inquietud intelectual de intervención ha quedado reflejada en sus recurrentes columnas en *Dissent* y otras publicaciones no académicas, siempre con afán polemista y compromiso con los temas de la agenda más urgente. Asimismo, algunos de sus libros son ensayos con una nítida vocación de participación política en clave intelectual, desde sus escritos de juventud *Obediencia y desobediencia civil en una democracia* (1976 [1970]), *Political Action. A Practical Guide to Movement Politics* (1971) o *Radical Principles. Reflections on an Unreconstructed Democrat* (1977) hasta su más reciente libro *La lucha por una política decente. Sobre "liberal como adjetivo* (2024 [2023]) publicado a sus 88 años. Llama la atención que con más de cinco décadas de distancia entre uno y otro hay un hilo de continuidad en el pensamiento y compromiso de Walzer. Su convicción política socialdemócrata se ha sostenido siempre en un compromiso intelectual fundado en una defensa a ultranza del pluralismo, de la política democrática y del liberalismo como adjetivo. La combinación de estos elementos no parece sencilla y Walzer ha dedicado una vida a intentar demostrar que sí.

3. El pluralismo walzeriano

Jacob T. Levy en un artículo sobre la obra de Walzer se refiere a él como "el más importante teórico político pluralista de las décadas recientes" (2014, p. 111, *traducción propia*). Esta definición implica una doble afirmación: de entre los teóricos del pluralismo Walzer es el más comprometido con su faz política (en contraste con autores como Isaiah Berlin o Charles Taylor) y entre los teóricos políticos es quien más concienzudamente ha puesto al pluralismo social como un relevante (en contraste con los universalismos normativos de John Rawls, Robert Nozick o Brian Barry).

El pluralismo suele ser visto como un valor derivado del liberalismo y la tolerancia, pero que no tiende a abordarse de forma consistente desde un punto de vista teórico. En términos operativos, para Walzer el reconocimiento del pluralismo parte de asumir la propia parcialidad y poner de manifiesto los propios sesgos y posiciones. Una visión entre muchas posibles, que se considera legítima y valiosa, pero que no tiene ningún tipo de primacía o privilegio. La defensa del pluralismo suele ser indolente o superflua: "La mayoría de los pluralistas son, en el fondo, pluralistas restringidos, y las restricciones que defienden derivan de unos principios universales" (2010, p. 48). Un genuino pluralista debe asumir que las discusiones relevantes se fraguarán en el espacio local y dentro de una comunidad específica, o, siguiendo una metáfora nodal de la teoría política, adentro de la caverna.

El pluralismo de Walzer tiene múltiples dimensiones que incluyen a las comunidades nacionales, los enclaves comunitarios (étnicos, religiosos, partidarios, etcétera) y los diferentes bienes sociales que se distribuyen en una comunidad. Cada uno de estos tópicos ha sido tratado en alguno de los muchos artículos o libros que Walzer publicó en un conjunto no siempre fácil de articular. Quizá el nexo que las une tiene que ver con el anclaje concreto de todas las luchas políticas, incluso aquellas que se fundan en valores universales o trascendentes. Los valores pueden ser a veces –pretendidamente– universales, pero las batallas no lo son nunca. El teórico político (o el crítico social, como él mismo definió) debe ser sensible a esas realidades locales y estar inmerso en ellas. Es más, lo estará incluso cuando lo niegue.

Probablemente son *Moralidad en el ámbito local e internacional* y, en especial, *Las esferas de la justicia* los libros en que Walzer ha desarrollado con más profundidad y alcance su perspectiva pluralista (también leída como comunitarista). Estos dos libros presentan con claridad las dos aristas más relevantes del pluralismo según lo que el propio autor le señaló a Chantal Mouffe en una entrevista:

> En mi trabajo la idea de pluralismo tiene dos sentidos básicos que no siempre se distinguen lo suficiente. Hay primero un pluralismo referido a los bienes sociales y a las «esferas de justicia» constituidas por éstos, con sus diferentes principios distributivos y sus correspondientes procedimientos. Luego hay el pluralismo de las identidades sociales y de las culturas étnicas y religiosas de las que aquéllas proceden. (Mouffe, 1992, p. 56)

Sobre el segundo punto, Walzer se ha alzado, quizá contra su propia voluntad, como un referente del comunitarismo. Sus diatribas contra las teorías universalistas y el cosmopolitismo radical lo han posicionado en ese bando teórico. Amenazado por las sospechas de relativismo o tribalismo, Walzer brega por lo que él llama un minimalismo moral que suture el dualismo entre los valores universales y las sociedades particulares. Tal cosa como los valores universales (derechos humanos, por llamarlos de algún modo) no son nada sin su desarrollo y anclaje en comunidades específicas. Su consecución, precaria y contingente, sólo se da en marcos concretos y como resultado de procesos políticos locales. Las ideas sin la lucha política –parafraseando a Hobbes– son sólo palabras.

Su teoría de la justicia, carta de divorcio con los filósofos normativos anglosajones, va más lejos con respecto a este pluralismo y sus implicaciones para pensar el problema

de la igualdad. El diagnóstico es claro, las perspectivas teórico-políticas que han bregado por el igualitarismo simple han desembocado, por subestimar o sobreestimar los efectos de sus programas, en ideas o experiencias autoritarias (sino totalitarias): "La igualdad compleja es lo opuesto al totalitarismo: la máxima diferenciación opuesta a la máxima coordinación". (1993 [1983], pp. 325-6). Las desigualdades son inherentes a las comunidades humanas como fruto de las diferencias, el problema es cuando estas desigualdades se multiplican de forma exponencial en su convergencia e invaden los criterios de distribución de otros bienes. El problema no es la desigualdad *per se* sino cuando esta se torna privilegio y, más temprano que tarde, en una tiranía: "Plutócratas o meritócratas, como ya he sugerido, son tan tiranos como los autócratas y sus personalidades están distorsionadas de forma comparable" (1996 [1994], p. 69).

4. ¿Y usted qué es, profesor Walzer?

Demasiado liberal para los comunitaristas y decididamente comunitarista para los liberales, y, para peor, también socialista: Michael Walzer es un autor difícil de encasillar. Para ello, y haciendo un ejercicio propiamente walzeriano, nos propondremos intentar dilucidar qué implicaciones tiene en la obra de este autor cada uno de estos calificativos o denominaciones. ¿Walzer es liberal? Sí, pero qué liberalismo. ¿Walzer es comunitarista? En parte lo es, pero qué comunitarismo. ¿Walzer es socialista? Sin dudas así se reconoce, pero qué socialismo. Responder estas preguntas no es sencillo, pero sí podemos reconocer algunas coordenadas generales que nos permitan delinear al menos algunas líneas demarcatorias, por más endebles y porosas que estas sean. Tal vez, como adelantamos, la clave de bóveda de todo este entramado sea el concepto de pluralismo, idea subyacente a toda la trayectoria intelectual de nuestro autor y su real desvelo.

4.1.¿Qué liberalismo?

Michael Walzer es un defensor irredento del liberalismo. Hoy, en su vejez, incluso a contramano de muchas de las discusiones que, por izquierda y derecha, desconfían de esta tradición tan capilar como endeble. Sin ir más lejos, su último libro *La lucha por una política decente. Sobre "liberal" como adjetivo* (2024 [2023]) se dedica específicamente a esta temática.

Pero, ¿qué entiende Walzer por liberalismo? Su más célebre definición, presentada en un artículo de 1984 y tributario de *Las esferas de la justicia*, es la que entiende al liberalismo como el arte de la separación: "El liberalismo es un mundo de muros, y cada uno de ellos engendra una nueva libertad" (Walzer, 2010 [1984], p. 93). Contra el liberalismo que sólo divisa una amenaza en la acción estatal, como su colega Robert Nozick, Walzer advierte que el sometimiento social y la tiranía pueden provenir de otras fuentes múltiples. Los diques que monta el liberalismo *a là* Walzer están concebidos para evitar que los logros de una esfera contaminen y condicionen los criterios de distribución en otra.

Esta idea de liberalismo es invocada con Walzer para cuestionar lo que él llama la "igualdad simple" encarnada, en cierto modo, por las derivas del pensamiento marxista. En ese esquema, hay un eslabón que determina –o sobredetermina, en versiones más plurales– a todos los demás y precipita el cambio social significativo que, de un modo u otro, pondrá fin a la desigualdad y al conflicto. El resultado, como se advierte, de la puesta en práctica de este ideal fue más bien el contrario. Al margen de conceder que hubo una corrupción o desvío de las ideas originales, esto no obsta que haya un problema de fondo en ese planteo que resulta ingenuo en cuanto a las posibilidades de derogar de una vez y para siempre la desigualdad y el conflicto.

El liberalismo walzeriano es en cierto sentido paradójico. Su liberalismo es mucho menos ambicioso y pretendidamente universal que el de otros autores (Rawls, pero no sólo Rawls), la vulnerabilidad de sus bases lo acerca a visiones como las de Richard Rorty o Judith Shklar. El minimalismo moral que predica Walzer (1996) es en sentido estricto liberal, un mínimo común denominador constituido de múltiples experiencias convergentes y superpuestas. Menos coherentes y universales de lo que presumen algunos otros, pero políticamente más relevantes. Por otro lado, y he allí la paradoja, Walzer estima que este liberalismo módico puede sentar las bases de una sociedad más igualitaria y, en tal sentido, es un error sacrificarlo en nombre de un bien mayor. "El logro del liberalismo –señala Walzer– es real, aunque sea incompleto" (2010, p. 99). En este esquema, libertad e igualdad se presuponen y se potencian.

La otra paradoja del liberalismo de Walzer está en su comunitarismo, por supuesto. Ante ello, el autor se propone alejarse del universalismo comprehensivo y monista de algunas versiones (Rawls y, en especial, Dworkin) (Ibíd., p. 263 y ss.), pero sin abdicar de la defensa de sus valores ni sucumbir a un parroquialismo relativista. La estrategia a tal fin será doble. Por un lado, propondrá un liberalismo que deba ser de forma recursiva sometido a la crítica del comunitarismo: "El liberalismo es una doctrina que socava sus propias bases; por ese motivo, precisa de una corrección comunitarista periódi-

ca". Por otro lado, Walzer bregará por un "universalismo reiterativo", es decir, uno que se fragua a partir de la conjunción y recurrencia de prácticas locales, una "invención social" (Ibíd., p. 275). El "nombre" puede tornarse pretendidamente universal sólo cuando cuenta con una variada gama de experiencias concretas que lo dotan de contenido específico. Como todo concepto político, su sentido, siempre precario e inestable, se define en el campo de batalla local, no obstante lo cual "el universalismo reiterativo es, de todos modos, una forma de universalismo" (Ibíd., p. 279).

Es quizá en su último libro donde Walzer parece resolver estas paradojas constitutivas de forma tan sencilla que él mismo le resta importancia académica. La idea de lo "liberal" como adjetivo, modificando y limitando otros sustantivos, le permite a Walzer oponerse a las nociones más densas del liberalismo y, al mismo tiempo, no renunciar a su uso político. Una vez más, para Walzer liberalismo implica una forma especial de actuar política e intelectualmente que "propicia el pluralismo, el escepticismo y la ironía" (2024 [2023], p. 20). Un modo de ejercer la política y la moral, más que un principio normativo liberal que, sin su propio adjetivo, puede ser tan dogmático y cerrado como todas las otras alternativas.

4.2 ¿Qué comunitarismo?

Sería inagotable mencionar a todos los autores y autoras que reconocen a Walzer como un miembro de la tribu comunitarista que, tras la publicación de *Teoría de la justicia*, cuestionaron sin concesiones el edificio teórico montado por John Rawls. Sin embargo, aunque la mayoría de quienes forman parte de ese club han renegado del calificativo, nuestro autor parece ser el menos fácil de encasillar. Como señalan Mulhall y Swift (1996, p. 212), "[…] las críticas de Walzer a Rawls no significan un rechazo del liberalismo en general o, al menos, una hostilidad hacia determinados aspectos básicos del pensamiento genuinamente liberal". El comunitarismo de Walzer, de existir, es metodológico antes que ontológico.

¿Qué implica, entonces, este comunitarismo metodológico? En primer lugar, como el propio Walzer señala, pesa su cosmovisión disciplinar: mientras Rawls se mueve entre la filosofía y la psicología, nuestro autor lo hace apelando a la historia y la antropología. Lo ideográfico por sobre lo nomotético, siguiendo aquella distinción weberiana. Lo particular y lo idiosincrático como elementos irreductibles e, incluso, constitutivos de cualquier universalismo. El comunitarismo en todas sus variantes objeta, de forma simultánea, la noción de individuo y la de universalidad. Para Walzer esta incompren-

sión tiene ciertos visos autoritarios, sobre todo en lo que respecta a la posición que en ese esquema se le imputa al filósofo o al intelectual.

Los escritos inmediatamente posteriores a *Las esferas de la justicia* apuntaron justamente a desentrañar esta cuestión. En una lectura en la que resuenan ciertos parecidos de familia con Richard Rorty y Bernard Williams, Walzer ofrece una imagen del filósofo como crítico social bastante a contramano del ascetismo y la pompa académica: la filosofía es menos importante de lo que cree y, de no poner los pies en el barro, puede ser lisa y llanamente intrascendente. El comunitarismo sin crítica social es un pensamiento conservador, afín al *statu quo* y que coquetea con un relativismo moral peligroso. La crítica social situada, por el contrario, nos lleva a un comunitarismo disputado y contingente, abierto a luchas políticas e intelectuales.

El comunitarismo walzeriano es, ante todo, democrático y pluralista. Una comunidad abierta a la contingencia y la imprevisibilidad. Aunque es cierto que la noción de democracia que Walzer propone es un poco informe. Renuente a aceptar las tesis de las teorías deliberativas de la democracia, demasiado proclives a soslayar el conflicto y proponer un camino demasiado llano al acuerdo, sin embargo la mirada de Walzer sigue imputando una carga valorativa a la democracia que, sin definiciones claras, parece un poco ingenua. Disociada de referentes empíricos claros, es decir de la *democracia-realmente-existente*, la mirada walzeriana tiende a ser demasiado optimista con respecto a las posibilidades de la lucha política democrática o a analizar poco las posibilidades de desenlaces adversos. A pesar de sus reservas, Michael Walzer sigue siendo un progresista en el sentido lato del término, la indeterminación democrática es una oportunidad y no un obstáculo.

El pluralismo de Walzer también tiene múltiples facetas y es, en su propia perspectiva, un rasgo inevitable de la modernidad. La diferenciación de esferas, en clara alusión weberiana, es un componente inherente y, en cierto modo, deseable de ese proceso. La pluralidad walzeriana, configuradora de sentidos sociales locales, puede prolongarse *ad nauseam*. Cada unidad de sentido puede al mismo tiempo dividirse en otras: el mundo se divide en naciones, las naciones en unidades subnacionales, éstas a su vez en localidades y así sucesivamente. El punto de llegada para Walzer, que reniega de un sujeto plenamente libre, es la sociedad civil y las asociaciones intermedias (sindicatos, clubes, mutuales), espacios privilegiados de participación política y dadores de sentido comunitario de pertenencia. Con resonancias en el pensamiento socialdemócrata de la primera mitad del siglo XX (de Carlo Rosselli y Eduard Bernstein, por mencionar dos citas recurrentes), el filósofo neoyorkino confía en exceso y, como

dijera Judith Shklar (1998), con cierta nostalgia en estos espacios que, al margen de su relevancia, parecieran estar lejos de cumplir sus expectativas.

4.3. ¿Qué socialismo?

A modo casi de confesión, Walzer le señaló a Astrid von Busekist: "A menudo pienso que soy aburridamente consistente. Empecé como socialdemócrata y terminaré siendo socialdemócrata. Conozco a mucha gente que se ha movido hacia la derecha o hacia la izquierda, los he visto moverse, pero yo me mantuve bastante estable" (Walzer y von Busekist, 2020, p. 133, *traducción propia*). Su convicción socialista (o socialdemócrata), un tanto extemporánea en el contexto de su país natal, ha sido una marca personal de Walzer en todo su periplo intelectual.

Evocando un viejo libro de Norberto Bobbio, Michael Walzer se hizo la pregunta que encabeza esta sección en un artículo publicado en *Dissent* en 2010. Su respuesta, como era de esperar, no varió demasiado con respecto a su propia opinión a lo largo de los años y con la del propio autor italiano. El socialismo walzeriano es uno democrático, liberal y pluralista:

> Lo que es más importante, entonces, no es la realización final de las metas socialistas, sino el proceso por el cual se realizan. Quiero adoptar aquí una visión sugerida por el gran 'revisionista' Eduard Bernstein. Pensamos en el socialismo como un 'objetivo final', pero en lo que realmente estamos enfocados y con lo que estamos realmente comprometidos es en los medios por los cuales trabajamos para alcanzar ese objetivo. Aquí está nuestra ambición más íntima y actual. En verdad, las personas que más nos gustaría ser no son los ciudadanos de algún futuro estado socialista, sino los activistas y militantes que luchan por lograrlo. Entonces la pregunta "¿Qué socialismo?" debe entenderse en términos temporales: ¿socialismo en ciernes o socialismo al final? Deberíamos elegir el socialismo en ciernes para señalar nuestra creencia en lo que Sheri Berman, en su historia de la socialdemocracia, llama 'la primacía de la política'. El nuestro es un socialismo 'participativo', por lo que la historia que tenemos que contar es sobre partidos, sindicatos, movimientos, asociaciones y organizaciones no gubernamentales de muy diversa índole y sobre sus activistas y militantes, que están políticamente comprometidos en la izquierda. Pero el impacto completo de esa historia requiere otra: sobre el mundo político que realmente habitamos. (Walzer, 2016 [2010])

Esta larga cita, nos sirve para colocar a Walzer en una tradición socialista clara, en la senda de Eduard Bernstein, el cuestionado "revisionista" de principios de siglo XX. Asimismo, su defensa del liberalismo (en esto hay que atender al uso del término *liberal* en la cultura política estadounidense) va de la mano de su potencial igualitario y socialista. Para Walzer un liberalismo coherente es, en última instancia, aquel que "se disuelve en un socialismo democrático" (2010, p. 103). Esta idea también es explícita en *Las esferas de la justicia*, el "socialismo democrático descentralizado" (1993 [1983], p. 327) será el resultado de la eficacia en la separación de esferas, propia del liberalismo, donde los criterios de distribución de bienes, por definición desiguales, no se alteren unos a otros. O, al menos, no lo hagan para forjar una desigualdad tal que, como vislumbrara Rousseau, produzca la dominación arbitraria de unos sobre otros.

Esta concepción amplia de la dominación y la desigualdad han hecho que el socialismo de Walzer fuera permeable a otras causas no limitadas a la cuestión socioeconómica básica. Entre esas corrientes, es notorio el compromiso de Walzer con las ideas del feminismo, siempre desde un prudente lugar de acompañamiento y sin sobreactuación. Una marca, para muchos invisible, de su obra es la utilización temprana del lenguaje no sexista en sus textos, independientemente del tópico sobre el que trataran (se puede leer, por ejemplo, los y las terroristas) (Moller Okin, 1987). Asimismo, su amistad con referentes intelectuales como Judith Shklar, Judith Jarvis Thomson o Susan Moller Okin lo atestiguan.

Otro aspecto a considerar, por momentos escondido en el dispositivo teórico walzeriano, es el rol del Estado. Dado que la política no es una esfera más, sino aquella capaz de intervenir y reformar las otras, la cuestión de la estatalidad es central. En ese sentido, el Estado democrático de derecho es un elemento central en el edificio socialdemócrata, pero debe estar sostenido y neutralizado por una sociedad civil proactiva y dinámica. Vale aclarar que Walzer siempre ha sospechado de la cultura militante de las izquierdas partidarias que emulan al solemne e inflexible revolucionario profesional entronizado por Lenin, esto quedó retratado en un divertido artículo de juventud titulado "Un día en la vida de un ciudadano socialista" (1976 [1970], pp. 201-211) donde llamaba a una concepción más abierta y realista de la participación política.

Si bien Walzer considera que "el socialismo es un trabajo fijo y constante" (2024 [2023], p. 66), con esto se refiere más a que es una tarea siempre inacabada y parcial, no tanto a la dedicación *full-time* que puede exigir la militancia. Clausurar una desigualdad y con ella un factor de sometimiento entre los seres humanos, nos abre nuevos y más difíciles desafíos. La batalla final nunca llegará y tal vez es mejor así, esas ensoñaciones derivaron más de una vez en pesadillas. "El establecimiento de una sociedad

igualitaria –señala Walzer– no será el fin de la lucha por la igualdad" (1993 [1983], p. 329), siempre habrá algo por lo que luchar o una injusticia que combatir. La apatía y la desesperanza es la muerte de la política, sin participación no hay socialismo y, tal vez, tampoco un futuro digno de ser vivido.

5. Pensar y vivir políticamente

Michael Walzer es un intelectual cuya lucidez y longevidad lo unen a un grupo selecto de autores como Charles Taylor o Jürgen Habermas. Pero su modo de intervención, menos solemne y árido que el de sus colegas, lo colocan en un lugar diferente. Siempre incómodo con el rótulo de académico y las obligaciones que este conlleva, Walzer se ha sentido más cómodo en su rol de crítico social y polemista público. Sus libros, incluso los más complejos y elaborados, tienen un nexo explícito con sus inquietudes políticas personales y sus compromisos. Sin embargo, el tono de sus intervenciones dista de lo panfletario o las verdades reveladas. Todo lo contrario, la prosa de Walzer es amable, casi dubitativa, y siempre abierta a asumir la fragilidad de su propio pensamiento. Esto puede ser leído como un irreductible compromiso con el pluralismo o, por qué no, un ademán exagerado de falsa modestia que, todo sea dicho, suele irritar a sus interlocutores.

Este resguardo teórico le permite a Walzer abandonar cualquier pretensión de neutralidad y, tanto menos, de objetividad, en pos de una agenda intelectual comprometida y transparente en sus intenciones. El crítico social se alimenta de la realidad y se sumerge en la discusión pública como una voz entre muchas. Las credenciales académicas no se trasladan sin más al debate político, se ponen en juego otros criterios y otras reglas para dirimir la relevancia o no de una opinión, como bien nos han enseñado las redes sociales. Y no queda dudas que para Walzer es más relevante lo segundo que lo primero, sin sobreactuar, como ha ocurrido con otros, una impostura anti-academicista que intenta borrar las propias marcas de origen y el capital social derivado de la posición que se ocupa.

El programa de Walzer tiene aristas nítidas que en su conjunción, no exenta de tensiones, articulan su obra: comunitarismo, liberalismo y socialismo. Estos tres ejes funcionan como límites y condicionantes de los otros: la idea de lo "liberal" como adjetivo propuesta en su último libro ratifica esta lectura. El socialismo y el comunitarismo de Walzer será liberal o no será, esto quiere decir que deben ser sensibles al pluralismo y a la diversidad de forma consistente. Su liberalismo no sólo fue tornado en adjetivo,

sino que en la perspectiva de Walzer (siguiendo la senda, por ejemplo, de John Stuart Mill) un liberalismo consecuente desemboca más temprano que tarde en un socialismo democrático. Asimismo, se trata de una agenda política abierta que, sin perder estas tres líneas maestras, ha sido sensible a incluir al feminismo, la diversidad sexual o la discriminación racial entre sus preocupaciones.

Pero el límite definitivo y estructural del pensamiento de Walzer tiene que ver con las posibilidades y obstáculos que ofrece la acción política real. Pensar políticamente (citando el inteligente título que David Miller puso a su compilación) implica asumir las discusiones en el terreno práctico, donde las ideas por buenas que sean no se imponen solas y donde la moral se ve tensionada por la conflictividad inherente de las luchas políticas. Las luchas políticas son siempre locales (arraigadas a una comunidad específica), imprevisibles e interminables. Es una pelea que es preciso dar incluso en condiciones adversas, porque, incluso cuando la derrota parezca inevitable, valdrá la pena intentarlo.

Bibliografía

Benbaji, Y. y Sussman, N., 2014. *Reading Walzer*. New York: Routledge.

Casadei, T., 2012. *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer.* Milano: Giuffré.

Gil Soldevilla, J., 2014. *Justicia distributiva e igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer*. Valencia: Universidad de Valencia (Tesis doctoral inédita).

Hirsch, S. y Wright, P., 1993. "De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz." *Alteridades*, 3 (5), pp. 119-126.

Jaramillo, A., 2014. "Entrevista a Michael Walzer." *Letras libres* [online]. Disponible en: https://letraslibres.com/revista-espana/entrevista-a-michael-walzer/

Marcus, D., 2019. *In Socialism's Twilight: Michael Walzer and the Politics of the Long New Left.* New York: Columbia University (Tesis doctoral inédita).

Miller, D. y Walzer, M. (comps.), 1997 [1995]. *Pluralismo, justicia e igualdad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Moller Okin, S., 1987. "Justice and Gender." *Philosophy ond Public Affairs*, 16 (1), pp. 42-72.

Mouffe, C., 1992. "Conversación con Michael Walzer." *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 48, pp. 53-62.

Mulhall, S. y Swift, A., 1996. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy.

Navarrete Poblete, J., 2004. "Michael Walzer y la "igualdad compleja"." *Derechos y libertades. Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, 9 (13), pp. 241-260.

Orend, B., 2000. *Michael Walzer on war and justice*. Cardiff: University of Wales Press.

Parsons, G. y Wilson, M., (2020). *Walzer and War. Reading "Just and Unjust Wars" Today*. Cham: Palmgrave Macmillan.

Reiner, J. T., 2014. *Michael Walzer*. Cambridge: Polity Press.

Rivera González, J. P., 2018. *La tiranía de la desigualdad. Michael Walzer y la defensa de la igualdad compleja el caso de la educación*. Santiago de Chile: Hammurabi.

Shklar, J., 1998. *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: The University of Chicago Press.

Toscano Méndez, M., 1997. "El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michel Walzer," *Sistema. Revista de ciencias sociales*, 137, pp. 93-108.

Walzer, M. y von Busekist, A. (2020). *Justice is Steady Work. A Conversation on Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Walzer, M., 1971. *Political Action. A Practical Guide to Movement Politics*. Chicago: Quadrangle Books.

Walzer, M., 1976 [1970]. *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*. Buenos Aires: Editora Distribuidora Argentina.

Walzer, M., 1977. *Radical Principles. Reflections on an Unreconstructed Democrat*. New York: Basic Books.

Walzer, M., 1985 [1986]). Éxodo y revolución. Buenos Aires: Per Abbat.

Walzer, M., 1993 [1983]. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Walzer, M., 1993a [1987]. *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Walzer, M., 1993b [1988]. *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Walzer, M., 1996 [1994]. *Moralidad en el ámbito nacional e internacional*. Madrid: Alianza.

Walzer, M., 1998 [1997]. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.

Walzer, M., 2001 [1977]. *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós.

Walzer, M., 2001. *Guerra, política y moral*. Barcelona: Paidós.

Walzer, M., 2004 [1999]. *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*. Madrid: Antonio Machado.

Walzer, M., 2004. *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona: Paidós.

Walzer, M., 2008 [1965]). *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz.

Walzer, M., 2010 [2007]. *Pensar políticamente*. Madrid: Paidós.

Walzer, M., 2012. *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible.* New Haven: Yale University Press.

Walzer, M., 2013. "The Political Theory License." *Annual Review of Political Science*, 16, pp. 1-9.

Walzer, M., 2015. *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions.* New Haven: Yale University Press.

Walzer, M., 2016 [2010]. "¿Qué socialismo?" *Nueva Revista Socialista*, 1, pp. 23-33.

Walzer, M., 2018. *A Foreign Policy for the Left*. New Haven: Yale University Press.

Walzer, M., 2024 [2023]. *La lucha por una política decente. Sobre "liberal como adjetivo*.

Buenos Aires: Katz.

Williams, J.J., 2012. "Criticism and Connection: An Interview with Michael Walzer." *Symploke*, 20 (1-2), pp. 371-390.

Zapata Barrero, R., 2009. "Michael Walzer. Los fundamentos básicos del liberalismo en entredicho: pluralismo cultural, ciudadanía y justicia." En R. Máiz, (coord.) *Teorías políticas contemporáneas*. Barcelona: Tirant lo Blanch, pp. 233-270.

Suárez, Fernando Manuel (2024). "Michael Walzer y la política del pluralismo", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 261-280.

ALASDAIR MACINTYRE Y LA UTOPÍA DE LA REINVENCIÓN DE LA POLIS

Mónica Billoni
(UNR, UNL)

"La filosofía deja todo como está a excepción de los conceptos. Y como poseer conceptos implica comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias, alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos, es alterar la conducta. Por consiguiente, los atenienses que condenaron a muerte a Sócrates, el parlamento inglés que condenó el Leviatán de Hobbes en 1666, y los nazis que quemaron libros de filosofía tenían razón al menos en su estimación de que la filosofía puede ser subversiva para los modos establecidos de conducta".

A. MacIntyre, *Historia de la ética*

Este longevo pensador nació en Glasgow en 1929. Escocés de nacimiento, inglés por su formación académica y estadounidense por su ejercicio profesional, ha sido un prolífico escritor y un pensador original, audaz, provocador y valiente en cuanto que no ha rehuido la polémica y ha enfrentado las críticas. Y, aunque muchas veces, las ha tenido en cuenta para reformular sus ideas, se ha atrevido a enfrentar con buenos argumentos a la mayoría de los autores consagrados por la Historia de la Filosofía, desde Platón, Kant, Marx, Nietzsche y Wittgenstein, por citar apenas algunos, y ha desatado el formidable debate que tuvo lugar en las últimas dos décadas del siglo XX en el mundo filosófico-político anglosajón y también fuera de esos límites tanto espaciales como temporales. Me refiero al debate entre liberales y comunitaristas que tantos efectos produjo dentro y fuera de la academia con repercusiones que nos alcanzan, en el terreno de las ciencias sociales y las humanidades, pero también en la sociedad, en el lenguaje, en los medios y en las políticas públicas (Billoni, 1996; Marramao, 1993, Walzer, 1996).

Dos libros, que revitalizaron una teoría política que, al decir de Isaiah Berlin (2004), parecía acabada en los sesentas, quizá sin proponérselo, echaron las bases de una postura y otra y , con ello, la reactualización de lo teórico-político: *La teoría de la Justica* de Rawls (1971) y *Tras la virtud* de MacIntyre (1981).

El joven MacIntyre cursó estudios de Filosofía en las universidades de Londres y Manchester. En esta última se doctoró en 1951 con una tesis sobre la significación de los juicios morales. La ética, o mejor, la filosofía moral, como él gusta en llamarla, va a ser su campo de trabajo, es decir que sus preocupaciones conciernen a los problemas éticos, aunque, como estos no pueden, para él, ser concebidos fuera del ámbito político, su visión reviste interés para la teoría política. Por otra parte, para aquella área teórico-política que se ocupa de los clásicos, este autor brinda una excelente oportunidad de revisitarlos y conocer los "neos" contemporáneos.

Una de sus primeras publicaciones, en 1953, es *Marxism, an interpretation*. La edición en castellano de la misma aparece ya en este siglo con el título de *Marxismo y cristianismo*, según una versión revisada por el autor en 1995. Aparece en esta obra una temática constante en sus obras más importantes: la crítica al individualismo liberal, a los valores egoístas del mercado y a la ficción que supone el individuo autónomo aislado y desarraigado. Cree encontrar coincidencias entre el marxismo y el cristianismo primitivo en ese respecto. Milita por entonces en el partido Comunista Inglés hasta que su decepción, al conocerse las atrocidades del estalinismo, lo conduce por un breve tiempo al trotskysmo. Luego se alejará también de esta corriente, aunque Trotsky va a aparecer como ejemplo de virtud aun en obras que van a escribirse cuando

el autor que nos ocupa haya hecho un giro espiritual de envergadura. A comienzos de los años ochenta, MacIntyre, un ateo convencido hasta entonces, se convierte al cristianismo católico y se vuelve un hombre de fe. Según él mismo relata en alguno de sus prólogos, Aristóteles lo conduce a Santo Tomás y éste a San Agustín. En el terreno de la religión él se declara un agustiniano, sin embargo, en su postura ético-política, considera que la única salida al caos producido en las sociedades contemporáneas por modernos y posmodernos, es un neoaristotelismo con matices tomistas.

MacIntyre ha escrito solo o en colaboración innumerables obras en las que dialoga no sólo con filósofos de todas las épocas sino también con sociólogos, con psicoanalistas, con literatos, con médicos con biólogos…Considera que no es verdadera filosofía aquella que queda encerrada en los claustros universitarios sino la que puede borrar fronteras disciplinares y conquistar un público amplio de lectores, no sólo de especialistas, ya que se trata de reflexionar sobre la vida misma.

En *Una Historia de la ética* publicada en 1966 critica ya a quienes hacen una historia de las ideas descontextualizada, que es como habitualmente se dicta en la universidad y que no permite comprender la historicidad de los conceptos ni las formas de vida que condujeron a la producción de determinado pensamiento. Intenta, entonces, presentar a autores e ideas en sus respectivas formas de vida social y política que les condujeron a pensar así, donde el contexto no sea un mero escenario. Aparece también aquí uno de sus *leit motiv* constantes: la crítica al emotivismo.[1] Más adelante veremos de qué se trata.

El núcleo de su pensamiento aparece en su obra más conocida, Tras *la virtud*, que comienza a escribir en 1971 y publica una década después. No obstante, ésta formaría parte de una especie de trilogía que componen además *Justicia y Racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética.* En estas dos obras profundiza y escasas veces corrige los ejes fundamentales de la primera.

Me gustaría comentar, por último, uno de sus últimos libros aparecidos en español *Animales racionales y dependientes*, de 1996, donde nuevamente ahonda en ideas ya enunciadas, y además, en este caso, subraya el carácter biológico, la animalidad, de la conocida afirmación aristotélica del hombre como animal racional, su cercanía con ciertos animales no humanos y el carácter vulnerable, necesitado de los otros del ser humano.

1. En algunas traducciones al español en lugar de emotivismo aparece expresivismo.

1. El caos contemporáneo

El tango, música argentina de la primera mitad del siglo XX, ofrece un título que expresa a la perfección la visión que MacIntyre tiene de su tiempo: *Siglo XX cambalache*. Considera que en las sociedades actuales impera una mezcla de creencias morales compuestas por los restos o fragmentos de tradiciones de pensamiento muchas veces contradictorias entre sí. Tradiciones rivales, según él, cuyo rasgo es, con frecuencia, la inconmensurabilidad de sus conceptos ya que, aunque se utilicen las mismas palabras, las cargas semánticas son distintas y hasta opuestas por lo cual, la discusión es infinita y el ponerse de acuerdo resulta imposible, ya que no se está hablando de lo mismo. El común de la gente no es consciente de esto y toma sus decisiones, elige, se comporta, según creencias difusas o caóticas sobre lo que está bien o está mal, que ha heredado de su familia y de sus pequeñas comunidades de referencia.

Otro rasgo penoso, es que los especialistas en la materia, quienes se ocupan de la filosofía práctica, están recluidos en sus academias, escriben para sus colegas y restringen la filosofía a la categoría de una especialidad de las Humanidades. MacIntyre deplora esto último como empobrecedor de la filosofía, sobre todo, de la filosofía práctica o moral, y por eso, explícitamente, dirige su obra a un público amplio y no a los "filósofos de sillón", como los llama. Tiene escritos en los que elige como interlocutores a médicos, psicólogos, sociólogos, economistas, biólogos…Del mismo modo, en sus obras, no sólo dialoga –discute y hasta pelea- con filósofos sino con otros científicos y literatos desde Freud hasta Jane Austen y con los personajes imaginarios de ciertas obras de ficción.

En cuanto al filósofo profesional, el de las universidades inglesas, especialmente, lo hace responsable de uno de los grandes fallos de la conducta moral actual: el emotivismo, corriente de la filosofía moral emparentada con la filosofía analítica y con el liberalismo. Este último, no sólo como corriente filosófica sino como programa político y económico imperante en el mundo occidental. Su concepto de liberalismo -al que combate- es muy inclusivo, una bolsa muy amplia que, a veces, parece fundirse con el emotivismo e incluye pensadores tan dispares como Weber y Sartre. Todo el desorden en el terreno ético-político (y estos dos términos habrían de tomarse como sinónimos ya que no puede darse un aspecto sin el otro) de la época contemporánea, la confusión y el descalabro de nuestros valores, es la herencia deslucida de la Ilustración, "el fracaso del proyecto ilustrado", en palabras de nuestro autor.

Y el inicio de todo el desbarajuste hay que hallarlo en el abandono, mejor, el repudio, del aristotelismo tomista que los pensadores del siglo XVII, llamado el siglo de la revolución

científica, fascinados por el paradigma galileano, protagonizaron al generalizar el error de la física aristotélica y trasladarlo a todos los ámbitos del pensamiento; se creyó en la unidad de la ciencia, sobre el modelo de la ciencia natural moderna. Esta actitud se consolida con todo esplendor en el siglo siguiente, llamado Luces, Iluminismo o Ilustración.

1.1 El emotivismo

Tanto el emotivismo –que halla su origen en los *Principia Ethica* de G. E. Moore de 1903 - como la filosofía analítica o análisis del lenguaje, eran las corrientes dominantes en las facultades inglesas a las que MacIntyre asiste como estudiante y en las que se inicia como profesor. Siguen estando fuertemente presentes también en la actualidad. Su rechazo hacia ellas es de vieja data y continúa.

El emotivismo afirma la imposibilidad de definir el bien o lo bueno. Sostiene que el adjetivo bueno no es descriptivo sino valorativo y que por lo tanto no se corresponde con un hecho real. "Las proposiciones sobre lo que es intrínsecamente bueno… no son susceptibles de prueba ni de refutación" (MacIntyre, 1996, p. 240). También formula lo que se conoce como la "falacia naturalista": no se puede deducir el debe ser del ser, ningún "debe" del "es". Muchos autores aportan a esta corriente, y el que, según MacIntyre, la formula en términos más acabados es C.L. Stevenson. ¿Qué es lo que afirma este profesor de Yale? Que los juicios morales expresan sentimientos, emociones, estados de ánimo, por lo tanto, que algo es bueno significa que a mí me parece bueno, que para mí es agradable; y como para mí es agradable, supongo que para los demás también lo será. Por lo tanto, cuando hago algo que creo que es bueno, les digo a los demás que también lo hagan. Lo que guía mi conducta y aconseja a mis semejantes, entonces, son mis apreciaciones en términos de mis gustos, de mis emociones. Esto significa que no hay criterio que justifique la acción y que reine, por consiguiente, el desacuerdo. Sólo podría darse un consenso sobre ciertos gustos, siempre que hubiese el deseo de debatir y de ponerse de acuerdo, lo cual parece difícil ya que, a menudo, no se quiere decir lo mismo con palabras multívocas y posiciones mutuamente excluyentes.

1.2. La filosofía analítica

Llamada también análisis del lenguaje, estas denominaciones engloban a autores e ideas cuyo contenido no desarrollaremos en detalle ya que excedería el objetivo

que nos proponemos aquí. A los efectos de lo que interesa para acercarnos a nuestro autor, digamos que la filosofía analítica se centra en las proposiciones lingüísticas sin tener en cuenta historia, contexto ni otras vinculaciones. Se trata de analizar la oración misma y las palabras que la componen, tanto si se escribieron en el siglo IV a c, en tiempos medievales, dieciochescos o actuales. La resemantización de los conceptos, según la época en que hayan sido empleados, escapa a esta problemática.

Se descartan por carecer de sentido, esto es, de referentes empíricos, todas aquellas palabras de la metafísica o del psicoanálisis, por ejemplo, que aluden a entidades no perceptibles. Las oraciones valorativas, que son las de la ética y la estética, remiten a la subjetividad y, por lo tanto, conciernen a quien las formula y a nadie más. Importan sólo las proposiciones descriptivas. Estoy simplificando de un modo impropio y excesivo por las razones ya expuestas. Este texto tiene por objeto ayudarnos a ampliar horizontes de conocimiento dentro del campo de la Teoría Política. Las cuestiones filosóficas quedan someramente aludidas para que quien esté interesado se adentre luego en ellas.

1.3. La Ilustración como fracaso

Abandonado ya el aristotelismo y también sus versiones cristianas, como se ha dicho, la razón – una razón entronizada como criterio universal – pasó a reemplazar a Dios como justificación última. También la naturaleza, en algunos casos, vino a ocupar ese lugar. MacIntyre se detiene en la novela de Diderot, *El sobrino de Rameau,* en la filosofía empirista de Hume, en la filosofía práctica de Kant y su famosa moral deontológica o rigorista. Sólo menciono a los representantes genuinos del Siglo de las Luces que, con especial atención, nuestro autor analiza y agrego a Kierkegaard, autor que le interesa, ya en el siglo XIX. Aclaro que estos pensadores son aquellos cuyas ideas resultan especialmente representativas para explicar el pensamiento de MacIntyre, además de que son, aunque no los únicos, los que el propio autor ha elegido; pero, como ya se ha subrayado, la erudición de este pensador es enorme y, en sus obras, dialoga con los protagonistas de toda la historia de la filosofía, con muchos de la literatura y con escritores de otros ámbitos.

En la novela de Diderot, en Hume y en Kierkegaard, MacIntyre encuentra antecedentes directos del emotivismo. La conducta, la acción o práctica moral resulta, según ellos, guiada sólo por el sentimiento, incluso la pasión, el gusto y las emociones. Bueno es lo que me resulta agradable y a ello me acerco, malo es lo desagradable y lo que

procuro mantener lejos. Haré a continuación una breve exposición de lo que se destaca en Hume, autor al que MacIntyre considera el pensador más importante de la Ilustración y al que dedica capítulos enteros en sus obras. Tampoco podemos eludir la ética de Kant que encarna, se afirma, el esfuerzo por refutar racionalmente la postura de la llamada ética del sentido común que encuentra en el filósofo escocés su exponente más famoso. Prescindiremos de lo demás mencionado.

Pero antes de adentrarnos en estos dos importantes filósofos adelantemos el por qué del fracaso del proyecto ilustrado. Este consiste, según MacIntyre, en la incapacidad de demostrar con rigurosidad lógica la existencia de un parámetro objetivo y universal que prescinda de la teología, es decir, de Dios, al cual apelar como guía de la acción humana y como fundamento de lo bueno. En el abandono de lo teleológico –y su reemplazo por lo mecanicista- para la comprensión de las causas de las decisiones y las elecciones de los seres humanos. En la fragmentación de la conducta en esferas separadas (la ética, el Derecho, la política, la estética…) ignorando la unidad del yo y la unidad de la vida. En la pretensión de trabajar con conceptos ahistóricos, como si los significados fuesen siempre los mismos y no estuviesen conformados por los contextos sociales que los utilizan. En, finalmente, la presencia de posturas filosóficas que, al rechazarse entre sí, van a demostrar, con su mera existencia, la imposibilidad de la universalidad y la objetividad postuladas.

Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII es, quizá, el más importante para MacIntyre después de Aristóteles y Santo Tomás. Y no precisamente porque esté de acuerdo con él sino porque reconoce la fuerza de su pensamiento y de su influencia. Le dedica importantes segmentos en sus obras y lo considera un rival de fuste. Simplificando mucho, digamos que para Hume, la razón práctica no existe. La razón es la facultad del conocimiento de los hechos, de los objetos empíricos, a través de su capacidad asociativa y de las combinaciones lógicas en la matemática.

Aquello que impulsa la elección de una virtud o un vicio y la caracterización que de ellos se hace no es la racionalidad sino el sentimiento, en especial, el placer y el displacer.

> Lo que lleva a Hume a la conclusión de que la moral debe ser entendida, explicada y justificada por referencia al lugar de las pasiones y deseos en la vida humana, es su postulado inicial de que cualquier moral, o es obra de la razón, o es obra de las pasiones, y su argumentación aparentemente concluyente es que no puede ser obra de la razón. Por ello se ve compelido a la conclusión de que la moral es obra de las pasiones, con completa independencia y antes de aducir cualquier argumentación positiva para tal aserto. (MacIntyre, 2004, p. 73)

Está claro que MacIntyre no comparte esa visión y a completar su afirmación del ejercicio de una razón práctica por parte todo ser humano dedicará la mitad de su libro *Justicia y racionalidad*, donde el título en español no transmite el correcto sentido del texto que en inglés está escrito como interrogación *Whose Justice? Which Rationality?* Veamos en otra cita, y sólo por afán de completud, el tema de la justicia en Hume.

> En el Treatise, Hume se pregunta por qué, si reglas como las de justicia o el cumplimiento de las promesas deben ser guardadas porque sirven a nuestros intereses a largo plazo y nada más, no estaríamos justificados al quebrantarlas cuando no sirvieran a nuestros intereses siempre que tal quebrantamiento no amenazase consecuencias peores. (MacIntyre, 2004, p. 72)

Queda expresado aquí también el germen de la corriente que, en el siglo siguiente, continuará en la línea del pensamiento humeano y que MacIntyre detesta: el utilitarismo.

Kant, es el mejor exponente del intento fallido del Iluminismo de erigir a una razón universal, objetiva y neutral en tribunal de los juicios y comportamientos humanos.

MacIntyre valora el esfuerzo kantiano y comparte con él la idea de razón práctica, pero sostiene que tales universalidad y objetividad son un imposible, y no deja de ser un invento de la época, así como es para él la idea de *derechos*, por ejemplo, entre otras. No existe tal cosa, hay que buscar en otras fuentes para justificar la razón práctica y caracterizar al ser humano como "razonador práctico independiente", frase que reitera en su obra de los noventa.

Las formulaciones kantianas del imperativo categórico son refutadas con argumentos lógicos y con ejemplos. Sería adentrarnos en profundidades filosóficas nuevamente el pretender exponerlos. El refuerzo individualista que hace Kant al subrayar el concepto de autonomía del ser humano, su vaguedad para responder si los juicios morales son objeto de consideración en términos de verdadero o falso, la fragmentación en esferas separadas – conocimiento, moral, estética, política- son otras críticas importantes que nuestro autor hace al filósofo de Königsberg.

> (…) la secularización de la moral por parte de la Ilustración había puesto en cuestión el estatus de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina. Incluso Kant, que todavía entiende los juicios morales como expresión de una ley universal, aunque sea una ley que cada agente racional conforma por sí mismo,

> no trata los juicios morales como señales de lo que la ley requiere o manda, sino como imperativos por derecho propio. Y los imperativos no son susceptibles de verdad o falsedad. (MacIntyre, 2004, p. 86)

Aunque MacIntyre no esconde su respeto por Kant, no puede menos que denostar su pretendido "apriorismo", lo trascendental, la razón como tribunal no situado, la prescindencia de las formas históricas de la vida social. Esta postura lo condenaba al fracaso sin atenuantes desde su punto de vista.

Y, en cuanto a su mirada pesimista sobre la Ilustración y sus consecuencias, sus palabras lo expresan mejor que las mías:

> Cuando se inventó el yo distintivamente moderno, su invención requirió no sólo una situación social bastante novedosa sino también su definición a través de conceptos y creencias diversos y no siempre coherentes. Lo que entonces se inventó fue el individuo (...). (MacIntyre, 2004, p. 88)

1.4. El liberalismo

Desde Locke – y antes también porque hay antecedentes- hasta Rawls y Dworkin, MacIntyre batalla contra esta corriente de pensamiento y contra sus efectos en la realidad. Hasta en Marx, con quien comparte la crítica al individualismo egoísta que extiende el modelo del mercado a todas las relaciones sociales, encuentra un cierto y peligroso aroma de libertad individual sin arraigos en lo que sería la sociedad socialista. El pensamiento liberal es también producto de la Ilustración y está no sólo emparentado sino, diría, entrelazado y confundido con todo lo que corresponde a la misma.

En *Tres versiones rivales de la ética*, utiliza títulos alegóricos para nombrar al pensamiento moderno o ilustrado, al nihilismo nietzscheano y a su propia postura neoaristotélica. Los llama *Enciclopedia, Genealogía* y *Tradición*. Es importante señalar cómo la mirada sobre la contemporaneidad liberal es tan pesimista que, de no producirse un giro hacia Tradición, no queda más que darle la razón a Nietzsche, a quien ya se había referido en sus obras anteriores, en su impugnación a la moral occidental en tanto falsedad, hipocresía y engaño. La herencia iluminista y liberal que hoy invade nuestras vidas, es desastrosa para MacIntyre y, aunque ofrece una vía de salida y sostiene que

no hay que renunciar a la esperanza, no aprecia el futuro con demasiada alegría. Tan grave y profunda es la crítica, o mejor, la denuncia que hace, en sus textos, a las ideas liberales, a la política liberal, a la economía liberal y al modo de vida que generan.

La impugnación del liberalismo no es sólo a éste como corriente de pensamiento o como responsable de una moral basada en lo que gusta o disgusta o como consagración del individualismo. Es todo esto pero va más allá: el liberalismo se ha convertido en una tradición, en un modo de ser caótico, falto de fines morales, utilitarista y disociativo de las relaciones humanas. Por otra parte, su crítica se dirige también a los Estados occidentales que refuerzan el gerenciamiento burocrático como paradigma de las relaciones humanas y reemplazan la persecución de lo bueno por la búsqueda de lo útil y lo eficaz.

> La inconmensurabilidad moral es ella misma producto de una peculiar concepción histórica. Esto nos proporciona un dato importante para entender la política de las sociedades modernas. Porque lo que antes describí como cultura del individualismo burocrático resulta ser un debate político característicamente abierto entre un individualismo que sienta sus pretensiones en términos de derechos y formas de utilidad. Pero si los conceptos de derechos y de utilidad son opuestos inconmensurables aunque ficticios, sucederá que el discurso moral utilizado podrá suministrar un simulacro de racionalidad, como mucho, al proceso político moderno, pero no a su realidad. (MacIntyre, 2004, p. 330)

Es decir, vivimos en un mundo donde coexisten posiciones morales completamente incompatibles entre sí –esto es la inconmensurabilidad- pero no lo advertimos y continuamos viviendo en una ficción de convivencia más o menos racional, construyendo nuestras ideas acerca de lo bueno con fragmentos de moralidades diferentes que hemos heredado y hoy se entremezclan. Uno de los representantes más claros – y escandalosos, agregaría- para MacIntyre, del liberalismo contemporáneo es Rawls, quien pretende sentar las bases de una justicia racionalmente fundamentada y de probable aceptación general independientemente de las concepciones del bien que persiga cada individuo o grupo social. He aquí la ficción: nadie puede desprenderse de sus concepciones morales y políticas para establecer qué sería lo justo y lo injusto. Somos seres arraigados en tradiciones que, aún fragmentadas y mezcladas, actúan como guía para nuestra acción y protagonistas de un debate imposible ya que cuando hablamos, ni siquiera nos entendemos porque no problematizamos nuestros conceptos. El valor del lenguaje, del sentido de las palabras, es quizá la herencia que el autor

aprecia de su paso por las universidades británicas invadidas por la filosofía analítica. Hay innumerables ejemplos en las obras del pensador escocés que muestran la inconmensurabilidad del debate y la imposibilidad del acuerdo. Uno, especialmente interesante, se refiere a la cuestión de los impuestos donde uno de los participantes defiende el derecho de propiedad y el otro la justicia social.

2. Virtudes, tradiciones y vida buena

Virtud se predica de muchas maneras, parafraseando a Aristóteles. No es lo mismo la *areté* griega – y dentro de ella la homérica, la clásica la aristotélica- que la *virtus* romana que las virtudes cristianas medievales o actuales. No es hoy una palabra frecuente en nuestro vocabulario cotidiano salvo cuando la usamos como adjetivo, con el sentido de una habilidad excelentemente manifestada (la bailarina virtuosa, el futbolista virtuoso). No obstante, sí hablamos de virtudes. Por ejemplo, de generosidad, de sinceridad, de valentía, de justicia. Y valoramos positivamente estas virtudes y otras muchas. El catálogo de las virtudes no está fijado. Para MacIntyre, las prácticas que valoramos como buenas surgen de grupos humanos cohesionados por alguna concepción de lo bueno que imprimen hábitos (las virtudes son hábitos) de buena conducta generación tras generación. Pero como no vivimos en sociedades estáticas sino altamente cambiantes, también cambia el catálogo de virtudes y la jerarquía entre ellas. El ejercicio de virtudes conduce a la concreción de fines que como seres humanos nos proponemos, que son las metas a alcanzar en nuestras vidas y que nos hacen felices cuando nos aproximamos a ellos. Por eso, la virtud como parte del camino hacia esos fines resulta una práctica, en definitiva, gozosa. Nadie está sólo en el ejercicio de virtudes como parte de la llegada a la realización, al "florecimiento" de nuestro ser, sino que se trata de acciones individuales pero cooperativas y que son realmente virtuosas cuando mi felicidad redunda en la felicidad de mis semejantes y del todo social al que pertenezco. Ahora bien, no olvidemos la mirada desencantada de MacIntyre sobre las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, ¿cuál sería el grupo social del cual podría salir el comportamiento moral? En primer lugar la familia y luego cualquier pequeña comunidad de referencia. Un club, una iglesia, una escuela y casos excepcionales como comunidades que se han mantenido fieles a sus tradiciones del pasado aún en medio del mundo moderno como las comunidades ortodoxas judías.

> Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social

> (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles. El Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin). (MacIntyre, 2004, p. 245)

No hace falta demasiada perspicacia para adivinar cuál es el tipo de virtud que MacIntyre considera el apropiado para fomentar en estos tiempos. Más que eso, el suyo es un grito desesperado para que hombres y mujeres de nuestro tiempo revitalicen el aristotelismo como única posibilidad de vida, de vida buena, no de mera vida, frente al panorama de desintegración social que ofrecen las sociedades en que vivimos.

La *eudaimonía*, la vida buena o el buen vivir debe continuar siendo el fin hacia el que se dirijan los propósitos de individuos y comunidades. Ahora bien, ese concepto aristotélico surgió en determinadas condiciones históricas y sociales, la *polis* griega del siglo IV a c. Esas condiciones no son las de nuestra época, desde luego. Sin embargo, lo que se propone es el intento de detectar las condiciones esenciales que hicieron posible la teoría política del Estagirita y tratar de recrearlas con las adecuaciones necesarias a la época que atravesamos.

Volveremos sobre esta propuesta de reinventar la *polis*.

Pero veamos primero el concepto de tradición. La tradición tiene que ver con un atributo esencial del ser humano: su capacidad narrativa. La narratividad del yo, de un yo colectivo en este caso, va elaborando a lo largo del tiempo un discurso inclusivo de todas las creencias ético-políticas que comparten el mismo ideal de vida buena o la misma concepción del bien. También en ciencia hay tradiciones de investigación diferentes y muchas veces rivales. Dentro de la tradición hay polémica y hasta conflictos, según MacIntyre, ya que no se trata de nada estático sino de ideas y acciones en permanente fluir. Más difícil es, aunque no imposible, que tradiciones rivales debatan y puedan llegar a acuerdos ya que los conceptos de justicia (en tanto virtud por excelencia) y racionalidad práctica (posición ético-política) suelen ser mutuamente excluyentes y/o inconmensurables.

> (…) no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en conversación, cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición. (MacIntyre, 1994, p. 334)

Detengámonos en el concepto de vida buena. Aquí MacIntyre es totalmente aristotélico: hay una reivindicación absoluta de la perspectiva teleológica y de la relación potencia/acto. Alcanzar la vida buena es haber desarrollado todas las potencialidades de la personalidad y ponerlas en acto. Es la realización de la esencia y, por ende, el disfrute de la felicidad. Tales metas, en la realidad nunca son alcanzables plenamente pero funcionan como ideales, como guía para la acción. Las otras concepciones del bien en otras tradiciones, aquellas a las que se refiere Rawls, por ejemplo, no conducen al florecimiento, a la plenitud del ser humano, sino que se quedan en la satisfacción de deseos parciales u ofrecen vanas ilusiones.

3. La comunidad

En uno de sus últimos textos publicados en español, MacIntyre subraya dos aspectos esenciales del ser humano. Como no podría ser de otra manera, su mirada está encuadrada en la tradición aristotélica. De la expresión "el hombre es un animal racional", se detiene ahora en la animalidad (tengamos en cuenta que ya ha dedicado otras obras a la racionalidad), en lo biológico del ser humano y en lo que no nos distingue de otros animales. De esta condición biológica se desprende la vulnerabilidad del ser humano, los peligros que le acechan y la necesidad de la asistencia de sus semejantes según la etapa de la vida en que se encuentre. Y esto nos lleva al segundo aspecto: la dependencia. Sólo cuando somos adultos sanos podemos ser independientes; durante la infancia, la ancianidad y la discapacidad somos seres dependientes de los demás si hemos de sobrevivir. El libro se titula, precisamente, *Animales racionales y dependientes.* Esos "demás" que nos cuidan cuando hacen falta forman primero parte de la familia y luego de un grupo más grande: la comunidad. La comunidad la componen hombres y mujeres a quienes unen lazos afectivos, narraciones comunes, la lengua, una historia compartida, intereses confluyentes, relaciones de reciprocidad, compromisos y, lo más importante, la cooperación. Sólo en el marco de una comunidad y en la medida en que se participe del debate público podemos constituirnos en ciudadanos. El habitante del Estado moderno no lo es, en realidad; es un individuo, no un ciudadano. Por otra parte, la identidad de cada uno se forma gracias a que las autoatribuciones de identidad coincidan con las atribuciones y el reconocimiento de los demás. Y esa identidad conformada por la intersubjetividad constituye una unidad, un yo no fragmentado, un yo narrativo, un yo que no puede prescindir del diálogo, del debate ni del conflicto. La amistad era el lazo que unía a los ciudadanos, decía Aristóteles. La comunidad, necesariamente pequeña en relación al Estado, fomenta, favorece el encuentro de los amigos.

El concepto de comunidad y sus implicancias, que tan fecundo resultó en la filosofía norteamericana de finales del siglo XX, alimentó la postura comunitarista con muy diversos matices. MacIntyre nos advierte, sin embargo, que su pretensión reformista dentro de los Estados Nación existentes no le parece una buena opción. Su pesimismo lo impulsa a endurecer cada vez más el diagnóstico sobre la actualidad y a proponer una salida que él mismo reconoce como utópica.

> (…) es un error, el error comunitarista, buscar infundir en la política del Estado los valores y mecanismos de participación propios de las pequeñas comunidades. Un error aún mayor es suponer que exista algo bueno en las comunidades como tales. El tamaño pequeño…, los encuentros y conversaciones que en ellas se producen cara a cara son elementos necesarios para el logro compartido de los bienes comunes…, pero cuando faltan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños (…). (MacIntyre, 2001, p. 167)

Sin virtudes, sin convicción ético-política, sin participación ciudadana, la comunidad, por sí misma, no vale. La red, el entretejido que la constituye, debe ser activa y honesta sin pausa.

4. La utopía

¿Cuál sería entonces la propuesta política de Alasdair MacIntyre? Difícil de dilucidar en un pensador principalmente crítico y pesimista, que dedica la mayor parte de su obra a fundamentar por qué, desde el abandono del aristotelismo, Occidente no hace más que equivocarse. Su propuesta no puede consistir en una restitución de esta tradición ya que sostiene que todo pensamiento tiene su arraigo en una forma histórica de la vida social. Aristóteles pensó como pensó porque la Atenas de su tiempo, aún ya en decadencia, ofrecía ciertas condiciones de vida que alimentaron tanto sus críticas, como sus innovaciones; su conformidad como su disconformidad con algunos aspectos de la polis ateniense, pero, ante todo, la necesidad de preservarla ante una vislumbrada destrucción. Eso pertenece al pasado y a la tradición pero es imposible de recrear.

Sin embargo, sí podemos seleccionar aquellos elementos que animaron aquella forma de vida y reinventarlos dentro de las posibilidades -escasas, por cierto- del tiempo en

que nos toca existir. La única salida posible sería crear comunidades de moderado tamaño que exaltaran las virtudes como hábitos de conducta para alcanzar el bien de todos y que hicieran de la participación ciudadana el modo efectivo de hacer política, es decir, de tomar decisiones en beneficio de todos. O mejor, en beneficio del todo, mucho más rico y diferente a la suma de sus integrantes.

La cita, a continuación será muy larga porque la exposición original tiene mayor claridad que la que esta comentarista pueda realizar.

> La pregunta política fundamental es qué recursos necesitan cada individuo y cada grupo para poder contribuir al bien común, puesto que, en una comunidad bien ordenada, está en el interés de todos que cada cual sea capaz de hacer su propia contribución. Por supuesto, dado que las comunidades son siempre hasta cierto punto imperfectas, tenderán a aflorar los intereses en conflicto (…) Desde el punto de vista económico, lo que importa es que no sean muy grandes las desigualdades de ingreso o riqueza, porque la desigualdad en sí misma tiende a producir conflictos de intereses y hace difícil que los individuos entiendan sus relaciones sociales en términos de un bien común (…) Este no es más que un ejemplo para mostrar de qué manera las consideraciones económicas deben subordinarse a las consideraciones sociales y morales, si se quiere que la comunidad sobreviva (…) como red de reciprocidad. Quizá deba haber una limitación voluntaria de la movilidad laboral (…); tendrá que haber una inversión especial (…) en la educación de niños que no son productivos económicamente (…) los miembros de la comunidad tendrán que turnarse para llevar a cabo los trabajos más tediosos y arriesgados (…) No hay duda de que estas normas son más bien propias de Utopía y muy poco frecuentes fuera de ella (…) Pero procurar vivir con las normas propias de Utopía no es utópico, aunque sí supone rechazar los objetivos económicos del capitalismo avanzado. (MacIntyre, 2001, pp. 169-170)

5. Para seguir pensando

Alasdair MacIntyre es un pensador que desconcierta. ¿Es progresista o conservador? ¿Es realista o fantasioso? ¿Es precisa su crítica al liberalismo o, como contrapartida del macartismo que ve comunistas en todos lados, él persigue al fantasma liberal en todos los entresijos del mundo posmoderno? A medida que se avanza en la lectura de sus voluminosos textos, una oscila entre una respuesta y la otra. El escocés confunde: por momentos, una piensa "¡cuánta razón tiene!" y por momentos, exclama para sí "¿qué

pretende este señor, mandarnos a algún convento?". Michael Walzer (1996), que no es ajeno a la mirada comunitaria, en un artículo cuya lectura recomiendo, marca las contradicciones propias de su pensamiento y del comunitarismo en general.

Los libros de MacIntyre son complejos pero amenos, eruditos en grado sumo; ofrecen un paseo por la historia occidental pero siempre culminan en el presente (su última publicación en inglés de la que tengo registro es de 2009) y brindan un excelente oportunidad para reencontrarse – o encontrarse por primera vez- con autores fundamentales de nuestra cultura. Como señalan algunos de sus prologuistas, es valiente (virtud importante para él) ya que no teme polemizar con los grandes del pasado y con quienes desacuerda en el presente.

Si bien él remarca su intención de ser leído por un público amplio y no sólo de especialistas, no escatima las cuestiones filosóficas más profundas ni elude los razonamientos más sofisticados para desarrollar sus ideas. También en esto voy a ser ambivalente: no se trata de una lectura difícil pero sí de una atención refinada. Es difícil más atractiva al mismo tiempo. Como lo dicho en este punto no creo que sea de mucha ayuda, espero que esta contribución motive a quienes interesa la filosofía política a leer a MacIntyre y a sacar sus propias conclusiones.

Bibliografía

Berlin, I. 2004. "¿Existe aún la teoría política?" En I. Berlin, *Conceptos y Categorías*. México: FCE, pp. 237-280.

Billoni, M. 1996. "Democracia y conflicto de valores" en *Estudios Sociales*, 11, pp. 103-117.

Ferrara, A. 1993. "Sobre el concepto de "comunidad liberal" en *Revista internacional de Filosofía Política*, 3, pp. 122-142.

Fernández, J.M., 2018. Aproximación al pensamiento de Alasdair MacIntyre. Buenos Aires: Logos.

Kymlicka, W., 1995. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.

MacIntyre, A., 1992. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid: Rialp.

MacIntyre, A., 1994. *Justicia y racionalidad*. Barcelona: EIUNSA.

MacIntyre, A., 1996. *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.

MacIntyre, A., 2001. *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós.

MacIntyre, A., 2004. *Tras la virtud*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.

Marramao, G. 1993. "Paradojas del universalismo" En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1, pp. 7-20.

Rawls, J., 2011. *Teoría de la Justicia*. México: FCE.

Rosenblum, N.1993. *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Taylor, C., 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Thiebaut, C., 1992. *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Walzer, M., 1996. "La crítica comunitarista del liberalismo" en Ágora, 4, pp. 53-71.

Billoni, Mónica (2024). "Alasdair Macintyre y la utopía de la reinvención de la polis", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 281-297.

CAROLE PATEMAN Y LA TEORÍA POLÍTICA FEMINISTA

Camila Arbuet Osuna
(UNER)

Carole Pateman (1940) pertenece a ese grupo de autorxs de la teoría política que son de referencia obligada para ciertos temas –en este caso las revisiones del contractualismo– pero que han sido sucintamente abordadxs respecto a su obra anterior y posterior al debate que lxs llevó a ser reconocidxs. Su tesis doctoral, *El Contrato Sexual* (1988), trasladó al lenguaje de la teoría política discusiones que los feminismos estaban sosteniendo en la academia y en los activismos, en pleno derrumbe del socialismo y en el fragor de las teorías consensualistas que buscaban refundar la confianza en el contrato. Su interpretación no sólo abre un diagnóstico sobre el carácter sexual, patriarcal y extorsivo del contrato social, sino que además desarrolla un programa emancipatorio que sospecha de las teorías del individualismo posesivo y sus promesas de libertad. Antes de ese texto, Pateman había escrito varios libros críticos contra la democracia liberal y ya desde fines de los setenta sostenía una lectura feminista con la que abordaría la categoría de ciudadanía, el problema del consentimiento y la obligación política. Después de *El Contrato Sexual*, la teórica seguirá interviniendo activamente mediante artículos y libros en debates sobre el concepto de la autonomía;

la renta básica universal, la justicia social y el bien común en un proyecto realmente democrático; las actualizaciones del contractualismo en el siglo XXI y su reproducción como discurso racista y colonial. Este capítulo periodiza esas preocupaciones y captura los puntos que considero más fértiles para la producción contemporánea, exponiendo cómo Pateman, con osadía, agudeza y precisión, abrió una relación distinta con el canon de la teoría política y sentó las bases de buena parte de la teoría política feminista contemporánea.

1.1. Una politóloga feminista

Carole Pateman es una teórica política inglesa nacida en Sussex, en medio de los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial. Su familia era de la clase trabajadora, sus padres habían accedido a la educación formal hasta los catorce años y ella debió interrumpir sus estudios a los dieciséis para ingresar a la vida laboral. Cuando pudo retomarlos se graduó primero en el Ruskin College[1] de las afueras de Londres, luego en el grado de Filosofía, Política y Economía de Oxford –mediante una beca– y, finalmente, gracias al apoyo de Brian Barry, en el doctorado en Ciencia Política. El excepcional desarrollo académico de Pateman la llevó a egresar, publicar y dar clases en Stanford, Sídney, Princeton y California, y a ser la primera mujer en dirigir la Asociación Internacional de Ciencias Políticas, en 1991. Sirva esta pequeña mención biográfica más que para plantear una historia de superación meritocrática para dimensionar cómo la desigualdad de clase y de género se convirtieron muy tempranamente en objeto de sus cavilaciones y parte consustancial de su forma de leer la academia, en general, y la teoría política, en particular, desde una perspectiva democrático-popular y feminista. Por ello, uno de sus mayores intereses ha sido dar sus batallas políticas al interior de la politología, con un lenguaje que le es propio a la disciplina, pero con una mirada completamente díscola y contenciosa para con el campo. Fue entonces una de las primeras politólogas que leyó el canon expresamente desde una mirada feminista[2] en una generación en la que la mayor parte de lxs politólogxs eran

1 Institución americana, fundada por el filántropo socialista Walter Vrooman, replicada en Inglaterra por las Trade Unions, que sostiene una propuesta educativa para adultos y jóvenes de la clase obrera que no pueden acceder a las costosas instituciones de grado. Pateman pensaba que sólo era para varones, se entera en una fiesta por accidente que también podían ir las mujeres y aplica a una beca.

2 Por supuesto, siempre que decimos que algo es primigenio aparecen rápidamente elementos previos. En este caso, por ejemplo, también están los libros de Lorenne Clark y Lynda Lange, *El sexismo en la teoría política y social* (1979) y el de Susan Moller Okin *La mujer en el pensamiento político occidental* (1979), que fueron muy importantes a pesar de haber tenido menor difusión fuera de las universidades anglófonas que la producción de Pateman.

varones, en la que predominaba una forma conservadora, analítica y estadística de observar los fenómenos políticos, y en la que la disciplina tenía muy escasos vínculos con la abultada teoría feminista producida por literatas, antropólogas, historiadoras, psicoanalistas y filósofas.

La obra de Pateman se desarrolla con una gran fidelidad a sus obsesiones teóricas, se podría decir que a lo largo de su carrera hay dos grandes problemas que la han acompañado en su producción: la democracia y el contrato. A partir del tratamiento crítico de estos nudos gordianos en el canon clásico de la teoría política moderna y de su actualización en los debates políticos que le eran contemporáneos, dentro y fuera de la academia –pese a que ella es eminentemente una académica–, la autora fue abordando otros conceptos dilemáticos como los de obligación, consentimiento, autonomía, representación, individuo, justicia y dominación. Tan duraderas como sus obsesiones teóricas han sido también sus estrategias de lectura feminista, así como su fijación por minar los argumentos presuntamente democráticos del liberalismo, el conservadurismo y de parte del progresismo. Pese a todo este conjunto de continuidades hay, sin embargo, importantes corrimientos, revisiones e incorporaciones que signan deslizamientos en sus definiciones teóricas y en sus posturas políticas. Estos han quedado bien datados especialmente porque algo que caracteriza el pensamiento de Pateman es su apuesta a enunciar programas de acción o ensayos históricos a emular –tendencia que le ha traído varias críticas pero que da cuenta de su compromiso político–. Este capítulo, que pretende ser una introducción y una invitación a volver sobre su teoría, se organiza a través de los dos grandes problemas que enuncié al inicio de este párrafo. Cada una de sus partes comienza con un momento paradigmático de esa discusión dentro de su obra y desde allí se explora diacrónicamente las reescrituras del problema en cuestión. El orden cronológico de sus publicaciones –que no es exhaustivo sino orientativo– está signado en la bibliografía final.

1.2. Una democracia para quiénes

En 1970 Pateman publica su primer libro *Participación y teoría democrática*, que es su tesis de grado. En él plantea una teoría radical de la democracia participativa que so-

pesa con experiencias históricas que le eran contemporáneas[3] y que invita a sostener la autoridad democrática en la participación activa de la ciudadanía en la industria,[4] la vida pública, la familia, el sistema educativo y los distintos espacios que cotidianamente habitamos con otrxs. La crítica es tanto contra el paradigma minimalista de la democracia que la politología de su tiempo hereda de *Capitalismo, socialismo y democracia* (1943) de Joseph Schumpeter, como contra las lecturas que tenían a la democracia deliberativa como lo mejor de la experiencia democrática.[5] Esta última, que gozaba de enorme prestigio en la politología progresista del momento, tiene para Pateman el problema de ser un ejercicio con prácticas muy acotadas[6] que tiende a ser capitalizado en debates intelectuales con un sesgo tecnocrático y expertista. Sin embargo, es con la primera de estas corrientes, que es la más extendida en la disciplina, contra la que Pateman carga particularmente las tintas en esta época, dando inicio a una afrenta que la acompañará toda su vida. Así, revisa y compara las teorías sobre la democracia que ponen en ruedo Bernard Berelson, Robert Dahl, Giovani Sartori y Harry Eckestein para mostrar cómo todas son deudoras de la teoría de Schumpeter que redefine a la democracia como un *método* y que descansa en el liderazgo y la competencia propia del mercado como los parámetros a controlar para procurar la estabilidad, ante el peligro innecesario de la participación. Para Pateman, todos ellos parten de la mitificación de una teoría clásica de la democracia –particularmente de su teorización en los siglos XVIII y XIX– que es enormemente arbitraria sobre la forma de acercarse a la tradición de discurso teórico política, que ofrece una caricaturización de algunas posturas para que luego sea más sencillo desprestigiarlas por idílicas o anacrónicas y que refuerza la necesidad de guiar las conductas, propiciar el control instruccional y asegurar el consenso como remedios para evitar el conflicto.

> La conclusión extraída –con frecuencia por parte de los sociólogos políticos puestos en el papel de teóricos políticos– es que el retrato "clásico" del hombre democrático no es en absoluto realista y, más aún que, en vista de los datos sobre las actitudes políticas, el aumento de la participación política por parte de quie-

3 Como el presupuesto participativo en Porto Alegre y las experiencias de autogestión en industrias en Yugoslavia. Sin embargo, Pateman advierte que, pese a que hay en la participación un enorme poder democratizante, todo instrumento que la ponga en marcha es susceptible de convertirse en "inofensivo" para las elites –como terminará ocurriendo de hecho en ambos casos–, por ende, es necesario tener siempre la capacidad de pensar un dispositivo nuevo sin aferrarnos a un mecanismo como garantía.

4 En una entrevista recuerda que mientras estaba defendiendo esta tesis sobre la democracia directa en las industrias un ruido ensordecedor se apoderó de la calle, eran los trabajadores de la fábrica de Cowley protestando con cadenas por la nueva Ley de Relaciones Laborales.

5 Para Pateman la participación incluye y excede el ámbito de la deliberación.

6 Como los juicios por jurado y las asambleas ciudadanas.

> nes actualmente no participan podría perturbar la estabilidad del sistema democrático. (Pateman, 2014, p.20)

A partir de esta caracterización del estado de un debate que se niega a sí mismo es que ella inicia su empresa de desarme de ese mito de origen democrático moderno.[7] Una afrenta que continuará durante varias décadas, siempre intentando despegar la analogía que ata democracia exclusivamente con representación y tratando de argumentar que lo propio de la democracia no son sólo las necesarias instituciones sino la participación. Uno de sus objetivos centrales en ese libro es reivindicar el poder democratizante de la participación activa por fuera de los momentos electorales e incluso más allá de la elección de gobiernos estatales. Sostener que la democracia no es sólo un método o un régimen supone para ella la posibilidad de hacerle frente al diagnóstico/pronóstico de Berelson y Dalh por el cual la apatía y el desinterés de las clases bajas en la política son factores necesarios para asegurar la estabilidad en las democracias contemporáneas, que ya muy poco tendrían que ver con los ensayos teóricos radicales de la modernidad.

Para imaginar otra genealogía de la participación democrática moderna la autora utiliza a Jean-Jacques Rousseau y su defensa de la participación por su función educativa y retroalimentadora de la república; a John Stuart Mill y su insistencia en la preparación popular a nivel local como necesaria para la formación de ciudadanías activas; a George D. H. Cole y su propuesta corporativista de la formación política en asociaciones locales que desarmen lo aprendido en la fábrica bajo la mirada del patrón, es decir, que desactiven la domesticación de sólo obedecer servilmente. Incorporando estos análisis Pateman diagrama una propuesta de sociedad participativa que le da tonos más plebeyos y micropolíticos, y menos liberales, a la teoría democrática clásica que presentaba Schumpeter –y que estaba particularmente centrada en John Mill y Jeremy Bentham como teóricos del gobierno representativo–. Frente a la lectura que le imputa falta de realismo y pragmatismo de las teorías de Rousseau, J. S. Mill y Cole, Pateman denuncia el cinismo conservador de aquellas teorías que no se preocupan por la formación de una ciudadanía dispuesta y deseosa de participar en los distintos aspectos de la vida en común, teorías que incluso apuestan a su despolitización y abren una disyuntiva imposible entre democracia representativa y democracia directa. Para la autora "cuanto más participan los individuos, más capaces

7 Con algunas semejanzas al esfuerzo que pondrá, por esa misma década, la helenista Nicole Loreaux en desarmar el mito del milagro democrático griego. También para reforzar la potencia del conflicto y la reactividad que ya desde sus inicios históricos la democracia suscitó entre detractores y defensores.

son de hacerlo" (2014, p. 79) y esa participación debe expandirse a esferas de la vida que exceden lo público, como es el caso de la industria, mixturando formas autogestivas y asamblearias con elementos más clásicamente representativos. Sin embargo, la teoría contemporánea de la democracia puesta en boga por sus colegas, escribe:

> Ya no se centra en la participación del pueblo (…) es la participación de la elite minoritaria lo que es crucial, así como la no participación del hombre común y apático, que carece del sentido de la eficacia política, que se considera el principal baluarte contra la inestabilidad. En apariencia, a los teóricos recientes no se les ocurrió preguntarse por qué habría de haber una correlación positiva entre apatía, bajo sentido de la eficacia política y bajo nivel sociológico. (Pateman, 2014, p. 173)

Así, les bastó a esos empíricos cientistas señalar la inadecuación entre la actualidad y un modelo teórico imposible, armar una oposición ficticia a él y construir una descripción acrítica de las miserias del mundo político desigual en el que viven para señalar que esa es la versión realista –por tanto, verdadera– de la democracia. La cruzada contra esta forma de interpretar la sociedad continuará en *Política cultural, estructura política y cambio político* (1971), en una exposición de las limitaciones y los prejuicios clasistas de la política cultural –particularmente del influyente *La cultura cívica* (1963) de Almond y Verba– y de los estudios de sociología política –Parsons, Shils y Giddens– para dar cuenta del vínculo entre apatía social y eficacia política. Unos años después, el pensamiento contencioso de Pateman escogerá disentir con un adversario con quien tiene más acuerdos que con los anteriores. En *Criticando a los teóricos empiristas de la democracia: un comentario sobre Skinner* (1974), Pateman dirá que la crítica que el historiador hace en un artículo de *Political Theory* a los empiristas de la democracia se queda corta en dos puntos: no desarma por completo su revisionismo al denunciar sólo su operación ideológica y no pone en duda que el sistema actual cumpla con los supuestos "requisitos" para ser una democracia.[8] En otras palabras, acusa a Quentin Skinner de tibio y de seleccionar los textos menos reaccionarios de la politología empirista para su crítica, cosa que hubiera prevenido si hubiera leído su libro. A pesar de esto, el vínculo de Pateman con la escuela de Cambridge es fluido y su teoría de la participación democrática establece un diálogo con la tradición del humanismo cívico analizada por John Pocock; a la que utiliza justamente para com-

8 En este artículo hay por primera vez en su obra un señalamiento sexo-genérico sobre el ciudadano como "cierto tipo de (varón) individuo con cierta clase de intereses" (1974, p.217).

batir la idea de cultura cívica de Gabriel Almond y Sidney Verba. Estas son sólo dos publicaciones de la larga serie de polémicas que por ese entonces la teórica abre en distintas revistas en su cruzada personal con los teóricos demócratas liberales, posiblemente lo más valioso de esas intervenciones sea su enorme vocación de disputa, su intención de instalar esa diferencia de posiciones como tema en el seno de la politología y su búsqueda constante de nuevas estrategias de defensa de las formas de democracia popular.

Sus argumentos en defensa de esa democracia organizacional –como ella la llama– van a dar un giro unos años después, cuando en vez de desplegar la estrategia de la oposición con los enemigos teóricos apostará a explicitar la inmanencia de principios democráticos radicales en las premisas liberales para, desde allí, contaminar la teoría de sus antagonistas:

> Mi argumento será que la propia lógica de algunos de los argumentos centrales de la teoría democrática liberal conduce a la democracia organizativa. Sin embargo, admitir esto como un elemento legítimo de la teoría democrática es socavar una característica estructural central de la teoría democrática liberal: a saber, la separación o autonomía del poder político y las esferas privadas. (Pateman, 1975, pp.6-7)

Al centrar su mirada en cómo las desigualdades de lo privado son consustanciales a las promesas igualitaristas de lo público en las democracias liberales, Pateman encontró un modo más eficaz de inocular su crítica a los teóricos que eran sus contemporáneos. Ya no se trataba de señalar un saqueo arbitrario del panteón democrático y liberal –que fomentaba la confusión entre un término y el otro– sino de leer a contrapelo a la propia selección de teorías que hacía la tradición de discurso hegemónica y romper a golpes de precisiones de clase y de género los universales sobre los que ésta se asentaba. El método no era nuevo pero sí su aplicación en los debates politológicos sobre la democracia. En definitiva, mostraba cómo paradojalmente a la teoría empirista de la democracia le faltaba empiria. Cada vez que las variables a analizar chocaban con los preconceptos de los teóricos –sobre la fortaleza democrática de Estados Unidos y Gran Bretaña frente a la debilidad de las democracias del tercer mundo, o la poca importancia que las clases bajas le atribuían a la política, o la construcción sexo-genérica excluyente de la ciudadanía–, las variables eran sospechadas de relativas y el ideal se imponía para facilitar otras mediciones. Así, por ejemplo, en el mismo artículo, expone cómo el enorme poder de las corporaciones tan consus-

tancial a la política norteamericana hace que las formas puristas de determinar la calidad democrática fracasen o no describan más que sus prejuicios. Sin embargo, el ejemplo que inundará toda su teoría será el de las mujeres, que la llevará a afirmar que su histórica exclusión de la ciudadanía y su reclusión en lo privado no son una excepción en las democracias liberales sino la condición de posibilidad de las mismas. En una revisión de la teoría liberal al calor de una disputa con Sheldon Wolin y una relectura de Locke, escribe:

> Algunas críticas radicales de la democracia liberal y sus teóricos, especialmente en el movimiento de liberación de la mujer, han planteado ahora un desafío a esta concepción, un desafío claramente resumido en el lema "lo personal es lo político". Esta idea es totalmente contraria a la visión de sentido común de lo político visto en términos del Estado moderno, cuya versión liberal democrática se desarrolló a partir de la noción liberal de un gobierno limitado, constitucional y representativo. (Pateman, 1975a, p. 441)

Son mediados de los setenta y Pateman está dando clases en Sídney en un módulo llamado "La economía política de las mujeres" y sigue con entusiasmo –especial aunque no exclusivamente– al movimiento feminista norteamericano, su activismo y su producción académica.[9] Es asidua lectora de las teóricas de la igualdad y de la diferencia; de feministas pro-sexo y de abolicionistas; de marxistas que están discutiendo el salario, los cuidados y las experiencias de la nueva izquierda; de quienes reversionan el psicoanálisis y de historiadoras de la modernidad que están, como ella, en el arduo trabajo de conmover el canon preguntando por el lugar, la voz y los derechos de las mujeres en la historia política de Occidente.[10] Como veremos en el siguiente apartado este nuevo giro que inició con *Meras auxiliares de la Commonwealth*, escrito con Teresa Brennan en 1979, se expandió con artículos como *El desorden de las mujeres. Mujeres, amor y el sentido de la Justicia* (1980), *Mujeres y Consentimiento* (1980) y *Críticas feministas a la dicotomía público/privado* (1983) –algunos de ellos compilados en *El desorden de las mujeres. Democracia, Feminismo y Teoría Política* (1989)–, y se consolidó con *El Contrato Sexual* en 1988. Pero aquí no se agotó ni su preocupación sobre

9 Para un mapeo de algunos de los debates políticos más resonantes de los feminismos norteamericanos de fines de los sesenta y principios de los setenta se puede consultar mi artículo "Los feminismos de fines de los sesenta en Estados Unidos. Radicales, disidentes y asimilacionistas", *Historia social y de las mentalidades,* Vol. 23, No1, pp. 19-48

10 En una entrevista comenta "Cuando salieron todos esos libros feministas ¡fue un momento eureka! Quiero decir ¡cielos! Gente escribiendo sobre esto. Así que los devoré... Porque ya sabes... ¡mira lo que estaban escribiendo! Estaba de acuerdo con cada palabra." (Thompson et al, 2018, p.98)

cómo pensar una democracia más participativa e igualitaria, ni sobre cómo abordar el problemático vínculo entre mujeres y democracia, ni sobre cómo hacer más democrática y feminista a la academia en general y a la teoría política en particular. En un conjunto de textos publicados entre 1983 y 1991 (Pateman, 1983, 1985, 1986, 1988 y 1991), vemos el cimbronazo que el encuentro con los feminismos tuvo en la búsqueda de Pateman de una teoría democrática feminista:

> Al no tomar en consideración la concepción feminista de la "vida privada", al hacer caso omiso de la familia, los argumentos de la democracia participativa para la democratización de la vida económica han descuidado una dimensión crucial de la transformación social democrática (e incluyo aquí mi libro *Participación y teoría democrática*). (Pateman, 2018, p.293)

A la autocrítica le sigue, como siempre, la crítica persistente a las democracias representativas pero ahora se le incorpora también la diatriba contra las teorías progresistas de la democracia participativa que no se pueden pagar el lujo de desconocer la producción feminista sin que toda su propuesta se venga abajo, a estxs autorxs lxs manda a ponerse al día con las discusiones que las feministas vienen dando hace décadas. Hay un subrayado sobre la particular responsabilidad política que tiene la teoría política en la reproducción de las desigualdades que sus análisis omiten, naturalizan e incluso justifican.[11] A partir de esta posición política su ordenamiento de las corrientes de los estudios de la democracia se astilla, apareciendo ahora: empiristas, pseudo-progresistas liberales, progresistas marxistas y radicales. En las últimas tres corrientes hay autoras feministas que abordan diferencialmente el problema de la democracia, dentro de la última es que nuestra teórica política inscribirá sus producciones.

El feminismo obliga a Pateman a dar vuelta su teoría de la participación y a revisar –antes que los *cómo* de experiencias democráticas radicales– el *quién* de la ciudadanía, como categoría habilitante de la participación política. Por supuesto, esto no se agotó en el datar el atraso del sufragio femenino con respecto al masculino en Occidente, sino que se expandió como analítica de la ciudadanía como dispositivo que funciona a través de categorías jerárquicas, un sistema de restricciones, la separación

11 Como en el caso del texto de Barber, *La muerte de la libertad comunal*, donde el autor analiza cómo el voto femenino afectó negativamente la participación política y la estabilidad en un cantón suizo. Junto con este texto, Pateman analiza *Participación e Igualdad Política* de Verba, Nie y Kim donde las mujeres no cuentan en absoluto en el universalismo sufragista masculino y *Democracia posible* de Margolis donde el voto femenino se relata como un "regalo" a las mujeres de parte de la ciudadanía masculina. Este repaso ampliado está en el ensayo de Pateman (2018), *Feminismo y democracia*.

en esferas y su inherente sexuación. Esta búsqueda la llevó a dar con lo que ella llamó *el dilema Wollstonecraft*, una paradoja constitutiva del reclamo de las mujeres por una mayor y mejor participación política que puede ser –como veremos en el apartado final– rastreado en múltiples producciones de la teoría política feminista contemporánea. En síntesis, la posición dilemática puede resumirse el del siguiente modo:

> Por un lado, han exigido que se les extienda el ideal de ciudadanía; la conclusión lógica de una forma de esta demanda es el conjunto de objetivos feministas progresistas para lograr un mundo social "neutral respecto al género". Por otra parte, las mujeres también han insistido –a menudo al mismo tiempo, como lo hizo Mary Wollstonecraft– en que, en tanto *mujeres*, tienen capacidades, talentos, necesidades y preocupaciones específicas, de modo que la expresión de su ciudadanía va a diferir de la de los hombres. (Pateman, 2018, p. 265)

¿Qué hacer, entonces, con esta tensión irresoluble entre universalismo y particularismo? La autora analiza cómo el tratar de resolver una parte del dilema imponiendo su lógica al otro punto ha fracasado sistemáticamente, para feministas de la igualdad y de la diferencia, llevando a programas meritocráticos y/o biologicistas. Por eso plantea una salida, más cercana a la del feminismo socialista de la época, que consiste en un programa de involucramiento de los varones en los procesos de bienestar social y cuidados,[12] en un sistema que resguarde del bienestarismo su proposición de un equilibrio entre la autonomía personal y la interdependencia social, a la vez que no tema criticar los elementos capitalistas y patriarcales del progresismo que lo sustenta. Pateman es enfática en este último punto, al señalar el tiempo que hemos perdido siendo prudentes con esa crítica por temor a vulnerar las cada vez más débiles garantías de la democracia liberal; por eso denuncia los problemas teóricos y políticos que han causado los usos disuasivos que el progresismo ha hecho del totalitarismo al evitar la revisión del bienestarismo y de la teoría democrática de la obligación política en la disciplina (Pateman, 1973, 1979). Una teoría de la democracia radical no debe negociar su carácter incómodo, ni tampoco su pensamiento materialista sobre las condiciones

12 Como parte de este involucramiento es necesaria, para la autora, la separación entre la tarea de parir y la de criar. Si bien Pateman comulga con el principio feminista por el cual la biología no es destino, presenta como irreductibles las limitaciones biológicas que supone la "capacidad" de maternar en la división sexual del trabajo. Postura que le ha traído, como es comprensible, críticas de sectores radicales y queer del feminismo. Asimismo, se le ha criticado que sólo se ocupe de las mujeres como sujetxs sometidxs por el contrato, dejando de lado otras formas de la feminidad y la masculinidad que también lo son. En respuesta a esto la autora ha dicho que ella siempre se encargó de las mujeres, que eso no supone que son las únicas pero que a ella le ha interesado pensar ese sujetx en particular porque cree que es clave en la disputa de los binarismos y los universales (Pateman, 2007).

de existencia. Por eso, la crítica a las formas modernas de la justicia como la igualdad para los iguales se sostendrá como tropos en la teórica; frente a esto la búsqueda por la redistribución de los bienes materiales y simbólicos delineará una teoría materialista de la democracia. Un buen ejemplo es el libro que editó junto a Matthew Murray, *Renta Básica Universal. Horizontes de reforma* (2012), cuya escritura inició en plena crisis del 2008,[13] que recoge distintas teorías y experiencias locales de renta básica[14] –como las de la India, Brasil, Canadá, Namibia, Estados Unidos y Cataluña–, para defender dichos intentos como caminos posibles para construir sociedades más igualitarias,[15] para desactivar algunas formas de opresión de los contratos laborales y para asegurar a las mujeres –entre otras poblaciones precarizadas– un ingreso fijo.

Hasta aquí hemos visto cómo el encuentro con el feminismo afectó la teoría de la democracia de Pateman y marcó un giro en su producción, a continuación veremos cómo Pateman conmovió la teoría política contemporánea y los estudios feministas encontrando una preocupación común a ambos en su crítica a las teorías del contrato social.

1.3. Un contrato entre quiénes

Si durante la década de los setenta Pateman se abocará principalmente a rebatir la corriente de la democracia empirista y liberal, en la década de los ochenta sus adversarios dilectos serán aquellas teorías que usen la democracia deliberativa para intentar refundar el contrato social. Me refiero especialmente a las lecturas de la *Teoría de la Justicia* de Rawls y de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas. Pateman no será la única teórica feminista preocupada por la aceptación social, principalmente dentro del progresismo liberal, de estas teorías conciliatorias que se usarán para prometerles a "algunxs" mujeres, trabajorxs pobrxs y negrxs un lugar de reconocimiento en la nueva promesa estatal inclusiva. Así, en torno a *El Contrato Sexual* de 1988, aparecen textos críticos como *A propósito del contrato* (1989) de Monique Wittig,

13 Aunque la autora ya venía produciendo sobre esta propuesta. Cfr. Pateman, C. 2004. Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income, *Politics and Society*, Vol. 21, No1, pp. 89-105

14 Como señala Pateman la renta básica, que se debe distinguir de las asignaciones o el salario familiar, tiene tres características centrales: es un pago regular e individual a ciudadanos adultos; es vitalicio; es incondicional, es decir, no está sujeto a la situación de empleo, de clase o familiar de la persona.

15 El libro, que compila un conjunto de análisis económicos y políticos, propone distintas formas de redistribución del ingreso, ya sea recaudando por impuestos a la contaminación, a la especulación financiera o a la explotación de recursos naturales, o tomando distintas decisiones sobre los presupuestos nacionales y sus partidas de seguridad, por ejemplo.

Prácticas rebeldes: poder, discurso y género en la teoría social contemporánea (1989) y *Repensando la Esfera Pública* (1990) de Nancy Fraser, mientras que unos años antes y explícitamente contra el programa habermasiano se habían publicado *Hombre público, Mujer privada* (1981) de Jean Elshtain y *En una voz diferente* (1982) de Carol Gillian. Los textos son muy distintos entre sí y critican o negocian con el programa habermasiano con diferente radicalidad, la peculiaridad del texto de Pateman está tanto en el modo de acercarse al problema –una revisión pormenorizada de los teóricos contractualistas clásicos– como en la axiomática desplegada para hacer explícitos los supuestos sexo-genéricos de los contratos sociales, el individualismo y la propiedad "en la persona". Las tesis centrales de la obra son ya muy conocidas, pero las podemos repasar: el contrato social tiene una historia reprimida que le es consustancial, la del contrato sexual, que funda la "ley del derecho sexual masculino" –concepto tomado de Adrienne Rich– y que se establece mediante un patriarcado fraternal moderno, distinto al patriarcado clásico, mucho más eficiente. Por ende, la historia de la victoria contractual contra el patriarcalismo tradicional, que se cuenta como una historia de libertad, en realidad supone la reedición de la muerte del padre en función de los intereses de los hermanos varones –la fratría–, pero "el derecho paterno es sólo una dimensión, y no la originaria, del poder patriarcal" (Pateman, 1995:12). El padre antes que padre ha sido esposo, por ende, el derecho conyugal es previo como relato de sometimiento. Pateman analizará distintos tipos de contrato –el matrimonial, el de empleo, el social y el de prostitución– para determinar que pese a las diferencias "el contrato social siempre genera derecho político en forma de relaciones de dominación y subordinación" (p. 18). Allí reside la mayor radicalidad de su análisis y el enorme problema que nos arroja para imaginar programas de acción política que sospechen de los contratos que organizan la sociedad desigual en la que vivimos. Esta sospecha se fundamenta en la propia categoría de individuo con sus pretensiones universalistas y su materialidad masculina, propietaria y blanca[16] –una inquietud heredada, por supuesto, del feminismo desde Olympe de Gouges y del marxismo desde *La cuestión judía*–.

La pregunta por quiénes están capacitadxs para pactar y quiénes no, y en su lugar son compelidxs a ingresar a un contrato del que no forman parte activa, es uno de los ejes de la tesis doctoral de Pateman. La idea no era exactamente nueva –ya había sido, por ejemplo, planteada en el estudio de Gayle Rubin (1975) que Pateman cita– pero sí lo es su análisis al interior del canon de la teoría política hobbesiana, lockeana, rous-

16 Las reflexiones sobre el racismo concomitante a la idea de contrato social son apenas referidas en el texto de 1988, y de ningún modo tienen la misma centralidad que los análisis de la opresión clasista y sexista. Esta deuda será saldada en el libro de Pateman y Mills de 2007 al que referiremos más adelante.

soneana y kantiana. Este andamiaje le dio nuevos tintes a la tesis feminista, iluminando el particular vínculo entre individuo y propiedad para reponer los sesgos clasistas y sexistas de la ficción iusnaturalista de libertad. Como nos recuerda la autora, para los contractualistas –en los que, hay que decir, Hobbes siempre es una anomalía–, "nadie puede ser al mismo tiempo propiedad humana y ciudadano" (Pateman, 1995, p. 18) y sin embargo las mujeres son sistemáticamente obligadas a ingresar a un contrato del que no puede decidir ningún término como prestadoras de servicios de cuidado, sexuales y reproductivos. Pateman ingresará así el concepto de "propiedad en la persona", como una modulación específica de la liberal propiedad de sí caracterizada canónicamente por Macpherson y Tuck, en la que se hace énfasis en la disponibilidad que el individuo tiene de ese conjunto de capacidades, fuerzas y partes corporales que están al interior de la persona y que, según el liberalismo, pueden ser alquiladas, enajenadas o vendidas. Este conjunto de matices le permitirá, años después, criticar el concepto de autonomía (Pateman, 2022) por su fuerte ligazón con esa noción de propiedad mostrando cómo el sometimiento, una vez más, puede vestirse con los ropajes de la libertad para venderse mejor.

Ahora bien, cualquier consensualista podría decir que esta distorsión en las formas de hacer la cuenta política era parte de un pasado lejano propio de las sociedades de los siglos XVII y XVIII pero que ya no aplicaba para las sociedades actuales. Para refutar esto, Pateman historiza las discusiones sobre el patriarcado en tres etapas de las que sólo la primera se corresponde con ese periodo iniciático –la segunda se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX y la tercera se despliega en su contemporaneidad desde los sesenta– y sostiene que la separación entre público y privado que ciertos autores –como Wolin y Habermas– marcan como la derrota del patriarcado es en realidad la marca de su éxito actual. Así inscribe su obra en el debate de las esferas, una pelea que los feminismos sostendrán durante todos los ochenta y buena parte de los noventa y que tendrá como textos principales además del presente y los de Fraser ya mencionados, el de Joan Landes también de 1988, *Mujer y Esfera Pública en la era de la Revolución Francesa.*[17]

Junto con este debate, históricamente, los feminismos anglófonos y franceses estaban atravesando también una gran disputa sobre la redefinición del consentimiento, una que cruzará litigiosamente el "no es no" del consentimiento negativo –o "voluntarismo hipotético" como lo llama Pateman (2018), contestando a Robert Nozick– contra

17 Habermas leyó e intentó contestar todas estas críticas, con mayor o menor éxito.

el "sí es sí" del consentimiento afirmativo que reivindica el goce femenino,[18] y donde la problematización extrema del consentimiento a través de la lupa de la violación dividirá las aguas. "El par consentimiento/violación se enfocó hegemónicamente en, por un lado, la transformación de las condiciones de posibilidad de la igualdad civil, particularmente en la lucha por volver jurídicamente inteligible la violación en el matrimonio, y, por el otro, en la persecución de la pornografía y el trabajo sexual como incitaciones a la violación" (Arbuet Osuna y Gutiérrez, 2024). En este contexto, la obra de Pateman juntará las discusiones sobre las esferas y sobre el consentimiento para analizar las violencias sexistas en ambas. Allí cultivará los persistentes resquemores contras su teoría por parte de las trabajadoras sexuales que se sentían minorizadas por sus argumentos y de las feministas materialistas poshumanistas que ven en su aproximación al alquiler de vientres una simplificación esencialista de las posibilidades políticas para mujeres solteras, lesbianas, gays y trans del uso de la tecnobiología.[19] Pero también abrirá nuevos caminos para ambos debates y, una vez más, lo hará mediante un zoom a la tradición de discurso de la teoría política moderna. Así, luego de una ardua periodización sobre cómo el orden político y jurídico ha logrado relativizar el consentimiento femenino desde el siglo XVIII hasta plenos años ochenta del siglo XX en los que aún era inimputable la violación en el matrimonio y en los que las pruebas para juzgar una violación por fuera de esa institución seguían siendo imposibles y humillantes, ella sintetiza el problema del siguiente modo:

> El consentimiento es primordial para la democracia progresista ya que es esencial para mantener la libertad individual y la igualdad, pero constituye un problema para la democracia progresista porque la libertad y la igualdad individual son también una condición previa para la práctica del consentimiento. (Pateman, 2018: 124)

La autora reconoce el empeño de Michel Walzer en pensar moralmente este dilema lógico y político,[20] aunque sigue viendo en la falta de perspectiva de género de éste un hueco que debilita sus argumentos. La pregunta por la distancia entre la produc-

18 Para una historización de este debate desde los ochenta hasta la actualidad, principalmente en los Estados Unidos, se puede consultar el artículo citado a continuación en el texto.

19 En ambos casos las críticas no desconocen las implicancias clasistas, racistas y sexistas de estas prácticas en el contexto del capitalismo neoliberal pero están en contra de respuestas tutelares, clandestinizantes y prohibicionistas respecto a los usos de los cuerpos y las tecnologías respectivamente.

20 El libro de Michel Walzer sobre el que vuelve reiteradas veces la autora, porque dialoga con su *El problema de la obligación política* (1979), es el texto de 1970 titulado *Obligaciones. Ensayos sobre la desobediencia, la guerra y la ciudadanía.*

ción de lxs sujetxs que la democracia dice necesitar y aquellxs que efectivamente reconoce como tales se actualizará varias veces más en la teoría de Pateman, en esta invitación a la lectura haré simplemente unas pocas menciones a las últimas paradas.

En el 2007 Pateman publica, junto al filósofo jamaiquino Charles Mills –autor de *El Contrato Racial* (1997)–, el libro *Contrato y Dominación*, que actualiza algunas de las tesis de *El Contrato Sexual* retomando una faceta que había dejado prácticamente sin analizar en 1988: la función racializada del contrato. El libro tiene varias hipótesis interesantes: que la "raza" –no el racismo– y la diferencia sexual nacen conjuntamente en la modernidad como nociones taxonómicas fundantes de los Estados; que la restructura racial moderna en Estados Unidos y Australia se expande desde el supremacismo colono del *terra nullius* como marco estatal; que incluso aquellas mujeres que tempranamente se rebelaron contra el contrato sexual en la historia norteamericana quedaron enredadas en el contrato racial; que debemos imaginar el actual orden global como un conjunto de "contratos de mutua indiferencia" –concepto de Norman Geras– sexo-racialmente organizados. Intentando revisar la interseccionalidad que muchas veces piensa el cruce de sistemas separados de la opresión –como la propia Pateman reconoce haber pensado el problema– como un encastre por adición este libro propone en su lugar que:

> Si los contratos sexuales y raciales se basaban en una simple oposición entre, respectivamente, hombres/blancos contratistas y mujeres/no blancas no contratistas, el contrato racial-sexual introduce un conjunto más complicado de estatus "contractuales", en el que las mujeres blancas y los hombres no blancos llegan a ser "subcontratistas", y sólo las mujeres no blancas son "no contratistas". (Pateman y Mill, 2007, p.4)

El carácter litigante del texto es explícito,[21] tanto al interior de las lecturas feministas y decoloniales de las que se nutre –señalando en cada caso cómo funcionan diferencialmente la raza y el género– como entre ambxs autorxs, dado que si bien se sostienen en un fructífero cruce de interpretaciones también es intransigente con las

21 De hecho, el libro inicia con una presentación de ambxs y en la que hace Pateman de sí utiliza el espacio para explicitar los prejuicios que podría poner en danza un libro escrito entre una investigadora blanca británica mujer y un investigador negro jamaiquino varón. Ella señala que a primer golpe de vista el privilegio estaría de su lado, porque a esta altura de la historia hay en la academia muchas más mujeres blancas que varones negros; sin embargo, dice, esa lectura no dejaría ver que ella viene de una familia muy pobre y Mills de una clase alta que le posibilitó el acceso a las mejores casas de estudio y círculos intelectuales desde siempre. Ese es el puntapié para pensar la complejidad de las imbricaciones entre raza, clase y género que aborda el libro.

diferencias políticas respecto a la confianza en la reforma del contrato como apuesta emancipatoria. Para Mills esto es posible, sintetizando elementos de su teoría con la de Pateman y las de Jean Hampton y Susan Moller Okin. Para Pateman las teorías del contrato siempre traerán consigo nuevas formas de dominación y no hay manera de reformar el mecanismo sin caer en su trampa, por eso discute que tales teorías sean consustanciales a la democracia y propone otro tipo de acuerdos libres más leales al iusnaturalismo.

> ¿Por qué no encontrar otros términos para un "libre acuerdo conversado" que también transmitan el significado de un compromiso mutuo voluntario y ofrezcan al menos alguna esperanza de alejarse de todas las asociaciones y supuestos del "contrato"? El contrato tiene un valioso lugar comercial, pero mi argumento es que debe mantenerse en ese lugar. Considerar que toda la vida social y política no es más que una serie de contratos, ver a los individuos como paquetes de propiedad alienable e insistir en que el "contrato" es la metáfora de una sociedad libre es una visión muy estrecha de los seres humanos y de lo que crean. En resumen, mi objeción es que la libertad se ha identificado con el contrato y quiero abrir una brecha entre ambos. La libertad tiene otras formas. (Pateman y Mill, 2007, p.15)

Por este motivo el libro tiene dos conclusiones divergentes y arroja el problema al lectorx. En el cierre que le corresponde a Pateman ella aprovecha a contestar a una larga serie de objeciones, correcciones y críticas que distintas teóricas políticas feministas han hecho desde que salió el libro.[22] Entre los nombres más sobresalientes están Wendy Brown, Joanne Wright, Moira Gatens, Nancy Fraser, Donna Dickenson, Nancy Hirschmann y Elizabeth Anderson; el texto vale en cada parte, por su honradez intelectual, por el modo en que considera a sus críticas y por el tesón con el que nos incita a seguir con el problema, como diría Donna Haraway.

1.5. Pateman y las lecturas políticas díscolas

La cantidad de críticas que Pateman recoge en ese capítulo se corresponden sin lugar a dudas con la importancia de su teoría política, que generó una base feminista

22 Se puede encontrar una compilación de buena parte de estas críticas en la entrevista que le hacen a Pateman a los treinta años de *El Contrato Sexual* (Thompson et al., 2018).

allí donde prácticamente no la había y que nos legó un conjunto surtido de herramientas para seguir haciendo teoría política feminista en la actualidad a contrapelo del canon. No para disputar la adición de mujeres al mismo sino para darlo vuelta por completo, explicitando qué lugar han tenido históricamente las mujeres en su teorización y cristalización como tradición de discurso y acción, denunciando a cada paso que esto no es una excepción, una falta o un malentendido sino una regla, un mecanismo, un sistema.

En una entrevista hecha en 2012 cuando le están por dar el premio Johan Skytte en Ciencia Política un entrevistador no muy avezado le pregunta a la autora por sus contribuciones y ella, después de dar cuenta de una trayectoria que él parece desconocer, sintetiza "mi mayor contribución es el tipo de preguntas que plantee". Cuando una lee a Pateman por primera vez tiene justamente esa sensación, que esas preguntas desnaturalizantes, de un materialismo radical, de una honestidad arriesgada que incluso señala sus propias omisiones y puntos ciegos, son su marca más persistente. En este último apartado mencionaré muy brevemente tres usos contemporáneos de distintas partes de la teoría de Pateman, como última invitación a que ustedes descubran e inventen otros.

Judith Butler y la infancia en la fantasía contractualista. Hay pocas teorías tan distintas en los feminismos como las de Butler y Pateman, sus perspectivas analíticas son muy diferentes y el modo en que encaran los problemas políticos también. Sin embargo, incluso con esta enorme distancia, algunos de los últimos textos de Butler que se preocupan por la aceptación de la interdependencia radical como condición de la igualdad proponen la deconstrucción de la fantasía del individuo posesivo, masculino, heterosexual y adulto "desde siempre" y para ello echan mano a la notoria omisión que los contractualistas han hecho del pensamiento sobre la infancia de ese individuo, esa situación de extrema precariedad e interdependencia compartida. Así, Butler aborda la fantasía autonomista de la teoría política moderna mirando otros vacíos, que presuponen los del contrato sexual pero que van más allá también, dentro de ella:

> El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un contrato sexual. Pero, incluso antes de que la mujer entre en el cuadro, sólo existe ese hombre individual. Hay una mujer en algún lado de la escena, pero no adquiere la forma de representación […] Ha tenido lugar algún tipo de expulsión y en ese espacio vacío se erige el hombre adulto. Se supone que deseará a las mujeres en el curso de su vida, pero incluso esta postulada heterosexualidad está libre de toda dependencia y permanece en una deliberada amnesia respecto a su formación. (Butler, 2020, pp. 53-4)

Wendy Brown y la paradoja de lo universal/particular. Dentro de la prolífera obra de Brown la teoría de Carole Pateman aparece citada cada vez como una referencia obligada tanto para criticar a las teorías del contrato como para minar los usos liberales del consentimiento, pero fue en el magistral *Estados de la injuria* (1995) que el diálogo entre teorías se hizo explícito. Brown utiliza *El Contrato Sexual* para su empresa de diseccionar el dispositivo de los "derechos" y adscribe a muchos de los distintos puntos de su crítica al contractualismo clásico, que le son útiles para explicitar cuán constitutiva es en las democracias liberales la paradoja que se abre entre las identidades politizadas particulares y su proceso de despolitización en el reconocimiento estatal. Sin embargo, critica a Pateman por fetichizar el contrato,[23] impidiendo un análisis convincente de la actualización del contrato social y desatendiendo el carácter masculinista del discurso liberal contemporáneo, dar cuenta de esto último será parte del proyecto de Brown.

Cecilia Abdo Ferez y la propiedad de sí como problema político moderno. En el *Crimen y sí mismo* (2013) Abdo Ferez utiliza la "propiedad en la persona" para explorar algunas de las implicancias de la propiedad de sí en la Modernidad. Si bien, como explicita en una nota al pie, mantiene este último concepto como referencia genérica para su rastreo de la discriminación entre individuo, sujeto y persona, la categoría de Pateman la acompaña a lo largo de todo el rastreo como marco político, especial pero no exclusivamente en los momentos en los que la autora analiza los corrimientos que ingresa Locke la conceptualización de esa apropiación. Esto se debe a que Pateman es quien distingue en esa ficción moderna las consecuencias de esta autoafirmación de la propiedad de sí y los presupuestos en torno al consentimiento que la misma promueve,[24] denunciando el sometimiento que este aparente discurso sobre la libertad justifica. En un excelente artículo sobre el tema, que inscribe este debate en la disputa de Pateman con *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) de Nozick, Abdo Ferez subraya la importancia del argumento contra los presupuestos libertarios –tan en boga nuevamente–:

> […] para Pateman no se trata solo de no confundir autopropiedad con autonomía sino de afirmar que las sociedades modernas se sostienen en la ficción políti-

23 A esto Pateman (2007) responde: "Brown argumenta que mi enfoque en el contrato implica un *fetiche* puesto que *un contrato social imaginario* ya no es necesario para legitimar un orden político *liberal*. Yo quiero alejarme del contrato, pero el *contrato social* es invocado comúnmente no sólo por los filósofos políticos, sino también en la retórica y el debate políticos populares. Por lo que es necesario investigar la lógica y el poder de esta ficción política" (p.202).

24 Pateman suele lamentar que las lecturas más habituales de su teoría no presten suficiente atención a la relevancia que para ella tiene el contrato de empleo como forma de sumisión y explotación, o sus usos de la paradoja de la esclavitud; el abordaje de Abdo Ferez vuelve sobre la centralidad de ambos puntos.

> ca de la propiedad en la persona y que es por esta ficción que se puede entrar en contratos en los que la subordinación no aparece, dado que se trataría de relaciones voluntarias. Es la ficción de la propiedad en la persona la que torna difícil criticar cualquier subordinación moderna, porque ella proviene de un individuo que tuvo capacidad de decisión sobre sí y es dueño de su persona, por lo que puede hacer con ella lo que quiera. Por tanto, no es reforzando la propiedad en la persona que las mujeres lograrán mayor autonomía, sino que, por esa ficción, justamente, la perderán. (Abdo Ferez, 2022, p. 214)

Hasta aquí he intentado hacer un repaso general de algunos de los hitos del pensamiento de Pateman, tratando de periodizar su producción al calor de sus preocupaciones políticas y su necesidad de dar respuesta a los debates de su tiempo. Hay mucho aún por decir sobre esta autora, cuya obra –que permanece en su mayoría sin traducir– sigue creciendo y experimentando nuevas apropiaciones, en tanto llave para perturbar el canon. Los textos de Pateman tienen la característica de estar pensados para sentar posición, abrir debates con sus colegas y con el estudiantado, que en reiteradas ocasiones aparece en sus escritos –mezclado con distintos activismos– como la población que organiza la rebeldía sobre las tradiciones de lectura. Quizás por ello, por esa defectuosa socialización en los códigos de la academia que ella agradece tener (Thompson et al., 2018), estos textos siguen suscitando entusiasmo cada vez que aparecen por primera vez, como si se tratase de una magistral autorización para darle carnadura a la teoría, hacerle preguntas que la saquen de sus focos de repetición e inaugurar sospechas creativas. Movimientos que justifican holgadamente su ingreso díscolo en este lado B de esta tradición de discurso en permanente desarme.

Bibliografía

Abdo Ferez, C. 2022. *I me mine*: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad, Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. 48, No.2, pp. 205-227

Arbuet Osuna, C. y Gutiérrez, L., 2024. "¿A qué nos obliga el consentimiento? Deseo, seguridad y violencia en las políticas sexuales feministas" *Revista Runa,* 45 (2), pp. 19-36

Butler, J. 2020. *La fuerza de la no violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Pateman, C., 2014 [1970]. *Participación y teoría democrática*. Buenos Aires: Paidós.

Pateman, C., 1971. "Political Culture, Political Structure and Political Change" *British Journal of Political Science*, 1 (3), pp. 291-305

Pateman, C., 1973. "Political Obligation a Conceptual Analysis" *Political Studies*, 21, pp. 199-218

Pateman, C., 1974. "Criticising Empirical Theorists of Democracy: A Comment on Skinner" *Political Theory*, 2 (2), pp. 215-218

Pateman, C., 1975. "A Contribution to the Political Theory of Organizational Democracy, Administration & Society" 7 (1), pp. 5-26

Pateman, C., 1975a. "Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political" *Politics and Society*, 5 (4), pp. 441-467

Pateman, C., 1979. *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*. Los Ángeles: California University Press.

Pateman, C., 1980. "Women and Consent" *Political Theory*, 8 (2), pp. 149-168

Pateman, C., 1996 [1981]. "Críticas feministas a la dicotomía público/privado" En C. Castells (comp.) *Perspectivas feministas en la teoría política*. Barcelona: Paidós.

Pateman, C. y Sefchovich, S., [1983] 1990. "Feminismo y Democracia" *Debate Feminista*, 1, pp. 7-28

Pateman, C. y Goodnow, J. eds., 1985. *Women, Social Science and Public Policy*. Londres: George Allen & Unwin.

Pateman, C. y Gross, E. eds., 1986. *Feminist Challenges*. Hong Kong: Graphicraft Typesetters.

Pateman, C., 1995 [1988]. *El Contrato Sexual*. Barcelona: Antrophos.

Pateman, C., 2018 [1989]. *El desorden de las mujeres: Democracia, feminismo y teoría política*. Buenos Aires: Paidós.

Pateman, C. y Lyndon Shanley, M. eds., 1991. *Feminist Interpretations and Political*

Theory. Londres: The Pennsylvania State University Press.

Pateman, C. y Mills, Ch., 2007. *Contract and Domination*. Malden: Polity Press.

Pateman, C. y Murray, M., 2012. *Basic Income Worldwide. Horizons of Reform*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Thompson, Sh., Hayes, L., Newman, D. y Pateman, C. 2018. "*The Sexual Contract* Thirty Years On" *Feminist Legal Studies*, 26 (1), pp.93-104

Arbuet Osuna, Camila (2024). "Carole Pateman y la teoría política feminista", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 298-318.

ALAIN DE BENOIST, L ENFANT TERRIBLE DE LA NOUVELLE DROITE

Gastón Souroujon
(CONICET, UNR, UNL)

La Nouvelle Droite francesa[1] es un movimiento intelectual que articula un nuevo estilo de pensamiento dentro del mundo de las derechas, al procurar alejarse tanto del conservadurismo, que luego de la década de los ´70 abrazaría las banderas del libre mercado, como de la extrema derecha asociada al fascismo. A partir de esta premisa, la Nouvelle Droite incorpora un vocabulario, un conjunto de preocupaciones y debates, que revitalizarían y rejuvenecerían al universo de derecha y que dejaría una impronta aún en aquellos estilos de pensamiento de derecha ajenos a ella. Su nacimiento se da con la fundación de GRECE (Groupement de Recherche et Études pour la Civilisation Européenne) a comienzos de 1968 en Niza por un grupo de 40 intelectuales y activistas provenientes de los espacios de la extrema derecha francesa. Su exponente más reconocido es Alain de Benoist, nacido en 1943 en Tours, quien durante su

1 El título de Nouvelle Droite fue puesto por los adversarios de GRECE en 1979, en el contexto de una virulenta campaña mediática contra este grupo (François, 2021, p.7). Hay que diferenciar a la Nouvelle Droite europea continental de la angloamericana asociada al neoliberalismo y a las experiencias políticas de Reagan y Thatcher (ver Bar On, 2007).

juventud surcó los caminos clásicos de un activista de la ultraderecha de posguerra francesa, en particular en el contexto de la guerra con Argelia. En la década del ´50 participó en el movimiento universitario ultranacionalista y pro colonialista Fédération des étudiants nationalistes (FEN) y en Europe Action y publicó en los periódicos de extrema derecha de la época, como Défense de l'Occident (Shurts, 2017).

Abarcar en un escrito la complejidad del pensamiento de la Nouvelle Droite y de De Benoist durante más de 50 años, obliga a un proceso de síntesis que necesariamente silencia matices y discusiones. Mas, teniendo en cuenta las transformaciones que ha presentado este pensamiento durante el período. Pierre-Andre Taguieff (1993), uno de los más destacados especialistas sobre la Nouvelle Droite, reconoce cuatro etapas en su pensamiento: 1) (1968-1972) racialismo biologicista y antimarxismo, 2) (1972-1979) antiigualitarismo, racismo cultural y paganismo antijudeocristiano, 3) (1979- 1983) etnopluralismo contra el etnocidio de occidente y una intensificación anti capitalista, 4) etnodiferencialismo y apoyo al tercer mundo (Taguieff, 1993, p.100; Camus- Lebourg, 2020, p.161). En síntesis, etapas por lo cual pasa de anticomunista a antiamericano, de un racismo biologicista al etnodiferencialismo, y de posturas de derecha más clásicas a flirteo con la izquierda y la defensa del tercer mundo.

No obstante, estas modulaciones, se pueden identificar dos grandes constantes en el pensamiento de Alain de Benoist y del núcleo duro de la Nouvelle Droite: su apuesta por una metapolítica como espacio de acción y su anti-igualitarismo que se traduce en una puesta en valor de la diferencia como fuente de riqueza y belleza en el mundo (Bar On, 2007: 80). Centraremos nuestro foco de atención en estos dos prismas para desde allí poder deslindar los hilos de este pensamiento.

1. La metapolítica. Correr a Gramsci a la derecha.

En los últimos años hemos escuchado desde distintos espacios de derecha el llamado a dar la batalla cultural, a combatir, en el terreno de las ideas, la hegemonía que la izquierda ostenta desde hace décadas como primer paso para la victoria política. Premisa que fue inoculada por primera vez en el mundo de la derecha por Alain de Benoist y la Nouvelle Droite bajo el lema de la metapolítica. En la introducción de su obra magna *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines* de 1977, obra que fue galardonada con el premio de ensayos de la Academia Francesa, De Benoist (2017) subraya que es imposible tener un Lenin sin antes tener un Marx, es decir, las transformaciones que se plasman en la arena política necesitan ser sedimentadas

en el largo tiempo en el plano de las ideas. El gran error de la derecha de posguerra fue o bien desvanecerse en grupúsculos violentos sin relevancia o pensar sólo en términos electorales, convirtiéndose en una derecha sin ninguna sofisticación teórica. Hay que remontarse a los pensadores alemanes de la revolución conservadora o a *Action Française* de Maurras para encontrar el último movimiento intelectual de derecha. Al concentrarse en el pequeño juego coyuntural, la derecha perdió el gran juego contra una izquierda que comprendió la necesidad de la metapolítica. La metapolítica es ir más allá de la política y reconocer que detrás de la política cotidiana hay un entramado cultural compuesto de sentimientos y mitos que incide en el pensamiento y en el sentir de las comunidades, como una corriente de fondo (Portella y Salvatierra, 2005). No es casual entonces que el primer seminario de GRECE en noviembre del 68 se haya titulado "¿Qué es la metapolítica?"

Se comprende porque algunos analistas observan que el pensamiento de la Nouvelle Droite es hijo de los ideales de la New Left y de mayo del 68[2] y también de los intelectuales de la revolución conservadora alemana de entreguerra (Bar-On, 2001). Explícitamente, De Benoist llama a recuperar la estrategia gramsciana de guerra de posiciones infiltrándose en el campo cultural y dando a los intelectuales un papel fundamental, aunque no le interese la actividad a posteriori en el plano político, lo que impregna a la Nouvelle Droite con un espíritu elitista alejado del populismo de ciertos partidos de derecha, como aquellos que comienzan a surgir en la década del 80 (Mudde, 2007), en particular el Front National de Le Pen del cual De Benoist siempre fue crítico (aunque algunas de las premisas del Front National hayan sido tomadas de la producción intelectual de GRECE). En este sentido GRECE, opera como un *think tank* que publica tres revista: *Nouvelle* École (desde 1969), Éléments (desde 1973) y *Krisis* (desde 1988),[3] a la vez que articuló una red transnacional influenciando a *think tanks* de otras partes de Europa.

Uno de los puntos salientes de la batalla cultural de la Nouvelle Droite es romper cualquier ligazón con discursos y categorías de la derecha fascista de mediados del siglo XX que se encuentran totalmente deslegitimado. La propuesta es desligar la asociación entre derecha y experiencias totalitarias. Más allá de que hay algunos autores

2 Los hechos de mayo del 68 despertaron un sentimiento de envidia en el seno de la Nouvelle Droite por el fervor idealista de los estudiantes y la sofisticación de las teorías marxistas. Incluso GRECE toma como modelo para su constitución los Think Tanks de la izquierda que mantuvieron una actividad cultual e ideológica vigorosa durante el gaullismo, en especial el Club Jean Moulin (Shields, 2007, p.154).

3 Dirigida por el propio De Benoist, *Krisis*, tiene el objetivo de tender puentes con autores de izquierda, ecologistas y anticapitalistas, en consonancia con la postura de de Benoist de las últimas décadas de negar la distinción entre derecha e izquierda y relacionarse con los pensadores antiliberales y anti norteamericanos.

que observan que la Nouvelle Droite es un intento por disfrazar las viejas ideas fascistas con otro ropaje, lo que genera un debate en torno a la condición fascista o no de la Nouvelle Droite que analizaremos más adelante.

La metapolítica implica una suerte de pureza intelectual alejada de la lucha política diaria, lo que ha generado varios cismas en el seno de GRECE por parte de aquellos que pretendían "ensuciarse" las manos.[4] El primer gran cisma se da con la aparición del Club de l'Horloge en 1974, creado por algunos de los miembros fundadores de GRECE (Yvan Blot y Jean-Yves Le Gallou). Entre ambos *think tanks* hay dos diferencias irreconciliables, en primer lugar, el Club de l'Horloge deja de lado la metapolítica para intentar infiltrarse en los partidos políticos de derecha e incidir en las políticas públicas. En segundo lugar, las diferencias son ideológicas: el Club de l'Horloge es un exponente de la nueva derecha anglosajona, que procura fusionar el conservadurismo con el neoliberalismo, por lo que rechazan el anticapitalismo y el anti norteamericanismo de GRECE. Una derecha que recupera el pensamiento de Hayek, el cual De Benoist (2019a) criticará entre otras cosas por sus consecuencias despolitizadoras.[5] A mediados de los ´80 se produce un segundo momento de tensión en el seno de GRECE, cuando algunos de sus miembros (Claude Bardet, Pierre Vial), cansados de la estrategia metapolítica de largo aliento, dan el paso hacia el Front National. Defección que no altera la postura crítica de De Benoist y GRECE contra el camino vulgar de la política de los políticos (Bar-On, 2007).

2. El anti igualitarismo, entre el paganismo y el comunitarismo

Es cierto, como veremos, que De Benoist se posiciona en un plano superador de la distinción derecha – izquierda, sin embargo, al momento de explicitar qué entiende por derecha señala que: "Llamo aquí de derecha, para entendernos, a la actitud que consiste en considerar la diversidad del mundo y, por consiguiente, las desigualdades relativas que necesariamente produce, como un bien, y la homogeneización progresiva de ese mundo, preconizada y llevada a cabo por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal" (De Benoist, 1982, p.46). Si tomamos la diferenciación entre derecha e izquierda articulada por Norberto Bobbio (1998), en donde el criterio de distinción pasa por la valoración en torno al valor de la igualdad (en el cual la izquierda sería igualitaria y la derecha anti igualitaria), el elogio a la

4 Para un análisis de las disidencias en el seno de GRECE, cfr. Mellón, 2011.

5 Para profundizar en el movimiento neoconservador francés y en el Club de l'Horloge en particular ver Grangre, 2017

diferencia y a la desigualdad de de Benoist coloca a la Nouvelle Droite dentro del universo de las derechas. Los distintos problemas y patologías del mundo contemporáneo, desde el totalitarismo al colonialismo, de la apatía política al racismo, tienen una causa común: el igualitarismo que se expresa en las teorías hijas de la modernidad, marxismo y liberalismo.[6] El igualitarismo esconde una aspiración hacia la homogeneidad, y una desconexión hacia cualquier elemento concreto que niegue ésta; lo que de Benoist llamará una ideología de lo mismo (de Benoist, 2017, p.15), que erradica las identidades culturales particulares a través de la masificación (Camus y Lebourg, 2020, p.149).

2.1. Cristianismo y paganismo

Lo novedoso del pensamiento de de Benoits es que, a pesar de situar a 1789 como uno de los escalones más relevantes para la expansión del igualitarismo y la ideología de lo mismo, el huevo de la serpiente lo sitúa en el cristianismo. Influenciado por Nietzsche y Spengler, de Benoist ve que occidente con la aparición del cristianismo se introduce en un periodo de decadencia que, desde la modernidad, se ha venido radicalizando. El igualitarismo surge a partir de la idea cristiana de que todos los hombres están llamados por igual a la redención, al estar dotados de un alma individual cuyo valor absoluto toda la humanidad comparte (de Benoist y Champetier, 1999). Más allá de las diferencias secundarias, todos los hombres comparten una igualdad de esencia ante los ojos de Dios (de Benoist, 2010, p.205), convirtiendo así al cristianismo en el bolchevismo de la antigüedad (Keucheyan, 2017, p.137). El cristianismo también es el responsable de una perspectiva universalista que abre la puerta a un individualismo que rompe la relación con la comunidad de pertenencia y arranca a los hombres de sus vínculos singulares. Dando nacimiento, de esta manera, a la idea de humanidad que elimina la diversidad de los hombres, idea de humanidad que, una vez recuperada por el liberalismo será tan criticada por Schmitt. Por último, la predestinación cristiana abre la puerta al abandono de la perspectiva cíclica de la historia y su reemplazo por una filosofía de la historia lineal, que estipula una finalidad de la historia necesaria;

6 Incluso en uno de los tantos quiebres con la derecha mainstream de Benoist es mucho más crítico al liberalismo, recuperando las lecturas de Carl Schmitt y del pensamiento comunitarista, que al marxismo. Como observa Bar- Tam (2007) de Benoist ve a los comunistas más como competidores que como enemigos, su némesis es el orden capitalista liberal, lo que explica las afinidades con la New Left.

perspectiva que, una vez secularizada, se transforma en la ideología del progreso.[7]

La apropiación por parte de la derecha del discurso antitotalitario, que acusa a la ideología de lo políticamente correcto, a la homogeneización cultural y hasta a las democracias liberales de totalitarias, tiene su origen en una resignificación articulada por la Nouvelle Droite. El núcleo del totalitarismo supone la negación de la diferencia,[8] en consecuencia, el cristianismo es quien ha puesto el germen de este virus en occidente (Taguieff, 1993, p.116).

En línea con lo que Monod (2002) llama la hipótesis de la secularización como transferencia, por la cual el mundo moderno sería no un espacio emancipado del cristianismo sino un cristianismo secularizado (concepción que incluiría desde la genealogía conceptual de Schmitt hasta la filosofía de la historia como dependiente de la teología de Löwith), de Benoist ve que los ideales de la Ilustración de los que derivan el liberalismo y el socialismo son productos de una secularización de los valores igualitarios cristianos. El igualitarismo moderno es un cristianismo que se ha olvidado de la trascendencia:

> Este movimiento tiene raíces antiguas. En muchos aspectos, representa una secularización de nociones y perspectivas tomadas de la metafísica cristiana que han sido reconducidas hacia la vida profana tras haberlas vaciado de toda dimensión trascendente. En efecto, en el cristianismo se hallan en germen las grandes mutaciones donde han bebido las ideologías laicas de la era post revolucionaria. (de Benoist y Champetier, 1999, p.4)

En contraposición a gran parte del universo de las derechas europeas, la Nouvelle Droite niega el carácter cristiano de Europa, ésta es una religión foránea, importada

7 "En el cristianismo, recibe su formulación definitiva con San Agustín: se abandona cualquier punto de vista cíclico de la historia a favor de un vector temporal que se extiende desde la Creación hasta la Parusía, desde un inicio absoluto hasta un fin necesario, desde la imperfección humana hasta la perfección divina. Durante el Renacimiento la teoría del progreso fue reformulada como ideología. Fue entonces cuando se hizo profana o, más exactamente, cuando adquirió la forma de una religión secularizada, la cual permite esperar que en el futuro el «progreso» se dé aquí abajo, es decir, sustituyendo la idea de salvación que los teólogos cristianos colocaban anteriormente en el más allá." (de Benoist, 2010, p. 277)

8 "This is the resort of all the totalitarian ideologies: it must eliminate these 'excessive men' who by their very existence are the obstacle to the advent of a homogenous society or a unified world." (de Benoist, 2017, p.20)

de oriente.[9] E influenciada por los trabajos de Georges Dumézil, Jules Evola y Friedrich Nietzsche, concibe que los pueblos europeos tienen una raíz étnica y cultural común indoeuropea que, en sus orígenes, es fundamentalmente pagana.[10] Un paganismo que fue corrompido, colonizado, atacado por esta religión importada de oriente (Taguieff, 1993).[11] Cristianismo y paganismo representan dos conjuntos de valores totalmente contrapuestos, en tanto el monoteísmo trata de imponer una verdad única que genera intolerancia hacia la diferencia e intentos de conversión al que piensa distinto, los pueblos indoeuropeos paganos nunca pensaron en su religión como una verdad absoluta, por lo que pudieron desarrollar una mayor libertad de pensamiento, tolerancia y espíritu crítico. Más allá de que durante el paganismo también hubo guerras, y matanzas, nunca éstas fueron justificadas moralmente, nunca la voz de Dios autorizó verter sangre como en la religión judeocristiana (de Benoist, 2004, p.116).

La apuesta de de Benoist es un renacimiento de las raíces paganas europeas que constituyen el núcleo de la identidad diferencial del continente. Sobre estas raíces y valores, como veremos, se debería erigir una federación pan europea que pueda contrarrestar la influencia de Moscú y Washington. El paganismo de la Nouvelle Droite implica una relectura de Nieztche, una concepción cíclica de la historia que marca que el ciclo igualitario está llegando a su fin (Taguieff, 1993), la prevalencia de la jerarquía y de la ética militar del honor y el coraje, la exaltación del mundo, de la belleza y de la naturaleza, la inseparabilidad de lo estético y lo moral (Meilán Pena, 2023, p.2) y la prevalencia del espíritu aristocrático por sobre el materialismo y el igualitarismo burgués.

Por último, el regreso al paganismo da sustento teórico a la particular visión ecologista que despliega la Nouvelle Droite, en particular desde 1980.[12] En tanto en el seno

9 Lo que empuja a GRECE a articular una visión novedosa de la historia francesa, condenando a Clovis el rey de los francos que al convertirse al catolicismo en el siglo V termina con la distintiva identidad francesa (Shields, 2007, p.148).

10 Más allá del componente cristiano de las mayorías de las derechas europeas, hay que reconocer que algunas formaciones de extrema derecha de este continente también se remontan a creencias pre cristianas. En particular ciertos grupos neonazis se adhirieron al *wotanismo*, que rinde culto a dioses nórdicos como Odín y Thor (Mudde, 2021, p.65).

11 "Hay que partir de lo más simple. Durante milenios los pueblos de Europa practicaron religiones habitualmente denominadas «paganas» …Esas religiones constituían un sistema de representación, de valores, de figuras específicas que sirvieron de marco referencial y de apoyo espiritual a numerosas culturas y grandes civilizaciones de las que nosotros somos, directa o indirectamente -aunque no exclusivamente- herederos. Las religiones paganas fueron después combatidas por el cristianismo, portador de un sistema diferente de representación y que encaraba el hecho religioso de una forma completamente distinta." (de Benoist, 1998, p.2)

12 Durante los años 70 en línea con otras derechas radicales de Benoist no reconocía los problemas ecológicos y la responsabilidad humana en ellos. Veía que la ecología era consecuencia de un complejo de culpabilidad proveniente del cristianismo (Francois, 2021, p.88)

de la religión judeocristiana nos encontramos con un antropocentrismo en el cual el hombre es el centro de la creación y con derecho bíblico a explotar todos los recursos (Keucheyan, 2017). El paganismo reconoce el carácter vivo de la naturaleza, en el cual el hombre vive en armonía con la tierra. La naturaleza ya no es mero recurso, si no se sacraliza (Meilan Peña, 2023). Obviamente esta postura ecológica marida con otras dimensiones ideológicas de la Nouvelle Droite: su coqueteo con la New Left, su lectura decadentista de la historia contraria a la idea de progreso,[13] su anticapitalismo y su lucha por bajar la producción y el consumo.

> La rápida generalización a escala planetaria del nivel occidental de producción y consumo desembocará, en pocos decenios, en el agotamiento de la casi totalidad de los recursos naturales disponibles y en una serie de trastornos climáticos y atmosféricos de imprevisibles consecuencias para la especie humana. (de Benoist y Champetier, 1999, p. 46)

2.2. El antiliberalismo posmoderno

Stephen Holmes reconoce (1999) dos escuelas antiliberales: marxista y no marxista. Esta última nace con la misma modernidad, como respuesta a la Revolución Francesa, e incluirá a un heterogéneo grupo que va desde de Maistre a Nietzsche, pasando por Schmitt, Strauss y el pensamiento comunitarista. Holmes observa que en el siglo XX podemos hacer una periodización de este pensamiento, en tanto el antiliberalismo de entreguerras, marcado fundamentalmente por la *Kriegsideologie* alemana (ver Losurdo, 2003), subrayaba el carácter constitutivo del conflicto, el antiliberalismo comunitarista de posguerra se tornó un antiliberalismo blando, cuyas críticas al liberalismo no son por su incapacidad para comprender la brutalidad, sino por sus limitaciones para aprehender la belleza (Holmes, 1999). Más allá de estas diferencias, los antiliberales no marxistas comparten el desprecio hacia el mismo conjunto de principios liberales: derechos humanos, atomismo, economicismo, declive de la esfera pública, despolitización.

Alain de Benoist es un exponente de la tradición antiliberal, en sus críticas podemos rastrear las vetas de Carl Schmitt, de Charles Taylor y de Alasdair MacIntyre, que combina con una apreciación posmoderna de la muerte de los grandes relatos, y el debi-

13 "La ecología, evidentemente, está muy próxima al paganismo en razón de su consideración global de los problemas del entorno, de la importancia que da a la relación entre el hombre y el mundo y, también, por su crítica a la devastación de la tierra por efecto de la obsesión productivista, de la ideología del progreso y del arrasamiento técnico" (de Benoist, 1998, p.19)

litamiento de las formas políticas modernas, desde el partido político al Estado Nación (de Benoist, 2010: 131). Retomando estas influencias, de Benoist advierte que las dos raíces morales, la utilitarista y la deontológica, sobre las que se edifican el liberalismo económico (o consecuencialista) y el liberalismo político erosionan la ética tradicional aristocrática e inauguran un individualismo igualitario que impide pensar la idea de comunidad. El autointerés del liberalismo económico y la concepción unitaria de lo justo del liberalismo político que abraza a toda la humanidad, trascienden toda frontera (de Benoist y Champetier, 1999) y presuponen la intercambiabilidad de las personas. La posibilidad de realizar distinciones es ajena al individuo motivado por una moral universal, quien debe comportarse de igual manera con cualquiera por su condición de humano, y también es extraña al individuo motivado por el autointerés, ya que el dinero es un factor igualador.

Es la moral deontológica del liberalismo político la que subyace en la ideología de los derechos humanos (uno de los enemigos claves del pensamiento de la Nouvelle Droite) que proclama un conjunto de derechos inalienables a un ser humano abstracto con independencia de su comunidad de origen. En concordancia con una de las premisas fundantes de muchos estilos de pensamiento de las derechas, de Benoist niega la existencia de una humanidad universal que contemple la misma esencia. Tras recuperar a Schmitt, nos recuerda que la idea de derechos humanos es una negación de lo político por parte de la moral, justamente porque sobre la base moral de los derechos humanos no podemos marcar distinciones, discriminar entre un adentro y un afuera en tanto que lo político requiere la posibilidad de administrar la inclusión y la exclusión.[14]

A esta crítica del carácter apolítico de los derechos humanos se le agrega su cara fraudulenta, engañosa, que Schmitt ya había advertido en *El concepto de lo político*. La noción de derechos humanos es una invención occidental circunscrita a un período histórico determinado, por lo que su intento de universalización es una imposición, una forma de dominar, heredera del cristianismo. Éste inaugura una constante histórica, que perdura hasta la actualidad, de erradicación de la diferencia. Constante histórica que pasa de las cruzadas, al colonialismo y de éste a los derechos humanos. (de Benoist, 2008). La universalización de los derechos humanos termina resultando

14 "As Carl Schmitt remarks, 'the equality of everything "that has a human face" is incapable of providing the foundation for a state, a state form, or a form of government. No distinctions or demarcations can be derived […] Nothing distinctive can be deduced in morality, religion, politics, or economics from the fact that all people are human […] The idea of human equality does not furnish any legal, political, or economic criteria […] An equality that has no contents except for the equality common to all men will be an apolitical equality, because it lacks the corollary of a possible inequality. All equality draws its significance and its meaning from its correlation to a possible inequality." (de Benoist, 2017, p.12)

una imposición, una aculturación, en donde la premisa de la igualdad de todos los hombres esconde el supuesto de que hay una jerarquía entre las culturas. Supuesto nocivo para las identidades colectivas que son indispensables para la constitución de las identidades individuales (de Benoist, 2008, p. 53).

> La afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en este sentido, no representa más que la convicción de que los valores particulares, los de la civilización occidental moderna, son los valores superiores que deben imponerse en todas partes. El discurso de los derechos permite a Occidente, una vez más, erigirse en juez del género humano. (de Benoist, 2019a, p.112).

El liberalismo económico también implica una negación de lo político por parte de la economía, la crítica a la universalidad del capital, empuja a de Benoist a un anti capitalismo, fundamentalmente por la expansión ilimitada que propone la lógica del libre mercado y por la erosión a las identidades comunitarias que inocula el sujeto consumidor (Camus, 2019). Todos los hechos sociales se contaminan con la lógica económica, desde las familias hasta la vida política. En consecuencia, el anticapitalismo de de Benoist no es por la explotación a los trabajadores como en el marxismo, sino por su carácter unificador, masificador, que no reconoce límites y erosiona toda singularidad (Keucheyan, 2017).

Lo dicho anteriormente ha conducido a de Benoist y la Nouvelle Droite, desde mediados de la década del 70, a señalar a los Estados Unidos como el enemigo principal, al ser la encarnación de un imperialismo cultural que amenaza los diferentes estilos de vida.[15] Antiamericanismo que, de Benoist (2019a, p.6) advierte, se halla en los orígenes de la derecha francesa. Por otra parte, el pathos puritano protestante norteamericano le imprime una intolerancia contraria al respeto a la diversidad propia del paganismo europeo (Bar- On, 2017, p.109). Norteamérica es la expresión más acabada del totalitarismo blando que se inaugura con el cristianismo.

15 Durante los 80 el anticapitalismo, el antiliberalismo y el antiameicanismo de GRECE se radicalizaron de tal manera que lo llevaron a coquetear con la Unión Soviética. Incluso en 1982 de Benoist expresó que prefería llevar el casco del ejército rojo que vivir bajo el yugo del imperialismo americano comiendo hamburguesas (Bar- On, 2007, p.48).

2.3. El problema de la identidad

En el transcurso de la década de los ´80, de Benoist comienza a incorporar los argumentos críticos que los comunitaristas lanzan contra los liberales, en especial en torno a la cuestión de la identidad y la disolución del lazo social que las premisas deontológicas conllevan. La raíz del problema para los comunitaristas es concebir la prioridad de derechos universales frente concepciones de bienes comunitarios, lo que según Charles Taylor (2005), es una incoherencia teórica, pues la atribución de derechos se encuentra conectada a ciertas capacidades que se pretenden fomentar, y por lo tanto a un criterio de valoración desde el cual juzgar la vida, no existen derechos por fuera de la comunidad de pertenencia. Este presupuesto tiene varios corolarios, en primer lugar, establece la ficción de la neutralidad política, el Estado nunca puede ser neutral con respecto a los propios bienes que quiere fomentar "la esfera pública siempre es el lugar donde se afirma una visión particular de la "vida buena". De esta concepción del bien procede lo justo, y no a la inversa." (de Benoist y Champetier, 1999: 16). La idea liberal de un Estado neutral con respecto a las concepciones de bien, es un artificio por donde se desprende el proceso de homogenización que despliega occidente; la elección por la neutralidad niega la misma neutralidad ya que el liberalismo no puede ser liberal ante los argumentos y posturas antiliberales (de Benoist, 2017, p.20). En segundo lugar, es una crítica de la perspectiva de pensar en sujetos desanclados de sus comunidades con la capacidad de moldear sus propias identidades. Por último, se distancia de la concepción que ve a la comunidad como el resultado de una asociación voluntaria e instrumental, negando así las obligaciones de los ciudadanos para con el fomento del bien común comunitario (de Benoist, 2019a).

La identidad no es una construcción soliloquia, sino dialógica, reviste una dimensión social, que combina una parte objetiva -compuesta de las tradiciones, lenguajes, costumbres de la comunidad de pertenencia- y una subjetiva que se gesta en interacción con los otros, y en la manera en que se gestiona la parte objetiva (de Benoist 2019b; Camus, 2019). El hombre en sí no existe, está siempre mediatizado por su pertenencia cultural particular (de Benoist y Champetier, 1999, p.13). Lo anterior, llevó a de Benoist a apoyar los derechos de las estudiantes musulmanas a mostrar sus símbolos religiosos en público, en el contexto del segundo affaire del foulard en el 2004, en tanto la derecha racista y la izquierda democrática se mostraron en contra (Spektorowski, 2022). Pero esta visión tolerante de las diferencias esconde un gusto agrio, el etnodiferencialismo.

3. Una nueva forma de racismo: El antirracismo diferencialista

Anteriormente hemos mencionado que para de Benoist el núcleo definidor de la derecha es su culto por la diferencia, su elogio a la desigualdad. A lo largo de las décadas es factible encontrar una transformación en el pensamiento de de Benoist a la hora de pensar donde reside el núcleo de las diferencias entre personas y comunidades y como se debe gestionar, una transformación que, como Taguieff (1993) titula en su artículo, va de la raza a la cultura. Durante los ´60 es un representante del supremacismo blanco colonialista, una perspectiva biologicista de las diferencias, que se refleja en su libro *Rhodesia, Land of the Faithful Lions*, perspectiva que mantiene durante los ´70 dándole una pátina científica, que establecía una jerarquía absoluta entre las razas. Una concepción que mantenía una ligazón estrecha con las perspectivas neonazis que en la Europa de posguerra no gozaban de buena publicidad. Durante los ´80, a la par que crece su anti americanismo, de Benoist y GRECE, influenciados por la obra de Levi Strauss, entran en una nueva fase al realizar un giro cultural en su pensamiento que implica un desplazamiento de lo biológico hacia lo étnico cultural. Un cambio en el lenguaje, que deja de centrarse en la desigualdad biológica para defender el derecho a la diferencia (Shurts; 2017, p.292).[16] Esta perspectiva que se conocerá como etnodiferencialismo,[17] será la respuesta de la Nouvelle Droite al multiculturalismo liberal.

El etnodiferencialismo parte de dos premisas. En primer lugar, parte de una visión de un mundo en donde se hallan diferentes grupos étnicos poseedores de culturas y tradiciones heterogéneas. Diversidad de cosmovisiones que engrandece el pluralismo y la majestuosidad del mundo (Bar-On, 2013, p.91). Entre estas culturas no existe una relación jerárquica, ninguna de estas etnias es superior a la otra, como afirma de Benoist (2010, p.178), cada raza es superior en relación a los valores a los que pertenece. Este estado de inconmensurabilidad entre las culturas genera una imposibilidad de comprensión exterior a las mismas, la verdadera comprensión sólo atañe a quien vive insertó en ella,[18] no existiendo ningún principio neutral desde donde poder comparar-

16 Transformación en el lenguaje que para algunos críticos (Taguieff, 1985), como veremos, es una mera operación de eufemización para tornar más aceptable el racismo que esconde.

17 La concepción del etnodiferencialismo o etnopluralismo no fue acuñada por de Benoist sino por otro de los fundadores de GRECE, Dominique Venner (Rueda, 2021, p.10).

18 "Es evidente que el individuo que nace en el seno de una cultura, cualquiera que ésta sea, se encuentra en mejor situación para comprenderla e integrarse en ella que quien sólo la ve desde el exterior. Personalmente, he sentido siempre gran admiración por las civilizaciones china y japonesa. Los contactos que he tenido con los negros de Estados Unidos o los árabes del Cercano Oriente han sido apasionantes. Pero, por grande que pueda ser mi interés por esas culturas, nunca me permitirá apreciarlas desde dentro, que es lo único que me permitiría comprenderlas realmente." (de Benoist, 2010, p.178)

las. Lo que lleva a un relativismo cultural y absoluto, caro a la perspectiva posmoderna que recupera de Benoist.[19] A partir de esta premisa, cada pueblo tiene el derecho a la autodeterminación, a vivir su vida según sus propios parámetros culturales, derecho cuya contracara es la obligación de preservar esta tradición cultural diferencial.

En segundo lugar, se postula que la mejor manera de preservar estas diferencias es evitando que las distintas culturas se mezclen y convivan en un mismo territorio. El etnodiferencialismo demanda que se preserve la pureza de la comunidad étnica, dividiendo la raza humana en totalidades cerradas (Taguieff, 1993, p.112). Lo que habilita una lectura crítica a los procesos de inmigración, aunque no al sujeto inmigrante quien para de Benoist es una víctima de la globalización capitalista,[20] postura que evita que caiga en la islamofobia característica de las derechas radicales europeas y le permite encontrar en la ayuda a los países del tercer mundo una solución para los procesos migratorios.[21] La inmigración conlleva consecuencias negativas tanto para el inmigrante como para la comunidad de acogida, al socavar su comunidad cultural. Dentro de esta visión, la Nouvelle Droite es muy crítica a la solución republicana liberal al problema de la inmigración, que consiste en la asimilación. Una visión universalista que presupone la primacía de la igualdad natural de los hombres, y que implica que el otro deje de ser otro para convertirse en europeo occidental. La asimilación para GRECE, no es sólo un imposible al implicar cambiar la propia genealogía (de Benoist, 2021), sino que es una nueva forma de racismo, que supone la negación de lo que hace del otro un otro.

De esta manera, la Nouvelle Droite propone una tríada conceptual, en la que es factible distinguir 1) racismo: que implica la existencia de desigualdades cualitativas biológicas. 2) Antirracismo universalista: que con su impulso igualador es tan reacio a las diferencias como el racismo y termina produciendo los mismos efectos, al negar la relevancia de las distintas pertenencias culturales. El primero es un racismo de la exclusión y el segundo de la asimilación, en ambos casos hay un rechazo a la diferen-

19 Postura relativista que incluso el mismo Charles Taylor (2005) criticaría, al considerarla un exponente de la tesis de la incorregibilidad, al excluir la posibilidad de valorar y criticar las diferentes culturas.

20 "No cabe achacar la responsabilidad de la inmigración a los inmigrantes, sino a los países industrializados, que, tras haber impuesto la división internacional del trabajo, han reducido al hombre a la condición de mercancía deslocalizable." (de Benoist y Champetier, 1999, p.32)

21 En la década de los `80 el Front National se reapropia de las ideas de GRECE, defendiendo un racismo diferencialista que abra la puerta a la repatriación de ciudadanos franceses descendientes de países norafricano, para beneficio mutuo (Ba-On, 2017, p.92).

cia, una necesidad de hacerla desaparecer[22] 3) El anti racismo diferencialista, que se postula como el verdadero antirracismo al ser el defensor de las singularidades y de la diversidad cultural. Postura que reescribe la división política fundamental de la modernidad: izquierda – derecha, por otra dicotomía: universalistas- identitaristas (Mellon, 2011, p.77), permitiendo que los postulados etnodiferencialistas puedan ser usados por los neofeminismos, los regionalismos, el ecologismo, el decolonialismo y por la New Left. Incluso a partir de la década de los `80 el antiamericanismo de GRECE se traduce en un apoyo constante al tercer mundo, como un aliado potencial para Europa frente a Estados Unidos.

3.1. De la xenofobia a la mixofobia

Sospechamos que la bandera anti racista blandeada por el etnodiferencialismo, esconde un núcleo racista, una defensa del racismo presentada como defensa al derecho a la diferencia. El rechazo a la homogeneización abre la puerta para una segregación y auto segregación cultural, racial y nacional, la no posibilidad de asimilación obliga al rechazo del extranjero que no puede ser asimilable (Shurts, 2017). Se pasa de la xenofobia a la mixofobia, la xenofobia clásica de la extrema derecha presentaba una jerarquía biologicista, la mixofobia parte del presupuesto de que es necesario mantener la distancia entre las comunidades culturales (Taguieff, 1993). El otro ya no es evitado por el hecho de ser inferior, sino por el mero hecho de ser otro. Esto implica un temor a la mezcla, a la pérdida de pureza, ya no por la contaminación biológica, sino por la contaminación cultural. Lo que impulsa a actuar para preservar estas diferencias aun a costa de los deseos y elecciones individuales (Taguieff, 1985).

En términos concretos esta postura se articula con el fin de criticar el proyecto de una Europa o una Francia multirracial, multicultural y una defensa al ethos de la civilización europea que se encarna geopolíticamente en un paneuropeísmo (postura que tendrá una gran incidencia en el pensamiento de Alexandr Duguin). de Benoist observa que el sistema internacional es un mundo multipolar compuesto por grandes unidades territoriales homogéneas, por grandes civilizaciones: norteamericana, ibe-

22 "Una forma corriente de genocidio, la más radical, reside en la exterminación física. Sólo citaré a título indicativo el que sin duda fue el mayor genocidio de la historia: la exterminación sistemática de los indios de América: cerca de cien millones en América Latina, catorce millones en América del Norte. Otra forma de genocidio consiste en destruir las bases de vida de una población por medio de la desintegración de los fundamentos específicos de sus instituciones, de sus creencias, de sus valores sociales, culturales, morales, etc., desposeyéndoles de su identidad específica, de su herencia y, por ende, de su destino, personalidad y alma." (de Benoist, 2010, p.197)

roamericana, árabe-musulmana, china, hindú, japonesa. Sistema internacional que se encuentra amenazado por aquella civilización (Estados Unidos) que tiene pretensiones redentoras y busca imponer su modelo al resto (de Benoist y Champetier, 1999, p.27). Frente a esto, de Benoist piensa la construcción de Europa en dos registros que pueda promover simultáneamente el regionalismo y el europeísmo, la existencia de múltiples comunidades lingüísticas, étnicas, religiosas, etc. que puedan ser integradas en el marco de una federación europea, unida por la raíz cultural indo europea común. Europa como espacio de una diversidad heterogénea (sus tribus y regiones originales) bajo un común mito excluyente europeo (Spektorowski, 2022, p.86). Lo que se traduciría en democracias identitarias, etnodemocracias, que se integrarían en una federación a nivel geopolítico que pueda hacer frente a los desafíos de China, Rusia y Norteamérica.

Esta concepción de una Europa federal no sólo se opone a la versión tecnocrática, pro globalización y pro capitalista de la Unión Europea actual, oposición compartida por la mayoría de los partidos de derecha radical contemporáneos (Bar- ON, 2013: 72), sino que también se opone al Estado – Nación como organización política, en primer lugar, por su ineficacia para tratar tanto los problemas pequeños como los grandes. En segundo lugar, se critica el modelo centralizador y homogeneizador que conlleva la concepción jacobina del Estado Nación que ahoga las comunidades, distanciándose en este caso del modelo nacionalista de integración del Front National de Le Pen y acercándose nuevamente a los postulados de la New Left en términos de su apoyo de un pluralismo descentralizado (Bar-On, 2007, p.72). Como señala Spektorowski (2022: 88) la paradoja en esta visión es que para reconstruir una Europa unida y exclusivista la idea del Estado Nación debe ser superada por unidades subnacionales y por un Imperio confederado representativo de los miembros nativos del pueblo.

3.2. Democracia liberal vs. Democracia orgánica

Bajo la égida intelectual de Carl Schmitt, de Benoist escribe uno de los capítulos más interesantes en la defensa de lo que hoy se conoce como democracia iliberal, con la particularidad de que identifica a la homogeneidad étnica y cultura como principio de demarcación. de Benoist (2011, p.81) señala una tensión insuperable entre democracia, que es una forma de ejercer el poder, y el liberalismo, que es una ideología de la limitación del poder político. Tensión, que como Schmitt había establecido, se funda en la incapacidad del concepto de igualdad liberal para hacer distinciones,

para establecer fronteras, la igualdad democrática, en cambio, es una igualdad sustancial fundada en la pertenencia, cuyo sujeto es el pueblo, no la humanidad, y en consecuencia puede establecer una desigualdad con los que se encuentran fuera (de Benoist, 2017).

La propuesta de de Benoist es superar la democracia representativa, a partir de una democracia participativa, obviamente en este camino, la Atenas clásica es el paradigma, pero no tanto por el nivel de participación política sino por el núcleo desde donde se definía la ciudadanía. En Atenas, según de Benoist, el demos estaba definido por el ethno "Ancient democracy defined citizenship in terms or origins… was based on the idea or organic community" (de Benoist, 2011, p. 17). Era la homogeneidad cultural la clave del éxito de la experiencia ateniense, y el reconocimiento del pueblo de que esa identidad común era lo que lo convertía en pueblo. Contrariamente a Schmitt, para quien la construcción del pueblo no está dada a priori de la decisión política[23], de Benoist propone una construcción de ciudadanía étnica frente al modelo republicano de ciudadanía civil (Bar-On, 2013, p.80). Mudde (2021) define a esto como nativismo, y observa que esta concepción monocultural de la política lleva a una etnocracia, en donde la ciudadanía está basada en la etnia, que es una de las características centrales de las derechas radicales.

La etnocracia, se materializa en una democracia identitaria, orgánica y participativa que también tiene un alcance social, al fomentar las relaciones de reciprocidad entre aquellos que comparten una cultura. de Benoist hace suya las críticas conservadoras a las sociedades contemporáneas, subrayando que los lazos sociales debilitados en la actual sociedad individualistas, sólo pueden regenerarse a partir de las comunidades vivas. La solidaridad propia de comunidades más pequeñas (familias, etc.) pueden plasmarse en el espacio social a cambio de que el mismo esté integrado por una comunidad étnicamente homogénea. Incluso esto parecería ser la llave para por fin materializar el tan problemático principio de fraternidad que se erigió en la Revolución Francesa (de Benoist: 2019a: 250).

23 Debemos reconocer que esta interpretación del jurista alemán es aún discutida, para Chantal Mouffe las identidades políticas en Schmitt son empíricamente dadas, es decir la distinción entre amigo y enemigo no se apoya en una construcción política sino en el reconocimiento de límites dados con anterioridad (Mouffe, 2003, p.76). Desde nuestra perspectiva, en el mismo momento en que se designa al enemigo, se limita al amigo, y eso es una decisión contingente, teológica (ajena a toda necesidad) del soberano (ver Souroujon, 2015)

4. Comentarios finales: de Benoist en el laberinto de las derechas

El gran debate que enfrenta a los distintos intérpretes de la Nouvelle Droite es dónde situarla en el seno del pluriverso de las derechas. Es imposible definirla a partir de la clásica tipología de Rémond (1971), quien distingue tres derechas: contrarrevolucionarias, bonapartistas y orleanistas. Tampoco ha ayudado para la clarificación del debate la postura de de Benoist, en particular, luego de la década de los 80, quien ve superada la división entre derecha e izquierda. Según la Nouvelle Droite, derecha e izquierda han arriado sus banderas para confluir en un centro moderado, dejando sin alternativas reales al pueblo.[24] Si, por una parte, la crítica de la Nouvelle Droite al capitalismo, al libre mercado, al cristianismo, a Estados Unidos, a la globalización y su defensa del Tercer Mundo lo alejan de la derecha mainstream, su defensa del etnodiferencialismo, su retorno al paganismo, su crítica a la inmigración, ponen algunos límites a su flirteo con la izquierda.

Hay dos grandes interpretaciones sobre la naturaleza de la Nouvelle Droite. Por una parte, nos encontramos con aquellos que la sitúan dentro de la familia del fascismo, al clasificarla como un neofascismo. Tanto su apuesta metapolítica como su acercamiento con la izquierda no serían más que un maquillaje para mantener de incógnito estas credenciales. Roger Griffin (2007, 2017) es el defensor más importante de esta postura que deviene de la forma en que construye el concepto, como fascismo genérico. Por la cual éste no se reduce a un momento histórico y geográfico preciso, sino que está definido por un núcleo conceptual mínimo compuesto por: un mito palingenésico de renacimiento, de renovación ante la decadencia presente de la comunidad, un ultranacionalismo incompatible con la democracia liberal y una movilización populista que atraviesa las clases sociales. En este sentido, más allá de la renovación lexical, la Nouvelle Droite seguiría sosteniendo ese núcleo. Lo que se puede observar en su paso de la xenofobia tradicional a la mixofobia y en su crítica a la decadencia de Europa, que deberá renacer a partir de un paneuropeísmo inserto en el mito indo europeo. Incluso su pretensión de estar más allá de la derecha y de la izquierda tiene un pedigrí fascista como lo demostró oportunamente Zeev Sternhell (1986).

Por otra parte, otro grupo de autores consideran que la Nouvelle Droite representa una novedad en el mercado de las derechas, por la síntesis que propone entre los pensadores de la revolución conservadora y la New Left (Bar- On, 2007). Interpretación que

24 "…desde hace una quincena de años, la izquierda no ha cesado de «derechizarse» en materia económica, mientras que la derecha se «izquierdizaba» en materia cultural y de costumbres, dando así lugar a un vasto centro moderado donde se funden corrientes que hasta ayer se oponían…" (de Benoist, 2010, p.52)

me parece más acertada ya que los conceptos genéricos tienen la dificultad de no reconocer diferencias, matices y de generar falsos positivos. Lo cierto es que después de la caída del muro ha quedado un vacío ideológico en cuanto a una propuesta radical y la Nouvelle Droite se ha erigido como una alternativa legítima estrechando sus lazos con la New Left, en una alianza anti liberal y anti capitalista, mostrando cada vez de forma más explícita su deuda para con la generación del `68. De esta manera en tanto *Krisis* fue una publicación pensada para que colaborasen pensadores de izquierda, la revista *Telos* de la New Left norteamericana, dirigida por Paul Piccone, publicará los trabajos más académicos y de izquierda de de Benoist (François, 2021, p.105). Esto también ha llevado a que la Nouvelle Droite encuentre críticas tanto de derecha como de izquierda, incluso algunos intelectuales de izquierda franceses han llamado a una "Appeal for Vigilance" para limitar el diálogo de GRECE con la izquierda, ya que estas relaciones son vistas como una mera estrategia para legitimar posiciones de extrema derecha.

Sospecho que quizás esta nueva síntesis nos ayude más a comprender la deriva sinuosa de la New Left que a interpretar la Nouvelle Droite. El elogió a la diferencia, la crítica a los derechos humanos, al liberalismo y al universalismo, puntos claves en la familia de las derechas, ha empujado a la izquierda a abrazar ciertas banderas con las que debería sentirse cada vez más incómoda (autocracia, violación de derechos, etc.). Si bien es cierto que la concepción de humanidad despolitiza, es una construcción occidental, no es neutral; sigue siendo la mejor salvaguarda para la autorrealización de los sujetos, sin socavar la importancia de las comunidades de pertenencia.

Bibliografía

Bar-On, T., 2001. "The Ambiguities of the Nouvelle Droite, 1968–1999", *The European Legacy*, 6 (3), pp. 333-351.

Bar-On, T., 2007. *Where Have All the Fascists Gone?* London: Routledge

Bar-On, T., 2017. "Fascism to the Nouvelle Droite." En A. Mammone, E. Godin, y B. Jenkins (Eds.) *Varieties of Right-Wing Extremism in Europe*. London: Routledge, pp. 69-84.

Bobbio, N., 1998. *Derecha e izquierda*. Madrid: Taurus.

Camus, J. I., 2019. "Alain de Benoist and the New Right" En M. Sedgwick (Ed.) *Key thinkers of the radical right*. Oxford: Oxford University Press, pp. 73-90.

Camus, J. I. y Lebourg, N., 2020. *La Extrema Derecha Europea*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

de Benoist, A., 1982. *La Nueva Derecha*. Barcelona: Planeta.

de Benoist, A. 1998. *La Cuestión del Paganismo*. En https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/la_cuestin_del_paganismo.pdf

de Benoist, A., 2004. *On Being a Pagan*. Atlanta: Ultra.

de Benoist, A., 2008. *Más allá de los derechos humanos*. En https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/mas_alla_de_los_derechos_humanos.pdf

de Benoist, A., 2010. *Más allá de la izquierda y de la derecha*. Barcelona: Áltera.

de Benoist, A., 2011. *The Problem of Democracy*. London: Arktos.

de Benoist, A. 2017. *View from the Right, Vol. 1*. London: Arktos.

de Benoist, A., 2019a. *Contre le libéralisme*. Monaco: Éditions du Rocher.

de Benoist, A., 2019b. *Nosotros y los otros*. Tarragona: Fides

de Benoist, A., 2021. "L'assimilation n'est ni bonne, ni mauvaise : elle est impossible". Disponible en: https://www.alaindebenoist.com/2021/03/15/lassimilation-nest-ni-bonne-ni-mauvaise-elle-est-impossible/

de Benoist, A. y Champetier, Ch., 1999. *Manifiesto: La Nueva Derecha del año 2000*. Disponible en: https://s3-eu-west1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/manifiesto_la_nueva_derecha_2000.pdf

François, S., 2021. *La Nouvelle Droite et sus Dissidences*. Paris: Le Bord de L`eau.

Grange, J., 2017. *Les Néoconservateurs*. Paris: Agora.

Grifin, R., 2007. "*Plus* ça *change!* El Pedigrí Fascista de la Nueva Derecha" en M. Simón, (Ed.) *La Extrema Derecha Europea Desde 1945 a Nuestros Días*. Madrid: Tecnos, pp. 67-104.

Grifin, R., 2017. *Fascismo*. Madrid: Alianza.

Holmes, S., 1999. *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza.

Keucheyan, R., 2017. "Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite « respectable »", *Revue du Crieur*, 6, pp. 128-143.

Losurdo. D., 2003. *La comunidad, la muerte, Occidente*. Buenos Aires: Losada.

Meilán Penal, J., 2023. "El neopaganismo en Alain de Benoist: análisis de una reestructuración ideológica de la derecha radical europea", *Política y Sociedad*, 60 (1), pp. 1-12.

Mellón, J. A, 2011. "El Eterno Retorno. ¿Son fascistas las ideas-fuerza de la Nueva Derecha Europea (ND)?", *Foro Interno,* 11, pp. 69-92.

Monod, J. C., 2015. *La Querella de la Secularización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Mouffe, Ch., 2003. *La paradoja democrática.* Barcelona: Gedisa.

Mudde, C., 2007. *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mudde, C., 2021. *La ultraderecha hoy*. Barcelona: Paidós.

Remónd, R., 1971. *The right wing in France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rueda, D., 2021. "Alain de Benoist, ethnopluralism and the cultural turn in racism" *Patterns of Prejudice*, 55 (3), pp. 213–235.

Ruiz Portella, J. y Salvatierra, A., 2010. "A modo de introducción" en A. de Benoist, *Más allá de la izquierda y de la derecha.*: Barcelona: Áltera, pp. 9-29.

Shields, J. G., 2007. *The Extreme Right in France*. London: Routledge.

Shurts, S., 2017. *Resentment and Right*. Newark: University of Delaware Press

Souroujon, G., 2015. "Philia sin eros, la comunidad de amigos como una crítica a la sociabilidad liberal" *Fragmentos de Filosofía*, 13, pp. 1-18.

Spektorowski, A., 2022. "The Intellectual Reconstruction of Post- War Fascism and the

Populist Right" G. Pereyra Doval y G. Souroujon, (eds.) *Global Resurgence of the Right*. London: Routledge, pp. 77-97.

Sternhell, Z., 1985. *Neither right nor left*, New Jersey: Princeton University Press.

Taguief, P. A., 1985. "Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une evidence commune et ses effets pervers" *Langage et Société*, 34, pp. 69-97.

Taguieff, P. A., 1993. "From Race to Culture: The New Right's View of European Identity", *Telos*, 98/99, pp. 99-125.

Taylor, Ch., 2005. "Comprensión y etnocentrismo." En Ch. Taylor, *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 199-222.

Souroujon, Gastón (2024). "Alain de Benoist, l enfant terrible de la nouvelle droite", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 319-339.

ROGER SCRUTON: FILOSOFÍA DEL APEGO PARA UNA SOCIEDAD DE EXTRAÑOS

Esteban Iglesias
(CONICET, UNR, UNL)

1. Introducción

En la década del 80 del siglo XX Roger Scruton (1944-2020) comenzó a convertirse en una poderosa referencia intelectual en la amplia y heterogénea tradición conservadora. En 1979 escribió *El significado del conservadurismo*, obra en la que intentó contrarrestar la ideología de libre mercado que promovió el gobierno encabezado por Thatcher. Margaret Thatcher, quien también presidía el Partido Conservador de Inglaterra y se había vuelto sinónimo de conservadurismo. Las controversias con el thatcherismo acerca del significado del término conservador también fueron difundidas a través de la creación de la revista *Salisbury Review*, de la que Scruton fue editor desde 1982 hasta 2001. En efecto, para este autor el conservadurismo aceptaba la economía de libre mercado ya que constituía un signo de libertad pero consideraba que había que colocar un freno al uso abusivo de la propiedad, asimismo, entendía que las libertades individuales eran positivas pero no así el individualismo o el consumismo ya que desde su perspectiva dañaban la pertenencia a la comunidad políti-

ca. En este sentido, su proyecto político conservador se organizaba en torno a una *filosofía del apego*, cuyos afectos primarios orientan a los hombres a proteger a las cosas que aman contra su descomposición o ruina (Scruton, 2018b). Sin embargo, el mundo moderno expone a los hombres al cambio, de forma incesante. Por ello, Scruton sostiene que los hombres deben considerar a los valores o dominios de valor como fines en sí mismos y no como instrumentos o medios, y, con el objeto de que estos traigan autoridad, paz y sentido de pertenencia. Cabe destacar que no cualquier valor, costumbre o institución merecen ser conservadas para el pensamiento conservador. Más bien se refiere a aquellos que colaboren con la pertenencia de la sociedad a la comunidad política, la que es definida como una sociedad de extraños en el marco del Estado nación. Así la religión, la familia heterosexual y el hogar, la asociación civil, la lealtad nacional, el territorio y el derecho consuetudinario serán los principales vectores sobre los que girará su pensamiento y a partir de los cuales concibe su modelo político.

El pensamiento conservador de Scruton se halla dirigido al mundo de habla inglesa, ya que considera que allí se encuentran formaciones políticas y partidos conservadores. Ese mundo se encuentra habitado por el parlamentarismo, la libertad de expresión, el sufragio universal, la imparcialidad ante la ley, la cultura cívica, la economía de libre mercado, etc. y, sobre esta herencia política acechan un sinnúmero de problemas que tensionan la sociedad en la que vive. Entre los de mayor relevancia podemos mencionar el multiculturalismo y el problema inmigratorio, el consumismo, el ecologismo, el individualismo a ultranza, los nuevos movimientos sociales como el feminismo y el globalismo y sus distintas arquitecturas políticas –como la Unión Europea–. Desde su enfoque el problema neurálgico remite a la pertenencia y conformación de una comunidad política. Una temática que no es particular del pensamiento conservador ya que se encuentra problematizada en otras tradiciones teóricas como el republicanismo y el liberalismo igualitario, con las singularidades de las transformaciones políticas, económicas y culturales que tuvieron lugar desde mediados del siglo XX en adelante.

El propósito de este capítulo radica en caracterizar los principales aspectos del pensamiento conservador de Scruton. Para ello, en este capítulo desarrollaremos, sucintamente: el momento y contexto en que se origina y populariza el término "conservador", el lugar que ocupa el conservadurismo en la galaxia de las derechas, los conceptos centrales de su pensamiento y su proyecto político en sociedades de fines de siglo XX y comienzos del XXI, y una reflexión final.

2. El término conservador

Luego la de la Revolución francesa, la que exigió una renovación conceptual de las tradiciones teóricas existentes, el término "conservador" comenzó a propagarse, haciendo que determinados grupos políticos y, también, distintos intelectuales se autodenominen de esta manera. Von Beyne (1985) señala que a fines del siglo XVIII esta palabra se había popularizado. En Francia, más precisamente en 1817, Chateaubriand creó un periódico denominado *El Conservador*; luego, en Inglaterra comenzó a utilizarse hacia 1830; y, finalmente, en Alemania apareció con posterioridad a esta fecha. Lo cierto fue que en el contexto de la Revolución francesa el término conservador se originó en oposición al de "liberal", el que hace su emergencia en las Cortes de Cádiz, en 1812. La promulgación de la constitución fue interpretada como una "revolución liberal", la que en términos prácticos implicó promover el desmoronamiento del orden monárquico. En efecto, durante el siglo XIX los conservadores defendían las prerrogativas y derechos que habían conquistado las coronas mientras que los liberales querían modificar ese orden establecido. Esto conllevaba el derrocamiento de los reyes, el avance de las libertades civiles y comerciales, trastocar el poder de la iglesia y una nueva comprensión del concepto de propiedad (Nisbet, 1986).

Para Ashfor y Davies (1992) Inglaterra constituyó una de las principales fuentes del pensamiento político conservador y, asimismo, un lugar privilegiado en el que la práctica política conservadora pudo llegar a tener éxito (Scruton, 1991). En términos de tradición de pensamiento, cabe destacar que Burke sentó sus bases con sus obras durante los siglos XVIII y XIX; Newman, Coleridge, Disraelí y Matthew Arnold lo continuaron durante el siglo XIX; y, finalmente Oakeshott en el siglo XX y Scruton en el siglo XX y XXI terminaron de forjar como señalan Eatwell y O´Sullivan (1990) un estilo de pensamiento político, en su inflexión conservadora, en el que se detecta el abordaje de problemas y preocupaciones conceptuales comunes y compartidas a pesar del paso del tiempo. De ahí que uno de los interrogantes que orienta este capítulo radica en analizar cómo ese conjunto de temáticas que se articulan en el pensamiento conservador asume características singulares en el enfoque propuesto por Scruton.

3. La galaxia conservadora durante el siglo XX

El pensamiento conservador y sus diferentes inflexiones teóricas se inscriben en el amplio campo de las derechas. Bobbio (2014), en una obra considerada clásica, entiende que el término derecha implica adjudicarle a las desigualdades un carácter

natural y hasta deseables en el orden político y, en esa medida, se desprende que no sería necesario que las mismas sean corregidas por los hombres ni por una entidad externa a ellos como lo supo ser el Estado durante el período keynesiano en el siglo XX. Las distintas corrientes de pensamiento derechista encuentran su unidad o punto de identificación en que se proponen pensar y construir sociedades a partir de la creación de un movimiento político cuyo principal vector es el anti-igualitarismo en las distintas esferas de la interacción entre los hombres.

Esto es lo que unifica a las diferentes corrientes de pensamiento derechista, el cual el conservadurismo sería una de sus vertientes. Y lo que diferenciaría a esta heterogénea tradición derechista serían los motivos, las causas y las distintas explicaciones que estas le atribuyen a las desigualdades existentes al interior de la sociedad. En este sentido, durante el siglo XX han surgido y cobrado, con distintas intensidades, determinado protagonismo político diferentes corrientes derechistas. A continuación mencionamos las principales, sin ser exhaustivos.

En el universo de las derechas, en la vertiente neoliberal coexisten diferentes escuelas de pensamiento: la Escuela Austríaca –Hayek y Mises–, la Escuela de Chicago –Friedman–, la Escuela Libertariana –Nozick y Rand– y la Escuela de Virginia –Buchanan y Tullock. Lo que distingue a este neoliberalismo del liberalismo clásico, es, en primer lugar, su contexto histórico ya que su lucha política no se libra contra los absolutismos del siglo XVIII sino contra las políticas igualitarias y universalistas que caracterizaban a los Estado de Bienestar del siglo XX. En segundo lugar, observa positivamente que el mercado se constituya en un dispositivo de coordinación de la sociedad en la medida que maximice la libertad individual, promueve el contrato entre privados y la desigualdad entre los individuos constituye el motor de la prosperidad. En tercer lugar, promueve un Estado mínimo en determinadas versiones, principalmente, la de Nozik y un Estado con mayor actividad en el caso de Hayek, pero, que siempre su funcionamiento colabore y facilite el buen fluido de las fuerzas del mercado. En efecto, Hayek considera que el conocido "dejar hacer, dejar pasar" no constituye un incentivo positivo para el despliegue del libre comercio. Finalmente, con respecto a la democracia política plantean una relación de tensión. El neoliberalismo siempre fue un proyecto político más que económico, al menos fue así planteado desde 1947 cuando se fundó la Sociedad de Mont Pelerin. Surgido en un contexto de universalización del sufragio, las posturas de mayor amplitud prima el modo de entender la democracia como un régimen que permite la renovación de autoridades políticas; sin embargo, en interpretaciones más mínimas se la considera algo no imprescindible para llevar adelante estas ideas.

Con posterioridad, toma forma lo que se conoció como *new right*. Nacida en el mundo anglosajón, combina dos tradiciones políticas derechistas, la neoliberal y la neoconservadora. A diferencia de la vieja derecha, esta se caracteriza por no tener lazos con la experiencia fascista y, además, ha dejado de lado su impronta proteccionista. En este sentido, lo que la caracteriza es el impulso y la promoción de las fuerzas del mercado con un marcado conservadurismo en el ámbito de la cultura. Esta "new right" se forjó lentamente luego de la segunda guerra mundial, al calor del "peligro rojo" y la recuperación de la tradición. Algunos de sus referentes intelectuales denominaron a este caracterizaron esta articulación política entre tradiciones derechistas como "fusionismo" (Nash, 1987), las que despreciaban el liberalismo clásico y, también, el igualitarista. En este sentido, retoma ideas relativas a la liberalización de los mercados, la desregulación económica, etc. en combinación con principios que enfatizan la tradición y la autoridad en un contexto cuyo diagnóstico se organiza en torno a la erosión de las costumbres.

Cabe destacar que en Francia también un grupo de intelectuales ha promovido y difundido la idea de nueva derecha, cuya particularidad era la de identificarse como un movimiento cultural. La misma se forjó a fines de los años sesenta del siglo XX y tuvo como principal referente teórico y activista a Alain De Benoist. Para este autor, la derecha nace en Francia en contra del liberalismo. Sin embargo, este señala que, con posterioridad a la revolución francesa nació un adversario mayor, el socialismo y el marxismo, con lo cual empujaron al liberalismo hacia la derecha. Ahí se produjo una articulación inesperada: la derecha tuvo relaciones de buena vecindad con el liberalismo. Para este autor y sus seguidores, la nueva derecha es un movimiento cultural anti-igualitario que, al mismo tiempo, reconoce como principales vectores su anti-mercantilista y su anti-individualismo. En este sentido, entiende que la "nueva derecha" es una "actitud" que considera a las desigualdades relativas como un bien y a la homogeneización del mundo que invoca la ideología igualitaria como un mal. Este movimiento cultural se ha nutrido de Antonio Gramsci y, junto a sus seguidores, fueron conocidos como los "gramscianos de derecha". A su entender la vieja derecha se había vuelto conservadora, por ello su pregunta era ¿Qué había que conservar? En esta dirección la derecha a la que alude el autor debía promover un cambio profundo, el que se jugaba en el terreno de la cultura y cuya batalla debía sostenerse en diferentes medios de comunicación, ya sean revistas, folletos, aulas, o reportajes en medios audiovisuales. La nueva derecha, en esta inflexión, se jugaba todas las cartas en la batalla cultural, la trinchera principal en la que se jugaba el poder político.

El conservadurismo comparte la premisa básica de las derechas, ya que se reconoce como un movimiento anti-igualitario. Sin embargo, a diferencia de las tradiciones descriptas ni enaltece al individuo ni al mercado –como el neoliberalismo y la "new right" anglosajona– ni se propone ser anti-individualista y anti-mercantilista –como la nueva derecha francesa–. En este sentido, el conservadurismo inglés, expresado en las ideas de Scruton, propone ser una perspectiva que le da centralidad al concepto de "sociedad" enfatizando el afecto y la lealtad nacional de los hombres en pos de la constitución de la pertenencia a la sociedad donde el rol principal lo juegan la libertad de asociación y las asociaciones intermedias. En este sentido, el rol del Estado consiste en resguardar la autoridad de posibles desórdenes externos e internos y, también, valorar la asociación civil con el objeto de dotar de consistencia y un sentido de pertenencia a la comunidad política.

4. Los conceptos, los problemas y las soluciones políticas

El orden, la jerarquía, la religión, la familia, el derecho consuetudinario, las tradiciones, lo orgánico, etc. se constituyeron en conceptos claves del pensamiento conservador. Sin embargo, Scruton señala que este estilo de pensamiento se ha olvidado de un concepto fundamental, el de sociedad. En este sentido, el andamiaje teórico que elabora este autor se erige sobre este concepto, al que le añade otros para tener una comprensión cabal de los problemas de su tiempo y así elaborar su modelo político, el que posee, como todo modelo, altas dosis de normativismo.

4.1. La oikofilia, como principio y como fin

El amor que se despliega en el Oikos es la piedra basal desde el cual se debe organizar el tipo de sociedad a la que aspira Scruton. Los interrogantes que dan origen a este tipo de pensamiento son ¿cómo puede funcionar coordinadamente una sociedad constituida por extraños?, y, ¿cómo se establecen los lazos entre individuos para organizar la obligación política?

Bajo este paraguas se despliega el pensamiento de Scruton. El Oikos:

> Es el escenario de la primera persona del lugar de la política, el locus, tanto real como imaginado, en el que "todo tiene lugar". Virtudes como la frugalidad y el autosacrificio, el hábito de ofrecer y recibir respeto, el sentido de responsabili-

> dad: todos esos aspectos de la condición humano nos forman como custodios y guardines de nuestro patrimonio común surgen mediante nuestro crecimiento como personas, creando islas de valor en un mar de precio. (Scruton, 2018a, p. 32)

Entonces, el Oikos no es sólo el hogar donde se alojan los individuos sino el ámbito donde se infunden valores y se construye la pertenencia política en un tipo de sociedad signada por el pluralismo y donde las relaciones cara a cara no son recurrentes. Por ello, en el Oikos se producen valores no contractuales como el amor y la lealtad que son la fuente de la obligación política para establecer una sociedad duradera. De acuerdo con ello, el autor sostiene:

> Por tanto, surge inmediatamente esa telaraña de obligaciones no contractuales que vincula a los padres con los hijos y los hijos con los padres y que garantiza, se quiera o no, que en una generación surgirá una sociedad de miembros no electorales, muertos por nacer, que dependerán de algo distinto de un mero contrato entre vivos para que se respeten derechos y su amor tenga una respuesta. (Scruton, 2018, p. 30)

En efecto, para el autor no puede haber sociedad sin una experiencia de pertenencia ya que es ésta la que permite reconocer la autoridad de las leyes que se deben obedecer incluso cuando no lo favorezcan en términos individuales y "…la que me proporciona un criterio para distinguir quién tiene derecho al fruto de los sacrificios que mi pertenencia me exige de quien son meros intrusos" (Scruton, 2018a, p. 31).

Así, el amor que se infunde en el Oikos implica este mismo sentimiento entre las personas que la habitan, así como también el de los asentamientos vecinos, que son los que dotan al Oikos de contornos duraderos. El asentamiento adquiere así una connotación plural y no individual y, al mismo tiempo, forja un sentimiento de pertenencia que a juicio de Scruton se encuentra mal resuelto en otras tradiciones teórico-políticas: el liberalismo, socialismo, el libertarismo, etc. La cooperación y la coordinación social no se logran con la empresa, así como tampoco por imposición del Estado, sino, más bien, en la asociación civil cuya base se halla en la oikofilia.

4. 2. Los fundamentos de la obligación política o contra el liberalismo

El concepto de sociedad es fundamental para comprender el fundamento de la obligación política o como se preguntaron los autores políticos modernos ¿por qué obedecemos? En este aspecto la influencia de Burke en Scruton es decisiva. En este sentido, Burke defendía una sociedad que fue moldeada desde abajo por tradiciones que surgieron de la necesidad natural de asociarse y que sobrevivieron al advenimiento del mundo moderno. De acuerdo con esto, para Scruton las tradiciones sociales constituyen "…formas de conocimiento. Contienen los residuos de muchos ensayos y errores, a medida que la gente trata de ajustar su conducta…" (Scruton, 2018a, p. 29) El autor entiende a las tradiciones sociales como formas de "inmersión a la sociedad". Entonces, ¿cuáles son las razones por las cuales los miembros de la sociedad obedecen al poder político?

Scruton entiende que el orden político se encuentra en constante movimiento. El liberalismo, que ha hecho de la libertad y el individuo figuras centrales de su pensamiento, comprende que el consentimiento hacia las leyes construidas por los hombres es voluntario y su medio más eficaz es la del contrato social. Para Scruton (1991) la liberad no puede ser un concepto central del pensamiento conservador y, en la misma medida, el contrato constituye una figura débil de la obligación política que no termina de explicar el modo en que un conjunto de extraños que comparten un territorio determinado mantengan relaciones de colaboración entre sí. En este sentido, las leyes y la obediencia política surgen de las tradiciones y el derecho consuetudinario, y la fuente principal de información de los miembros de la sociedad son las costumbres. "La *common law* resume lo que seres razonables asumen, explícita o implícitamente, cuando se implican en transacciones libres" (Scruton, 2018a, p. 67).

El liberalismo, según Scruton, ha realizado una importante contribución al conocimiento y a la civilización occidental, elaborando una perspectiva de los derechos a partir de la cual se protegía a la disidencia y al individuo frente al poder del Estado. Sin embargo, esta idea de derechos, en su inflexión de derechos "naturales" o "humanos", ha tenido graves implicancias para Scruton durante el siglo XX ya que ha provocado una proliferación injustificable. Así se pudo invocar el derecho al trabajo, al ocio, etc. y ello ha contribuido en un aumento de la conflictividad social en las democracias modernas ya que el listado de reivindicaciones se ha vuelto infinito. Así, lo que en sus orígenes implicó medidas relativas para poder limitar el poder del Estado, con posterioridad terminó generando conflictos de magnitud, tutelaje del Estado, etc. En efecto, "La retórica de los derechos ha pasado de las libertades a las reivindicaciones, y del tratamiento igualitario a resultados iguales" (Scruton, 2018a, p. 73).

El conflicto suele ser central para la definición de democracia en otras tradiciones teóricas. Pero no es así para el conservadurismo. Para Scruton la democracia moderna es por definición una "sociedad de extraños" y, por tanto, su principal desafío es el de la coordinación social y no así el de la igualdad ni su búsqueda de fines particulares. Los hombres son "criaturas constructoras de hogar" y "criaturas territoriales" (Scruton, 2018b) que cooperan en la búsqueda de valores intrínsecos para su existencia.

4.3. La cuestión del Estado

El papel del Estado debe ser más reducido del que reclaman la nueva izquierda –regulador de la economía– y, a su vez, de mayor tamaño del que exige el liberalismo clásico –Estado gendarme–. En la visión de Scruton el Estado puede abatir la sociedad, tal como fue en la experiencia totalitaria de mediados de siglo XX, y, también, puede destruir costumbres e instituciones que han sido transmitidas y resguardadas por las tradiciones durante años de la civilización. En este sentido, la religión y la familia constituyen instituciones relevantes para el conservadurismo. Básicamente porque transmiten ideas y sentimientos sobre lo sagrado y lo trascendente y, también, contribuyen a la interacción de los afectos primarios. Sin embargo, la religión no debe generar obediencia en el ciudadano y en caso de existir algún conflicto los hombres deben responder como ciudadanos y no como creyentes. En el caso de la familia el panorama se pone más complejo ya que para Scruton el hogar es el ámbito donde se transmiten sentimientos y costumbres de generación en generación, es decir, de padres a hijos.

En este enfoque el matrimonio entre personas del mismo sexo no puede constituir un derecho sino una forma en que el Estado se ha entrometido en una de las principales instituciones de la comunidad política. Su consecuencia es obvia: la destrucción de la familia y del hogar, lugar donde se transmiten los afectos, un valor en sí mismo y la imagen primaria de la sociedad. En esta dirección "…el matrimonio es el modo primario por el que se transfiere el capital social de una generación a la siguiente" (Scruton, 2018a, p. 129). Eliminado el matrimonio entre personas heterosexuales esta institución se queda sin soporte y se elimina una norma que se ha transmitido durante años mediante las costumbres. ¿Qué es lo que queda, entonces? Un contrato de cohabitación entre individuos.

Finalmente, se destaca que el Estado debe resguardar el orden político de los enemigos externos e internos. Sin embargo, su función más imperiosa es la sostener un equi-

librio entre el mantenimiento de las costumbres y valorar la libertad de asociación, de la que surgen instituciones autónomas cuyo fortalecimiento deriva en un florecimiento de la sociedad civil.

4.4. Nacionalismo, territorio y ecologismo

El nacionalismo ha reemplazado a la religión en el mundo moderno y ello ha ocasionado guerras al mundo. Sin embargo, la lealtad nacional es de otra naturaleza y valorada por Scruton. Así, la nación "Es la primera persona en plural del asentamiento" (Scruton, 2018a, p. 38). En la política democrática debe existir desacuerdo, la libertad de expresión, posturas opuestas. Sin embargo, la condición principal para aceptar las disidencias es la existencia de un "nosotros" que opere como barrera de contención a las posibles guerras o experiencias autoritarias.

Para Scruton "Una identidad compartida elimina el veneno del desacuerdo. Es lo que hace posible la oposición y, por tanto, toda discusión racional, y es la base de cualquier forma de vida en la que la norma es el compromiso en lugar de la dictadura" (Scruton, 2018a, p, 38). Además, "Sólo cuando la ley deriva de la soberanía nacional puede adaptarse a las condiciones cambiantes de la gente" (Scruton, 2018a, p. 39).

La soberanía nacional es relevante y el territorio juega en este aspecto un papel central. La expresión política del territorio en la modernidad es el Estado-Nación. A su vez, cabe destacar, que el territorio es donde se asienta el hogar y la familia, ámbitos privilegiados para la generación de amor entre los individuos como a determinados objetos. Sin embargo, el territorio y lo local fueron sometidos a un daño y una destrucción sistemáticas por las fuerzas del mercado y el industrialismo. Scruton se sorprende cómo el conservadorismo no ha abordado la temática ecológica ni ha dado una respuesta política, lo que atribuye a que los partidos conservadores se han contaminado con la ideología de las grandes empresas y corporaciones.

A diferencia del conservadurismo, la izquierda ha logrado una respuesta política al problema medioambiental a través de los nuevos movimientos sociales, particularmente, el ecologista y el sinnúmero de organizaciones que la integran. Esta respuesta política considera que las grandes organizaciones económicas, con sus diversas actividades –agricultura, ganadería, fabricación de autos, etc.– destruyen el medio ambiente con el único objeto de maximizar sus ganancias.

Entonces, ¿cómo se debería abordar esta problemática y cuáles serían los cursos de acción política? A la consigna "Piensa localmente, actúa globalmente", Scruton le contrapone "Siente localmente, piensa nacionalmente". En efecto, la respuesta política debe originarse de los miembros de la comunidad a escala local, la asociación civil en Inglaterra ya ha dado muestras de resolución de este tipo de problemas, por ejemplo, voluntarios y activistas que protegieron el entorno natural en el siglo XIX y, también, el English National Trust.

4.5. Los pilares del modelo político

Los dos pilares de la arquitectura política que piensa Scruton refiere a la libre asociación y al modelo conversacional, aspectos que radicaliza respecto de lo planteado por Oakeshott.

La libertad de asociación conlleva interacciones relativas a los afectos humanos, los que constituyen la materia prima para formar asociaciones e instituciones. Las asociaciones duraderas poseen sus propias reglas, ceremonias y jerarquías dotando así a los hombres de valores intrínsecos y no instrumentales. Las asociaciones a las que refiere Scruton son, principalmente, escuelas –privadas–, bibliotecas, coros, orquestas, grupos de teatro, clubes de cricket, museos, torneos de ajedrez, equipos de fútbol, etc. Estas asociaciones forjan un orgullo social mediante el cual "…crean jerarquías, cargos y normas a las que la gente se somete voluntariamente porque les encuentra sentido" (Scruton, 2018a, p. 110).

Como se observa son asociaciones con características culturales antes que eminentemente políticas, como los sindicatos, cooperativas, etc. Y, asimismo, son asociaciones que deben ser ajenas al Estado, ya que para Scruton la libertad de asociación no debe ser tutelada ni promovida por la esfera estatal, siendo su principal característica la "autonomía". Las asociaciones civiles cumplen un papel fundamental; por un lado, evitan el resentimiento, una emoción moral de la vida moderna; y, por otro lado, promueven la movilidad social. En este sentido, "La verdad del conservadurismo es que la sociedad civil se puede destruir desde arriba, pero crece desde abajo" (Scruton, 2018a, p. 113).

El modelo conversacional también debe cumplir para Scruton con la condición de constituir un valor en sí mismo, es decir, conversar sin ninguna intención o propósito. El ideal de conversación, que incluso el autor lo lleva a pensarlo en términos de ci-

vilización, es que se recrea luego de una comida, el de la sobremesa. En esa situación, se sostiene, que cada persona ofrece lo mejor de sí a los otros, nadie domina ni monopoliza la conversación dando lugar a que la misma tome rumbos imprevisibles. Clara está que esto ocurre de modo poco frecuente. El contrapunto de este modelo conversacional son los actos políticos o las asambleas donde la lógica del carisma y la demagogia tienden a acallar las otras voces.

En una democracia, para que el modelo conversacional funcione es fundamental el modo en que se comprende el trabajo. Tal como la libertad de asociación, el trabajo debe considerarse un valor en sí mismo y debe ofrecer a los hombres las posibilidades de una vida significativa y plena. En estas condiciones las conversaciones que se producen en el entorno laboral o gracias a este, nutren al proceso político organizado en torno al modelo conversacional. El trabajo como valor en sí mismo debe transmitir afecto y apego entre los hombres, lo que contribuye a la pertenencia a la comunidad política.

El sentimiento de patriotismo y la lealtad nacional sustituye a la idea de contrato social a la que apelan los contractualistas. En situaciones de crisis el orden político y social se desmorona si no existe ese tipo de sentimiento que cimente la sociedad. Claro está que la institución del ejército como la de la policía son pensadas desde el conservadurismo de Scruton para proteger a sus ciudadanos de los desórdenes –externos o internos– que se pueden producir en el andarivel de las costumbres y en el derecho consuetudinario.

5. Reflexión final

El pensamiento conservador ha recobrado interés en los últimos tiempos. La estructura de oportunidades políticas que lo facilitó fue el agotamiento de los proyectos políticos de las izquierdas, ya sea en su versión socialdemócrata o la de los llamados socialismos reales. La caída del muro de Berlín y la descomposición de la antigua Unión Soviética marcaron el rumbo de estos acontecimientos. En este contexto, el protagonismo político de las derechas fue aumentando desde mediados de los ochenta del siglo XX en adelante en gran parte del mundo. Y, diversas transformaciones sociales permitieron que el pensamiento conservador se afinque en la sociedad. La cuestión inmigratoria y el nativismo, las políticas orientadas al multiculturalismo, el terrorismo, el feminismo con sus reclamos de interrupción voluntaria del embarazo y el matrimonio entre personas del mismo sexo, las estructuras políticas supranacionales donde deciden el destino de

los países de Europa, el consumismo y el individualismo constituyeron sus principales vectores.

En este clima de ideas el pensamiento conservador resulta ser una alternativa atractiva. El llamado a lo local, a lo orgánico, al orden y a la jerarquía, Scruton lo genera reponiendo el concepto de sociedad. Este se comprende a partir de términos comunes al conservadurismo como la tradición o el derecho consuetudinario. Y el destino político del concepto de sociedad resulta ser una vuelta a lo más primario de las relaciones sociales, el Oikos. En tiempos de mundialización de la vida social el pensamiento político de Scruton hace un llamado a fortalecer la pertenencia a la comunidad política desde el entramado microfísico del tejido social. Estas ideas pueden tener una tonalidad antigua y no por ello dejan de tener su significancia en la esfera pública y en la práctica política.

Bibliografía

Ashford, N. y Davies, S., 1992, *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bobbio, N., 2014, *Derecha e izquierda*. Madrid: Taurus.

De Benoist, A., 2014, *La nueva derecha*. Madrid: Colección Tablero.

Eatwell, R. and O´Sullivan, N., (eds.) 1990. *The nature of the Right*. Boston: Twayne Publisher.

Nash, G., 1989. *La rebelión conservadora en Estados Unidos*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Nisbet, R. 1995. *Conservadurismo*. Madrid: Alianza.

Scruton, R., 1991. "La actitud conservadora". *Estudios públicos*, (44), pp. 1-39.

Scruton, R., 2017. *Pensadores de la nueva izquierda*. Madrid: Rialp.

Scruton, R., 2018a, *Cómo ser conservador*. Madrid: Homo Legends.

Scruton, R., 2018b, *Sobre la natulareza humana*. Madrid: Rialp.

Von Beyme, Klaus 1985. "El conservadurismo". *Revista de estudios políticos*, (43), pp. 7-44.

Iglesias, Esteban (2024). "Roger Scruton: filosofía del apego para una sociedad de extraños", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 340-353.

EMOCIONES POLÍTICAS E IMAGINACIÓN PÚBLICA: MORAL, JUSTICIA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE MARTHA NUSSBAUM

Beatriz Dávilo
(UNR)

1. Presentación

Martha C. Nussbaum (1947, Estados Unidos) es una figura clave en la tradición filosófica angloamericana, a la que ha enriquecido con una obra que se ha aventurado por caminos diversos. A través de insumos muy variados –los autores griegos y romanos, la literatura, los fallos judiciales, las fuentes estadísticas, entre otros-, su prolífica producción recorre el pensamiento de los clásicos, los debates sobre teorías y políticas feministas, el problema del desarrollo humano desde una perspectiva que busca superar las limitaciones de los enfoques cuantitativos, el rol de las emociones y las transformaciones en la cultura pública de las últimas décadas que, en el caso norteamericano, dieron lugar a la llegada de Donald Trump a la Casa Blanca. En la huella trazada por John Rawls (1921-2002) –de quien se reconoce discípula-,[1] Nussbaum ha

1 En relación a la centralidad de los clásicos, por ejemplo, Nussbaum (en Colmenarejo, 2015, p. 422) reconoce haber seguido el ejemplo de Rawls: "John Rawls, que fue mi maestro, nunca enseñó con textos contemporáneos, sólo enseñó con Aristóteles, Hume, Kant, Hegel, Marx y todas las figuras del pasado."

asumido el desafío de afianzar el contenido humanista, universalista y a la vez plural del liberalismo, poniendo el cuerpo en todas las discusiones que sacuden al mundo contemporáneo.

Aunque tal vez sería excesivo decir que Nussbaum es una 'olvidada' en el territorio de la filosofía política, es cierto también que no forma parte, estrictamente, del canon. Al menos eso ocurre en el ámbito académico argentino, donde no tiene una presencia fuerte ni en lo que refiere a los estudios sobre el liberalismo, ni en las cartografías de los feminismos, ni en relación al profusamente visitado territorio del 'giro afectivo' –aun cuando las emociones adquieren centralidad en una propuesta que busca hacer ingresar al diagrama de la reflexión liberal una renovada forma de examinar el conjunto de condiciones que hacen que una vida sea plenamente humana, sin perder de vista el peso de las diferencias culturales.

Para ordenar el análisis de una producción tan vasta, comenzaremos presentando algunos apuntes biográficos que, lejos de constituir un cuadro anecdótico, son importantes para abordar la obra de quien en muchos de sus trabajos ha desplegado una suerte de filosofía en primera persona, acorde con la idea de que la tarea filosófica tiene que ver, precisamente, con "llevar una vida examinada" (Nussbaum, 2019, p. 24), al modo en que lo propone el estoicismo.[2]

Luego exploramos la porosa frontera entre ética y política –y entre filosofía moral y filosofía política-, expresada en herramientas conceptuales con un doble filo que trazan recortes y problematizaciones en ambos campos, aunque siempre de modo articulado. En palabras de la autora: "el ámbito político tiene una labor muy concreta: hacer que la gente real se preocupe por la justicia, por los principios, y por cómo hacemos para obrar en forma correcta" (Nussbaum en Colmenarejo Fernández, 2015, p. 428). Este juego a dos bandas implica un tratamiento simultáneo de la construcción del orden político y de la configuración subjetiva de quienes lo integran, en el que se combina la figura del consenso liberal al modo rawlsiano[3] con la consideración de las emociones: según afirma Nussbaum (2008a, p. 447), "toda concepción política necesita interesarse por las motivaciones de los ciudadanos […] necesita, como dice Rawls, de una 'psicología política razonable'."

2 Nussbaum (2003, p. 409), citando a Epícteto (s. I-II d.C.) señala que la tarea de la filosofía es provocar un autoexamen concienzudo de la cultura y las creencias que permita hacerse cargo del propio pensamiento.

3 John Rawls (1921-2002) plantea la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas comprehensivas razonables, sobre una base pluralista de un acuerdo en torno a las líneas orientativas de un ideal político que cada una de esas doctrinas puede aceptar desde su propio punto de vista (Rawls, 2004 [1993], pp. 165-172).

Finalmente, analizaremos la noción de 'imaginación pública' que le permite a Nussbaum reunir la dinámica institucional de una cultura pública con el conglomerado de emociones, razonamientos y percepciones que nutren la "cognición" tomada en un sentido amplio como punto de apoyo en la orientación de las conductas. En este marco, examinaremos el rol de la literatura, puesto que, si la política debe intentar que la gente real se preocupe por la justicia, la literatura –o la ficción, en general– tiene un enorme potencial para suscitar, a través de la imaginación, el contacto con nociones diversas y plurales de la realización humana, mediante "una forma valiosa de razonamiento público, tanto desde una perspectiva intracultural como desde una intercultural" (Nussbaum, 1997, p. 33).

2. Apuntes biográficos

> La noche de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 lucía el sol en Kyoto, donde yo acababa de llegar para una ceremonia de entrega de premios tras la festiva despedida que me habían dispensado mis colegas antes de salir de Estados Unidos [...] Mis anfitriones japoneses vinieron a visitarme a mi hotel para explicarme el programa de los diversos actos de la ceremonia. En el trasfondo de aquellas conversaciones —y en un primer plano de mis pensamientos— se iba oyendo el cada vez más continuo goteo de noticias sobre las elecciones, que fueron produciendo en mí una alarma creciente que, finalmente, mudó en pesar y en un temor más profundo, tanto por el país en sí como por su gente y sus instituciones. Yo era consciente de que mi miedo no era proporcionado ni imparcial, y que, por lo tanto, yo misma era parte del problema que tanto me preocupaba. (Nussbaum, 2019, p. 8)

Así comienza *La monarquía del miedo*, un libro dedicado a analizar la crisis de la política contemporánea a través de la perspectiva de las emociones. Esta forma de interrogar el presente narrándose a sí misma es frecuente en la obra de Nussbaum, motivo por el cual recorrer brevemente algunos momentos de su vida no es simplemente confeccionar un inventario de datos biográficos, sino identificar algunos hechos fértiles o, como diría Michael Holroyd (2011, p. 51), ponderar la fertilidad de lo trivial en la trayectoria intelectual de la filósofa norteamericana.

El apellido de soltera de Nussbaum es Craven, y nació en Nueva York en 1947, en el seno de un hogar de clase media alta, bastante acomodada, según sus propias palabras (2019, p. 10). Los ancestros de su madre descendían de los peregrinos embarcados en el Mayflower en 1620 (Nussbaum, 2008b, p. 8). Su padre, George Craven, en cambio, pertenecía a una familia trabajadora de Georgia y con mucho esfuerzo y capacidad había logrado hacer carrera como abogado, hasta convertirse en socio en un importante bufete de Filadelfia, donde Martha pasó su infancia y adolescencia, y estudió en un colegio privado para señoritas. De su padre recibió el estímulo para desarrollar una actitud independiente e incluso desafiante, y él mismo celebró que Martha, para sus dieciséis años, prefiriera, antes que una fiesta, una estancia en el extranjero en el marco del programa *Experiment in International Living*, que la llevó a vivir con una familia de obreros fabriles en Swansea, en el sur de Gales. Allí tomó contacto con la pobreza, los problemas de nutrición, la insalubridad de las viviendas, los déficits sanitarios, todo lo cual le mostró cómo ese núcleo familiar había sido despojado,

> no solo de una vida más próspera, sino también de las ganas y el afán por vivirla. Mis amigos adolescentes en aquella familia no querían estudiar ni sobresalir por su trabajo (...) aquellos jóvenes no imaginaban para sí mismos un futuro más prometedor que el tipo de vida que sus padres habían llevado, y su mayor aspiración era ir a echarse unos tragos y visitar las salas de juegos legales cercanas. (Nussbaum, 2019, pp. 11-12)

La joven Martha comenzó entonces a examinar con mirada crítica la conducta de su padre, que defendía con firmeza que el "sueño americano" estaba al alcance de todos los que se propusieran esforzadamente triunfar en la vida, pero al mismo tiempo obligaba al personal doméstico a usar baños separados. Notaba que ese credo en un progreso abierto para quienes perseveran y se aplican a su propia superación no ofrecía una explicación satisfactoria sobre la situación de los sectores marginados, por ejemplo los afroamericanos sometidos al régimen segregacionista sureño. Y así, empezó a verse no tanto como una chiquilla inteligente, sino "como el resultado de unas fuerzas sociales que están desigualmente distribuidas" (Nussbaum, 2019, p. 12).

Por esa época, adhería al partido republicano, y se había sumado a trabajar en la campaña del candidato Barry Goldwater.[4] Pero pronto se dio cuenta que en general los que apoyaban el ultraliberalismo de Goldwater solo buscaban "una excusa con la que proteger sus posturas segregacionistas" y se interesó entonces en los ideales políticos del New Deal, lo que movió a su padre a quejarse ante el colegio aduciendo que los profesores de historia le habían 'lavado el cerebro' (Nussbaum, 2019, p. 12).

Al finalizar la escuela media, se inscribió en la Wellesley School de Massachusetts, donde profundizó la afición a la actuación que venía desarrollando desde su adolescencia. Tras tres semestres, abandonó la universidad para sumarse a una compañía teatral profesional, y si bien su paso fue breve debido a que se dio cuenta, según sus propias palabras, "de que no era muy buena actriz, de que aquella vida era demasiado inestable, y de que mi verdadera pasión era pensar y escribir sobre las obras teatrales", siempre conservó esa afición. En su opinión, fue la experiencia teatral lo que le permitió poner en valor el rol de las emociones, haciendo visible las posibilidades de un campo de reflexión que luego se mostraría sumamente productivo.

Tras dejar la actuación, se inscribió en la Universidad de Nueva York, donde se graduó en estudios clásicos, para luego doctorarse en la Universidad de Harvard en ética y filosofía política en 1975. Así comenzó una carrera académica que la llevó a dictar clases de manera regular en Harvard, en la Brown University, y en la Universidad de Chicago, estando aquí a cargo de la cátedra de Derecho y Ética.

También en los años 70 conoció al lingüista Alan Nussbaum, proveniente de una familia judía, con quien contrajo matrimonio y de quien tomó el apellido, además de convertirse al judaísmo. Sobre su conversión, dice Martha Nussbaum:

> Me atraía (y continúa atrayéndome) la primacía que la justicia social tiene en esa religión. Siempre me ha cautivado la cultura judía de la que entonces entré a formar parte, pues la encuentro más expresiva desde el punto de vista emocional, y más abiertamente argumentativa, que la cultura WASP [White Anglosaxon Protestant]. (Nussbaum, 2019, p. 14)

4 Barry Goldwater fue un miembro del Partido Republicano, senador por Arizona, que en 1964 disputó la presidencia con el candidato demócrata Lyndon Johnson. Goldwater encarnó el giro conservador y libertariano del Partido Republicano, que abrió la secuencia que condujo al triunfo de Ronald Reagan (Audier, 2012: 323-324).

Su familia recibió con recelo su conversión: varios de los que pertenecían a la vertiente de los Padres Peregrinos, "obsesionados con una genealogía triunfalista que afiance la evidencia de que pertenecieron a la exclusiva y socialmente prominente Sociedad del Mayflower [...] no aplaudieron mi elección de vivir de acuerdo con mi conciencia" (Nussbaum, 2008b, pp. 8-9).

A comienzos de la década de 1980, Nussbaum tomó contacto con el economista de origen indio Amartya Sen –ganador del premio Nobel de economía en 1998-, quien la vinculó con el Instituto Mundial de Investigaciones en Economía del Desarrollo, dependiente de Naciones Unidas y con sede en Helsinki, en el que participará como asesora de investigación hasta 1993 (Comenarejo Fernández, 2015, p. 420). La relación con Sen resultaría intelectualmente muy fecunda: juntos desplegaron el enfoque de las capacidades, que intenta ampliar la fórmula del consenso rawlsiano sumando a los bienes primarios que subtienden la lógica del neocontractualismo los derechos que, según Sen y Nussbaum, son fundamentales para crear las condiciones de "una vida acorde con la dignidad del ser humano" (Nussbaum, 2007, p. 83). Para Nussbaum, el enfoque de las capacidades apunta a potenciar todo aquello que las personas, en su diversidad constitutiva, son capaces de ser y de hacer, y por lo tanto incluye la dimensión emocional, que, en su profunda 'plasticidad',[5] involucra un potencial cognitivo valioso para forjar una cultura pública liberal y pluralista.

La problematización de las emociones es, junto con la reflexión en torno a la justicia y los derechos o garantías básicas que contribuyen a la vida buena, el otro gran tema del pensamiento de Nussbaum, según su propia definición. En este sentido, en *La monarquía del miedo*, Nussbaum lee retrospectivamente su itinerario intelectual señalando que ha dedicado la mitad de su carrera al "análisis de las instituciones políticas y las leyes, y argumentos de carácter general sobre qué es la justicia y cuáles son los derechos o garantías básicas que corresponden a todos los ciudadanos", mientras que "la otra mitad de mi carrera académica se ha centrado en la naturaleza de las emociones y en el papel que estas tienen en nuestra búsqueda de la «vida buena»" (Nussbaum, 2019, p. 25).

Ambos campos de problemas son puestos en relación con su propia biografía. En el primer caso, la joven que había descubierto que sus éxitos académicos tenían que ver con las posibilidades habilitadas por su propio entorno, en una sociedad con fuerzas desigualmente distribuidas, fue la que abrió el camino para que "mucho tiempo

5 Así caracteriza Nussbaum la condición emocional humana, tanto a nivel individual como inter-individual, aludiendo a la capacidad de responder de diferentes maneras a situaciones similares (Modzelewski, 2014, p. 325)

después, profundizara en esas ideas trabajando en un instituto para el desarrollo internacional y colaborando estrechamente con organizaciones de apoyo al desarrollo especializadas en la educación y los derechos legales de las mujeres en la India" (Nussbaum, 2019, p. 12). Respecto de las emociones, también su experiencia personal aparece como disparador de muchos de sus análisis: ya vimos en la cita con la que iniciamos este apartado cómo su propio miedo ante el escenario que vislumbraba con el ascenso de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos la llevó a abordar el rol de las emociones en la crisis política contemporánea, y algo similar vemos en sus trabajos sobre la libertad de conciencia, examinada desde el mirador de su propia conversión al judaísmo (Nussbaum, 2008b, pp. 9 y 68), y en su crítica a los castigos vergonzantes promovidos en algunos estados norteamericano –como la identificación de los automóviles conducidos por personas con adicción al alcohol– en la que, a partir de su historia personal como hija de una madre alcohólica, desglosa empáticamente los dolores innecesarios que tales penalizaciones producen (Nussbaum, 2006, pp. 270-272).

Este breve tránsito por la biografía de Nussbaum nos permite visibilizar el modo en que algunas situaciones puntuales, o incluso triviales si seguimos a Holroyd (2011, p. 51), dan cuenta de una cierta tonalidad reflexiva marcada por una lógica introspectiva, y al mismo tiempo situada: si al tomarse a sí misma como objeto y punto de partida de muchos de sus análisis, Nussbaum está presuponiendo un equipamiento psíquico compartido en nuestra condición de humanos/as, esto no obsta para reconocer el peso de variables contextuales que requieren situar cada caso en el escenario histórico en el que emerge –lo que además revela ese rasgo de plasticidad de las emociones que mencionamos anteriormente. Y en esta modalidad analítica se expresa la vocación de reconfigurar una tradición liberal que busca articular una propuesta ética que apela al universalismo pero a la vez se muestra sensible al pluralismo y a la diferencia cultural (Di Tullio Arias, 2013, p. 51).

3. Ética y política: la justicia social y la cultura política liberal

al fin y al cabo, la preocupación de la filosofía liberal es la justicia social
(Nussbaum, 2008b, p. 94)

La justicia social es, para Nussbaum, la dimensión que conecta la política con la ética: en su costado político, absorbe los conflictos y problemas de una época que no pueden ser ignorados por la reflexión filosófica, pero en su costado ético debe contener

una propuesta que desborde los límites contextuales, apelando a universales transculturales, que "se caractericen más por facilitar que por tiranizar", y que se liguen al "respeto por la dignidad de las personas como agentes de elección propia" (Nussbaum, 2012, p. 88). Es por esto que sus desarrollos conceptuales se mueven en un espacio fronterizo entre la filosofía política y la reflexión ética que en muchas ocasiones adquiere el tono de una filosofía moral.

Nussbaum considera que una filosofía política preocupada por las instituciones y las leyes, y por los argumentos en torno a la justicia sobre los que aquellas se apoyan, la no puede eludir el problema de la definición de lo justo y lo injusto y la referencia al sujeto moral que juzga y actúa en relación a esa definición. En este sentido, propone una alternativa que resuelva los puntos ciegos de la teoría neocontractualista de John Rawls, a la que reconoce grandes aportes pero le objeta no ser lo suficientemente inclusiva: no resuelve las injusticias que padecen las mujeres, las personas con discapacidad física y/o mental y los animales no humanos, al tiempo que no ofrece herramientas para pensar un mundo en el que la justicia opere a escala global. Para ella, estas no son cuestiones meramente académicas, puesto que las teorías del contrato modelan las imágenes que nos forjamos acerca del vivir juntos/as y "tienen una influencia profunda en nuestra vida política" (Nussbaum, 2007, pp. 22-24).[6]

La propuesta no consiste en desechar los planteos rawlsianos sino en completarlos, pero esto requiere, desde el punto de partida, una definición en torno al estatuto moral de quienes participan del consenso. El problema con la ficción de la posición originaria de Rawls es que parte de un acuerdo entre individuos hipotéticos que dejan de lado sus concepciones morales: si bien Nussbaum no acude a una situación hipotética,[7] considera que el principio de un acuerdo básico no pierde nada si se le suma la idea de que el consenso se teje no sólo con argumentos *ex post* sobre los beneficios de vivir en sociedad sino también con nociones que den cuenta de la existencia, *ex ante*, de atributos morales.

Nussbaum (2007, pp. 165-166) acepta que "el rechazo de Rawls a incluir motivaciones benevolentes en la posición original no está motivado por la idea de que estas

6 Nussbaum dedica, en *Las fronteras de la justicia*, dos capítulos extensos al análisis sistemático de la tradición contractualista, poniéndola en diálogo con interlocutores que la cuestionaron o intentaron corregir lo que consideraron sus déficits (Nussbaum, 2007, pp. 29-162)

7 En relación a esta afirmación de Nussbaum, cabe aclarar que Rawls señala que utiliza la idea de la posición originaria para captar conceptualmente el funcionamiento de la libertad y la igualdad, y que en la práctica se puede asimilar a un mecanismo de representación de acuerdo al cual "los representantes de los ciudadanos libres e iguales tienen que definir los términos de la cooperación social" (Rawls, 2004: 56).

motivaciones no existen, o no son poderosas" sino porque las considera parciales y desiguales como para definir principios políticos. Nuestra filósofa reconoce en la figura de la posición original de la teoría rawlsiana una mayor riqueza moral que la que aparece en otros planteos contractualistas. "Pero a la pregunta de por qué habría de llegarse a algún acuerdo, la respuesta sigue siendo, básicamente, el beneficio mutuo, y no la benevolencia, el amor o la justicia" (Nussbaum, 2007, p. 73).

La propuesta de Nussbaum es, en sus propias palabras, también parcial, puesto que identifica un 'mínimo social' de acuerdo, fundado por lazos tanto utilitarios altruistas, en el que se identifican capacidades que son inherentes a la condición humana y cuyo desarrollo facilita la posibilidad de agencia para la búsqueda y el logro de una vida digna. Aquello que la gente es capaz de ser y de hacer debe convertirse en metas específicamente políticas de un programa liberal (Nussbaum, 2012, p. 27), en la medida en que son imprescindibles para que una persona pueda elegir el modo de vida que desea y obrar libremente para alcanzar esa meta (2012, p. 105). La lista de las capacidades es amplia e incluye:

1-la vida vivida dignamente, lo que implica no morir prematuramente o "antes de que la propia vida se haya reducido de tal modo que ya no merezca vivirse" (2012, p. 108);

2-la salud, que incluye alimento, techo y salud reproductiva;

3-la integridad corporal que refiere a la libertad de movimiento, al respeto por los límites que impone el cuerpo, y al derecho a la satisfacción sexual y a la elección en materia de reproducción;

4-los sentidos, la imaginación y el pensamiento como herramientas verdaderamente humanas para pensar, imaginar y razonar. Esto requiere el acceso a la educación, la posibilidad de usar la imaginación y el pensamiento de manera creativa y protegida por la libertad de expresión, tanto en lo que refiere a la producción estética, como a las opiniones políticas y religiosas, la capacidad de buscar libremente el sentido de la vida, de tener experiencias placenteras y de evitar el sufrimiento;

5-las emociones, para vincularnos con los demás, con un desarrollo emocional pleno, sin temores ni preocupaciones derivadas de hechos traumáticos;

6-la razón práctica, que permite, en el marco de la libertad de conciencia, "plasmar una concepción de bien y comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida" (2012, p. 109);

7-la afiliación, que abarca tanto la capacidad de vivir con y hacia otros, preocupándonos por los seres humanos con sentido de compasión, justicia y amistad, como la posibilidad de contar con bases sociales de respeto y no humillación, y estar protegidos/as contra la discriminación basada en la raza, la orientación sexual, la religión, la casta, la etnia o el origen nacional;

8-el respeto a las otras especies, animales y plantas;

9-el juego, que supone la capacidad de reír, jugar, disfrutar de actividades recreativas;

10-el control sobre el propio entorno: el político, a través de la participación en los mecanismos que gobiernan la vida, y el material que se hace efectivo en el derecho a la propiedad y al trabajo sobre una base de igualdad efectiva.

Nussbaum (2012, p.110) aclara que se trata de una lista de componentes separados, insustituibles unos por otros, y respecto de los cuales no hay compensación posible, esto es, el hecho de que alguno de ellos pueda estar más que satisfactoriamente asegurado no subsana el déficit de otros, puesto que su fundamento es la dignidad de la persona y no un criterio económico cuantitativo. En este sentido, se diferencia del planteo de Sen: aunque reconoce el peso de las condiciones materiales de existencia para potenciar las capacidades humanas y el valor de la investigación empírica para impulsar el desarrollo, su objetivo es sostener el enfoque de las capacidades –en principio desarrollado junto al economista indio- sobre bases filosóficas: la cuestión de fondo, de matriz kantiana, es que la política debe tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo, "como fuente de participación activa y digno de sí mismo, mereciendo por tanto todo el apoyo necesario para su igualdad de oportunidades para constituirse en agente de ese modo" (Nussbaum, 2012, p. 86).

La lista en sí misma representa la concretización del consenso traslapado entre personas que, fuera de ese decálogo, tiene visiones muy diferentes de la vida, pero pueden acordar en que esas capacidades definen un mínimo social respetable (2012, pp.105-106). De cualquier manera, dice la autora, para asegurar ese mínimo es necesario fortalecer algunos valores, de ahí el encuadre moral del enfoque de las capacidades:

> En el enfoque de las capacidades la concepción de los beneficios y los fines de la cooperación es moral y social desde el principio. Aunque el enfoque no utiliza ninguna situación inicial hipotética (pues es un enfoque orientado al resultado y no al procedimiento, entiende que los seres humanos cooperan movidos por

> un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar adelante una vida decente y digna. (Nussbaum, 2007, p. 164)

Dado que en el enfoque de las capacidades la cooperación tiene carácter moral, ¿cómo define Nussbaum la condición moral de los que participan en ella? Se trata de agentes cuya racionalidad, moldeada a través de una variedad de formas de razonamiento práctico forjadas en condiciones de sociabilidad, les permite sostener compromisos recíprocos (Nussbaum, 2007, p. 168). En este punto, reaparecen algunas líneas que Nussbaum viene desarrollando desde *La fragilidad del bien*: los seres humanos son vulnerables y el vínculo con sus pares en su común vulnerabilidad configura nuestras experiencias sobre lo valioso, condicionando "lo que podemos descubrir del mundo y de nosotros mismos" (Nussbaum, 1995a, p. 407). En tanto "animales temporales y necesitados", entonces, la sociabilidad es tan constitutiva de los/as humanos/as como la racionalidad, y nuestra dignidad se alimenta de la posibilidad de establecer lazos sostenidos en un amplio abanico de afectos y compromisos (Nussbaum, 2007, p. 167).

En esta perspectiva, la concepción de la cooperación se amplía, pues no se agota en los fines instrumentales, y la idea de ciudadanía se complejiza, dado que no se trata solo de participar en el espacio público, sino de contribuir a la construcción colectiva de un horizonte de posibilidades para una vida digna. En este sentido, el binomio público-privado como matriz de análisis de las teorías de la justicia es, para Nussbaum (2007, p. 23), constrictivo y sus limitaciones se hacen ostensibles en relación a la igualdad de las mujeres. Un ejemplo claro es la invisibilización del carácter político de la familia, que al ser ubicada en el ámbito de lo privado releva a las instituciones públicas de sus deberes como garante de capacidades, o bienes primarios, ligados a las emociones, la protección contra la discriminación y la soberanía sobre el propio cuerpo.

La filosofía feminista de Nussbaum es, entonces, eminentemente práctica: su inquietud fundamental es discutir principios morales críticos que "son especialmente urgentes si consideramos la situación de las mujeres como gente particularmente vulnerable en un tiempo de rápidos cambios económicos", y si no queremos ser gobernados "por intereses y procesos que difícilmente puedan resistir el análisis de la argumentación ética" (Nussbaum, 2012, p. 58).

Esta preocupación en torno a la práctica política feminista la lleva a polemizar con el planteo de Judith Butler en *El género en disputa* (2007). Nussbaum diferencia el

feminismo teórico ligado al activismo, que propone cambios en las instituciones para resolver las situaciones complejas e incluso ominosas que atraviesan las mujeres, y el feminismo simbólico que cree que el camino para hacer política feminista es usar las palabras en un modo subversivo y a través de publicaciones académicas de elevada obscuridad y desdeñosa abstracción.[8] Ejemplos del primer tipo de feminismo son Catherine MacKinnon, Andrea Dworkin y Nancy Chodorow, mientras que el segundo está ejemplificado en Butler. La propuesta de Butler le resulta desmovilizante porque se autocomplace en diagnósticos crípticos sin ofrecer respuestas concretas a los padecimientos de las mujeres. Nussbaum (1999), en cambio, a partir de su experiencia en el terreno con las mujeres de la India –en el marco de un programa de desarrollo- apuesta a una filosofía práctica cuya osadía no sea meramente gestual –porque esto no resuelve ni las carencias ni las violencias que sufren las mujeres- sino que se comprometa con el cambio de las estructuras opresivas.

> Yo sostendré que es posible esbozar un marco para una práctica feminista de la filosofía que sea fuertemente universalista, dedicada a normas de justicia, de igualdad y a derechos que tengan validez a través de las diferentes culturas, y que sea al mismo tiempo sensible a la particularidad local y a las muchas maneras en que las circunstancias modifican no solamente las opciones, sino también las creencias y las preferencias. (Nussbaum, 2012, p. 30)

El universalismo en Nussbaum se presenta como el marco general de abordaje de los diversos problemas que desafían la construcción de una cultura pública liberal, y se justifica tanto en la dimensión política como en la moral. En términos políticos, cree que constituye un marco óptimo para encuadrar las ideas acerca de las diferencias (2012).[9] En términos morales, es el horizonte que activa valores como la libertad y el respeto. En *Libertad de conciencia*, afirma: "el punto de vista que defiendo requiere una nación que adopte una posición *moral* diciendo "esto es lo que somos". Nuestros principios políticos autónomos tienen un contenido moral, incluyendo de forma prominente la idea del igual respeto" (Nussbaum, 2008b, p. 49).

8 "Feminist thinkers of the new symbolic type would appear to believe that the way to do feminist politics is to use words in a subversive way, in academic publications of lofty obscurity and disdainful abstractness" (Nussbaum, 1999).

9 Sobre esta cuestión, y retomando el contrapunto entre Nussbaum y Butler, cabe señalar que para ésta última, la universalidad opera como un horizonte para la tarea de traducción cultural, y en este sentido, no podría decirse que ignore la preocupación por pensar la diferencia (Butler, 2007 [1990], p. 21).

El interrogante clave, entonces, es cómo se articulan, en esta perspectiva, los valores morales con la cultura pública: ¿hay un vínculo sustantivo entre ambos, o la preocupación es solo instrumental en el contexto de una filosofía práctica que pretende ofrecer herramientas críticas para la transformación, o ambas cuestiones están analíticamente articuladas? Para avanzar en esta dirección será fundamental explorar el abordaje de las emociones y la imaginación pública desarrollado por Nussbaum en su esfuerzo por repensar la complejidad de lo humano.

4. Emociones e imaginación pública: entre la política de la ficción y la ética de la narración

Para Nussbaum (2014, p. 20), el problema de la sociedad liberal, en la que los principios políticos no pueden apoyarse en una doctrina comprehensiva particular, es cómo mantener un motor aspiracional, de manera que aun reconociéndose imperfecta no renuncie a algunos ideales como la libertad y la igualdad, concitando la adhesión todos/as los/as ciudadanos/as. En esto precisamente consiste una cultura pública: un entramado de valores, materializados a través de imágenes, instituciones y retóricas que realimentan a través del tiempo un umbral mínimo de ideales sobre los que se construye una sociedad. De esto se trata, en su opinión, el consenso entrecruzado de Rawls: "un área de la vida en la que pueda esperarse que todos los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas" (Nussbaum, 2014, p. 19). Y para arribar a este acuerdo se requiere activar un soporte emocional acorde a la lógica de una democracia liberal.

Nussbaum (2006, p. 43) destaca el contenido cognitivo de las emociones: no son fuerzas ciegas, pues siempre involucran una forma de evaluación respecto de su objeto y están asociadas a una familia compleja de pensamientos. Además, algunas de ellas pueden ser estimuladas: en la *Retórica* Aristóteles aconseja a los jóvenes oradores "cómo crear emociones en su auditorio […] Crean emociones, argumenta, haciendo creer al auditorio ciertas cosas sobre su situación" (p. 40). Las emociones, particularmente el temor y la ira, se vinculan con las creencias, y en su apelación a elementos del contexto de aquellos a quienes va dirigida "la retórica política es emocionalmente poderosa" (p. 41).

La inquietud de Nussbaum es identificar las emociones más fértiles a la hora de cimentar una cultura pública liberal, teniendo en cuenta que toda sociedad se enfrenta a dos desafíos básicos: generar compromiso con proyectos valiosos que requieren

sacrificios –tales como la redistribución social, la inclusión de los marginados o la protección del medio ambiente-, y mantener bajo control fuerzas subjetivas, inherentes a la condición humana, que tienden a defender la fragilidad del 'yo' denigrando y/o subordinando a otras personas (Nussbaum, 2014, pp. 15-16). En este sentido, afirma que no hay que suponer que sólo las sociedades fascistas tienen que cultivar las emociones que permitan que el régimen se sostenga a través del tiempo: la democracia liberal, como ya lo han planteado autores que abonan esta tradición –John Stuart Mill, por ejemplo- también necesitan encontrar apoyos en la dimensión emotiva.[10] De lo que se trata, en definitiva, es de explorar cuáles pueden ser los fundamentos psicológicos del liberalismo (Nussbaum, 2006, p. 29).

En la veta aristotélica, Nussbaum (2005, p. 65) resalta el "valor epistemológico de la emoción": frente a la "tosquedad ética de las morales basadas en reglas generales", el análisis de Aristóteles sobre la relación entre lo universal y lo particular pondera el peso de la percepción de lo particular como forma de concreción afinada de reglas generales, que es lo que alimenta la razón práctica (2005, pp. 84-85). Y el razonamiento práctico "sin el acompañamiento de la emoción no es suficiente para la sabiduría práctica […] las emociones no sólo no son menos fidedignas que los cálculos intelectuales, sino que con frecuencia son más fidedignas y aparentemente menos seductoras" (2005, p. 89).

Las emociones que una democracia liberal debería cultivar son el amor y la compasión, tanto hacia los animales humanos como no humanos.[11] Si bien hay quienes argumentan a favor de la potencia de emociones negativas, como la vergüenza cuando va dirigida a uno mismo al admitir haber tenido actitudes o sentimientos agresivos, o la ira cuando es la respuesta a una injusticia, Nussbaum cree que no deberían ser estimuladas puesto que contienen rasgos conflictivos. En cambio, la compasión erosiona las diferencias que crean enfrentamiento. En la huella roussauniana, sostiene:

10 Nussbaum refiere a los aportes de Mill en varios pasajes de su obra, y en *Emociones políticas*… le dedica un capítulo en el que analiza peso del positivismo de Auguste Comte en el enfoque del filósofo inglés (2014, pp. 73-104). Mill (2001, p. 43) efectivamente plantea que "una gran parte de todo poder consiste en la voluntad […] Una persona que cree en algo es una fuerza social igual a la de noventa y nueve personas que solo tienen intereses" (43) y que si "la disposición general de un pueblo es tal que cada individuo se preocupa solamente de sus intereses egoístas y no se detiene a considerar sus responsabilidades para con el interés general, el buen gobierno es imposible" (2014, p. 57).

11 Dado que en este trabajo intentamos presentar algunas líneas generales del pensamiento de Nussbaum, no abordamos aquí, puntualmente, el análisis de Nussbaum acerca de la emotividad animal, sumamente profundo e interesante, pero que constituiría en sí mismo un tema para un artículo más específico. Aquí solo vale aclarar que la importancia de las emociones tiene que ver, también, con hacer visible nuestra finitud compartida con los animales no humanos. De hecho, las emociones incompatibles con una sociedad liberal son, para la filósofa norteamericana, aquellas que surgen del deseo de ser algo distinto a lo somos: no animales e inmortales (Nussbaum, 2006, p. 124).

> La persona que siente compasión suele pensar que aquel que sufre se le parece y tiene posibilidades en la vida similares a las suyas. Este pensamiento puede tener un papel relevante, eliminando barreras a la compasión creadas por las divisiones artificiales. (Nussbaum, 2014, p. 177)

El amor, por su parte, opera políticamente creando lazos afectivos movilizados por el bienestar general. Aquí la autora se vale de los planteos del italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872), que sostenía que para evitar, o al menos minimizar, los efectos del egoísmo y la codicia se requería un sentimiento con suficiente fuerza motivacional para que los/as ciudadanos/as apoyen el bien común. El objeto político del amor no podía ser algo como la 'humanidad' por ser demasiado abstracta; en cambio, la idea de nación fungía aceitadamente como estímulo a ese sentimiento: "suficientemente local, suficientemente nuestra, suficientemente concreta o, cuando menos, susceptible de concretizarse como para motivarnos intensamente" (Nussbaum, 2014, p. 253).

En este punto, emerge un problema que la misma filósofa reconoce de difícil solución: el amor patriótico llevado a su extremo puede llevar a una jerarquización identitaria que deshumaniza al otro, un deslizamiento afectivo movido por el asco o la repugnancia (Nussbaum, 2014, p. 253). Esta cuestión no aparece claramente resuelta, ni en el plano teórico ni en el político. En el primer caso, si bien propone articular el amor con la libertad crítica, a fin de conciliar el respeto a la diferencia con la inclusión, no queda claro cómo podrían desactivarse emociones contrapuestas pero habilitadas ambas por la disposición psíquica humana. En cuanto a la dimensión política, en *La tradición cosmopolita* hace referencia a la nación como marco normativo de la convivencia, y al mismo tiempo considera que el contrapeso a las tendencias endógenas radica en los acuerdos internacionales, cuya rol "es más moral y expresivo que legal, pero que aun así pueden servir para impulsar tradiciones legales dentro de cada nación" (Nussbaum, 2020, p. 24).

De cualquier manera, en el marco de una preocupación que, en clave de psicología política, se interroga por las emociones adecuadas a la cultura pública de un régimen liberal (Nussbaum, 2006, p. 29), la compasión y el amor ocupan un lugar fundamental en el engranaje imaginativo de una sociedad (Nussbaum, 2014, p. 459). En este punto, entonces, el concepto de imaginación pública adquiere centralidad: si la imaginación es la capacidad de pensar más allá de lo real concreto, son las interacciones sociales las que modelan las posibilidades del acto de imaginar (Nussbaum, 2008a, p. 261).

A través del concepto de imaginación pública, es posible examinar el modo en que el sedimento emotivo gestado en nuestro cotidiano estar con otros/as amplía las posibilidades políticas de la convivencia. En este sentido, Nussbaum asocia imaginación pública e imaginación literaria, puesto que la literatura nos acerca tanto a las aspiraciones humanas en general como a vidas singulares en las que los personajes enfrentan situaciones que podrían ser las de cualquier lector. Si la imaginación pública se educa y se nutre a través de discursos, de retóricas y de una multitud de prácticas institucionales e informales, la literatura es entonces una de las vertientes que contribuye a esa educación.

La imaginación literaria como imaginación pública "guiará a jueces en su juzgar, a legisladores en su legislar, a gestores y ejecutivos de los bienes públicos en su auscultar la calidad de vida de la gente" (Nussbaum, 1995b, p.49). Esta propuesta debe ser inscripta en el movimiento *Law and literature*, cuyas raíces se remontan a principios del siglo XX, cuando en 1900, en un contexto de marcada especialización en la práctica profesional de los abogados, el juez John Wigmore publica un artículo con una lista de novelas cuya lectura recomienda a sus colegas para expandir el campo de reflexión hacia las concepciones del derecho y la justicia tematizadas en la ficción. En esta primera etapa, pero varios años después, se produce un giro epistemológico notable de la mano del juez Benjamin Cardozo, que en 1925 escribe un ensayo –titulado precisamente *Law and literature*- en el que aborda el discurso jurídico en su estructura narrativa. De estos dos primeros trabajos surgen dos líneas de análisis: el derecho *en* la literatura, que examina la manera en que la ficción literaria reflexiona sobre la ley y la justicia, y el derecho *como* literatura, que recorta como objeto la estructura literaria del texto jurídico (Garapon y Salas, 2015, p. 14). Nussbaum es considerada por muchos estudiosos como una de las más conspicuas representantes de la tercera etapa de este movimiento –que abarca el último cuarto del siglo XX- en especial en la vertiente del derecho *en* la literatura (Mejía Hernández, 2023, p. 106).[12]

En este sentido, a Nussbaum le interesa profundizar en la forma en que la imaginación literaria como imaginación metafórica incide en la imaginación pública. La imaginación metafórica es lo que permite "ver una cosa como otra cosa, y una cosa en otra cosa […] ver en las cosas que son perceptibles y están a mano otras que no están frente a nuestros ojos" (Nussbaum, 1995b, p. 66), y esto es fundamental para generar empatía, para representarnos situaciones en las que no estamos inmediatamente involucrados y para pensar en otros futuros posibles. De hecho, Nussbaum sostiene que

12 Tras la etapa inaugurada por los textos de Wigmore y Cardozo, en un segundo momento el movimiento comienza a tener ecos en Europa, que se profundizan en la tercera etapa, aunque siempre el peso dominante se registra en el mundo angloparlante (Mejía Hernández, 2023, pp. 103-105).

la apelación rawlsiana a la posición originaria y al velo de la ignorancia solo es posible en el marco de la imaginación metafórica (1995b, p. 79).

El insumo principal para la reflexión en torno a la tríada imaginación pública/literaria/metafórica es la ficción, en particular la novela realista del siglo XIX. Si bien el análisis tal vez más conocido es el de *Tiempos difíciles*, de Charles Dickens, Nussbaum explora un repertorio muy amplio de novelas (*Cumbres borrascosas*, de Emily Brontë, *La princesa Casamassima* y *La copa dorada*, de Henry James, *Molloy*, *Malone muere* y *El innombrable* de Samuel Beckett, y *Ulises* de James Joyce, entre otros); pero también recupera "la llamada que hace Whitman a una poesía pública" (Nussbaum, 1995b, p. 43) abordando su obra poética, e incluso incursiona en la música de Gustav Mahler para argumentar acerca del rol de las emociones y la imaginación en la cultura pública. La literatura cumple, en la obra de Nussbaum, el rol de analizador en relación al vínculo entre las distintas formas de imaginación y sus efectos en la cultura pública:

> las obras literarias invitan a sus lectores a ponerse en el lugar de gentes de muy diversos tipos y a asumir sus experiencias. En los mismos modos en cómo se dirigen a sus lectores imaginarios, transmiten la sensación de que existen eslabones de posibilidad, al menos a un nivel muy general, entre los personajes y el lector. Las emociones y la imaginación del lector, en consecuencia, permanecen muy activos, y es la naturaleza de esta actividad y su relevancia para el pensamiento público lo que me interesa (Nussbaum, 1995b, pp. 44-45).

Podría decirse que, para Nussbaum, hay una política de la ficción que pone en contacto el mundo social del personaje, el del autor y el del lector. El recorte de lo cotidiano al que procede el autor al presentar los personajes y la trama es en sí mismo un acto político que habilita así "intuiciones valiosas" para expandir la imaginación acerca de las posibilidades de resolución de situaciones complejas. Pero al mismo tiempo hay un gesto ético en la narración que, en su opinión, puede resultar moralmente controvertido, puesto que transmite:

> en su misma forma y estilo, en sus modos de interacción con el lector, un sentido normativo de la vida. Insta a los lectores a advertir esto y no aquello; a ser activo de ciertas maneras y no de otras; le guía, en definitiva, hacia ciertas posturas de la mente y el corazón y no a otras (Nussbaum, 1995b, p. 49).

Y hay también una ética de la lectura: ante esa interpelación narrativa el lector no puede permanecer indiferente, sino que se ve estimulado a ponerse en el lugar de otro, evaluar acciones e intentar anticipar un desenlace. A través de esta forma de imaginación empática –una noción que Nussbaum elabora a partir de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith- el encuentro entre la ficción y el lector es sumamente productivo, en la medida en que éste encuentra elementos para revisar su propio mundo y tomar decisiones de manera reflexiva que ayuden a construir una sociedad basada en la libertad, el respeto y la igualdad. En definitiva, la ficción "no nos dirá todo sobre la justicia social, pero puede ser un puente hacia una visión de la justicia y hacia la realización social de esa visión" (Nussbaum, 1997, p. 38).

5. A modo de cierre: un balance sobre los aportes de Martha Nussbaum

El pensamiento de Nussbaum está marcado por la preocupación que le genera al abandono de la dimensión normativa que observa en la filosofía de las últimas décadas, y frente a esto se propone una meta colosal: elaborar un concepto de justicia universal que, no obstante, sea capaz de albergar y respetar una multiplicidad de particularidades. En un mundo heterogéneo, en el que la diferencia es la palabra emblema tanto del pluralismo como de la exclusión, la consideración hacia las singularidades culturales no ha eximido a la propuesta de la filósofa norteamericana de variadas objeciones.

En relación a su revisión del contractualismo, se ha sostenido que la fórmula que sugiere, si bien reconoce universalmente la dignidad de los animales humanos y no humanos, no hace lo propio respecto de la posibilidad de agencia al momento de pactar. Nussbaum señala que el problema del contractualismo es que confunde aquellos que diseñan los principios que rigen una sociedad con aquellos a los que esos principios están dirigidos, suponiendo una identidad que no es tal, en la medida en que se excluye del acuerdo a personas con discapacidades o capacidades diferentes –especialmente de orden mental–. Pero su planteo no resuelve este problema, puesto que lo que reclama es reconocer esta distinción y establecer principios que tengan como base el respeto irrestricto por la igual dignidad de todos, aun si no participan directamente en el acuerdo, con lo cual se mantiene sin derribar esa barrera de participación (Di Tullio Arias, 2013, p. 53).

Por otra parte, se ha señalado que la inclusión de consideraciones morales en el consenso entrecruzado puede debilitar lo que ha sido una fundacional distinción para

el liberalismo: la que separa lo público y lo privado. ¿No se estaría reclamando así una adhesión a estándares normativos que pone en riesgo la autonomía moral de los agentes, más aún si se supone que éstos no sólo deben coincidir con la concepción pública de justicia sino también con las emociones apropiadas para sostener esa concepción? (Martínez Cerutti, 2022, pp. 417-418).

También la idea de una vida digna de ser vivida ha sido objeto de una mirada cautelosa: impregnado del individualismo liberal, ese concepto puede resultar poco permeable a la comprensión de otros estilos de vida. En una perspectiva decolonial, se desvela el vínculo entre humanismo liberal occidental y dominación eurocéntrica, advirtiendo sobre sus posibles derivas hacia las asimetrías propias de la geopolítica del conocimiento, dominante desde los albores de la Modernidad (Nina Baltasar y Serrudo, 2015, pp. 310-313).

Este problema está latente, además, en el feminismo de Nussbaum: la potencia que le asigna al individualismo liberal para impulsar el derecho de las mujeres a una vida libre y plena está basada en el reconocimiento que el liberalismo otorga a los cuerpos como entidades separadas y autónomas y a la absoluta propiedad que tiene cada persona sobre sí misma, pero este enfoque no parece ver que la noción del sujeto propietario de sí está construida sobre una matriz masculina eurocentrada (Di Tulio Arias, 2013, pp. 64-65).

En el marco de las polémicas feministas, incluso la caracterización que hace Nussbaum de la filosofía de Judith Butler ha sido cuestionada. Poco tiempo después de la aparición del artículo "The Professor of Parody", muchas teóricas feministas (Joan Scott, Seyla Benhabib, Gayatri Chakravorty Spivak, y Nancy Fraser, entre otras) salieron a defender a Butler y a cuestionar los argumentos de Nussbaum, advirtiendo, en términos generales, que no hay una vía única y universal para la lucha política, y que ésta también se nutre de la deconstrucción del significante "mujer" (Solana, 2018, pp. 88-98).

Sin embargo, en un escenario en el que la etiqueta de 'liberal' es reclamada sobre bases tan diversas como la defensa del Estado de derecho, la exaltación de la economía de mercado, la reivindicación de la competencia, e incluso la crítica feroz a la democracia –que raya, por momentos, en el autoritarismo-, la fundamentación de la justicia social en tanto igual derecho de todos/as a un vida digna, –con las garantías de acceso a los bienes materiales y simbólicos que esa vida requiere-, es una bocanada de aire que contribuye a desarticular los lugares comunes asociados al liberalismo. A través de una original combinación de la racionalidad práctica aristotélica, la dimensión cognitiva de las emociones y las posibilidades de la imaginación como

llave para pensar más allá de nosotros mismos, Nussbaum nos invita a interrogar la dinámica de la cultura pública contemporánea, enriqueciendo el debate en torno las formas de nuestro estar en común.

Bibliografía

Audier, S., 2012. *Néo-liberalisme(s). Une archeologie intellectuelle*. Paris: Grasset.

Butler, J., 2007 [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós

Colmenarejo Fernández, R., (2015). "Entrevista a Martha Nussbaum: por qué es tan importante aprender y enseñar filosofía". En *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 49, pp. 419-430.

Di Tullio Arias, A., 2013. "¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y los límites de la justicia." En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 58, pp. 51-68.

Garapon, A. y Salas, D. (dirs.), 2015. *Imaginar la ley. El derecho **en** la literatura*. Buenos Aires: IusBaires.

Holroyd, M., 2011. *Cómo se escribe una vida. Ensayos sobre biografía, autobiografía y otras aficiones literarias*. Buenos Aires: La bestia equilátera.

Martínez Cerutti, C., 2022. "Cultura pública y pluralismo razonable: un análisis a partir de los aportes de John Rawls y Martha Nussbaum." En: *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 11 (21), pp. 414-440.

Mejía Hernández, D., 2023. "Esbozo histórico-conceptual del movimiento de Derecho y Literatura en el mundo anglosajón." En: *Ius Inkarri. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política*, 12 (13), pp. 95-115.

Mill, J. S., 2001 [1861]. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza.

Modzelewski, H., 2014. "Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia. Entrevista a Martha Nussbaum". En: *Areté. Revista de Filosofía*, XXIV(2),

pp. 315-333.

Nina Baltasar, E. y Serrudo, M. N., 2016. "Etnicidad y post-desarrollo: proyecto histórico alter-nativo del vivir bien (sumaj kamaña) en el Estado Plurinacional de Bolivia y del gobierno de Evo Morales." En: M. F. Sañudo (ed.). *Desarrollo. Prácticas y discursos emergentes en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar-CLACSO, pp. 305-335.

Nussbaum, M., 1995a. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

Nussbaum, M., 1995b. "La imaginación literaria en la vida pública". En *Isegoría*. 11, pp. 42-80.

Nussbaum, M., 1997. *Justicia poética*. Chile: Andrés Bello.

Nussbaum, M., 1999. "The professor of parody". En: *The New Republic*. 22/02/99. Available at: https://perso.uclouvain.be/mylene.botbol/Recherche/GenreBioethique/Nussbaum_NRO.htm

Nussbaum, M., 2003 [1994]. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M., 2005. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: A. Machado Libros.

Nussbaum, M., 2006. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley.* Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M., 2007. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M., 2008a. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M., 2008b. *Libertad de conciencia: el ataque a la libertad de respeto.* Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M., 2012. *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

Nussbaum, M., 2014. *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la política?* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M., 2019. *La monarquía del miedo. Una mirada filosó*fica a la crisis política actual. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M., 2020. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal.* Barcelona: Paidós.

Rawls, J., 2004. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Solana, M., 2018. "La crítica de Martha Nussbaum al quietismo político de Judith Butler". In: *Actuel Marx/Intervenciones*. N° 24, pp. 75-102.

Dávilo, Beatriz (2024). "Emociones políticas e imaginación pública: moral, justicia y política en la filosofía de Martha Nussbaum", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 354-375.

PETER SLOTERDIJK, IMPLICANCIAS POLÍTICAS DE UN PENSADOR CÍNICO

Esteban Kaipl
(UNR, UNL-IHuCSo)

> *…el cinismo se puede entender como un fenómeno de desinhibición: el hecho de decir la verdad libremente alcanza en el cinismo el novel de auto-desenmascaramiento.*(Sloterdijk, 2020. p. 15)

Se suele advertir que todo lo que se lea de Peter Sloterdijk, puede llevarnos a etiquetarlo erróneamente, como si las tradiciones que nos empujan a vincular autores con tradiciones -en este caso- estuvieran imponiendo un falso corsé. Definirlo es casi como querer encapsular a alguien que sabemos se va a escapar indefectiblemente, como una espuma, como una microburbuja. Es un autor que desborda y se desborda. Sloterdijk, parece estar moviéndose cínicamente, o más bien quínicamente (luego veremos los matices históricos de dicho concepto), todo el tiempo para no poder ser definido con precisión y, desde el no-lugar, poder interpelarnos.

Las pinceladas biográficas dirán que es un filósofo cuyo camino parecía ser promisorio "dentro" de la academia, pero decidió renunciar a dicha trayectoria e interpelarla

desde algún margen, renunciando a lo que él mismo llamaría "domesticación" que sufren (¿sufrimos?) quienes transitan los pasillos de las grandes Universidades. Nacido en Karlsruhe en 1947, este pensador se sigue destacando por marchar por la ribera de los senderos de los intelectuales tradicionales –aquellos destinados a volverse clásicos dentro de los muros de las instituciones de investigación globales-. Esto no implica que Sloterdijk se haya mantenido en las sombras del espacio público. Su espíritu provocativo lo ha llevado a llamar la atención e intervenir mediáticamente para incomodar justamente a los intelectuales más consolidados académicamente de su propia generación. Paradójicamente, lo ha hecho desde el margen de la academia, lo más próximo posible al "centro" del espacio público mediático que él mismo cuestiona (en un paradójico doble plano: por un lado, rechazando los efectos de los medios masivos; por el otro, rechazando los efectos de la domesticación intelectual de la enseñanza académica).

Sus estudios en filosofía, germanística e historia, entre Múnich y Hamburgo, terminaron en 1974. Dos años más tarde se doctora con una tesis sobre literatura en la República de Weimar entre 1918 y 1933, dirigido por el historiador literario alemán Klaus Briegleb. Entre 1978 y 1980, Sloterdijk decide instalarse en Pune (India) para resolver cuestiones vinculadas a la espiritualidad con el líder espiritual indio Bhagwan Shree Rajneesh, más conocido como Osho. A su retorno en Europa, desde el comienzo de la década de 1980, no solo ha tenido cruces en medios gráficos; también ha conducido un programa de televisión; peleas mediáticas con autores de renombre; ha sido muy crítico de filosofía que podríamos llamar "canónica"; también ha propuesto una obra rupturista respecto de los caminos clásicos de la filosofía europea continental; y ha cosechado elogios como discusiones feroces acerca del estado de la filosofía contemporánea; de las paradojas del (anti)humanismo; del futuro incierto de la teoría crítica.

En este marco, su biografía intelectual no puede pasar desapercibida: su "expansión oriental" no sólo le sirve para desmarcarse de un camino que parecía prometedor en la tradición occidental de la filosofía, sino que juega de lleno en su comprensión del mundo (*Weltanschauung*). Florece, entonces, en torno a nuestro autor, un gran número de polémicas (en un sentido clásico y productivo del término *polemos* al cual él acude), provocaciones y desbordes, que tienen implicancias políticas innegables.

Su intervención en el espacio público es una manifestación clara de todo ello (como lo insinuamos poco antes). Su incursión televisiva, como ejemplo, ha sido un poco la muestra del personaje paradójico, en toda su dimensión, que es Sloterdijk. El pensador de Karlsruhe (re-nacido en Pune, como le gusta decir al politólogo de la Universidad de Otawa, Jean-Pierre Couture [2016]), salió a combatir lo que lo angustiaba en el

terreno mismo que le provocaba la angustia, y lo sostuvo por un período remarcable. Durante más de una década tuvo, en dueto con Rüdiger Safranski (filósofo y literario que estudió en Frankfurt también, pero luego se mudó a la Freie Universität Berlin), un programa televisivo llamado *Das Philosophische Quartett,*[1] una especie de *Kultur-talkshow* emitido por 2DF (canal televisivo alemán) en el que ambos filósofos debatían con dos pensadores invitados a "su" living, con una pequeña tribuna albergando un público que no se impedía manifestaciones de aprobación o rechazo.

Así podemos ver que se trata de un autor que revisita los límites para intentar desbordarlos. Al volver a Alemania, entonces, sus principales herramientas han sido puestas al servicio de una crítica a la teoría crítica que lo había formado (Escuela de Frankfurt), hasta el punto de declararla estéril o muerta,[2] debido a dos cuestiones fundamentales: por un lado, Sloterdijk afirma que la misma ya no podía cumplir con la meta de emancipación para la que fue fundada en la modernidad; por el otro, porque se enfrenta a aquellos autores que intentan sostener férreamente sus banderas en tiempos en los que todo es incertidumbre, irracionalidad, cinismo en un sentido destructivo (no en el sentido quínico), producción de discursos (sobre todo en política) que están puestos al servicio de la provocación o incitación de lo irracional más que en la construcción reflexiva humanista y plural.

Como paso que lo pone sin dudas en el ojo de las discusiones, sus hipótesis cobraron notoriedad por el éxito en ventas en todo el mundo de su libro de 1983, *Crítica de la razón cínica*. Más tarde tuvieron gran repercusión las *Normas para el parque humano* de 1999 que editase para el periódico *Die Zeit*; y la trilogía de *Esferas* entre 1998 y 2004. Desde luego, no es una reivindicación novedosa la de ponderar la eficacia explicativa de lo no-racional en términos políticos (Yannuzzi. 1993); en el caso puntual de Sloterdijk le ha generado controversias que no ha evadido, todo lo contrario. Esto le ha servido para dar paso a diversas polémicas una y otra vez. En fin, es un intelectual que, además de haber recibido una cantidad considerable de premios (contabilizamos más de 19), se ha vuelto un pensador de referencia portando un discurso que entra en conflicto directo con la mayoría de las voces filosóficas modernas (sobre todo en temas de mucho impacto actual como el feminismo o las decisiones sobre políticas migratorias): el discurso de la antimodernidad.

1 Ver la lista de emisiones del programa televisivo *Das Philosophische Quartett* (ZDF, 2002 – 2012): https://www.youtube.com/playlist?list=PLesWvlJLMyy3argnl13omlfEkzuATkCEW

2 Ver Sloterdijk, P. Die Kritische Theorie ist tot, en *Die Zeit*. 9 de septiembre de 1999. Die Kritische Theorie ist tot | ZEIT ONLINE

1. La crítica de la teoría crítica como posición pública y política

> Nuestra revista de la crítica muestra la Ilustración *en marcha,* en un alegre e imparable avance contra las antiguas y nuevas ilusiones. Sigue teniendo que demostrarse que la crítica no pueda hacer *tabula rasa* en la lucha con sus enemigos. Queremos observar cómo esporádicamente se forman en la misma crítica puntos de arranque de nuevos dogmatismos. La Ilustración no penetra en la conciencia social simplemente como portadora de luz carente de problemas. Allí donde ejerce su influencia aparece una penumbra, una profunda ambivalencia. La caracterizaremos como la atmósfera en la que tiene lugar la cristalización cínica en medio de un ovillo de autoconservación fáctica en una autonegación moral. (Sloterdijk, 2003, p. 63)

Por todo ello, probablemente sea un poco forzado rastrear una teoría política de Sloterdijk; pero no podemos negar que sus pinceladas están cargadas de pensamientos enmarcados en una teoría crítica de la crítica social y política ensayada desde finales del siglo XX y principios del XXI. Como lo manifestáramos antes, Sloterdijk parecía ser un filósofo que se perfilaba como una incipiente figura enrolada en la teoría crítica -intelectual promisorio que formaba parte de lo que se conoce como la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt-. Pero evidentemente renunció a una trayectoria más cómoda y amable. En ese punto no solo dejó de aceptar la etiqueta de ser un intelectual de izquierda más, sino que también pasó a intentar inquietar a los pensadores que aceptaban ese encuadramiento. Su viaje a India, lo hizo renacer y cobrar notoriedad desde fuera de la llamada Universidad tradicional, apelando a objetar la crítica del proyecto humanista europeo del "individuo crítico y racional" heredero de las luces.

Nuestro autor adopta un proyecto que guarda la forma de una ontología no unitaria, tendiente a desbordar una idea explicativa de cualquier realidad en su total integridad. En ese sentido, los ensayos de Sloterdijk abordan temas que constriñen la vitalidad de los sujetos que transitan el siglo XXI, asediados por la manipulación por parte de la *massmedia*, el uso de la tecnología y cómo esta nos modula a los humanos, la vida en los no-lugares, las vidas en tránsito permanente, la manera en que nos afecta el estadio actual de la globalización o el permanente sentimiento de decadencia que tiene nuestra era o las interpretaciones acerca de ella. En definitiva, sus preocupaciones y sus conflictos, son expuestos en términos de constante interpelación e irritación a quienes quieran reflexionar de manera coherente el mundo social.

> (…) la era de la multiplicación de los centros emisores, el estallido de las grandes esferas políticas centralizadas en una miríada de individuos reflectantes que, ante el *black mirror* de sus dispositivos, astillaban sus imágenes del mundo… con el cese del pacto de confianza entre gobernantes y gobernados por las crisis recurrentes y el debilitamiento global de la figura del Estado (…) los individuos se entregaron de pies y manos a cultivar relaciones consigo mismos o con otros que, al menos, dieran la satisfacción, en sí modesta, de un hedonismo saldado. (Martinez, en Sloterdijk, 2021, p.11)

En algún punto, el autor desborda y se desborda porque busca por todos los medios evitar quedar encerrado en una tradición que habita los claustros. El objetivo, en algún punto, de sus ensayos tiene más que ver con la contribución a una acción política orientada filosóficamente a conectarse con la vida común –sin darle un valor positivo o negativo a esta última; o más bien, dándole ambos al mismo tiempo-. La vida a la que apela constantemente, es una vida flexible y plural observable a través de algunas metáforas ya conocidas del propio filósofo alemán, la *espuma* como posibilidad de coexistencia de una pluralidad de *esferas* que simbolizan la complejidad de la sociedad en la que vivimos y sobre la que tenemos que reflexionar. No ya desde un paradigma crítico clásico, sino desde un paradigma que critique aquella crítica que parece quedar obsoleta.

2. En qué medida el cinismo es un aporte para pensar lo político

> *El antiguo quinismo es, al menos en su origen griego, insolente por principio. En su insolencia hay un método digno de descubrirse. Injustamente, este primer y real «materialismo dialéctico», que también era un existencialismo, se considera y, consiguientemente, se pasa por alto, frente a los grandes sistemas de la filosofía griega (Platón, Aristóteles y la Stoa), como un mero juego satírico, como episodios a mitad de camino entre la diversión y la porquería. En el kynismos se encontró una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido qué hacer.* (Sloterdijk, 2003, p. 175)

> *El quinismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico. Diógenes refuta el lenguaje de los filósofos con el del payaso*. (Sloterdijk, 2003, p. 178)

Peter Sloterdijk, apela al concepto griego de quinismo. Con sus formas particulares, trae no solamente una manera particular de observar la sociedad a través de la metáfora de la espuma, sino que trabaja desde hace años ciertos conceptos que pueden aportar algo de luz a los debates políticos contemporáneos que nos tienen algo perplejos a quienes intentamos definirlos -diferenciarlos de los marcos teóricos canónicos con los que miramos la realidad-. Sloterdijk es un autor de conflicto. La polémica no le es esquiva porque tiene una reivindicación conceptual del viejo concepto de *polemos*, del que es casi nostálgico en momentos en los que la polémica se vuelve casi un certificado cancelatorio (Fourest, 2021).

Así, una de las herramientas conceptuales que se ha vuelto una marca distintiva de Sloterdijk, es el hecho de trabajar con dos matices de la noción de cinismo. "Lo que el cinismo de arriba tiene en común con el de abajo es la dispensa autoconcedida de satisfacer las imposiciones excesivas de una moral universal" (Sloterdijk, 2020, p. 16). Desde la *Crítica de la razón cínica* (2003), recupera el valor del quinismo clásico (*kinismus*) de Diógenes de Sínope, teniendo como referencia una idea de *polemos* cuya finalidad parecía ser la de pulir la virtud de las partes a través de la generación de un argumento común superador de las individualidades. El conflicto discursivo es un valor constructivo positivo aunque plasme una diferencia de perspectiva. En ese sentido, el filósofo alemán remarca que en el mundo político de hoy, que es asumido como conflictivo por naturaleza, el *polemos* instalado y que sobrevuela nuestras sociedades políticamente correctas, parece ser el que se destina a aplastar adversarios –muy diferente de aquel de la Grecia antigua-.

La polémica que reina, entonces, en el mundo contemporáneo deja de ser virtuosa colectivamente del campo intelectual para pasar a ser un terreno en el que se quiere desconocer u ocultar que la crueldad busca imponerse sobre el que piense diferente hasta, lisa y llanamente, borrarlo. Sloterdijk parece querer encarnar la tradición de Diógenes, haciendo filosofía desde fuera de las instituciones tradicionales que habitan los intelectuales de su generación –donde se intercambia saber por salario- prescindiendo del reconocimiento formal (del dinero en el caso del filósofo cínico Diógenes).

> La aparición de Diógenes señala el momento dramático en el proceso de la verdad de la temprana filosofía europea: mientras la «alta teoría» a partir de Platón corta irrevocablemente los hilos para una encarnación material, para con ello entretejer los hilos de la argumentación lo más densamente posible y así lograr un entramado lógico, emerge una variante subversiva de *teoría inferior* que exagera la encarnación práctica de su doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca. (Sloterdijk, 2003, p. 176)

Margarita Martínez (2010) remarca una hipótesis del propio Sloterdijk que nos ayuda a caracterizarlo en términos pedagógicos; si Sócrates era una especie de tábano por la molestia que provocaba a los oídos de quienes reflexionaban sobre la cosa pública en la antigua Grecia; el filósofo alemán bien se reivindica en la tradición del *perro* de la filosofía comenzada por Diógenes, el filósofo quínico. De esa manera, Sloterdijk viene a tomar notoriedad tirando tarascones, mordeduras, a través de reflexiones que ponen en cuestión la esencia misma de la filosofía de los filósofos de referencia en el mundo académico actual.

Hay, allí, una apuesta por revitalizar lo que el autor asume como una verdad incómoda, como una *parrhesía*, según la cual se reconoce y se dice todo, aún lo más incómodo, dejando de lado todo planteo ligado al diálogo con una necesidad de dependencia en el que uno se ve obligado a mentir para agradar. Nuevamente, el filósofo nacido en Karlsruhe asume que las relaciones por necesidad son una especie de transacción para no perder lugares de confort. El *cinismo* al que apela es el antiguo, el *quinismo* de decir verdades dificultosas para poder construir algo que parecía clausurado por lo políticamente correcto, lo moderno sin más. Aquel quinismo se vuelve, para nuestro autor, el reservorio último de una moral común.

Otro de los elementos que mostrarían el fracaso interpretativo del proyecto definitivo de la ilustración es, según Sloterdijk, el Estado-Nación. Dicho Estado nacional surge en el marco de la configuración de una tradición intelectual letrada, cuyo sentido se ancla en la transmisión del conocimiento de una cultura culta. El proyecto del humanismo habría ido eslabonando, durante siglos, diversas piezas discursivas en torno a una tradición de diálogos lógicos en los que existe una relación de amor con lo que se conoce y con lo que se quiere conocer. La tradición del discurso moderno, parte de la premisa de un acto de pasión originaria en la que la razón consensual tiende a apagar los conflictos que surgen naturalmente entre las diversas formas de existencia compartida. Esa tradición de discurso es puesta en jaque, para Sloterdijk, por el surgimiento y capacidad de reemplazo del ser humano que poseen las máquinas, los medios masivos de difusión, las nuevas formas técnicas que permiten difundir información (que pueda ser o no cierta, poco importa). El posthumanismo que articula el discurso del pensador alemán, es defendido por su capacidad de poner en cuestión la idea del humanismo de las luces, esta vez por la posibilidad de ser mediados o reemplazados por parte de artefactos.

3. El posthumanismo como perspectiva de reflexión política

> *La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria.* (Sloterdijk, 1999, p. 7)

Peter Sloterdijk ha optado por el empleo de otro concepto que le ha permitido alejarse y confrontar, al mismo tiempo, con la tradición moderna de las luces, el del *posthumanismo*. Dicha noción no es pensada en los términos de un rechazo de cualquier elemento que se relacione con la humanidad, sino como perspectiva metodológica que viene, sobre todo, a llamar la atención sobre una determinada posición que pretende ser humanista pero que desconoce muchos elementos muy cercanos a lo humano según este autor. Dicho pasaje a lo que podríamos llamar el posthumanismo, se daría, entonces, a partir de la inmediata posguerra – con la fuerza de la cibernética y la fuerza que cobra la "información" traficada por la máquina (computadora). En ese sentido, con el filósofo de Karlsruhe, no busca terminar con lo humano del humanismo, sino que daría cuenta de una reconfiguración de las estructuras de poder en las que el proyecto humanista de la ilustración pierde capacidad explicativa. En el mundo contemporáneo existe una transformación grande de las estructuras de poder (ese poder que antes era propiedad exclusiva del mundo letrado). El poder se vuelve menos argumentativo, menos racional, y posee una alta volatilidad en las relaciones cambiantes que nos propone el mundo actual.

Como lo afirmásemos antes, así como Sloterdijk critica en algún punto el proyecto humanista de la modernidad, también lo hace con la centralidad de la figura del Estado nación. Ambas críticas están fuertemente relacionadas, debido a que para nuestro autor, han sido los Estados nacionales los que generaron subjetividades determinadas a través de la configuración de públicos lectores unidos por la experiencia de la lengua común, los tópicos épicos nacionalistas, los himnos, el humor, etc. Históricamente, entonces, el Estado nacional ha brindado cobijo a todo aquello que se nuclee en torno a lo letrado, en torno a la lectura y a la escritura de una existencia nacional. La política poseía desde entonces un elemento fundamental anclado en la circulación de información –un mito del origen nacional-. Hoy ese elemento parece haber perdido la atadura exclusiva a un terreno nacional porque estamos cruzados por la globalización y fragmentados por las cuestiones de la circulación de la información. Para Sloterdijk, pareciera ser que la política se ha vuelto más una especie de gestión

de lo viviente que una cuestión de construcción erudita e ilustrada de una ciudadanía específica.

Casi de manera evidente, la idea de gestión de lo viviente, eugenesia o políticas de especie, se vuelve otro elemento disonante o susceptible de levantar polvareda en la Alemania de posguerra (la referencia al nazismo y el surgimiento de nuevos movimientos de derecha radical supremacistas incomodan a todos –en el país de la razón crítica como ironizaba el propio filósofo-). La probabilidad de generar un malestar en el mundo intelectual no es algo que Sloterdijk eluda (más allá de que su cercanía política con el partido FDP –Partido liberal democrático- no lo coloque tan cercano al partido de derecha radical emblemático del momento, el AFD (Alternativa para Alemania). Evidentemente, la pandemia le dio un aire diferente al planteo de la política como gestión de lo viviente, planteada por el filósofo de Karlsruhe. La política poco tendría que ver ya con la transmisión de saberes universales y con consensos racionalmente obtenidos por la orientación al entendimiento de los ciudadanos.

A manera de contragolpe, entonces, Sloterdijk suele manifestar que ha sido el *humanismo* de los "bien pensantes" y letrados el que ha legitimado muchas veces una selección entre mejores y peores. Muchas veces, en nombre de un *todos*, se ha avalado una discriminación de los *muchos* por *pocos*. De hecho, el propio filósofo retoma una crítica radical de la modernidad poniendo en cuestión la idea de esas sociedades nacionales que terminan por alienar a los individuos. En ese sentido, el triunfo de la idea del *sujeto* es la victoria del individuo sujetado al Estado nación, atado a una sociedad nacional que guardaría para el autor la forma de una fábula que constriñe y que la volvería cautiva de líderes que buscan la manera de *stressarla* para inocularle el sentimiento del miedo a lo diferente.

4. La importancia política del stress

> *las tensiones internas de los Estados nación y los imperios nacionales, que constantemente tienen que domar los espíritus revolucionarios que ellos mismos han convocado, fuerzan relaciones de comunicación muy acaloradas, histeroides y casi de pánico, y son las únicas capaces de hacer de una población, que siempre ha estado dividida y diferenciada de muchas formas, un seudotodo que vibre en temas e inquietudes comunes. Sólo mediante la agitación permanente del día a día pueden integrarse, en la dimensión telecomunicativa, los grandes cuerpos políticos modernos del tipo Estado nación.* (Sloterdijk, 2021, p. 44)

En ese marco y en su manera particular de manifestarse, Peter Sloterdijk articula en los últimos años la idea de la pérdida de centralidad del Estado nación, en el sentido ilustrado, con la idea de la potencialidad del *stress* como una herramienta que nos permite reflexionar acerca de la política contemporánea. Ante el proceso de "racionalización de la modernidad", inconcluso en lo definitivo, de desencantamiento del mundo, de corrimiento de la fe religiosa, etc., el filósofo alemán marca que el vacío dejado por esa fe ya no es susceptible de ser satisfecho por el empleo de la razón (en realidad, nunca lo fue –remarquemos que Sloterdijk no es el primero en decirlo-) sino que puede ser completado por el depósito de una alta dosis de *stress* (aquí Sloterdijk sí guarda cierta originalidad).

Los vínculos societales se sostendrán así en la forma de un campo de fuerza en el que los medios masivos de comunicación mantienen un rol fundamental, el de stressar a los ciudadanos. Ese stress se vuelve, al mismo tiempo, incontrolable por su instantaneidad, rapidez con la que se inocula socialmente de manera masiva y atomizada al mismo tiempo. Es por ello que reivindica el rol del intelectual que irrita el espacio público, a través de los propios medios que nos alienarían, en desmedro del académico más clásico que combate la decadencia dentro de los claustros.

De esa forma vemos que el espacio de libertad que le quedaría al moderno, el sujeto sujetado, es el de la fuga. Es un sujeto que quiere ser libre dentro de una sociedad libre, aunque a veces esa operación se vuelva contradictoria. Claramente, la libertad ya no puede ser concebida como en el mundo antiguo, como libertad individual asociada estrictamente a la libertad política, el individuo tiene una instancia creativa de su propia subjetividad entendiendo que ahí se manifiesta su completa libertad respecto de las ataduras de lo colectivo – lo más propio de uno mismo aún atravesado por la mirada de los demás-. La subjetividad pareciera ser así, el lado interno del sujeto, sujetado en su lado externo por lo que se da en llamar sociedad. La idea de la identidad es una introyección que configura la vida y las decisiones privadas del individuo. Los elementos comunes, el trabajo, la Nación, parecen ser el lado que constriñe la configuración de la identidad que pone el foco en la individualidad del individuo, en la intimidad, la sexualidad, etc.

Cuando Sloterdijk reafirma el paso del humanismo al posthumanismo de posguerra, apela a lo que él entiende como una superación definitiva de ideales racionales de una cultura letrada por parte del reconocimiento efectivo de la existencia de una

sociedad que termina atentando contra el diálogo mismo.[3] Esto no quiere decir que reivindique lo que ocurrió en la primera mitad del siglo XX en Europa continental, simplemente no acompañaría la hipótesis que da por concluida la vuelta de página respecto de las tendencias autoritarias. En ese sentido, debería observarse todo esto con muchísimo cuidado porque las promesas extremadamente optimistas podrían ser muy engañosas. En algún punto, la modernidad como proceso de racionalización evita muchas veces formas conflictivas de resolver conflictos que podrían ser tan fructíferas como necesarias, aunque más no sea como reconocimiento del mundo en el que nos toca vivir.

5. Aporías de la civilización entendida como domesticación

> *Potencias mundiales que lograron ser algo más que improvisaciones militares fueron aquellas que consiguieron domesticar los monstruos inmensos de la exterioridad -la muerte, el mal, lo extraño, lo desmedido- y traspasar a las generaciones siguientes, como hábito cultural, sus éxitos en esa domesticación.* (Sloterdijk, 2004, p. 149)

Sloterdijk, tal y como nos tiene acostumbrados, retoma elementos que creemos ya conocidos y polémicos en el espacio público sociodigital del siglo XXI, pero decide observarlos a través de dispositivos conceptuales poco usuales para las reflexiones filosóficas sobre la política contemporánea. Este autor suma a su arquitectura teórica crítica de la crítica tradicional propia del proceso de racionalización de la modernidad, un elemento de sospecha más: el de la civilización como elemento de domesticación. De esa manera, el proceso civilizatorio pasa a ser pensado como la imposición por la fuerza de un ideal que, al ser triunfante, deja de ser cuestionado (para explotar más tarde). Contrariamente a lo que proponen los autores "sociológicos del consenso o la integración" (Graciarena, 1976), o "de política deliberativa" más conocidos de las últimas décadas, Sloterdijk llama a no negar la existencia del conflicto y a reconocer el dolor que puede conllevar el avance de la civilización en términos de cancelación de formas de vida alternativas.

3 Ver Conferencia que dictara Peter Sloterdijk en el Rectorado de la Universidad Internacional de Andalucía el 9 de mayo de 2003: El post-humanismo: sus fuentes teológicas, sus medios técnicos. https://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html#:~:text=El%20post%2Dhumanismo%20concibe%20al,comunidad%20(no%20s%C3%B3lo%20humana).

Por si todo esto fuera poco, el mundo de hoy, en el que pasamos del humanismo al posthumanismo, parece tolerar cuestiones que el carácter civilizado negaba (o parecía hacerlo). En este marco, en el que el *polemos* se erige para negarle la opinión al diferente, aparecen fórmulas políticas que revisten menos cortesías y se vuelven más violentas públicamente. La caída de la cortesía muestra un paso muy negativo en la forma de interpelación brutal. Sloterdijk reconoce y acompaña teóricamente fenómenos como la humillación del que piensa diferente a través de los medios masivos de comunicación (podríamos decir de "difusión" de la información, apelando al término alemán *Verbreitungsmedien* para incluir en él los *Digitale medien* (Kaipl, 2020). Definitivamente una idea de *polemos* que se aleja definitivamente del concepto trabajado por los cínicos –como Diógenes- en la antigüedad.

El largo proceso de des-salvajización que venía a traer la razón moderna, termina por quitar del medio los frenos inhibitorios con el desarrollo técnico de los mecanismos de difusión de los medios masivos y legitimar cualquier ataque que busque silenciar aquel que piense diferente, a través de la inoculación del stress por parte de los líderes políticos. Poblaciones enteras se encuentran hoy a disposición de esa inyección de stress a través de los medios masivos que permiten encontrar goce en la humillación del otro.

Los discursos políticos en la actualidad (quizás muy marcadamente en las derechas radicalizadas a lo largo y a lo ancho del globo terráqueo) logran generar un sentimiento de cierta naturalidad del silenciamiento del otro. Todo ello en un marco de tensión permanente en el que se nos dice que vivimos de catástrofe en catástrofe gracias a una sucesión de crisis multidimensionales que articulan orígenes en la economía, lo sanitario (pandemia mediante por ejemplo), lo ambiental, los derechos, los problemas de desempleo en occidente, etc.

6. La reconfiguración sociodigital de la identidad política

En ese contexto (podríamos hacer muchas referencias a Sadin (2022), aunque el propio filósofo francés intentaría desmarcarse) en lo que lo común comienza a hacerse más difuso, el individuo sloterdijkiano puede perder las referencias sociales y se vuelve ansioso, conflictuado consigo mismo. Los individuos ya no queremos perder tiempo para lograr algo, nos encontramos esperando efectos marcados por la inmediatez. Si podemos rescatar un elemento filosófico importante del posmodernismo francés, es aquel llamado de Jean-François Lyotard (1979) a abandonar los metarrelatos moder-

nos. Al igual que Niklas Luhmann en Observaciones de lo moderno (1992),[4] Sloterdijk no está todo el tiempo haciendo loas al posmodernismo en sí, sino remarcando el valor de exponer la pérdida de fe en la modernidad de las luces. Retomando términos clásicos de las teorías elitistas de principios de siglo XX, las masas infantilizadas pierden la tutela de los grandes relatos, se perciben en constante crisis y sienten que ya no pueden esperar (Yannuzzi, 2003).

La masa infantilizada absorbe la individualidad proyectada por el hombre de las luces y produce un individuo que cae en la angustia permanente, hechizado por el bombardeo mediático al que es sometido por los medios de difusión de información (aquí incluimos además de la *massmedia* a las redes sociodigitales, generalmente, al alcance de la mano en los dispositivos móviles). A través de dichas prótesis tecnológicas, el sujeto queda perplejo por lo que podría conseguir/consumir pero que, finalmente, nunca le llega. A ese individuo parece estar substrayéndosele el derecho a la felicidad que le venden. La buena vida, la vida feliz (eudaimonía), no es precisamente un tópico nuevo para la historia de la teoría política y de la filosofía política (Aristóteles, 1985).

Por todo ello, el llamado traspaso del humanismo al posthumanismo, conlleva otro elemento fundamental del descontento. El sujeto de la modernidad tradicional (de la primera modernidad le llaman algunos) no le pedía al Estado que se hiciera cargo de sus deseos; el sujeto contemporáneo no sólo le reclama al Estado esto sino que también lo responsabiliza si no logra satisfacerlos. Probablemente, el factor desestabilizante de las democracias contemporáneas, pueda rastrearse, de este modo, en que se proyecta al Estado como el factor obstaculizador del logro de la felicidad de sus ciudadanos (lo opuesto al pensamiento clásico aristotélico).

El Estado como obstáculo, puede ser marcado como uno más de los elementos que muestran un pacto de gobierno imaginario que se ha roto entre gobernantes y gobernados; y, con ello, el particular sentimiento de desconfianza generalizado hacia los gobernantes (o hacia la clase política en general). Volviendo a la referencia del filósofo francés Éric Sadin, en Sloterdijk podemos ver el corrimiento de la libido de los lugares comunes para depositarla en los individuos mismos. De hecho, las identidades logradas de manera tradicional se vuelven difusas y los individuos parecen afianzarla al empuñar su celular, "comunicando" con gente que piensa como él.

4 "La proclamación de la Postmodernidad tuvo al menos un mérito. Le hizo saber a la sociedad moderna que había perdido la confianza en la precisión de sus propias descripciones de sí mismas". Traducción nuestra de "Die Proklamation der "Postmoderne" hatte mindestens ein Verdienst. Sie hat bekannt gemacht, daß die moderne Gesellschaft das Vertrauen in die Richtigkeit ihrer eigenen Selbstbeschreibungen verloren hat" (Luhmann, 1992, p. 7).

> Ánimos deformadores y vaciadores del rostro han transformado el *portrait* en *détrait* y en *abstrait,* al retrato corresponde una doble tendencia del arte facial: expresar estados más allá de la expresión, por un lado, y transformar el rostro en prótesis posthumana, por otro. No en vano el nuevo lugar más característico del mundo mediático innovado es ese *interface que* no designa ya el espacio de encuentro entre rostros, sino el punto de contacto entre rostro y no-rostro o entre dos no-rostros. (Sloterdijk, 2003b, p. 179)

Los espacios públicos se vuelven espacios no habitados por los individuos. El nuevo espacio público "común" se remite más frecuentemente, al espacio sociodigital y a la consecuente conectividad de los dispositivos móviles. Para Sloterdijk, la filosofía en la era del posthumanismo puede dejar de reflexionar acerca de la esencia humana para pasar a pensar de qué manera la humanidad pasa a adaptarse a los bienes superfluos, afirmando el hiperindividualismo de la sociedad de consumo contemporánea.

El filósofo alemán cree que el intelectual en la era de la imagen (Sartori, 2003) debería reconocer las falencias del humanismo forjado desde el mundo antiguo, atravesado por el renacimiento y que alude a una figura abstracta del humano como un ser con libre disposición, libertad de decisión y libre albedrío. Sloterdijk piensa que todo esto nos ha encerrado en una falacia por su carácter domesticador (del que hablábamos antes). El humanismo debería habernos alejado definitivamente de la animalidad, pero hoy vemos como algunos elementos que moldean nuestra existencia, canalizados por el desarrollo de artefactos tecnológicos, termina por vehiculizar ciertos impulsos de crueldad, violencia, resentimiento (Souroujon, 2022) y cinismo (en un sentido contemporáneo diferenciado del de la filosofía quínica antigua) que creíamos erradicados.

El llamado "optimismo racionalista de las luces" comienza, por todo ello, a disolverse. Sloterdijk manifiesta que quienes siguen discutiendo la vitalidad de dicho proyecto humanista, no hacen sino encerrarse para reproducir sus visiones, lo más alejados posible de las instancias reales de poder (alejados, al mismo tiempo, de los más desfavorecidos por el propio poder político). Los gobiernos pasarán a medirse más por la eficacia del funcionamiento de determinados índices, que por la capacidad de poder encontrar una construcción argumentativa y racional. La legitimidad que antes era leída en términos argumentativos pasa a leerse en el mundo contemporáneo en términos puros de eficacia, eficiencia y rentabilidad (paradójicamente, a veces por sobre la

estadística pública). Hoy en día, pareciera ser que el discurso humanista de las luces pasa a tener menos incidencia respecto de la vida de la población, reduciéndose a una política de las especies –en tanto seres biológicos capaces de una vida política-.

7. Crisis de legitimidad

Las crisis de las que tanto hablamos en términos de identidad, de certezas en general, el reconocimiento de la inmanencia del riesgo, la sucesiva inyección de ira o de stress para calmar la incertidumbre, etc. no son sino algunas de las caras que desembocan en la manifestación (otra vez) de los problemas o crisis de representación o gobernanza. El Estado, los mecanismos institucionales políticos, en este sentido, ya no parecen amparar o dar respuestas contundentes y estabilizadoras (de larga duración) frente las demandas populares que manifiestan hastío, irritabilidad, grados de intolerancia y ansiedad exacerbados, resentimientos y un largo derrotero de emociones que ponen en jaque cualquier proyecto racional de la modernidad. La desconexión, la desconfianza entre gobernados y gobernantes, la atomización, el híperindividualismo, marcan en algún punto un sentimiento general, el de los ciudadanos que parecen haber sido traicionados una y otra vez, y sus reacciones stressadas, virulentas contra toda construcción y conducción tradicional.

El filósofo alemán marca que los individuos tienden cada vez más a convertirse en mónadas que no pueden conformar comunidad, pero que tienen la posibilidad de recibir y enviar (en fin, manifestar) sus emociones y sensaciones más radicalizadas, de una manera inédita. De esa forma, quedan para ser canalizadas sus innumerables quejas y reclamos, y la política tradicional ya no será el canal transmisor. Esta mezcla puede volverse peligrosa porque se convierte en un caldo de cultivo de movilización anímica de masas de resentidos.

Sloterdijk llama la atención sobre este fenómeno, la última vez que vio fenómenos de masas de resentidos manifestar su odio abiertamente, ello desembocó en las peores tragedias del siglo XX. Los populismos de derecha pueden explotar esta situación, porque despierta un sentimiento de revanchismo más que cuestiones susceptibles de ser argumentadas por canales deliberativos. La marcha del capitalismo actual deja muchos perdedores que piden reparación. La tradición académica humanista tiene severos problemas para poder existir con masas que ya no poseen la misma domesticación racionalista de los grandes profesores de Universidades notables.

8. El filósofo frente a las burbujas. El sujeto frente a su dispositivo móvil

Al explotar el proyecto de las luces, al pensar en la imposibilidad de reencauzar la crítica en términos tradicionales, Sloterdijk nos expone cómo esa gran burbuja que era el Estado nación ya pierde capacidad de contención frente a los millones y millones de burbujas ingobernables que traducen las existencias humanas. Lo político, para nuestro filósofo, es *tensión en el espacio dado* que se ha presentado como la esfera capaz de contener o de dar sentido a las identidades o las pertenencias de los individuos a una comunidad dada. Esa esfera contenedora ha dado paso a la conformación de una espuma compuesta por aquellas microburbujas incontenibles.

Las religiones tampoco pueden configurar una síntesis de colectividad como lo hacían en otros siglos. Las mismas, en especial los monoteísmos, pasan a ser material de elección en el mundo occidental laico. Se reemplaza la imposición y el "acompañamiento" comunitario (celo y orgullo de determinados valores religiosos), por las decisiones individuales de las prácticas íntimas. Casi que uno puede configurar la religión de manera personal y dependiendo del momento de la vida en que se encuentre. Frente a estas tensiones inevitables, las prácticas que generan identidad se encuentran asociadas a los artefactos tecnológicos. La pertenencia de los individuos a una comunidad dada es fuertemente condicionada por las técnicas para *incubar* humano de determinadas características –antropotécnicas-.

El contexto, que podríamos caracterizar como de alta irritabilidad por la posibilidad de inocular stress a través de los dispositivos móviles y difundir la idea de que vivimos en sucesivas crisis de identidades tradicionales o convencionales, expone una era en la que una mirada moralista puede recobrar fuerzas inesperadas. Cuando no encontremos explicaciones, la necesidad de tener fe en algo, alimenta posturas rebeldes (Stefanoni, 2021), "moralmente incorrectas" que vienen a escupir el resentimiento que nos provocan los problemas de origen social. Traduciendo esta idea, diríamos que: expuestos al desencadenamiento de diversas crisis, intentamos conjurar la adversidad sobre-reaccionando de manera moral. Reacciones en las que nuestro aparato cognitivo, -manifestaría Sloterdijk- nuestra *psyché*, encuentra un sostén ineludible y un canal de difusión inédito en los dispositivos móviles y las redes sociodigitales.

El andamiaje técnico de los medios de difusión masivos nos envuelve a todos de manera híperparticularizada. Esta vez el resultado buscado es el de explotar nuestras emociones sin tener que esperar la mediación de la sociabilidad presencial física en un lugar determinado. Hay frenos inhibitorios que van desapareciendo en la soledad de nuestros espacios mediados por los dispositivos móviles. En el sentido inverso, hay

momentos de soledad en los que socializamos casi estrictamente a través de dichos dispositivos móviles, cuya comunicación es canalizada por algoritmos que nos presentan un mundo de gente que opina parecido, y todo esto reforzaría una moralización radical de las lecturas que podamos hacer de los fenómenos sociales.

Devenir adulto, esa especie de inmunización espiritual en la que nos atreveríamos a pensar de manera definitiva (*Sapere aude!* Kant, 2013) ya no resuelve racionalmente todas las cuestiones que nos imponen incertidumbre y angustia. La adultez marca el paso a una edad en la que se manifiesta la absorción de mucha información que suele ser más desfavorable para nosotros mismos que su opuesto, y hay que aprender a vivir con ella. En el sentido brindado por nuestro autor, pareciera ser que Internet, las redes sociodigitales y los dispositivos móviles, llegaron para exacerbar nuestras inseguridades haciéndonos creer que podemos enfrentar una cantidad de información que parece intoxicarnos. Sin exponer un valor positivo o negativo de ello, estos elementos marcan la pérdida de jerarquías que, generalmente, nos daban alguna certeza. Hoy podemos discutir todos los lugares del saber, antes eso era imposible.

Ahora bien, en lugar de apoderarnos, ya domesticados generación tras generación (De La Boétie, 2014), parece que nos vamos empobreciendo, no en términos monetarios -aunque más de la mitad de la población del mundo no se beneficie de ninguna protección social-, sino en términos de nutrición, acceso a la educación, acceso a servicios básicos, escolaridad, vivienda, acceso al conocimiento. El desamparo subjetivo redunda y contribuye a las crisis comunitarias y viceversa.

9. Algunas líneas incómodas finales

Por todo ello, creemos que Peter Sloterdijk se encuentra en posición de ofrecer algunas herramientas originales para poder pensar una convergencia de fenómenos que nos llevarían a abandonar los caminos clásicos de la modernidad de las luces, de las teorías críticas, de las proyecciones distorsionadas que pueden surgir del mundo académico (que parecen ser más deseos que reconocimiento de la decadencia de muchos factores que creíamos inapelables). En fin, la postura filosófica, a veces poco ordenada, y el andamiaje estructurado en sus últimos 40 años, dan muestras de un autor incómodo con lecturas políticas irritantes, pero no ajenas muchas veces a la realidad.

Desde luego, como filósofo, este autor responde más a la imagen que solemos tener en la tradición francesa, del intelectual que interviene y que busca la polémica de

manera poco sistematizada, del compromiso de la acción política (Wagner, 2003). En ese sentido, como decíamos al iniciar este texto, durante 10 años este autor se convirtió en *host* televisivo con Rüdiger Safranski para reflexionar acerca de la crisis del humanismo, la crisis de la cultura, la crisis de la propuesta de civilización europea, etc. Evidentemente, su posicionamiento nunca plantea respuestas definitivas, eso lo acercaría demasiado a lo que busca desechar.

Para el filósofo de Karlsruhe, todas esas crisis se están articulando y exponiendo los tropiezos de un proceso que no queríamos ver fallar como proyecto político y cultural. En ese sentido, deja en claro que es aconsejable pensar como fenómenos articulables a la crisis de la cultura letrada, el surgimiento de populismos (principalmente de derecha, aunque no escapen algunos de izquierda), el terrorismo, la utilización y "elasticidad" del concepto mismo de terrorismo para poder acusar al que es, o piensa, diferente; la expansión de un sinnúmero de códigos lingüísticos neomoralistas plasmados en mareas de acusadores desde la (in)corrección política; la inyección de stress para mantenernos unidos frente a algún miedo. El discurso moral crudo que pierde los frenos inhibitorios del espacio público más tradicional, se traduce en un fuerte discurso de cancelación del diferente y un reforzamiento de ideales excluyentes (en casos racistas, xenófobos, etnófobos, antisemitas, anti-políticas de género, etc.).

> Estos movimientos combinan a menudo fabricaciones de extrema derecha con motivos de izquierda, sobre todo el llamamiento a la gente común, que trabaja mucho y que con frecuenca se queda con las manos vacías después de toda una vida laboriosa. Se pudo comprobar algo similar en los *fasci* de Mussolini y en la Alternativa para Alemania de Hitler (en alemán *Alternative für Deutschland*, AFD), alias nacionalsocialismo. (Sloterdijk, 2020, p. 25)

Sin ser un pensador que se reivindique como marxista (aunque reivindique el materialismo histórico del marxismo a fines del siglo XIX), comparte una preocupación filosófica importante con Karl Marx (Sloterdijk, 2003a), esa confluencia de elementos críticos impiden que podamos tomar consciencia del lugar (o no-lugar) que ocupamos en la sociedad contemporánea. De esa manera, puede manifestar el alto grado de manipulación por los motivos antedichos, que muestran como resultado el odio contra personas que no tengan situaciones privilegiadas respecto de quienes odien.

En ese sentido, el peor enfrentamiento no es el de la élite contra los desaventajados (no es nuevo, pero no es la lucha de clases la que mueve la historia), sino que se ge-

nera una lucha entre desaventajados locales contra desaventajados migrantes, en la que ambos bandos están expuestos al abismo de la exclusión e intentan empujar al otro que tiene más en común con ellos de lo que quieren reconocer. Ya no son los aventajados los que tienen el discurso de expulsión de inmigrantes sino que este es sostenido por colectivos pauperizados de los centros de recepción de los que tuvieron que dejar una vida atrás para poder sobrevivir. La manipulación por la inoculación de stress, se manifiesta claramente en el "peligro" por la llegada del "otro" oscuro, desconocido, forastero. Esto funda, más que otras cosas, la Nación del siglo XXI.

Volviendo a la reconfiguración de los conceptos en el marco actual de crisis, la Nación ha dejado de ser una federación de amigos lectores persiguiendo una mitología construida por una literatura local. La Nación pasa a ser un colectivo stressado y en posición reactiva o defensiva ante la llegada de sujetos potencialmente "distintos". Sloterdijk tiene todo su valor allí, en mostrar los colectivos frustrados que articulan desprecios con poder verticalizable y la esperanza depositada en liderazgos verticales que poco tienen que ver con la fraternidad o la racionalidad. Todo lo que nos llega (sea cierto o no) por los dispositivos móviles, lo hace sin filtros, y nos arrastra en un discurso de odio que generalmente fomenta la segregación. Se impugnan los derechos de las minorías en nombre del bienestar moral de los que los merecerían.

> Cuando el revolucionario, el surrealista, el embaucador y el criminal expeditivo se unen en una sola figura, emerge el héroe sintético del siglo XX en el terreno político: el *duce*, el *generalissimo*, el *strongman*, el *Führer*, a menudo rodeado del mito del salvador o del aura de un delegado de la providencia. No es necesario explicar por qué la demanda de tales figuras disminuye en los tiempos relativamente tranquilos; y bajo estrés económico elevado vuelven a estar en coyuntura. (Sloterdijk, 2020, p.23)

Así como el llamado "mundo técnico" nos ofrecería la posibilidad de comprar cualquier bien desde cualquier lugar y en cualquier momento; la circulación de determinadas ideas discriminatorias transita sin necesidad de que los cuerpos que las emitan se vean interpelados para dialogar. Hay muchos casos en los que la fuente que difunde el *odio*, o la noticia falsa, tiene centro de emisión océanos de por medio del lugar cuyo espíritu dicen "encarnar" y "defender de contaminación".[5]

5 Ver Bump, Ph. Timeline: How Russian trolls allegedly tried to throw the 2016 election to Trump. En *The Washington Post*: https://www.washingtonpost.com/news/politics/wp/2018/02/16/timeline-how-russian-trolls-allegedly-tried-to-throw-the-2016-election-to-trump/ visitado el 3 de septiembre de 2024.

El consumo, a través de las redes sociodigitales, es extremadamente pasivo y susceptible de ser vehiculizable durante las 24h, desde y hasta los lugares más recónditos. La pandemia de Coronavirus (COVID-19) nos expuso claramente al fenómeno de la contracción vital del espacio social: de pronto nuestro espacio vital podría ser nuestro espacio de deportes, espacio laboral, espacio de relajación, espacio de consumo, etc. Podemos ser incluidos en el consumismo global, en movimientos reaccionarios nacionalistas, o de cualquier otra índole en cualquier lugar del mundo, pero sin tener necesidad de movernos del departamento. Para el filósofo de Karlsruhe, el proyecto del humanismo tiene realmente muy poco para aportar ante tal situación. Podemos vivir solos, tranquilos, y aún así madurar un odio hacia lo que pasa en el exterior sin necesidad de atravesar la puerta.

Para Sloterdijk, los populismos (principal, pero no solamente, de derecha) parecen hablarles a esos individuos aislados (casi derrotados) y los convencen de que pueden volverse rápidamente vencedores ante cualquier sentimiento de frustración. Partiendo de un concepto fundamental para la historia de la filosofía, el buen-vivir contemporáneo parece fungirse en un nuevo auto o un nuevo teléfono móvil, por ejemplo. La propiedad de artefactos técnicos que nos permitan escupir desenfrenadamente sentimientos bajos reemplaza a los principios éticos de la *eudaimonía* clásica. Además nos permiten mostrarnos como mercancías garantizando la espectacularización vital de uno mismo.

El vínculo con los demás, más que basado en la argumentación orientada al consenso, parece ser el de la colección de "me gustas", que robustece discursos de autoayuda según los cuales la felicidad es una responsabilidad individual. Los proyectos colectivos caen o los proyectos individuales podrán ser efímeros, pero sus logros pueden atravesar fronteras sin que uno tenga que salir del cuarto. Una nueva historia parece estar escribiéndose, reperfilando importantes conceptos propios de la filosofía clásica, según Sloterdijk, gracias a su articulación con el desarrollo de múltiples elementos que parecen empujarnos a un abismo que nunca termina de llegar, o peor aún, que llega todo el tiempo y en el que nunca dejamos de caer.

Bibliografía

Aristóteles, 1985. Ética Nicomáquea – Ética Eudemia. Madrid: Gredos.

Couture, J. P., 2009. *La pensée politique de Peter Sloterdijk: de l'emancipation micropolitique a l'esthetique du monstrueux*. Thèse – Université du Québec à Montreal. Doctorado en Ciencia Política. En: https://archipel.uqam.ca/2421/

Couture, J. P., 2016. *Sloterdijk*. Cambridge: Polity Press.

De la Boétie, É., 2014. *Discurso de la servidumbre voluntaria.* Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Fleury, C., 2023. *Aquí yace la amargura. Cómo curar el resentimiento que corroe nuestras vidas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fourest, C., 2021. *Generación ofendida. De la policía de la cultura a la policía del pensamiento*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Graciarena, J., 1976. *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina*. Buenos Aires: Paidós. Apéndice I. pp. 257-268.

Kaipl, E., 2020. "El mundo digital y la reconfiguración del espacio público. La fleibilización cibernética de los horizontes móviles de lo político." En E. Actis, M. Berdondini, S.Castro Rojas (Comps). *Ciencias Sociales y Big Data. Representaciones políticas, disputas comunicacionales y política internacional*. Rosario: UNR Editora.

Kant, I., 2013. ¿Qué es la ilustración? *Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Luhmann, N., 1992. *Beobachtungen der Modern*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Lyotard, J.F., [1979]1987. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber.* Madrid: Cátedra.

Martínez, M., 2010. *Sloterdijk y lo político*. Buenos Aires: Prometeo – Universidad Nacional de la Plata.

Sadin, E, 2022. *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común*. Buenos Aires: Caja Negra.

Sartori, G., 2003. *Homo videns.* Buenos Aires: Octaedro Editores.

Sloterdijk, P., 2003a. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P., 2003b. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Madrid: Ediciones Siruela.

Sloterdijk. P., 2004. *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Madrid: Ediciones Siruela.

Sloterdijk P., 2006. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid: Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P., 2000. *La domestication de l'Être*. *Pour un éclaircissement de la clairière*. Paris: Éditions Mille et une nuits.

Sloterdijk, P., 2021. *La fuerte razón para estar juntos*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Sloterdijk, P., 2020. *Las epidemias políticas*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Sloterdijk, P., 1999. "Reglas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo". Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera en julio de 1999 en el marco del Simposio Internacional *Jenseits des Seins/Exodus from Being/ Philosophie nach Heidegger*. Publicado en *Die Zeit* el 10/09/1999.

Souroujon, G., 2022. "La venganza de los incorrectos. La derecha radical populista y la política del resentimiento." En *Revista Stultifera*, 5 (2), pp.101-123.

Stefanoni, P., 2021. ¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Wagner, P., 2003. "La notion de l'intellectuel engagé chez Sartre" *Le Portique*. Disponible http://journals.openedition.org/leportique/381

Yannuzzi, M. de los Á., 1993. *Intelectuales, masas y elites: una introducción a Mosca, Pareto y Michels*. Rosario: UNR Editora.

Kaipl, Esteban (2024). "Peter Sloterdijk, implicancias políticas de un pensador cínico", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 376-397.

HANS-HERMANN HOPPE: EL PALEOLIBERTARISMO CONTRA EL ESTADO Y LA DEMOCRACIA

Matías L. Saidel
(UNER, CONICET)

Hans-Hermann Hoppe nació en Peine, en la entonces República Federal de Alemania en 1949. Sus padres habían sido desplazados de Alemania Oriental por los soviéticos y mantuvo lazos con su familia "oriental" durante su infancia. Estudió Filosofía, Economía e Historia en la Universidad del Sarre en Saarbrücken. Obtuvo su Doctorado en Filosofía en el año 1974 por la Universidad Goethe de Frankfurt (con la supervisión de Jürgen Habermas) y su habilitación en Economía y Sociología en 1981 en la misma casa de estudios. Entre 1976 y 1978, realizó un posdoctorado en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor. Enseñó en varias universidades en Alemania, y en el Centro de Bolonia de Estudios Internacionales Avanzados de la Universidad Johns Hopkins en Bolonia, Italia. En 1985 se mudó a Estados Unidos para trabajar con Murray Rothbard, primero en Nueva York y luego, desde 1986, en la Universidad de Nevada, Las Vegas (UNLV), en el Centro para el Estudio de la Libertad y el Capitalismo. Mantuvo una estrecha amistad y colaboración con su mentor, hasta la muerte de este en enero de 1995. Posteriormente prologó el libro de Rothbard, *La ética de la libertad*. Trabajó en la UNLV hasta 2008, cuando se jubiló, convirtiéndose en ese lapso en un referente de la Escuela Austríaca de Economía. En la actualidad, Hoppe es profesor emérito de

Economía en la UNLV y miembro distinguido del Instituto Ludwig von Mises. Fue editor del *Journal of Libertarian Studies* (2005-2009) y en 2006 fundó la *Property and Freedom Society*. Desde su jubilación, reside en Turquía, donde sigue dirigiendo su Fundación y promoviendo las ideas anarcocapitalistas.

Hoppe ha sido autor de numerosos libros y artículos. Algunos de ellos han sido traducidos al español por el Instituto Mises y Unión Editorial. Si bien sus aportes filosóficos y epistemológicos han sido muy importantes para renovar el pensamiento austríaco, su best-seller y quizás el más importante para la teoría política actual ha sido *Democracy: the god that failed* (2001), traducido como *Monarquía, Democracia y Orden Natural* (Mises-Unión editorial, 2020). También se han publicado en español libros como *Economía y ética de la propiedad privada* (Unión, 1993)*, Progreso y declive. Una breve historia de la humanidad* (Unión, 2022)*; La ciencia económica y el método austríaco,* (Unión, 1995)*; Economía, sociedad e historia* (Unión, 2022)*; El mito de la defensa nacional* (Unión, 2003)*; Libertad o socialismo* (Universidad San Francisco de Quito, 2009) y *Entendiendo correctamente el libertarismo* (Mises, 2018).

A lo largo de su trabajo, Hoppe hace uso de la ética de la argumentación inspirada en Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel para su defensa apriorística del derecho de auto-posesión y de la propiedad privada, inscribiéndola en la praxeología de Mises y haciéndola dialogar con la filosofía política (paleo)libertaria de Rothbard.[1] A pesar de reconocer los aportes teóricos y epistemológicos de libros como *Conocimiento e Interés* y la distinción entre los métodos para el estudio de la acción comunicativa e instrumental, Hoppe se aleja de Habermas a fines de los '70 y en la actualidad considera que su influencia ha sido nefasta, ya que, como "sumo sacerdote de la corrección histórica y política, de la democracia social y de la centralización política" habría contribuido al "gradual pero constante movimiento de Alemania hacia la izquierda, tanto económica como culturalmente" (Hoppe, 2020b).

Al igual que su maestro, Murray Rothbard, Hoppe ha sido un autor controvertido a lo largo de su carrera y ha considerado las reacciones adversas a sus ejemplos que involucran a homosexuales o inmigrantes como sintomáticos de la "corrección política" y de la victimología imperante. Por ejemplo, en 2004 señaló en algunas clases y conferencias que, dado que no tienen hijos, los niños, ancianos y homosexuales tienen una alta preferencia temporal -es decir, prefieren el consumo al ahorro o inversión de largo plazo-. Respecto de los homosexuales señaló que "tienen preferencias temporales más altas, porque la vida termina cuando mueren" (Chronicle, 2005). Tras las quejas

1 En este capítulo usamos "libertario" como sinónimo de "libertariano" (*Libertarian* en inglés).

de algunos estudiantes, Hoppe recibió en 2005 una advertencia de la UNLV solicitándole que se base en evidencias y no en opiniones. Sin embargo, más allá de su gusto por la provocación, veremos que muchos de sus argumentos son apriorísticos y, en ese marco, no podrían ser refutados por la experiencia.

1. La relevancia de Hoppe para la teoría política actual

Proponer a Hans-Hermann Hoppe como un autor olvidado de la teoría política puede ser considerado un ejercicio polémico por varias razones. En primer lugar, porque no es un teórico político stricto sensu, sino que se trata de un autor interdisciplinario que cumple con el requisito de estar fuera del canon, excepto para los círculos (paleo) libertarios y anarcocapitalistas que hoy están en auge. De hecho, mientras algunos consideran a Hoppe como el mayor pensador libertario vivo, los libertarios "progresistas" lo critican fuertemente. Segundo, porque, aunque Hoppe reconoce la importancia de la filosofía política en su búsqueda del orden social que considera justo, subordina la política a la ética, la economía y la epistemología, que se fundan en la praxeología como ciencia a priori de la acción humana.[2] En tercer lugar, porque apunta sus cañones contra las instituciones de la democracia liberal y republicana que hasta hace poco parecían gozar de un amplio consenso filosófico, político y social en Occidente.

Precisamente esto hace más urgente conocer y tomar en serio sus propuestas en un país como Argentina, cuyo presidente ha citado a Hoppe (junto con el teorema de imposibilidad de Arrow) para decir implícitamente por qué no cree en la democracia, incluso como presidente electo mediante voto popular.[3] De hecho, al igual que Rothbard, quien es idolatrado por el presidente argentino, Hoppe es un autor fundamental para comprender el pensamiento paleolibertario en general y el de Milei en particular, quien comparte con el alemán su rechazo de la democracia, su defensa de la intolerancia y de la meritocracia frente al igualitarismo, su antiestatismo, su conservadurismo, su ataque a la corrección política y a la justicia social, y la subordinación de la libertad y de cualquier norma a la defensa de la propiedad privada.[4]

2 Como se sabe, la praxeología fue originalmente propuesta por Mises (1980) como ciencia de la acción humana.

3 Entrevista con Alejandro Fantino en Neura, 8/4/2024. https://www.youtube.com/watch?v=LkmaE3spGKw

4 Si bien la mayoría de estos tópicos se encuentran en Rothbard, Hoppe los radicaliza y les da un nuevo fundamento epistemológico que pretende ser irrefutable.

En efecto, como veremos a lo largo de estas páginas, el alemán ofrecerá razones éticas, económicas y políticas para expresar un rechazo a la democracia como un tipo de régimen de propiedad pública que llevaría, por sus propias características, al gasto desbocado, la ineficiencia y la degeneración moral. Esa crítica debe ser situada, a su vez, dentro de su crítica al Estado como organización criminal, basada en la violencia y el robo, que tiene una larga trayectoria en el pensamiento anarcocapitalista. Con una síntesis de la teoría de la argumentación de Apel y Habermas, la praxeología de Mises y la ética de Rothbard, Hoppe busca demoler el edificio teórico y el "mito" del Leviatán moderno para proponer una *sociedad de derecho privado* u *orden natural* regidos por contratos voluntarios entre individuos libres, donde incluso la seguridad, la defensa y la justicia deberán ser provistas por agencias privadas. En tal sociedad, el único derecho humano y el arquitrabe de la organización social es la propiedad privada, la cual es fundamentada filosóficamente ya no en el derecho natural –como en Rothbard- sino en la praxeología y en la ética de la argumentación.

2. Fundamentación apriorística de la propiedad privada y rechazo al Estado

Hans-Hermann Hoppe busca fundamentar el anarcocapitalismo y el principio de no agresión que lo sostiene desde la praxeología y la ética de la argumentación para resolver conflictos acerca de bienes escasos de manera pacífica. Brevemente, la praxeología parte del *axioma de la acción*, el cual, según Hoppe, establece que los individuos actúan intencionalmente para alcanzar fines sobre la base de sus propias preferencias, guiados por valores e intereses subjetivos, empleando medios escasos. En ese sentido, al hacer una elección determinada renuncian a fines alternativos, es decir, soportan un coste y buscan obtener un beneficio. Las acciones se desarrollan necesariamente en el tiempo, es decir, secuencialmente; y en ellas opera el principio de causalidad. Estas categorías de acción también son a priori y necesarias (Vernaglione, 2009).

Junto a este axioma de la acción, Hoppe introduce el *a priori de la argumentación,* inspirado en el pensamiento de Karl-Otto Apel. Este axioma afirma que toda cuestión relativa a lo que es justo o injusto, verdadero o falso, válido o inválido, surge y sólo es decidible si los individuos pueden intercambiar afirmaciones. Para el autor, la argumentación busca superar el desacuerdo inicial y cambiar creencias o acciones. Esta puede referirse a hechos o a normas. En el primer caso, se origina en un desacuerdo y busca "resolver este desacuerdo e influir en un cambio para mejor en las creencias fácticas de uno con el fin de hacer que las acciones motivadas por estas sean más

exitosas en el futuro". En cambio, la argumentación sobre normas se origina en el conflicto, por lo que busca "resolver este conflicto e influir en un cambio en el sistema de valores de uno con el fin de evadir mejor los futuros conflictos" (Hoppe, 2016).

Aplicado al ámbito normativo, Hoppe utiliza estos axiomas para demostrar un primer principio que es el derecho exclusivo a controlar el propio cuerpo. En efecto, *argumentar* es una forma de *acción* que implica el uso de un recurso escaso como es el cuerpo de cada individuo y, al mismo tiempo, supone necesariamente que el interlocutor posee el derecho exclusivo sobre su propio cuerpo. Nadie podría proponer nada, ni convencerse de nada, si no asumiera que el cuerpo es de su propiedad privada. Se puede discrepar sobre la validez de una afirmación concreta, pero uno acepta discrepar porque reconoce al otro el control sobre sus ideas, es decir, la propiedad de sí mismo. Este reconocimiento mutuo es el carácter distintivo de los intercambios dialécticos. En ese sentido, la argumentación es lo contrario de la agresión. Quien elige la argumentación acepta las normas de la civilización, que ordenan evitar la iniciación de la violencia. Una vez aceptadas esas normas, argumentar a favor del uso de la fuerza implicaría una contradicción lógica. En suma, "quien rechaza el principio libertario de no agresión también necesariamente rechaza las normas del discurso racional. Quien afirme aceptar estas normas también debe aceptar el principio de no agresión" (Gabb apud, Hoppe, 2018), Este principio sostiene que "Nadie tiene derecho a agredir el cuerpo de otra persona y, por tanto, a limitar o restringir el control que tiene sobre su propio cuerpo". Donde «agresión» se define como la iniciación de violencia física o la amenaza de violencia física contra un individuo -o sus bienes-, sin su consentimiento.

En ese marco, Hoppe busca demostrar la necesidad del derecho de propiedad sobre bienes físicos, sin dueño, obtenidos con los propios recursos, pues si nadie tuviera derecho a adquirir nada más que su propio cuerpo, todos los individuos dejarían de existir. Nuestra existencia dependería de la posibilidad de poseer bienes. Por lo tanto, debemos suponer la existencia del derecho de propiedad sobre los bienes (Vernaglione, 2009, p. 12).[5] Este derecho se funda en el principio lockeano de apropiación originaria, según el cual cada propietario de sí mismo y de su cuerpo puede transformar la naturaleza mediante su trabajo y así tener derecho a sus productos. A partir de allí, "la propiedad sobre esos lugares y bienes sólo puede ser adquirida mediante una transferencia voluntaria –contractual– del título de propiedad del propietario origina-

5 Cabría dudar de esta afirmación, puesto que lo necesario para la vida puede ser el consumo y el uso más que la posesión o la propiedad exclusiva. De hecho, es conocido el reclamo franciscano en el siglo XIII del *usus pauper* y de *vivere sine proprio* frente a la alternativa exclusiva entre propiedad y consumo que reconocía la Iglesia.

rio al otro" (Hoppe, 2009, p. 18). Esto evitaría los conflictos entre las personas, que se originan en la escasez.

> Sólo la propiedad privada hace posible evitar conflictos que de otra manera son inevitables; y sólo el principio de adquisición de la propiedad por acción de la apropiación original, realizada por individuos específicos, en tiempos y ubicaciones específicas, han hecho posible evitar conflictos desde el principio de la humanidad. (Hoppe, 2009, p. 36)

Desde esta perspectiva, cualquier bien escaso debe ser propiedad de alguien, lo cual es un modo de evitar asimismo la "tragedia de los comunes".[6] En ese sentido, mientras no haya acciones que infrinjan la propiedad privada de los demás, no debería haber conflicto. En ese marco, el poseedor actual del bien en cuestión se considera su dueño legítimo a menos que se demuestre lo contrario. En ese sentido, una vez establecido el derecho de propiedad sobre un bien determinado, la transferencia de la propiedad siempre debe ser por consentimiento: venta, herencia o donación.

Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de la propiedad pública? Hoppe considera que el Estado solamente puede poseer propiedad a partir de la expropiación de las tierras o bienes previamente privados. La propiedad estatal sería siempre ilegítima, pues derivaría de la coacción, y debería ser restituida a los poseedores de su último título razonable o, en su defecto, a la comunidad que la viene sosteniendo con sus impuestos o su trabajo. En ese sentido, de la ética de la argumentación y de la propiedad privada, Hoppe deriva una crítica radical al Estado y a su rol fiscal, ya que los impuestos también serían obtenidos de manera coactiva, expropiando a los propietarios privados:

> (…) además de dejar afuera como injustificadas actividades como el asesinato, el homicidio, la violación, el ingreso ilegal, el robo, el asalto, el hurto, y el fraude, la ética de la propiedad privada también es incompatible con la existencia de un Estado definido como una agencia que posee el monopolio territorial com-

6 Este concepto fue desarrollado por Garrett Hardin (1968) para referirse a la situación en la cual no hay derechos de propiedad definidos y, por lo tanto, los beneficios se privatizan mientras los costos se externalizan. La tragedia radicaría en que de esa manera los recursos naturales comunes (como los peces, las selvas, etc.) son llevados al agotamiento y se extiende la contaminación ambiental porque uno puede verter sus desechos a los bienes sin propietarios como el aire, el mar o los ríos. El ecologismo de libre mercado propone que todos los recursos naturales deben ser privatizados, de lo contrario los costos de las externalidades negativas son asumidos por todos. En esa línea, Milei sostuvo en su campaña electoral que la contaminación de los ríos se debía a que no había un propietario privado de los mismos.

> pulsivo de la toma definitiva de decisiones (jurisdicción) y/o el derecho a cobrar impuestos. (Hoppe, 2009, p. 23)

Como vemos, la propiedad privada no sería un derecho positivo garantizado por el Estado sino una institución natural que el Estado viene a poner bajo su yugo y al que amenaza permanentemente.[7] El derecho privado existiría siempre y en todo lugar, mientras que el derecho público se le superpondría de manera arbitraria. Nada justificaría que una agencia como el Estado monopolice la soberanía, la justicia y el cobro de impuestos, poniendo un precio arbitrario a sus propios servicios y además siendo juez y parte. A diferencia de lo que supone la teoría hobbesiana, nadie en su sano juicio firmaría semejante contrato ni tampoco se puede confiar al Estado el cuidado de la propiedad privada, pues sería como poner al zorro a cuidar a las gallinas. "Ningún Estado puede levantarse contractualmente, y por consiguiente se puede demostrar que ningún Estado es compatible con la protección legítima y efectiva de la propiedad privada" (Hoppe, 2009, p. 25).

Por el contrario, el arbitraje privado sería siempre más eficiente y barato para resolver conflictos, mientras que el Estado los tendería a exacerbar. La provisión privada de seguridad y la posibilidad de autodefensa serían una mejor protección frente al crimen.

> Aún si, como algunos estatistas –liberales clásicos– han propuesto, un gobierno con sus actividades limitadas exclusivamente a la protección de derechos de propiedad preexistentes, surgiría la cuestión de cuánta seguridad producir. Motivado (como todos) por el interés personal y la fatiga del trabajo, pero con el único poder de cobrar impuestos, la respuesta de un funcionario del Gobierno será invariablemente la misma: Maximizar los gastos en protección (…) y al mismo tiempo minimizar la producción de la protección (…) Además, un monopolio judicial llevará inevitablemente a un constante deterioro de la calidad de la justicia y la protección. Si nadie puede apelar a la justicia excepto la del Gobierno, la justicia será pervertida a favor del Gobierno, incluyendo las constituciones y las cortes supremas. (Hoppe, 2009, p. 26-27)

7 "En la práctica, con el establecimiento de un monopolio judicial, toda propiedad privada se convierte esencialmente en propiedad fiduciaria, es decir, propiedad privada otorgada por el estado. La propiedad privada solo es privada y está bajo control privado provisionalmente, es decir, solo hasta que alguna ley o regulación hecha por el Estado decida lo contrario, creando un ambiente de permanente incertidumbre legal y causando un aumento en la tasa social de preferencia temporal" (2018, p. 31)

Dado que el Estado viene después que los propietarios privados, el cobrador de impuestos no tendría ningún argumento legítimo para reclamarle al pagador más allá de la amenaza de coacción:

> el cobrador de impuestos, para justificar argumentativamente su reclamo a cualquiera de las posesiones actuales del gravado, tendría que demostrar que él dispone de un contrato de deuda previo o alguna suerte de contrato de renta que justificaría su reclamo actual por cualquiera de las posesiones actuales de su oponente. Y si él no proveyera o no pudiera proveer ninguna evidencia —y por supuesto, ningún cobrador de impuestos pudo jamás—, entonces él tendría que renunciar a su petición. Y si no hiciera eso, sino que en cambio insistiera en el pago, su intercambio verbal con el gravado tampoco calificaría como una genuina argumentación, sino sólo como un juicio simulado, y sería el cobrador de impuestos quien era un criminal. (Hoppe, 2016)

Como veremos, el establecimiento de la propiedad privada como piedra basal de la vida social supondría que no puede haber leyes antidiscriminación, porque atentan contra el derecho de exclusión inherente al concepto de propiedad y contra la libertad de asociarse con quien uno desee y rechazar asociarse con quien no se desea. Al mismo tiempo, esto supone que no hay ningún derecho a invadir terceros países o conducir guerras de agresión. Tampoco debería haber política de fronteras abiertas porque toda inmigración debe ser por invitación y cubrir el costo total que la misma representa, pues de lo contrario, son los dueños del país quienes deben asumir contra su voluntad los costos de mantener con vida al invitado.

De allí, la crítica de Hoppe tanto al liberalismo clásico, como a la democracia. Respecto del primero, como vimos, Hoppe sostiene que incluso un Estado mínimo viola la propiedad privada -y por lo tanto el principio de no agresión- a través del cobro de impuestos y que, además, al monopolizar funciones como la justicia, la defensa y la seguridad, brinda servicios que serían provistos de manera más eficiente y a menor costo por agencias privadas contratadas libremente. Respecto de la democracia, como veremos luego, sostendrá que conduce necesariamente a la tiranía de las mayorías y a la violación sistemática de la propiedad privada, ya que es un sistema inherentemente colectivista, que lleva a la expansión constante del poder estatal mediante intervenciones redistributivas que se financian con impuestos cada vez más altos y emisión monetaria, produciendo una expropiación permanente de los propietarios para beneficiar a las clases "parasitarias". En ese sentido, liberalismo y democracia

irían en contra de lo que la praxeología y la ética de la argumentación demuestran como principios lógicos necesarios para la vida humana y la coexistencia pacífica (propiedad de sí, propiedad privada, no agresión).

3. El libertarismo como superación del liberalismo clásico

Si bien el libertarianismo surgido en la segunda mitad del siglo XX se reconoce en la tradición del liberalismo clásico, este no habría podido limitar el crecimiento del estatismo. Por eso, Hoppe propone un sistema anarcocapitalista en el que un conjunto de agencias privadas proporcione los servicios de seguridad, defensa y justicia. Además, revisa críticamente la historia política del mundo occidental explicando la evolución de la monarquía a la democracia como un proceso de agravación del estatismo que ha empeorado los problemas sociales. Ambos sistemas, no obstante, adolecen de graves defectos que solo pueden solucionarse a través de la defensa de un Orden Natural basado en la libertad y la propiedad privada.

Siguiendo a Rothbard, Hoppe sostiene que el Estado no agota lo político: mientras el gobierno, como "mando jurídicamente institucionalizado" es una realidad eterna, el Estado es accesorio. Además, el Estado es la fuente de la mayoría de los males que aquejan a la sociedad. También sigue al economista belga del siglo XIX Gustave de Molinari a la hora de señalar que la libertad de trabajo y de intercambios siempre serán beneficiosos para el consumidor cuyo interés debe ser siempre priorizado.[8] Al mismo tiempo señala que no hay bienes públicos en cuanto tales y que estos se imponen al consumidor, privándolo de su libertad de elección.

> Desde el punto de vista del consumidor […], el valor de los bienes públicos es relativamente más bajo que el de los bienes privados que con ellos compiten porque si uno le dejase la elección a los consumidores (y no se les hubiese impuesto cierta alternativa), evidentemente preferirían gastar su dinero de forma diferente (si no, no haría falta emplear la fuerza). Eso demuestra sin el más mínimo margen de duda que los recursos usados para financiar los bienes públicos son malgastados porque proveen a los consumidores con bienes o servicios que como mucho son de importancia secundaria. (Hoppe, 1993, p. 24)

8 Para Mises la soberanía del consumidor representaba una verdadera democracia donde cada centavo es un voto con influencia, frente a la democracia política.

Siguiendo a Molinari, Hoppe concluye que, por el bien de los consumidores, todos los bienes y servicios deben ser provistos por el mercado (Ibíd, p. 31). Si bien esto se asemeja al planteo de Mises, Hoppe considera que las posiciones minarquistas y el liberalismo clásico siguen prisioneras del mito del Leviatán, que su concepción anarcocapitalista viene a desmontar. Si el sistema social se basa en el principio de no agresión, entonces el Estado, como agencia monopólica que determina sus propios ingresos de forma unilateral y los obtiene de manera coactiva, no puede existir. Por eso, Hoppe señala una contradicción insalvable en el liberalismo clásico, representado en el siglo XX por Mises:

> O bien el principio de no agresión es válido, en cuyo caso el Estado como entidad monopolística privilegiada representaría una instancia inmoral, o bien los negocios erigidos por medio de la agresión—el uso de la fuerza y de medios no contractuales para adquirir recursos—son válidos, en cuyo caso uno debe desechar la primera noción. Es imposible mantener ambas afirmaciones sin acabar en contradicción. (Hoppe, 1993, p. 33-34)

Como vemos, uno de los aspectos en los que difiere este anarcoliberalismo del liberalismo clásico es que el primero no acepta ni siquiera el Estado *vellieur de nuit*, que provea justicia, seguridad y defensa, pues estas funciones serían provistas de manera más eficiente por agentes privados contratados voluntariamente por los interesados. Como vimos, estas funciones serían ineficientes cuando las provee un monopolista que determina el precio de lo que gasta y además tiene acceso a financiamiento ilimitado a través de impuestos o emisión monetaria. Un ejemplo sería el de la seguridad provista por la policía. Esta no tendría incentivos para erradicar el crimen, puesto que, de hacerlo, la policía tendría cada vez menos funciones y presupuesto. En ese sentido, no es casual que se persigan delitos menores y crímenes sin víctimas como el consumo de drogas cuando grandes delitos quedan impunes. Mientras el gasto en seguridad crece de manera constante, lo mismo sucede con la incidencia de la criminalidad. Hoppe explica esta situación recurriendo nuevamente a Molinari:

> Si (...) el consumidor no es libre de comprar la seguridad pública como le plazca, con ello se abre la puerta a una profesión dedicada a la arbitrariedad y a la mala gestión. La justicia se convierte en lenta y costosa, la policía en vejatoria, la libertad individual deja de respetarse, el precio de la seguridad se infla de modo abusivo y se reparte mal la justicia, según el poder o influencia de esta o aquella clase de consumidores. (1993, p. 33)

En cambio, si se permitiese la competencia entre agencias de seguridad, cada consumidor sería libre de contratar los servicios que desee y de cambiar de agencia en caso de que la contratada no cumpla con sus obligaciones. La seguridad dejaría de estar sujeta a la capacidad de presión de distintos lobbies y de ofrecer un servicio uniforme, para responder a demandas diversas.

Dado que el Estado no puede cumplir de manera justa ni eficiente ni siquiera las funciones que el liberalismo clásico le había asignado, para Hoppe es fundamental el derecho de secesión. Esto implica separarse de los Estados nacionales como así también de todas aquellas personas con las que no se quiere convivir para formar comunidades en las que se compartan los mismos valores.[9] Todo lo contrario de lo que sucede en las democracias actuales, donde impera la "integración forzosa".

4. Crítica a la democracia y propuesta de una sociedad de derecho privado

Si bien su utopía es la de una sociedad sin Estado, Hoppe considera a la monarquía un mal menor respecto de la democracia. Para clasificar las formas de gobierno, lo decisivo sería si la titularidad es pública o privada. En el caso de las democracias, la titularidad es pública. En el caso de las monarquías, sería privada. Esto se corresponde con una preferencia temporal que es inversamente proporcional. Una monarquía, en tanto gobierno de propiedad privada, tiene una baja preferencia temporal. El monarca puede considerar al reino como una posesión suya y de sus herederos, por lo cual mirará a largo plazo. Ello lo llevaría a no aumentar la presión fiscal, que empobrece y descapitaliza a sus súbditos y, por ende, a su Reino. Por el contrario, en las democracias, los políticos y funcionarios ocupan sus cargos de manera temporal, por lo que tendrían incentivos para gastar y apropiarse lo más rápidamente posible del dinero público. A su vez, esta tentación de gastar lo máximo posible en el menor tiempo posible los lleva a aumentar la intervención y los impuestos de manera constante o a recurrir a la emisión monetaria, mecanismos ambos que resultarían en un empobrecimiento de los ciudadanos a favor del Estado y de la clase dirigente, que goza de privilegios ligados a sus funciones (Hoppe, 2009, p. 40).

En efecto, Hoppe retoma la crítica a los impuestos esgrimida por Jean-Baptiste Say en el siglo XIX, y señala que los impuestos son "medios de destrucción de la propiedad y

9 Como muestra Slobodian (2023), al sueño de un mundo sin fronteras para el capital con el que soñó el neoliberalismo en sus orígenes, se le superpone un proyecto de agujerear la soberanía nacional desde abajo, con zonas económicas especiales y con el proyecto paleolibertario de formar microestados racial o culturalmente homogéneos.

formación de la riqueza". La existencia de impuestos y su aumento constante serían un desincentivo para la producción y el ahorro: "al transferir de forma coactiva los activos aún no consumidos a partir del productor (en el sentido amplio del término incluyendo apropiadores y contratantes) a gente que no los ha producido, los impuestos reducen los ingresos presentes de los productores y su capacidad de consumo" (1993, p. 47). Los impuestos serían un robo, un modo de enriquecerse por medios "políticos" (coactivos) en detrimento de los "económicos" (voluntarios), siguiendo con la distinción de Franz Oppenheimer (1908). Por ello, los impuestos reducirían la producción y el nivel de vida de los consumidores, generando un empobrecimiento relativo.

En este nuevo escenario, el Estado consigue legitimar sus intervenciones a través de políticas redistributivas. La población acepta la explotación estatal a cambio de "derechos sociales". En ese sentido, el paso de la monarquía a la democracia liberal supuso un gran retroceso en la defensa de la propiedad privada. Como el gobierno ya no es asunto de una aristocracia y todos los ciudadanos son potencialmente gobernantes, se "reduce en consecuencia todo movimiento contestatario de protesta" (1993, p. 86).

No por casualidad, la universalización democrática de la ciudadanía coincidió con el fomento del nacionalismo, que llevaría al conflicto interestatal y por lo tanto a una expansión externa e interna del poder estatal. Sin embargo, paradójicamente, aquellos países que tienen mayor grado de libertad económica puertas adentro son los que están en mejores condiciones de afrontar la guerra hacia afuera. Los Estados de Europa Occidental y Norteamérica se habrían impuesto al resto del mundo por poseer una "tradición intelectual superior—el racionalismo Occidental—con sus ideas centrales sobre la propiedad individual y la propiedad privada" que "sentó las bases para la creación de la riqueza económica posterior". Por el contrario, los Estados poscoloniales habrían fracasado por carecer de dicha tradición intelectual, y por haberse inclinado a "adoptar las ideologías "victoriosas" del socialismo, el conservadurismo, el democratismo y el nacionalismo" que sus élites aprendieron en las Universidades occidentales (1993, p. 98).

Ahora bien, la era democrática se consolidaría con la guerra total y el triunfo de Estados Unidos en las guerras mundiales. En ese marco, más importante que la derrota de Alemania sería aquella infligida sobre Austria en 1918, dando por finalizada la era de los Imperios multinacionales a los cuales, según esta lectura, les debemos la gran

cultura del siglo XIX y, especialmente, a su capital, Viena.[10] De acuerdo con Hoppe, en esto cercano a Carl Schmitt, una guerra ideológica no tardaría en convertirse en una guerra total, donde la distinción entre civiles y militares desaparece y de allí que la cantidad de civiles muertos supere a la de los combatientes. Al mismo tiempo, este sería el inicio de la era republicano-democrática comandada por la *Pax Americana*, que se consolida tras la segunda guerra mundial y el colapso de la URSS en 1991. Sin embargo, esta sería una victoria pírrica, puesto que más que el "fin de la historia" supuso una profunda crisis del sistema americano: "salarios estancados, altas tasas de desempleo, aumento de la deuda pública, sistema de seguridad social en bancarrota". Mientras que David Harvey proponía un diagnóstico similar para llevar al "neoliberalismo a juicio", Hoppe responsabiliza de la situación a la democracia como causa de distintos males económicos y sociales:

> Menos de un siglo de democracia ha provocado una creciente degeneración moral, la desintegración familiar y social y la decadencia cultural como se observa en las altas tasas de divorcio, paternidades ilegítimas, abortos y criminalidad. Las leyes antidiscriminatorias y las políticas de inmigración igualitaristas y multiculturales han hecho que no haya ningún reducto libre de la injerencia del gobierno y de la integración forzosa. Todo eso ha agravado dramáticamente la lucha social y la hostilidad y la tensión racial, étnica y cultural. (2020a, p. 17)

Según el autor, si Estados Unidos no hubiese intervenido en la primera guerra mundial, el comunismo, el fascismo, el nazismo y la segunda guerra mundial no hubiesen tenido lugar. Tampoco habría tenido lugar en Estados Unidos y en Europa occidental la ampliación de la injerencia y el control gubernamental sobre la economía privada hasta alcanzar las magnitudes actuales. De acuerdo con esta visión, si se hubiese mantenido la integración económica internacional que prevalecía en el siglo XIX, los niveles de vida estarían actualmente mucho más desarrollados. En esa mirada, parece mucho más atractiva la era de los imperios y la Austria de los Habsburgo que la era democrática de la *pax americana*.[11]

10 Dicho sea de paso, si para esta lectura no es casual que la vanguardia artística y cultural de ese siglo haya estado en la capital del Imperio Austrohúngaro, tampoco es casual que en Viena se haya forjado una de las versiones más radicales del neoliberalismo, en contraposición a la Escuela Histórica alemana primero y al keynesianismo más tarde.

11 Del mismo modo, Milei recurre al mito de la Argentina potencia, que habría tenido lugar cuando imperaba el liberalismo económico y no existía la democracia.

Esta mirada es un tanto contraintuitiva, ya que los años más exitosos del capitalismo occidental coincidieron con un rol muy activo del Estado mediante políticas keynesianas y, en la actualidad, los países que tienen mejor calidad de vida -como Francia, Austria, Países Bajos, Bélgica, Suecia, Dinamarca, Noruega, Finlandia, etc.- no solo son democráticos, sino que tienen mayor presión fiscal como porcentaje de sus PBI. La respuesta sería que esto se da a pesar de la democracia y la fiscalidad progresiva, porque subsiste una fuerte tradición e instituciones liberales que impiden que el Estado controle todo (Karsten y Beckman, 2012)

Para Hoppe no es difícil salir del atolladero ya que enfatiza que en su teoría racionalista no se trata de descubrir nuevos hechos sino de ofrecer nuevas interpretaciones. De la interpretación depende por ejemplo saber si la elevación del nivel de vida del siglo XX se debió al aumento de los impuestos y las reglamentaciones o si tuvo lugar más bien a pesar de ello. O si la criminalidad aumentó a causa de la expansión del asistencialismo o a pesar de esto último. Hoppe señala que para poder decidir racionalmente entre interpretaciones incompatibles se necesita disponer de una teoría que pueda ser establecida a priori mediante la aprehensión intelectual de la naturaleza de las cosas, lo cual va a contramano del paradigma empírico-positivista ideológicamente dominante durante la mayor parte del siglo XX y que puede verse como el resultado de la aplicación de los principios de la democracia al ámbito científico (Hoppe, 2020a, p. 19). De hecho, la teoría de Hoppe establece a priori que la democracia es incompatible con la propiedad privada y que no hay forma de imposición equitativa pues toda imposición configura dos clases desiguales: la de los pagadores de impuestos y la de los perceptores o consumidores de impuestos.

Si para un empirista este tipo de proposiciones deben tomarse como convenciones del lenguaje carentes de contenido empírico o como meras hipótesis provisionales susceptibles de comprobación, para Hoppe estas proposiciones teóricas son afirmaciones sobre relaciones y hechos necesarios. Si bien los datos históricos pueden ilustrarlas, no pueden confirmarlas ni refutarlas. En ese marco, sostiene que todo Estado, independientemente de su constitución, es económica y éticamente deficiente. Desde la óptica de los consumidores cualquier monopolio, incluido el de las decisiones últimas, es malo, porque los precios de sus productos serán más altos y su calidad inferior. El poder impositivo sería, por lo tanto, éticamente inaceptable.

La propia teoría social demostraría la posibilidad de un orden social alternativo libre de los efectos económicos y éticos del Estado. A este sistema social libre de monopolio y la imposición lo llama "orden natural" en el que todos los recursos escasos serían de titularidad privada, las empresas dependerían de las contribuciones

voluntarias de los consumidores o donantes particulares y la entrada en cualquier sector de la producción, incluidas la justicia, la policía y los servicios de defensa sería libre. Frente a lo que percibe como un avance irrefrenable del socialismo estatista, el autor propone una sociedad sin Estado y con agencias de seguros de adhesión voluntaria proveedoras de ley y orden en régimen de libre competencia, a los que se puede arribar mediante la secesión y la privatización de todos los bienes. Esta defensa de la institución de la propiedad privada y de la familia como parte del orden natural, lo lleva, siguiendo a Rothbard, a una defensa del carácter necesariamente conservador del libertarianismo.

5. Libertarismo y conservadurismo

Uno de los capítulos más interesantes de la crítica a la democracia llevada a cabo por Hoppe es el que aborda la relación entre conservadurismo y libertarismo.[12] Según el autor, conservador no es alguien que busca mantener el estatus quo -que para Hoppe estaría signado por la democracia estatista- sino alguien que cree en la existencia de un *orden natural*, una disposición natural de los asuntos humanos que se corresponde con la naturaleza de las cosas. El conservador es alguien que "reconoce lo originario y natural en las interferencias de lo patológico y lo defiende frente a lo temporáneo y anómalo" (2020a, p. 157). Para un conservador, las familias y hogares basados en la propiedad privada y en la cooperación con los demás miembros de la comunidad constituyen las unidades sociales básicas y naturalmente originarias, y como tales, las más importantes e indispensables. Por otro lado, el hogar familiar representa también el modelo de orden social en general, pues su ordenación jerárquica se proyecta sobre la comunidad de familias ligadas por un sutil y complejo sistema de relaciones de parentesco. (Hoppe, 2020a)

Una vez afirmada su creencia en un orden natural, jerárquico y basado en la familia, Hoppe propone explicar por qué los conservadores actuales deben ser libertarios anti estatistas y los libertarios deben ser conservadores. Según el autor, "la era democrática ha transformado al conservadurismo, una fuerza originalmente antigua

12 De hecho, la Fundación libertaria de Praga que se desentendió del premio otorgado a Milei en ese país lo hizo en base al conservadurismo del argentino. Pero más allá de lo anecdótico, el liberalismo tuvo en sus orígenes una impronta progresista, lo que perdura en el uso de *liberal* en los EEUU. En el caso de los *libertarians* también surgieron en los años '60 como un movimiento fuertemente contracultural, del cual Rothbard se separa progresivamente, y acusando a los "libertarios modales" de oponerse a cualquier tipo de autoridad y de no comprender la diferencia entre una autoridad natural (como la familia o la Iglesia) y la autoridad artificial y coactiva del Estado.

libertaria, aristocrática y anti estatista, en un movimiento estatista y culturalmente conservador: el ala derecha del socialismo y la socialdemocracia" (Ibid.). Estos son conservadores que se preocupan por la disfunción de la familia y por la decadencia cultural, pero siguen siendo estatistas, al atribuir al Estado la misión restauradora.[13] En su oposición al neoconservadurismo de Bush padre, los paleoconservadores liderados por Pat Buchanan defendían los tres puntales de esa institución: la seguridad social, la asistencia sanitaria y los subsidios de desempleo. Incluso proponían que el Estado debía proteger los empleos estadounidenses y aislar los salarios de los trabajadores de la competencia extranjera, algo retomado en parte por Trump. Desde la mirada de Hoppe, estos conservadores estatistas detestan y ridiculizan el capitalismo, el *laissez faire*, los mercados libres, la riqueza, las élites y la nobleza. En cambio, abogan por un nuevo conservadurismo populista, proletario, que amalgama el conservadurismo social y cultural con una economía socializante.

Sin embargo, a pesar de coincidir en la defensa de los valores occidentales que realizaba entonces el paleoconservadurismo y últimamente la *alt-right*, para Hoppe el conservadurismo cultural no puede combinarse con el proteccionismo o con el *welfare chauvinism*. El Estado de bienestar sería incompatible con la vuelta a la familia tradicional porque este sería la verdadera *causa* de las anomalías culturales y sociales. El sistema de la seguridad social, junto con el más antiguo sistema de la educación pública obligatoria, constituiría un grave ataque contra la institución de la familia y la responsabilidad personal. Dispensando a los individuos de la obligación de ocuparse de sus propios ingresos, de su salud, de su seguridad, de su vejez o de la educación de los hijos, se reduce el horizonte temporal de la provisión privada disminuyendo asimismo el valor del matrimonio, de la familia, de la descendencia y de las relaciones de parentesco. Instituciones como las jubilaciones o las ayudas a las madres solteras romperían la solidaridad intergeneracional intrafamiliar.

Según esta visión, el estatismo asistencialista alimenta la decadencia y la "degeneración moral y cultural". Por ello, "la vuelta a la normalidad exige la erradicación total del actual sistema de aseguramiento social lo que equivale a la casi completa disolución y desmantelamiento del aparato estatal y del poder del gobierno" (2020a, p. 164). Por eso los verdaderos conservadores tienen que ser libertarios anti-estatistas

13 El paleoconservaor Pat Buchanan fue candidato a presidente de Estados Unidos en 1992 apoyado por Rothbard, quien por ese entonces desarrolla un programa populista de derechas para el movimiento paleolibertario. Esta alianza entre libertarios y ultraconservadores que tenían en sus filas a supremacistas blancos y hasta neonazis puede verse como un anticipo de lo que estamos presenciando actualmente con el auge de las ultraderechas a nivel global. De todos modos, al final de su vida Rothbard desiste de su alianza con Buchanan por considerarlo demasiado estatista. Hoppe aquí profundiza las diferencias entre paleolibertarios y paleoconservadores.

y "exigir la demolición de toda la estructura de la seguridad social, causa de la perversión moral y económica" (Hoppe, 2020a, Ibid.).

Para Hoppe, la relación entre libertarismo y conservadurismo es de compatibilidad praxeológica, complementariedad sociológica y mutuo reforzamiento. La mayoría de los pensadores libertarios han sido conservadores culturales. A pesar de sus diferencias de método, conservadores y libertarios están de acuerdo en algo fundamental: los conservadores están persuadidos de que lo natural y lo normal viene de antaño y está generalizado, razón por la cual puede descubrirse siempre y en todo lugar. Del mismo modo los libertarios creen que los principios de justicia son eterna y universalmente válidos, por lo que necesariamente han tenido que ser conocidos por la humanidad desde sus orígenes. Por eso, la ética libertaria sería muy antigua y conservadora. Su campo de referencia sería idéntico: familias, autoridades, comunidades y organizaciones sociales son concreciones empíreo-sociológicas de las categorías y conceptos abstractos de propiedad, producción, intercambio y contrato (Hoppe, 2020a).

En ese marco, las familias normales serían las que se ajustan al patrón de la familia patrimonial, integrada por un hombre, una mujer y sus hijos. A esta estructura, y en particular a los hombres blancos y heterosexuales, le deberíamos nuestros grandes logros civilizatorios. Ahora bien, la desintegración de la familia y el declive de la moral y la cultura que aquellos deploran sería el resultado de la erosión y destrucción de la base económica de la familia, el patrimonio familiar, por el estado de bienestar.

Por eso Hoppe lamentaba que todavía en los años 1990 la doctrina libertaria fuese en gran medida un movimiento que combinaba el antiestatismo radical y la economía de mercado con el izquierdismo cultural, la contracultura, el multiculturalismo y el hedonismo personal: una especie de capitalismo contracultural. Hoppe señalaba con amarga ironía que el movimiento que preconizó el desmantelamiento del Estado y la restauración de la propiedad privada y la economía de mercado fue acaparado por los productos mentales y emocionales del estado de bienestar: la nueva clase de los eternos adolescentes cuyo lema es "vive y deja vivir".

Hoppe señala que el capitalismo de la propiedad privada y el multiculturalismo igua-

litario son tan poco compatibles como el socialismo y el conservadurismo cultural.[14] Estos libertarios "liberlala" estarían buscando realizar una síntesis imposible, agravando así la erosión de los derechos de propiedad privada. Según Hoppe, los verdaderos libertarios no pueden avalar el multiculturalismo o la "integración forzosa", sino que preconizan la discriminación. Por el contrario, el Estado interventor habría desprovisto al propietario del derecho de exclusión y de discriminación inherente al concepto de propiedad privada: los empresarios no pueden contratar o venderle a quien quieran; los terratenientes no pueden arrendar sus fincas a quienes quieran, etcétera.[15]

Para el alemán, la integración forzosa fomenta las "conductas desviadas" y las "personalidades enfermizas" además del conflicto intercultural, mientras que una sociedad que restaurase plenamente la facultad dominical de exclusión de la propiedad privada sería profundamente desigualitaria, intolerante y discriminatoria: "carteles informativos colocados a la entrada de las ciudades advertirían de los requisitos locales de admisión y de las condiciones de arraigo de modo que quien no se ajuste una de las mismas serán expulsados a patadas como invasores. De este modo, se verían reafirmadas la normalidad cultural y moral" (2020, p. 71).

Según Hoppe, para alcanzar la meta de una anarquía de la propiedad privada resulta necesaria la más estricta discriminación. De lo contrario, se degenerará rápidamente en el estado de bienestar. En ese marco, el autor señala que para proteger el valor de la propiedad se necesitan dos tipos de medidas de protección: la autodefensa contra los invasores externos y los criminales domésticos y la expulsión de los miembros de la comunidad que hagan apología de actividades incompatibles con la finalidad esencial del pacto: la protección de la propiedad y de la familia. Dicho de otro modo, se debería evitar la doble amenaza del igualitarismo y el relativismo cultural. En ese marco, Hoppe concluye que:

14 En los años 1970 el libertarianismo estaba más difundido entre la cultura hippie, culturalmente de izquierdas, que entre los conservadores. En los años 1990 aparece ligado a movimientos antiestatistas y multiculturalistas. En la actualidad, muchos grandes empresarios del mundo digital apoyan a movimientos neorreaccionarios y populismos de derechas que son fuertemente conservadores en lo cultural y en gran medida buscan desmantelar el Estado o bien ponerlo enteramente al servicio de las multinacionales. Las simpatías oscilan así entre los regímenes autoritarios asiáticos que ponen en marcha un capitalismo sin democracia y los anarcocapitalistas como Javier Milei, que intentan utilizar a la democracia contra ella misma.

15 Un caso que ha sido analizado tanto por Wendy Brown (2019) como por Judith Butler (2024) tiene que ver con el de un panadero de Colorado que se negó a hacerle la torta de bodas a una pareja homosexual alegando que iba en contra de sus creencias religiosas. Este caso llegó a la Corte Suprema que avaló al panadero. Cfr. https://www.infobae.com/america/eeuu/2018/06/04/la-corte-suprema-de-eeuu-avalo-al-panadero-que-se-nego-a-hacer-un-pastel-de-boda-para-una-pareja-gay/

> Los libertarios deben distinguirse de los demás practicando y defendiendo las formas más radicales de intolerancia y discriminación contra los igualitaristas, demócratas, socialistas, comunistas, multiculturalistas y ecologistas, contra las costumbres pervertidas, los comportamientos antisociales, la incompetencia, la indecencia, la vulgaridad y la obscenidad. Al igual que los verdaderos conservadores, que tendrán que apartarse del falso conservadurismo socialista, de los partidarios de Buchanan y los neoconservadores, los verdaderos libertarios tendrán que desvincularse manifiesta y ostensiblemente de los impostores del pseudoliberatarismo de izquierda, multicontracultural, igualitario y contrario a todo principio de autoridad. (2020a, p. 177)

6. Libertarismo realista, o del populismo de derechas

Como hemos visto, la defensa de un "orden natural" lo lleva a Hoppe a trazar una convergencia entre libertarismo y conservadurismo, que Rothbard planteara en su tiempo como síntesis paleolibertaria. Esta síntesis supone una enemistad hacia el "marxismo cultural" pero también hacia el "libertarismo progresista" que, con sus políticas multiculturales y antidiscriminatorias, terminarían siendo funcionales al igualitarismo y al estatismo.

Si Rothbard planteó un acercamiento con los paleoconservadores a comienzos de los 90, Hoppe mantendrá un diálogo cercano con la *alt right*, que vendría a complementar una teoría sin sociología -la libertaria- con una sociología sin teoría -la de la derecha alternativa-. De todos modos, como vimos, Hoppe rechaza el etnonacionalismo blanco y el chauvinismo del bienestar, puesto que busca demoler el Estado.

En ese marco, siguiendo muy de cerca lo planteado por Rothbard en el año 1992, Hoppe afirma la necesidad de una estrategia populista de derechas para hacer avanzar la agenda libertaria. En ese sentido, señala que, a diferencia de lo que pensaba Hayek, "los libertarios deben eludir a las élites intelectuales dominantes y dirigirse a las masas directamente para despertar su indignación y desprecio hacia las élites gobernantes". La alianza con la *alt right* es útil a este respecto, pero, a diferencia de esta, Hoppe no cree que las decisiones estratégicas se puedan basar en la apelación a la "blancura" puesto que, después de todo, "son los hombres blancos los que conforman la elite gobernante y los que nos han impuesto el desastre actual" (2018, p. 47).

En ese marco, emulando a Rothbard, Hoppe traza un programa de diez pasos de "una estrategia popular para el cambio libertario", consistente en: 1) detener la inmigración masiva: que la inmigración sea solo por invitación y que no represente una carga pública; 2) "Dejar de atacar, matar y bombardear a personas en países extranjeros", es decir, una política aislacionista, no intervencionista y una retirada de todos los organismos internacionales. 3) "Dejar de financiar a las élites gobernantes y sus guardaespaldas intelectuales", instando a que se reduzcan y desaparezcan todos los impuestos; 4) Eliminar los bancos centrales, que creando dinero de la nada, destruyen el ahorro y redistribuyen la riqueza, además de generar deuda pública y financiar guerras, y volver al dinero metálico; 5) Abolir leyes y regulaciones de acción afirmativa y antidiscriminatorias que llevarían a la "integración forzada". "Cierre de todos los departamentos universitarios de Estudios de Negros, Latinos, Mujeres, Género, Homosexualidad, etc., que sean incompatibles con la ciencia y rechazar sus facultades como impostores intelectuales o canallas […] Además, exigir que todos los comisarios de acción afirmativa, diversidad y recursos humanos, desde universidades hasta escuelas y jardines de infancia, sean expulsados y se vean obligados a aprender algún oficio útil". 6) Aplastar a la mafia "antifascista"; 7) Aplastar a los criminales y las bandas y permitir la libre portación de armas para los ciudadanos honrados; 8) Deshacerse de todos los "parásitos" y "vagos" de la asistencia social: "que se tenga en cuenta la exhortación bíblica de que el que puede, pero no trabaja, tampoco debe comer, y que el que realmente no pueda trabajar, debido a deficiencias mentales o físicas severas, será atendido por la familia, la comunidad y la caridad voluntaria"; 9) Eliminar la educación pública, es decir, el adoctrinamiento en las ideas de izquierda y de la corrección política e ir hacia un sistema de "educación descentralizada que refleje la variación natural, la multiplicidad y la diversidad de los talentos e intereses humanos"; 10) No confiar en la política ni en los partidos políticos.

Como vemos, este programa podría ser suscrito casi en su totalidad por Javier Milei, no solo por sus contenidos sino también por sus formas. En los últimos 40 años, estas posiciones libertarias se han decantado por posiciones ultraconservadoras a la vez que apelan al populismo de derechas -que opone el pueblo "puro" a las élites corrompidas que defienden a quienes no lo merecen- y a la "incorrección política" como estrategia política para avanzar posiciones.

En la actualidad, esta interpelación resulta cada vez más exitosa. La batalla cultural de estas derechas paleolibertarias, que denuncian una supuesta hegemonía de izquierda que habría que contrarrestar para recuperar la "libertad" y la "normalidad", está dando sus frutos, y Hoppe es un actor central en dicha escena. En ese sentido,

conocer su pensamiento nos acerca a una comprensión de algunas de las corrientes de ideas más influyentes en nuestra actualidad política.

Bibliografía

Glenn, D. 2005. 'Professor Who Was Accused of Making Derogatory Remarks in Class Wants UNLV to Clear His Record'. *The Chronicle of Higher Education*, February 14, 2005. https://www.chronicle.com/article/professor-who-was-accused-of-making-derogatory-remarks-in-class-wants-unlv-to-clear-his-record/

Hoppe, H. 1993. *Economía y ética de la propiedad privada.* Auburn: Mises Hispano.

Hoppe, H. 2012. *La gran ficción.* Baltimore: Laissez Faire Books.

Hoppe, H. 2003. *The myth of national defense: Essays on the theory and history of security production*. Auburn: Mises Institute.

Hoppe, H. 2016. "La ética de la argumentación." Charla de presentación de Hoppe en la undécima reunión anual de la *Property and Freedom Society* en Bodrum, Turquía.

Hoppe, H. 2018. *Entendiendo correctamente el libertarismo.* Auburn: Mises. https://mises.org/es/entendiendo-correctamente-el-libertarismo

Hoppe, H. 2009. *Libertad o Socialismo*. Universidad San Francisco de Quito: Quito.

Hoppe, H. 2020a. *Monarquía, democracia y orden natural: Una visión austriaca de la era americana* (Cuarta edición). *Anarkhos*.

Hoppe, H. 2020b. "Hans-Hermann Hoppe: The In-Depth Interview" *The Austrian* 6, no. 2 (March–April 2020): 4–13

Mises, L. 1980. *La acción humana.* Madrid: Unión.

Vernaglione, P. 2009. "Hans-Hermann Hoppe" *Rothbardiana*, https://www.rothbard.it/autori-libertari/hoppe.pdf, 31 luglio 2009.

Saidel, Matías L. (2024). "Hans-Hermann Hoppe: el paleolibertarismo contra el estado y la democracia", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 398-418.

MICHAEL SANDEL Y LA FILOSOFÍA PÚBLICA COMO NORTE PARA LA BUENA VIDA

Alejandro Gunsberg
(UADE, UBA, UB)

¿Cuántos filósofos contemporáneos son capaces de llenar un estadio deportivo cuando brindan una conferencia en Corea del Sur? Posiblemente, muy, pero muy pocos. Esta es una de las razones empíricas por las cuales es posible afirmar que Michael Sandel se ha transformado en un fenómeno académico a nivel mundial. Sus clases pertenecientes al seminario "Justicia" dictados en la Universidad de Harvard, donde es profesor de Filosofía Política, son un éxito en Youtube con más de 4 millones de visualizaciones. Algo similar ocurre con una serie de charlas patrocinadas por la BBC durante el año 2019 bajo el título de *The Public Philosopher* disponibles en Spotify. ¿Cuál es la razón de esta popularidad?

Nacido en Mineápolis, Minesota el 5 de marzo de 1953, pasó su adolescencia en Los Ángeles, para luego estudiar en la Brandeis University. Su formación de posgrado incluye un doctorado en Balliol College donde estuvo bajo la tutela del filósofo canadiense Charles Taylor. Casualmente, tanto Sandel como Taylor son dos de las más destacadas figuras dentro de la corriente de pensamiento denominada comunitaria o "comunitarista".

¿Quiénes son y qué caracteriza a los comunitaristas? Adam Swift (2016) considera que la corriente comunitaria no constituye un todo coherente ni unificado en cuanto a enfoques y planteos. El mundo comunitarista parece estar dividido en dos grandes grupos. Por un lado, están los comunitaristas políticos quienes buscan una intervención directa en la vida pública a través del diseño de políticas tendientes a que los valores imperantes en la comunidad se vean reflejados en las medidas tomadas por los gobiernos. En este sentido, el comunitarismo puede entenderse como un sinónimo de mayoritarismo cultural (Sandel, 2020). Por otro lado, están los comunitaristas filosóficos. Sus planteos no buscan incidir en forma directa en las políticas públicas sino, más bien, afectar el debate público y poner en discusión los valores morales que subyacen en las distintas ideas en pugna. En este sentido, esta vertiente del comunitarismo presupone que no es posible pensar la justicia y los derechos sin alguna concepción de la buena vida que los respalde. El profesor de Harvard estaría más cercano a esta vertiente.

Regresemos a la pregunta inicial sobre las razones por las cuáles un filósofo tiene tanta popularidad. Michael Sandel, al igual que el filósofo platónico, ha decidido regresar a la caverna para mezclarse y discutir con sus conciudadanos. En el caso del pensador norteamericano, no existe una relación de superioridad en cuanto al conocimiento adquirido por él y sus congéneres. El objetivo es promover el debate público en la sociedad estadounidense y con ello revisar los supuestos detrás de la filosofía pública imperante. En cierta medida, es posible advertir cierta cercanía entre el objetivo del pensador norteamericano y las ideas de republicanismo y el modelo de democracia deliberativa propuesto por Jürgen Habermas (1999).

Este parecido de familia implica un cambio en la forma en la cual Sandel desarrolla sus planteos. Su primera obra, *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000 [1984]), tiene un estilo más filosófico y academicista. Es un texto más arduo de abordar si se lo compara con sus publicaciones posteriores. En LLJ presenta sus objeciones al liberalismo deontológico, siendo John Rawls su principal interlocutor. Aquí es donde se observa su cercanía con el comunitarismo (término acuñado por el propio Sandel).

Más de una década después, aparece su segundo libro, *El descontento democrático* (1996). Aquí hay una reducción significativa del grado de abstracción y se focaliza en algunos de los problemas centrales de la sociedad norteamericana. Según Sandel, existen dos temas centrales que no están siendo debidamente considerados por los partidos políticos y otros actores relevantes que operan en la esfera pública estadounidense. Estos tópicos constituyen el corazón del descontento democrático, tema que será confirmado empíricamente veinte años después con la elección de Donald

Trump. ¿Cuáles son esos problemas que Sandel advierte? Por un lado, está el miedo de que los ciudadanos estadounidenses "individually and collectively, we are losing control of the forces that governs our lives" (Sandel, 1996: p.3). ¿Quién o qué representan estas fuerzas que toman el control sobre la vida de las personas? El mercado y su extensión hacia áreas inusitadas de la vida social e individual.

Del otro lado, está la sensación de que el tejido moral de la comunidad se deshilacha y con ello, afecta distantes esferas de la vida corriente como la familia o la propia idea de Nación (Sandel, 1996). Detrás de la corrupción del tejido moral social se encuentran dos elementos vinculados entre sí: la filosofía pública liberal y su correlato político denominado "la república procedimental"; y la mercantilización de la vida. Este último punto se conecta directamente con el primer miedo presente en la sociedad norteamericana. Al mismo tiempo, la creciente incidencia de los mercados en la vida moral de las personas es el fruto de la ausencia de una filosofía pública sustentada en valores más profundos que la libertad de elección.

Las publicaciones posteriores de Sandel reflejan y profundizan sobre estas preocupaciones. La colección de artículos y ensayos publicada en inglés en 2005 bajo el título *Filosofía Pública* (2020), se encuentra dividida en tres secciones que evidencian está vocación de incidir y reavivar el debate público. En el apartado titulado "La vida cívica estadounidense" retoma temas desarrollados en *El descontento democrático* para luego profundizar en otras áreas como las ideas y la cuestión de la civilidad con el fin de poner sobre la mesa la relación entre la moral y la vida pública. La segunda sección se titula "Argumentos morales y políticos" es quizás la más relevante puesto que la discusión moral se plasma en objetos concretos como el papel del mérito, la discriminación positiva y la contaminación, por citar algunos. Finalmente, la última sección, "Liberalismo, pluralismo y comunidad" retoma el debate liberal-comunitario de la década de los 80', revisando algunas de las objeciones a sus planteos y clarificando su posición ideológica. Aquí es donde Sandel se despega parcialmente del comunitarismo[1] a partir de ciertas críticas. La posición del filósofo norteamericano es clara, los derechos deben justificarse por "la importancia moral de los fines que pretenden satisfacer" (Sandel, 2020, p.337).

Contra la perfección: ética en la era de la ingeniería genética (2007) parece una obra que no sintoniza con la línea de trabajo iniciada en la última década del siglo XX. No

1 Lo hace en el artículo titulado "Los límites del comunitarismo". Este artículo fue publicado previamente como un nuevo prólogo a la segunda edición del *Liberalismo y los límites de la justicia*. En este sentido, puede interpretarse el corrimiento de Sandel respecto de ciertos planteos comunitaristas como una respuesta a las críticas recibidas por estos autores durante la década de los 80´.

obstante, en la obra se tratan temas como los efectos de la ingeniería genética en la vida comunitaria. Sandel abre el debate sobre la posibilidad de customizar un embrión humano como quien diseña una remera deportiva. Al mismo tiempo aparece uno de los temas que ocupará posteriormente un lugar privilegiado en los planteos de Sandel: el mérito y el talento.

En 2009 se publican en forma de libro las conferencias del seminario dictado en la Universidad de Harvard *Justicia.* ¿Hacemos lo que debemos? (2017). En estos seminarios reaparece la discusión respecto de la justicia incorporando otros puntos de vista y bajo una perspectiva más accesible al público en general. Bajo esta guia, *Justicia* puede considerarse la antesala para los planteos ulteriores. *Lo que el dinero no puede comprar. El límite moral a los mercados* de 2012 (2019) continúa la relación entre el capitalismo y lo que es deseable para la comunidad. Sandel no ataca al sistema económico en sí, sino que, continuando la senda abierta por Michael Walzer (1997 [1983]) en *Las esferas de la justicia,* busca repensar sus límites y reposicionar al mercado dentro de su órbita.

Íntimamente vinculado al mercado y al capitalismo está la meritocracia. Esta forma en la cual la sociedad considera atinada la distribución de recursos y los derechos de propiedad es puesta en entredicho por el filósofo norteamericano. El título de su última obra es, en este sentido, sumamente sugestivo: *La tiranía del mérito* (2021).

Este breve recorrido por la obra de Sandel permite plantear la pregunta de por qué el autor debería ser considerado como una figura relevante en el pensamiento político contemporáneo. Como hemos señalado, el profesor de Harvard tiene una virtud no siempre disponible en todos los autores: bajar al llano las discusiones de la filosofía política sin perder con ello su complejidad. Al mismo tiempo, la cuestión de los valores detrás de las concepciones de justicia y prácticas presentes en una comunidad política se ha vuelto vital en los últimos años, donde la disconformidad con la democracia y el sistema económico se han traducido en el incremento de alternativas populistas y, en algunos casos poco afines a la democracia. En este sentido, Sandel recupera una observación de Aristóteles respecto de la comunidad política donde *la propia comunidad no se ha formado sólo para vivir sino para vivir bien* (Aristóteles, 1988, p.175). El valor de Sandel es, entonces, este, el recuperar el debate público como herramienta a través de la cuál la comunidad política ha de orientarse hacia la buena vida, en tiempos donde la apatía y el individualismo son la norma. En otras palabras, no hay política sin ciudadanos y Sandel es un formador de ciudadanos.

Este capítulo se estructura en cuatro secciones. En la primera parte se abordará la crítica de Sandel a la constitución del sujeto liberal. Luego, en la segunda sección se

tratarán las críticas a la noción de justicia liberal y la concepción comunitaria. En la tercera sección se ahondará en el rol del debate público y su relación con la filosofía pública y la justicia. Finalmente, se explorará a partir del marco conceptual propuesto en las secciones anteriores la relación entre comunidad y mercado.

1. El Sujeto Liberal y su relación con la comunidad

La Teoría de la Justicia de John Rawls (2006 [1971]) fue un gran suceso dentro del mundo académico puesto que reavivó la teoría política normativa (Migliore, 2000, p.114). Al mismo tiempo, la propuesta de Rawls recibió varias críticas desde distintos espectros ideológicos y académicos. Robert Nozick (1991 [1974]), por ejemplo, apunta que la obra de Rawls es insuficientemente liberal al violar derechos morales de los individuos a través del principio de la diferencia (segundo principio de justicia presentado por Rawls). Ronald Dworkin (1981a y 1981b), entiende que la propuesta de Rawls no distinguía entre las circunstancias (o *brute luck*) y las elecciones de las personas (*option luck*) a la hora de examinar el lugar de los menos aventajados. Finalmente, y más de dos décadas después, Amartya Sen (2010) y Martha Nussbaum (2007) resaltan que la teoría ralwsiana se concentra exclusivamente en los recursos sin considerar las capacidades efectivas que tiene una persona de transformar esos recursos o bienes primarios en algo que sea realmente valioso para ella.

Una década después de la obra de Rawls, en los años 80´, aparece la primera obra de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000 [1984]), inaugurando la segunda parte del debate de las teorías de la justicia también denominado el debate entre "comunitarios y liberales" (Swift, 1992).

Las objeciones comunitaristas a los planteos del liberalismo deontológico pueden sintetizarse en dos puntos centrales: la forma en la cual se concibe a la justicia y la constitución del Yo (Gargarella, 1999).

Para comprender mejor la concepción del sujeto moral que propone el liberalismo deontológico tomemos como referencia un punto capital de la Teoría de la Justicia rawlsiana: la posición original. Rawls imagina una instancia contractual donde las personas se encuentran desprovistas de todo conocimiento sobre sus preferencias, capacidades y posiciones que ocuparán en la sociedad donde el *velo de ignorancia* "asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios" (Rawls,

2006, p.25). Esta instancia evidencia sujetos que a priori no tienen ninguna vinculación con el entorno puesto que no saben cuáles serán sus capacidades, concepciones sobre la buena vida, posición social, etc. A su vez, esta situación hipotética planteada por Rawls representa sujetos libres para realizar cualquier elección. Esta libertad se manifiesta en la capacidad del sujeto de elegir entre distintos posibles principios de justicia sin ningún tipo de condicionante que pueda afectar esa decisión. En este sentido, la libertad de elegir se encuentra por encima de los valores o motivos que pueden incidir en la elección. Si una persona se encuentra movida por alguna inclinación inmediata o mediata a la hora de realizar una elección, no es completamente libre puesto que estas inclinaciones condicionan las elecciones posibles. En otras palabras, "lo que resulta esencial para nuestra condición de persona no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad de elegirlos" (Sandel, 2000, p.36). De aquí se desprende que lógicamente, el Yo sea anterior a sus fines, una soberanía del Yo entendida como agente de elección sin ningún tipo de condicionamiento. Esto es lo que Sandel designa como un "Yo desvinculado" o *uncumbered-self* (Sandel, 2000).

La concepción deontológica del Yo tiene consecuencias políticas y sociales relevantes. "Si se asume que el hombre es por naturaleza un ser que elige sus fines antes que un ser que los descubre (como lo concebían los antiguos), su preferencia fundamental debe inclinarse necesariamente por las condiciones de elección antes que, digamos, a favor de las condiciones de autoconocimiento" (Sandel, 2000, p.40). La posición original propuesta por Rawls permite este distanciamiento sin incurrir en una metafísica del sujeto, o al menos, eso es lo que el autor de la *Teoría de la Justicia* sostiene.

La visión comunitarista del Yo desafía la perspectiva deontológica. "A diferencia de Rawls, las concepciones intersubjetivas e intrasubjetivas no dan por supuesto que al hablar del «yo», desde un punto de vista moral, equivalga necesariamente e inevitablemente a hablar de un «yo» individualizado anticipadamente" (Sandel, 2000, p.86). Por el contrario, la visión comunitarista supone una constitución del Yo dialógica donde la comunidad o las circunstancias cumplen un papel relevante en el proceso de su construcción.

El cambio de perspectiva supone una idea distinta de comunidad y de las relaciones existentes con los individuos. La visión fuerte de la comunidad propuesta implica que sus "miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte" (Sandel, 2000, p.189). El Yo se constituye a través de la interacción con otros, lo cual abre un proceso de descubrimiento de sus atributos en contraposición a sujeto que elige incondicionadamente sus fines. Una consecuencia directa de esta visión

es que las personas no pueden desacoplarse completamente de quienes son y de sus elecciones previas. En este sentido, tanto el contexto como la biografía del sujeto ofician como condicionantes de su libertad de elegir. La elección de los fines, valores y metas, se hace dentro de un marco de referencia. El resultado es una teoría del Yo situado.

2. La Justicia y el bien común

La concepción liberal del sujeto implica un Estado neutral respecto de cualquier concepción del bien. La neutralidad asegura un ámbito propicio en el cual el individuo disponga de la libertad necesaria para poder hacer sus elecciones. En el caso de la teoría rawlsiana, esto se plasma en lo que el filósofo denomina, *la justicia como imparcialidad*. A la justicia como imparcialidad "no le concierne el uso que hagan las personas de sus derechos y oportunidades de que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan (…) todos tienen asegurada la una libertad igual para llevar a cabo el plan de vida que les agrade, en tanto no viole las exigencias de justicia" (Rawls, 2006, p.97). La justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad, esto es, a sus instituciones. El resultado es la primacía de la justicia, entendida como procedimientos justos, sobre cualquier concepción del bien.

La teoría de la justicia de Michael Sandel se divide en dos obras. Por un lado, está la crítica a la visión rawlsiana y deontológica contenida en *El liberalismo y los límites de la justicia*; y por otro lado, están los seminarios dictados en Harvard durante el año 2009 y luego compilados y publicados bajo el título de *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*

Siguiendo a Gargarella (1999) las visiones del comunitarismo respecto de la justicia pueden dividirse en dos grupos. Por un lado, están quienes piensan que la justicia es solamente una "virtud remedial" (Gargarella, 1999, p.134), una virtud entre otras posibles al interior de una comunidad. La existencia de fuertes lazos de fraternidad y entendimiento en una comunidad podrían reemplazar a la justicia como medio para resolver disputas.

Otro grupo de comunitaristas entiende a la justicia como algo que debería encontrar su contenido en las prácticas comunes y no en valores universales y abstractos. Michael Walzer (1997), siguiendo con esta línea entiende que los bienes no tienen una

valoración única y su significado, valoración y distribución está atravesado por los usos y entendimientos que los mismos bienes poseen en las distintas comunidades.

Sandel podría incluirse al interior del primer grupo. El profesor de Harvard brega por una concepción de la justicia en la cual las cuestiones morales, religiosas y filosóficas tengan mayor incidencia. Esta posición implica un desacuerdo con la visión liberal que promueve una neutralidad estatal respecto de cualquier concepción del bien como así también de los ciudadanos, quienes deben abstenerse de introducir cualquier visión religiosa, de valores o filosófica en cualquier debate público que implique derechos o libertades (Sandel, 2017). De hecho,

> el intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la buena vida es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable. (Sandel, 2017, p. 284)

Tomemos por caso la discusión sobre permitir o no el matrimonio igualitario, ejemplo que el propio Sandel utiliza. Desde una perspectiva liberal, el matrimonio responde a un acuerdo entre privados y que, siempre y cuando goce del consentimiento de las partes involucradas, ni el Estado ni otros individuos pueden interferir en él. En otras palabras, el matrimonio es un arreglo entre privados y su regulación no concierne al ámbito público. Desde otra perspectiva, la institución matrimonial deriva su naturaleza de la palabra "matriz" y su principal finalidad es la reproducción. Tomando en consideración estos elementos, el derecho a contraer matrimonio solamente estaría reservado a personas heterosexuales. Finalmente, el matrimonio puede concebirse como un compromiso público de amor contraído entre dos individuos. En este caso, no existirían restricciones a la orientación sexual de los cónyuges. Al mismo tiempo, el matrimonio no implicaría solamente la posibilidad de la reproducción, sino que también, conlleva una declaración frente a otros ciudadanos del compromiso entre dos personas de compartir una vida en común. En este sentido, se evidencia la relación entre derechos y valores, entre la justicia y el bien valorado comunitariamente, o como señala Sandel, "el verdadero meollo del debate del matrimonio gay no es la libertad de elección, sino la cuestión de si las uniones entre personas del mismo sexo merecen que la comunidad las honre y reconozca; es decir, si cumplen el propósito de la institución social del matrimonio" (Sandel, 2017, p.292). Esto implica que "la justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de

valorarlas" (Sandel, 2017, p.296). Esta visión de la justicia se opone a la propuesta por Rawls y el liberalismo en general. Desde la perspectiva comunitarista, podría decirse, que la justicia y el bien tienden a coincidir. No es posible pensar una distribución de las cosas sin una valoración común de las mismas.

¿Cómo es posible llegar a una debida valoración de las cosas y su forma de distribuirlas? ¿Cuál es la forma adecuada de reflexionar colectivamente sobre estos temas? Sandel propone una serie de puntos a partir de los cuáles lograr este objetivo. Un elemento capital es cultivar una ciudadanía con ciertos lazos comunitarios, con una preocupación por el bien común. La educación y los espacios comunes en los cuáles los individuos puedan encontrarse los unos con los otros. En otras palabras, se trata de fomentar espacios que vayan más allá del individualismo, lo cual se entrelaza con otra alternativa: robustecer la vida cívica para lograr una política de compromiso moral. Este compromiso moral parte del respeto mutuo y de la capacidad de entendimiento y diálogo de las partes. La discrepancia sobre temas morales otorgaría un fundamento más sólido en lugar de uno más débil al respeto mutuo. La deliberación pública no garantiza el acuerdo, pero al menos, puede acercar a las partes y fomentar la comprensión de la perspectiva moral de los otros.

En ambos casos, la discusión pública emerge como un punto importante para lograr puntos de acuerdo sobre cómo valorar las cosas y el tipo de metas que las personas que comparten una comunidad política desean alcanzar.

3. Discusión y filosofía pública

"La filosofía pública conforme a la que vivimos no puede asegurar la libertad que promete, porque no puede inspirar la conciencia de comunidad y la implicación cívica que esa libertad requiere" (Sandel, 2000, p.27). ¿Cuál es esa filosofía pública? O puesto de otro modo ¿Qué entiende Sandel por filosofía pública?

La filosofía pública es "the political theory implicit in our practice, the assumptions about citizenship and freedom that inform our public life" (Sandel, 1996, p.4). De la definición se desprende que la filosofía política opera como un sustrato a través del cual se configura la ciudadanía y los términos bajo los cuáles se cifran se conciben los objetos y discusiones que atañen a la comunidad.

En los Estados Unidos existen dos modelos contrapuestos de filosofías políticas que impregnan el ámbito público: el liberalismo y el republicanismo. La posición de Sandel

frente al liberalismo es esperable si se toma en consideración lo expuesto en relación con el sujeto y la libertad en los apartados previos. La principal característica del liberalismo es la existencia de un gobierno neutral respecto de cualquier materia de valores o religión. Su rol consiste en brindar un marco legal a través del cual las personas puedan escoger libremente sus metas y fines.

La filosofía política republicana dominó la vida pública norteamericana hasta mediados del siglo XX. Su corazón está, según Sandel, en la idea del autogobierno compartido (Sandel, 1996). La idea del autogobierno podría ser compatible con los postulados del liberalismo. Empero, Sandel señala que la filosofía pública republicana exige algo más: "it means deliberating with fellow citizens about the common good and helping to shape the destiny of the political community" (Sandel, 1996, p.5).

¿Es realmente incompatible con el liberalismo esta segunda exigencia de la filosofía pública republicana? En primera instancia no, o en todo caso, la negativa depende de qué se tome en consideración como bien común y su correlato con el destino de la comunidad. El liberalismo posee una política del bien común lo suficientemente laxa como para intentar compatibilizar las diferencias de las distintas personas que conforman la comunidad política a través de lo que John Rawls (1995; 2006) denomina un "consenso traslapado". Empero, desde otra perspectiva más consistente con los planteos de Sandel, el desacuerdo de valores y posiciones filosóficas es un elemento central de la discusión pública. El profesor de Harvard toma como ejemplo la figura de Barack Obama en dos momentos diferentes de su carrera política. Durante la carrera a la senaduría de Illinois le preguntaron por su posición respecto de los derechos de la comunidad LGBT. El futuro senador y luego presidente de los Estados Unidos ofreció la respuesta liberal típica, lo cual despertó las críticas de su rival político ubicado en el espectro conservador-religioso. Obama replicó que se estaba postulando a senador por Illinois y no para el puesto de pastor. Años después, ya en la Casa Blanca, fue consultado por ese episodio y reconoció que su respuesta fue inadecuada puesto que no tomaba en consideración el papel de los valores religiosos y las creencias. Olvidar el lenguaje religioso por miedo a estar hablando como un cura es perder de vista figuras comunes que facilitan el entendimiento con el público. A su vez, cabe hacer una pregunta más capital y relevante al respecto: ¿Es posible ingresar a cualquier discusión pública desde un lugar neutral? ¿Podemos dejar de lado nuestros valores y creencias a la hora de deliberar con otros sobre cómo ordenar la vida en común? La respuesta de Sandel no deja espacio a dudas: "el intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la buena vida es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia

y los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable" (Sandel, 2017, p.284).

Por otro lado, la filosofía política republicana implica una serie de valores que es preciso inculcar en los ciudadanos de forma tal que exista un sentido de pertenencia a la comunidad y su destino compartido. En contraposición, la filosofía política liberal, la predominante en los Estados Unidos, "no puede asegurar la libertad que promete, porque no puede inspirar la conciencia de comunidad y la implicación que esa libertad requiere" (Sandel, 2000, p. 27). De aquí que la restauración de la filosofía política republicana resulte primordial para Sandel. ¿Cómo lograr este objetivo? Dos caminos paralelos y concomitantes: la educación y el debate público como instancia de construcción de un futuro compartido en base a valores y metas comunes. Se debe "encontrar el modo de debatir cuestiones y preguntar cuya formulación ya ni siquiera recordamos" (Sandel, 2000, p.28). Estas preguntas involucran cuestiones relevantes sobre la economía y qué tipo de arreglos son compatibles con la filosofía política republicana.

A la par de estas dos filosofías políticas en pugna existen dos visiones del bien común que tienen cierto correlato con las primeras. Por un lado, existe una visión consumista del bien común que pondera el bienestar económico de la sociedad y de los consumidores como medida de análisis. Esta perspectiva puede sintetizarse en la idea de que "quienes ganan más dinero supuestamente habrían realizado la contribución más valiosa al bien común, pues estarán produciendo los bienes y los servicios que la gente quiere" (Sandel, 2021, p.268). La otra visión, por el contrario, no considera que el bien común sea una simple agregación de preferencias o maximización del ingreso de los consumidores. El enfoque cívico del bien común postula una reflexión crítica sobre las preferencias existentes en una comunidad y con ello disfrutar de vidas más dignas (Sandel, 2021).

4. El mercado y la comunidad

La década del 80´ y 90´ estuvieron marcadas por una fe casi ciega en los mercados y su capacidad de generar prosperidad (Sandel, 2020). Luego de la crisis financiera del 2008, el triunfalismo de mercado parece haber llegado a su fin y con ello, emergen una serie de cuestiones sobre los mercados y sus esferas de competencia. En otras palabras, surge la pregunta respecto de si existen cosas que el dinero no puede comprar.

La mercantilización de los bienes está supeditada a ciertas restricciones morales. Existen cosas que no deben mercantilizarse puesto que su comercialización degrada el valor del bien en cuestión. Sandel propone como ejemplo la amistad entre dos personas. ¿Qué pensaríamos si la amistad es algo susceptible de ser comprado? ¿Serían equivalentes los amigos por afecto que aquellos que lo son por la remuneración percibida? ¿No perdería la amistad su valor intrínseco si se pudiese comprar?

Otros bienes poseen una relación acotada con el mercado por las consecuencias sociales de su mercantilización. El ejemplo escogido por Sandel aquí es la venta de órganos. La existencia de un mercado para la compra-venta puede tener consecuencias sociales poco deseables para la comunidad. ¿Qué tipo de personas estarían dispuestas a vender un riñón? ¿Cuál sería el precio adecuado para un órgano? Sandel intuye que las personas con menos recursos serían más propensas a vender sus órganos en virtud de la necesidad. En este sentido, la posibilidad de vender sus órganos para mejorar circunstancialmente su economía se hace a expensas de su salud. Aquí es donde aparece la cuestión moral para limitar la intromisión del mercado en la vida de las personas.

Sandel ofrece otros ejemplos menos extremos que también ilustran el cruce entre el funcionamiento del mercado y los valores. En *Filosofía Pública* pone en discusión el derecho a contaminar, o mejor dicho, la venta de permisos para contaminar a empresas cuya producción afecta el medio ambiente. Desde una perspectiva de mercado, el valor de los derechos de contaminación es el resultado de un cálculo que involucra el costo de invertir en filtros y otros dispositivos para neutralizar la contaminación de la actividad económica y el precio fijado a las cuotas de contaminación. Si el valor del derecho a contaminar es inferior a los costos de invertir en tecnologías verdes, las empresas optarán por comprar estos derechos. Caso contrario, transformarán su producción a una más amigable con el medio ambiente. Empero, la cuestión que subyace en términos morales es mucho más compleja. En primer lugar, Sandel señala que la mercantilización de la contaminación medioambiental implica una aceptación que con el dinero es posible reparar un daño a la comunidad. Esto podría tener sentido en el marco de una comunidad particular, pero, ¿Qué sucede con otros lugares a los cuáles la contaminación también puede afectar y no han permitido dicho acto?

Al mismo tiempo, "convertir la contaminación en una mercantilización de compra y venta elimina el estigma moral que tan justamente la acompaña" (Sandel, 2020, p.140). Estos ejemplos advierten sobre los efectos nocivos de la penetración del mercado en otras esferas de la vida y principalmente, en la creencia que los mercados son "instrumentos primordiales para conseguir el bien público" (Sandel, 2021, p.30).

Los mercados son agentes impersonales que actúan coordinando comportamientos entre personas. Empero, los mercados no se detienen a discutir sobre sus consecuencias y el angostamiento que producen en el debate público al reemplazar la discusión por transacciones.

Uno de los efectos más relevantes del mercado en la vida común es la meritocracia. La meritocracia como forma de asignación de recursos implica que las personas reciben aquello que "merecen" de acuerdo con el esfuerzo que han hecho para obtener algo. Podría decirse que el mercado termina premiando a quienes se esfuerzan por conseguir algo y trabajan duro para ello. Sandel pone en tela de juicio esta concepción al considerar sus implicancias y consecuencias morales.

¿Son las personas exitosas merecedoras de su éxito? ¿La meritocracia, como sistema de asignación de recursos, está abierta a todas las personas? Retomando a John Rawls (2006) y sus críticas a la lotería natural y la lotería social, Sandel considera que las personas no son completamente dueñas de sus éxitos. En primer lugar, esta concepción individualista del éxito nos aísla del entorno en el cuál vivimos. Perdemos nuestra sensibilidad para con los otros. Esta objeción es consistente con la crítica al "yo desvinculado" postulado por el liberalismo deontológico. Al mismo tiempo y en consonancia con la idea de un yo situado, las personas pueden tener una condición de base, un talento natural para hacer algo, pero que, generalmente, se ve potenciado por la posición social en la cual se encuentra y una red de relaciones que facilita el ascenso social. En este sentido, cabe preguntar: ¿Qué responsabilidad puede endilgársele a una persona que ha nacido en un hogar donde sus padres disponen de un importante capital intelectual que le facilita el desarrollo de sus aptitudes?

De la pregunta anterior se deriva una conclusión relevante: la meritocracia no es completamente inclusiva. Quienes no han tenido la suerte de contar con ciertas condiciones de base, el ascenso social de acuerdo con sus capacidades será muchísimo más arduo. Sandel señala que solo el 5% de la población en las universidades más importantes de los Estados Unidos proviene de sectores de bajos ingresos mientras que la mayoría de los estudiantes concurrentes vienen de familias con alto poder adquisitivo (Sandel, 2021).

La meritocracia también corrompe los lazos sociales necesarios para el funcionamiento de una filosofía política republicana. La idea de que quienes llegan a la cima es por su propio esfuerzo lleva implícita la afirmación de que las personas que no han logrado el éxito deseado no se han esforzado lo suficiente. En otras palabras, las personas que no alcanzan el éxito son responsables de su condición. La observación sobre la

incidencia de la lotería natural y social en las posibilidades de desarrollo de las personas evidencia la inconsistencia del argumento.

La conexión entre mérito y mercado también afecta los lazos sociales desde otro lugar. Sandel entiende que las desmesuradas recompensas de los exitosos termina por desvalorizar el mundo del trabajo. Algunas profesiones por su baja remuneración pasan a considerarse marginales o de ciudadanos de segunda clase, afectando el tejido social.

Finalmente, el filósofo norteamericano apunta contra dos sentimientos que se desprenden de la meritocracia: soberbia y resentimiento. La soberbia emerge entre quienes ocupan un lugar en la cúspide de la escala social. El sentimiento de autorrealización puede inducirlos a sentirse mejores que el resto de sus conciudadanos. El resentimiento, es su contracara. A nadie le gusta que lo miren por encima del hombro y con cierto desprecio. El sentirse inferior por razones que no siempre están bajo el control personal puede generar una sensación de ira y frustración que termina convirtiéndose en resentimiento. Este resentimiento es, según Sandel, una de las razones de la queja populista, una queja dirigida contra la "tiranía del mérito" (Sandel, 2021, p. 37).

5. Michael Sandel: un comunitarista con notas de republicanismo, entre Rawls y Tocqueville

El recorrido por el pensamiento de Michael Sandel demuestra su genuina preocupación por el tejido social de los Estados Unidos. Tanto en las críticas a la concepción deontológica del Yo y la justicia hasta las implicancias de la meritocracia, la relación entre las personas y la comunidad está siempre presente. Esta relación revela que ninguna concepción de la justicia puede estar completamente desvinculada de los valores y preferencias existentes entre los ciudadanos. Al mismo tiempo, las instituciones sociales y políticas deben estar orientadas a la consecución de algún tipo de bien común, por más delgado que sea.

La visión consumista del bien común, como se ha señalado, tiene efectos negativos en las relaciones sociales. Afectan lo que en algún momento fue el faro que iluminó a la sociedad estadounidense: el sueño americano.

Alexis de Tocqueville, pensador e historiador francés del siglo XIX, destacó el profundo carácter igualitario de la sociedad norteamericana. Este *genus* igualitario tenía su correlato político en la democracia. Casi dos siglos después, ese aspecto igualitario

parecería haberse perdido. Sandel, retomando las observaciones de Tocqueville, parece querer reactivar uno de los pilares de esa democracia: la doctrina del interés bien entendido. Esta sencilla doctrina postula que cada persona sirviéndose a los otros a través de la participación política, termina sirviendo a sus propios intereses (Tocqueville, 1984). Esto implica recuperar ese espacio donde las personas, más allá de su condición social, se encuentren como iguales. La filosofía pública y la visión del bien común que Michael Sandel procura restaurar van en sintonía con estas ideas.

A pesar de las críticas a la constitución liberal del Yo y la primacía de la justicia sobre el bien, Sandel es bastante cercano al pensamiento de John Rawls. Su crítica a la meritocracia, como señalamos, guarda varios parecidos de familia con las objeciones de Rawls sobre la incidencia de ciertas estructuras sociales sobre la vida de las personas y sus posibilidades. Igualar puntos de partida para generar condiciones verdaderamente democráticas es un punto compartido.

He aquí uno de los grandes aportes de Michael Sandel al pensamiento político moderno. Reintroducir el debate sobre temas comunes y con ello, reactivar la discusión sobre qué metas y vidas queremos llevar en común. Esto implica recuperar el sentido de un destino compartido, algo que trascienda al individuo y nos haga reflexionar sobre la contingencia de la vida. Esto implicaría recuperar cierta humildad, una humildad que nos haga ir "más allá de la tiranía del mérito hacia una vida pública con menos rencores y más generosidad" (Sandel, 2021, p.292). Quizás, esta sea otra alternativa para cerrar las grietas que afectan hace algún tiempo a los Estados Unidos, pero también al resto de las democracias occidentales.

Bibliografía

Aristóteles. 1988. *Política.* Madrid: Gredos.

Dworkin, R. 1981. What is equality? Part. II. *Philosophy & Public Affairs, 10*(4), 283-345.

Dworkin, R. 1981a. What is Equality? Part 1. Equality of welfare. *hilosophy & Public Affairs, 10*(3), 185-246.

Gargarella, R. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J. 1999. *La inclusión del otro.* Barcelona: Paídos.

Migliore, J. 2002. Introducción a John Rawls. *Colecciones*(13), 113-207.

Mulhall, S., and Swift, A. 19920. *Liberals & Communitarians.* Cambridge : Blackwell.

Nozick, R. 1991. *Estado, Anarquía y Utopía.* México: Fondo de Cultura.

Nussbaum, M. 2007. *Las fronteras de la justicia.* Paídos.

Rawls, J. 1995. *Liberalismo Político.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. 2006. *Teoría de la Justicia.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sandel, M. 1996. *Democracy´s Discontent. America in search of a public philosophy.* Cambridge: Harvard University Press.

Sandel, M. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia.* Barcelona: Gedisa.

Sandel, M. 2007. *The case against perfection: Ethis in the age of genetic engineering.* Harvard University Press.

Sandel, M. 2017. *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: De Bolsillo.

Sandel, M. 2020. *Filosofía Pública. Ensayos sobre moral en política.* Debate.

Sandel, M. 2020. *La tiranía del mérito.* Madrid: Debate.

Sen, A. 2010. *La idea de justicia.* Taurus.

Swift, A. 2016. ¿Qué es y para qué sirve la filosofía política? Guía para estudiantes y políticos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Tocqueville, A. 1984. *La democracia en América Vol. 2.* Madrid: Sarpe.

Walzer, M. 1997. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Gunsberg, Alejandro (2024). "Michael Sandel y la filosofía pública como norte para la buena vida", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 419-434.

WENDY BROWN, CRÍTICA Y CRISIS DE LA POSMODERNIDAD

Mariana Berdondini (UNR)
María Betania Parodi (UNR)

Wendy Brown (California, 1955) es una de las grandes teóricas políticas del siglo XXI. A lo largo de su trayectoria como Profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de California, Berkeley, reúne una vasta obra[1] que parte de la teoría política académica y se articula con las coyunturas y las contingencias históricas. En este camino, Brown recibió su doctorado en Filosofía Política de la Universidad de Princeton en 1983 y an-

1 *Manhood and Politics. A feminist Reading in Political Theory* (1988); *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995) (publicado en español en 2019 como *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*); "Resisting Left Melancholy" (1999); "Suffering Rights as Paradoxes" (2000) publicado en español en 2020 como "Los derechos como paradojas"); P*olitics out of History* (2001) (publicado en español en 2015 como *La política fuera de la historia*); "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy" (2003); *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (2005); *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006); *Walled States, Waning Sovereignty* (2010) (publicado en español en 2015 como *Estados amurallados, soberanía en declive*); "Political Theory is not a Luxury: a Response to Timothy Kaufmann-Osborn's "Political Theory as a Profession" (2010); *Undoing the Demos: Neoliberalism 's Stealth Revolution* (2015); I*n the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West* (2019) (publicado en español en 2019 como *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*); *Autoritarism. Three Inquiries in Critical Theory*, junto a p. Gordon y M. Pensky (2019) y *Nihilistic Times. Talking with Max Weber* (2023) (publicado en español en 2023 como *Tiempos nihilistas. Pensando con Max Weber*).

tes de llegar a Berkeley en 1999, enseñó en la Universidad de California, Santa Cruz y en el Williams College.[2] Aunque su obra fue pasada por alto por largo tiempo en las universidades y centros de investigación, y fue tardíamente traducida al castellano, su relevancia se vuelve innegable en nuestros días. No solo por su labor sobre la historia de la teoría política y la teoría feminista, sino por la capacidad de articular ideas de los grandes teóricos políticos e interrogar críticamente las formaciones de poder, las identidades y subjetividades políticas, interpelar al Estado y a las democracias liberales actuales, problematizar al neoliberalismo, las derechas recientes y la avanzada desdemocratizadora.

El hecho de que sus ideas hayan tenido poca relevancia en nuestro país hasta hace no mucho tiempo no es el motivo central por el cual hemos decidido abocarnos a Brown en esta compilación. La imposibilidad de ubicarla en el canon de la teoría política contemporánea, surge de la propia forma en que la autora construye su pensamiento crítico, que se distingue de su toma de posición y de las pautas de acción que postula. Los modos en que se inscribe en los debates públicos la tornan una teórica política y activista polémica, que maneja el canon, pero que al mismo tiempo lo evade, "desde y hacia los márgenes" como le gusta definirse (2005). En este derrotero, Brown es (y no es) una marxista, weberiana, foucaultiana, nietzscheana y freudiana y, sobre todo, es una feminista disconforme. Así, la autora no se conforta con inscribirse en una tradición o corriente teórica, por el contrario, las "surfea", las desafía y discute, configurando un corpus teórico político específico y propio.

Esta vocación desde los márgenes y hacia los márgenes, hacen de Brown una pensadora de y en la crisis. Quizás sea ese el motivo por el cual muchas de sus tesis e ideas tienen asombrosos tintes premonitorios. Son, entonces, esa capacidad anticipatoria y ese profundo poder analítico, los ingredientes que la colocan en el panteón de pensadores de consulta obligatoria para quienes pretenden comprender la configuración política del presente. Pese a su contemporaneidad inmediata, su obra fue traducida a más de veinte lenguas, al tiempo que el reconocimiento internacional a su trayectoria y producción, creció recientemente y ganó un espacio relevante en el contexto académico.

Los anclajes que ubican a Brown en la tradición de discurso de la teoría política son evidentes y precisos. Sus propuestas teóricas apelan a un peculiar uso y combinación de la teoría de la racionalidad de Max Weber, de la crítica de Marx a la economía

2 Acerca de su trayectoria académica, puede consultarse: https://polisci.berkeley.edu/150w/wendy-brown

política, del psicoanálisis freudiano, de la concepción nietzscheana acerca la dimensión psíquica del sujeto y la formación del deseo y de la teoría del poder de Foucault. Asimismo, su vocación crítica le permite adentrarse en polémicas incómodas y desafiantes tales como el rol de la izquierda en la crisis actual, la relación entre el feminismo y el Estado, el neoliberalismo y la desdemocratización, o atender al vínculo entre la Modernidad y el poder represivo del Estado y los límites del derecho frente a las demandas identitarias, por sólo mencionar algunas. En este camino, la labor teórica de Brown se anuda con la intervención política, con un reconocido activismo y toma de posición frente a los problemas de su tiempo.

Los ejes temáticos de la obra de Wendy Brown (que incluye libros propios y en coautoría, artículos y entrevistas) pueden ser esquematizados en tres grandes áreas, que abordamos en este capítulo: a) crítica feminista de la identidad y el derecho b) crítica de la soberanía y la democracia; c) crítica del neoliberalismo y la posmodernidad. Estas tres grandes áreas -que decidimos llamar "críticas" para ser fieles al método de Brown- deberían ser pensadas más como capas que como conjuntos cerrados. Es decir, a lo largo de toda su obra, la autora combina distintos aspectos temáticos formando una red interdependiente de conceptos e ideas en la que radica su originalidad e innovación.

Proponemos abordar la obra de Brown dividiéndola en dos partes. La primera se centra en los trabajos: *Manhood and Politics. A feminist reading in Political Theory* (1988), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995), *Politics out of History* (2001), *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (2005) y *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006), junto con varios artículos y entrevistas entre los que se destaca "Resisting Left Melancholy" (1999) y "Suffering Rights as Paradoxes" (2000). La segunda parte de su obra contiene los libros: W*alled States, Waning Sovereignty*. (2010), *Politics out of History* (2011), *Undoing the Demos: Neoliberalism 's Stealth Revolution* (2015), *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West* (2019) y *Nihilistic Times: Thinking with Max Weber* (2023) y variadas contribuciones para revistas y publicaciones colectivas como "We are All Democrats Now…" (2010), "Political Theory is not a Luxury" (2010) y "Authoritarian Freedom in Twenty-First Century 'Democracies'" (2018).

Este capítulo responde a una división temática que pensamos para fines analíticos pero que invitamos a tomar con cautela o, usando la metáfora wittgensteiniana, sugerimos tirar la escalera después de haberla subido. En el apartado inicial nos dedicamos al primer período de la producción de Brown que va desde la configuración masculinista de la política hasta un análisis del discurso de la tolerancia en su variante

posmoderna. Por su parte, en el segundo abordamos la caracterización de las consecuencias de la globalización sobre los valores modernos de la democracia liberal, y su par opuesto, el neoliberalismo como racionalidad política, con sus derivas económicas, sociales y político-estatales, para luego problematizar el vínculo con el conservadurismo y la amenaza a la democracia. Finalmente, todos estos objetos son tejidos con un claro hilo conductor en la teoría de Brown: la preocupación por el papel de la izquierda y los movimientos sociales emancipatorios ante la crisis de la racionalidad democrática liberal.

1. Wendy Brown como pensadora de la crisis

Todo el planteamiento teórico de Brown está orientado a pesar la mutación de la democracia liberal moderna y la serie de reconfiguraciones teórico-políticas que de ella se derivan. La crisis en Brown es tanto objeto como marco de investigación, dado que la autora teoriza la decadencia democrático liberal desde las inmediaciones mismas de dicho acontecimiento. Así, una de sus principales preocupaciones consiste en pensar el rol de la teoría crítica, los movimientos sociales, la izquierda y el feminismo en el marco de la avanzada de una racionalidad neoliberal que vacía de sentido las instituciones y categorías políticas con las que hemos pensado el mundo sin por ello brindarles un nuevo contenido.

En dicho marco, Brown ve que el "fracaso" de la izquierda y los feminismos para revitalizar el juego político radica, en parte, en cierto anacronismo, en una especie de melancolía que impide duelar los conceptos y las ideas de una Modernidad que tiene poco que ver con el mundo contemporáneo. El apego de la izquierda a una idea rígida de revolución y el apego del feminismo a conceptos universalistas y apolíticos como verdad, identidad y conciencia llevan a una enorme frustración y a la imposibilidad de pensar propuestas novedosas para combatir la explotación capitalista y la opresión de las mujeres. Las consecuencias de ello son, por un lado, la reducción de la izquierda a una posición de mera queja y, por el otro, la comprensión del feminismo como un movimiento que se dedica solamente a garantizar la protección de la ley a las mujeres.

Resulta muy útil comenzar a describir la trayectoria intelectual de Brown con su primer libro: *Manhood and Politics* (1988) dado que allí la autora proporciona un panorama general de la manera en la que comprende la política y la forma en la que el género se inserta en ella. La tesis principal es que aquello que comprendemos como político y no político, poder y dominación, responde a una configuración teórica que

tiene como referentes a Aristóteles, Maquiavelo y Weber, pero no se limita a ellos. Según Brown[3], el pensamiento político, desde la antigüedad hasta nuestros días, ha comprendido la política como dominación y conquista y, al hombre (varón), como el agente responsable de imponer la forma al mundo. Esta vía masculinista de comprensión política rechaza la vida y la necesidad como factores apolíticos, domésticos o femeninos, dejando fuera de la esfera pública a quienes conserven la marca del cuerpo y de la naturaleza.[4]

Esta visión altamente restringida de lo político, no sólo niega un aspecto central de la existencia humana, sino que impide pensar formas políticas originales que combinen la potencia generadora de novedad con una actitud de acogida y cuidado hacia la vida. Al mismo tiempo -y aquí radica el punto central de esta obra- la política así comprendida impide ver al poder como potencia y no sólo como dominación, llevando a grandes sectores de la sociedad -entre ellos, al feminismo- a rechazar lo político como violento, opresivo o abusivo. A este respecto la propuesta de Brown se desmarca del feminismo llamado "de la diferencia" -y de su afán por realizar una política de mujeres para mujeres- y del feminismo de la "igualdad" -que corre el riesgo de limitarse a garantizar el ascenso político de las mujeres sin criticar la configuración masculinista de la esfera pública-. Para la autora, debemos asumir el desafío de pensar una política "post-masculinista" que prescinda de las caracterizaciones "masculino/femenino", "activo/pasivo", "público/privado" para incluir a la vida como preocupación y ocupación política y para asumir el carácter inherentemente conflictivo de lo político. Con esta caracterización preliminar de la comprensión de Brown acerca de lo político, podemos ocuparnos del tejido teórico de sus primeros textos que caracterizan al liberalismo, su crisis y la relación con la llamada Nueva izquierda.

Para Brown, la crisis del modelo democrático liberal es sinónimo de crisis de la modernidad dado que "el liberalismo se ha fundido con la modernidad en vez de ser un posicionamiento dentro de ella" (Brown, 2019, p. 257). Ahora bien, aquello que naufraga del liberalismo moderno es nada menos que su proyecto universalista, su pretendida neutralidad y, sobre todo, el imaginario político que le es constitutivo. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politic*s, la autora diagnostica la "crisis de las metanarrativas históricas" (2005, p. 10) que nos impide pensar alternativas de resistencia frente al avance de fuerzas antidemocráticas a la vez que obtura la posibilidad de pensar la emancipación futura.

3 Cuyo planteo tiene presentas fuertes reminiscencias con el análisis de Irigaray (2007) sobre el *Timeo* de Platón.

4 En este punto, Brown discute explícitamente con la concepción arendtiana de lo político -a quien le dedica el capítulo 2 del texto-, desarrollada sobre todo en *La condición humana* (2020).

Ahora bien, que los ideales democrático-liberales se encuentren en crisis no significa que estén siendo reemplazados. Una de las ideas más complejas de Brown consiste en mostrar que, a pesar que el avance de la gubernamentalidad neoliberal es incompatible con la democracia liberal, los ideales del liberalismo moderno perviven, aunque sea sólo como "cáscaras vacías". En este sentido, la autora afirma que "el neoliberalismo puede ser dominante como gubernamentalidad sin ser dominante como ideología" (Brown, 2005, p. 49).[5] Volveremos sobre este asunto en el segundo apartado.

Lo que remarcamos ahora es cómo Brown piensa las consecuencias de la crisis de los valores liberales democráticos sobre los movimientos sociales, la izquierda y el feminismo y, en líneas generales, sobre cualquier proyecto que desee pensar formas posibles de combate a la opresión, las desigualdades y la discriminación. A este respecto, la autora detecta ciertos apegos, confusiones y desorientaciones que, en vez de colaborar con un proyecto emancipatorio de izquierda, ayudan a mantener con vida el cuerpo agonizante de la Modernidad. En la etapa que estamos analizando, estas confusiones se anclan, sobre todo, en el discurso sobre la tolerancia y en el discurso en torno a los derechos y la protección de la ley para las mujeres y las sexo-disidencias. Veamos rápidamente en qué consiste cada uno de ellos.

1.1. El feminismo, la izquierda y el apego al liberalismo

Las preocupaciones de Brown respecto del rol del feminismo frente a la crisis y su viraje hacia estrategias de judicialización ya se encuentran presente en *Manhood and Politics* pero se aborda en toda su complejidad, sobre todo en *States of Injury: Power and Freedom in Late Modern* -publicado en 1995 y traducido al castellano en 2019- y en el artículo del año 2000, "Suffering Rights as Paradoxes" -traducido al castellano en 2020-. En ambos textos, la autora detecta un apego peligroso: en su expresión antiposmoderna, el feminismo se muestra heredero de la antipolítica platónica al preferir la verdad, la seguridad, la ciencia y el sujeto antes que la negociación política, la vulnerabilidad, las decisiones y las identidades plurales o desdibujadas (Brown, 2019, p. 104). En este sentido, el feminismo se ancla en ideales ilustrados que han sido responsables de revestir a la política masculinista con ropajes universalistas y neutros en desmedro de las identidades femeninas o feminizadas. Esto provoca tres tipos de consecuencias: a) el viraje hacia un discurso basado en los derechos; b) el fortalecimiento de

5 La traducción es nuestra

la política masculinista -favorecido por dicho viraje-; c) la imposibilidad de pensar al feminismo como un discurso emancipatorio de amplio alcance.

a) La crisis de la modernidad democrática liberal afecta seriamente al feminismo al impedirle pensar sus luchas por fuera de los marcos regulatorios del género, tan caros a la opresión de las mujeres y las sexo-disidencias. En *Edgework,* Brown diagnostica la muerte del feminismo revolucionario de la "segunda ola" que fue provocada por el surgimiento de demandas altamente ancladas en la identidad. Según la autora, al no haber puesto suficientemente en cuestión su vínculo con el modelo político del liberalismo, el feminismo no ha logrado lidiar satisfactoriamente con el surgimiento de demandas particularistas al interior de una racionalidad regida por los ideales teleológicos de la modernidad.

Esta pérdida del gran horizonte emancipatorio -de la que también es víctima la izquierda en sentido amplio- provocó un cambio en los objetivos de las luchas feministas que lo limitó a combatir la dominación masculina en el terreno judicial. En este cambio, los derechos son tomados como fines y no simplemente como medios para la liberación en un sentido más amplio. La preocupación de la autora, desde la perspectiva foucaultiana de la gubernamentalidad (Foucault, 2007), es que el discurso de los derechos no sólo regula el marco de acción política sino, sobre todo, produce los mismos sujetos susceptibles de regulación, mientras deja desatendidas las condiciones que producen la desigualdad (Brown, 2000). De esta manera, los derechos que apelan a la identidad, al daño o la subordinación producen y reproducen la vulnerabilidad que pretenden corregir.[6]

b) La contracara de la reproducción de los sujetos vulnerables o dañados es el fortalecimiento del modelo masculinista blanco de clase media. Como explica la autora en *States of Injury*, el opuesto de la igualdad liberal no es la desigualdad sino la diferencia.[7] El liberalismo relega la diferencia al plano no político al tiempo que la necesita para afirmar la identidad de quienes sí pertenecen a la esfera política. Es decir, "la similitud de los hombres requiere de la diferencia que es la mujer" (Brown, 2019, p. 295). Al mismo tiempo, toda política que intente remediar una situación de desigualdad, desventaja o injusticia debe tener un modelo aspiracional. Así, las políticas identitarias toman como arquetipo al sujeto masculino portador de derechos universales, legiti-

6 Resulta ineludible aquí marcar la íntima relación entre los planteos de Brown acerca del derecho y aquellos desarrollados por Judith Butler sobre todo en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990).

7 Las reflexiones feministas más destacadas respecto de este tema -y contemporáneas al texto de Brown- son las de Phillips (1996) y Pateman (1995).

mando, y al mismo tiempo, reproduciendo su existencia en vez de combatirla. Por su parte, también, la aspiración a la protección legal implica un acuerdo con las normas dictadas por el protector y contribuye al fortalecimiento del poder estatal. Esto significa que, si bien podríamos pensar que la proliferación de demandas particularistas para remediar el sufrimiento de distintos grupos (mujeres, migrantes, personas de color, etc.) se corresponde con la crisis del marco universalista moderno, lo cierto es que este tipo de políticas identitarias se muestran altamente dependientes del discurso moderno de los derechos. En la medida en que las comunidades desfavorecidas se identifiquen como excluidas de un ideal universal, dependerán siempre de él para la afirmación de su identidad.

c) La interdependencia de las políticas de la identidad y la cultura política universalista garantiza la eliminación del conflicto de la escena política. Esto es así dado que, por un lado, despolitiza las luchas identitarias -al reducirlas a meras reivindicaciones particularistas atomizadas- y, por el otro, mantiene al sujeto político universal vaciado de contenido. Así, a pesar de la proliferación de demandas de reconocimiento múltiples y variadas, el discurso liberal permanece intacto y las raíces de las desigualdades, sin atacar.

El ocaso del modelo político moderno y el avance de la posmodernidad perturban al feminismo al arrasar con las verdades inmutables, universales y libres de disputas. La insistencia del feminismo en la identidad como verdad a revelar[8] le impide despojarse de sus compromisos modernos. A este respecto, Brown propone prescindir de la "gramática del soy" para abrazar una gramática de "quiero esto para nosotros" (Brown, 2019, p. 161) basada en la negociación y en la idea de que no hay verdades eternas sino construcciones políticas provisorias.

Mientras que el apego del feminismo a una idea cerrada de identidad y a estrategias de protección estatal muestra la desorientación del movimiento respecto de su propia época, algo similar ocurre con el discurso de la tolerancia a partir de la década de 1980. Es decir, hay algo del comportamiento del feminismo que muestra la crisis del modelo universalista liberal. En *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, publicado como libro en el año 2006, Brown diagnostica un renacimiento del discurso de la tolerancia que se asemeja, y a la vez se distingue, de aquella ideada por los teóricos políticos modernos. Mientras que la Modernidad, con John Locke a la cabeza, elabora una idea de tolerancia con tintes religiosos que permite separar la vida espiritual de los intereses públicos concernientes a la sociedad civil -y por lo tanto de la retórica de la verdad-, la posmodernidad modifica su objeto. Según la autora, la

8 Cuya representación paradigmática es el método de creación de conciencia de MacKinnon (1995).

tolerancia ya no es una práctica relacionada con la vida religiosa, sino que sus nuevos objetos son comunidades étnica, cultural o sexualmente marcadas. Sin embargo, a pesar del cambio de objeto, se mantiene la estrategia consistente en "depurar" ciertos aspectos conflictivos de la esfera pública, relegándolos al ámbito de la vida privada y, por lo tanto, despolitizándolos e impidiendo a las comunidades toleradas una afirmación política de su identidad.

La palabra tolerancia indica la existencia de un factor indeseado, peligroso o incómodo que, sin embargo, puede ser gestionado de manera favorable y sin riesgo de dañar al todo. En el marco de la cultura política liberal, "la tolerancia marca la imposibilidad de asimilación a un universal hipostasiado" (Brown, 2006, p. 71),[9] es decir, se erige como una estrategia de gestión de las particularidades en el marco de una política con aspiraciones universalistas y neutras. Lo tolerado siempre lleva la marca de la diferencia, de aquello que no encaja con el modelo universalista que, en estos casos, siempre es tomado como neutro. Así, por ejemplo, lo tolerado son las prácticas sexoafectivas no heterosexuales o no monogámicas, las creencias religiosas no cristianas o las expresiones culturales no occidentales. Lo curioso de este caso es que el discurso de la tolerancia es una herramienta utilizada por el Estado liberal para ocultar la crisis de los ideales universalistas en el marco de una explosión de demandas particularistas y sectoriales que prescinden de la neutralidad moderna. Al igual que ocurre con las políticas feministas ancladas en la identidad, la tolerancia es el vestigio de una política liberal que agoniza y, sin embargo, insiste con vivir.

Uno de los hilos conductores de los textos de Brown que van desde la publicación de *Manhood and Politics* (1988) hasta *Regulating Aversion* (2006), es el gesto weberiano de combate a la despolitización, de reafirmación de la vida política contra una modernidad que expulsa el conflicto de la esfera pública, que apela a verdades eternas y que opera con términos políticos hipostasiados. La propuesta de Brown para la izquierda es renunciar al discurso moralizante y abrazar una visión política que no contemple al poder como moralmente repudiable sino, por el contrario, como un factor que implica disputa y puja de sentidos.

2. Democracia y neoliberalismo: un par opuesto teórico y político

La pulsión teórica de Wendy Brown y su sentido político ganan especificidad al cartografiar las oscilaciones del tiempo histórico y analizar los modelos críticos tradiciona-

9 La traducción es nuestra.

les. Atenta a la historia y al carácter distintivo del presente, recurre a los pensadores anteriores para reflexionar "con ellos y contra ellos", como dice en *Tiempos Nihilistas* (Brown, 2023, p. 13). Germán Cano señala que este trabajo es "no a favor", sino "*en función de la coyuntura*", dada la urgencia por comprender el ciclo histórico que, atravesando la hegemonía del neoliberalismo a finales de los 70, arranca con los debates "posmodernos" de las políticas de la identidad en la modernidad tardía, de finales de siglo XX, y acaba con el "populismo apocalíptico" de la era Trump, esa reciente (y agregamos, aún vigente) "pesadilla norteamericana" (Brown, 2019, p.10-11).

Como dijimos, el trabajo de Brown tiene un eje que hilvana las modulaciones de su teoría política y las preocupaciones del momento histórico en torno a la democracia liberal y lo que descubre incipientemente como su par opuesto: el neoliberalismo. El inicio de la reflexión teórica que nos permite dar cuenta de esta dupla teórica conceptual no obvia al Estado y a la política.

2.1. Estados amurallados: el contrato social en disputa

En *Walled States* (2010) la autora problematiza las contradicciones de la globalización liberal y las supuestas fronteras porosas, frente a sujetos de la modernidad tardía que desean el amurallamiento de Estados, rémora de una idea de contrato social que sigue siendo ideológica y discursivamente constitutiva. La tarea entonces es comprender los efectos de una soberanía menguante en los deseos psico-políticos, ansiedades y necesidades de sujetos que, ante el declive de la soberanía estatal, buscan seguridad, protección, rehabilitación y contención, como respuesta a la vulnerabilidad por la pérdida de horizontes, orden e identidad. Esta fragilidad y permeabilidad de los sujetos y de los estados refuerza la identificación respectiva, con las connotaciones sexuales y de género que atraviesan este vínculo.

Si dicho orden globalizado (que suponía la libre circulación de capital, bienes y personas), erosiona la frontera, la soberanía y la comunidad nacional, ciertas "amenazas" como el terrorismo y la inmigración vienen a reforzar el "deseo de muros". La construcción de muros subjetivos e identitarios, como también objetivos (por ejemplo, el de Estados Unidos con México; el de Israel con Gaza), son una respuesta al socavamiento y amenaza de la identidad del sujeto, de la soberanía y de la nación. Aun cuando los muros son ineficaces y agravan los problemas que quieren solucionar, estos son redituables políticamente. La búsqueda de restauración de una potencia perdida resume el frenesí contemporáneo de construir muros que Brown encuentra en especial en las

democracias occidentales.[10] En un contexto donde la política global se torna cada vez más interdependiente, sin horizontes y abiertamente desigual, el deseo de muros en base al Estado- nación invierte retóricamente las lógicas políticas y económicas, presentando a los pobres, los colonizados o los explotados como agresores.

En este contexto, Brown señala que el deseo de amurallamiento responde a un momento histórico en que las desigualdades estructurales y dependencias (ricos y pobres, colono y nativo, blanco y de color, Primer y Tercer Mundo) ya no se segregan espacialmente, y en el que se cuestionan sus apariencias como naturales o legítimas, sin que por ello se hayan destruido. Un mundo de extrema e íntima desigualdad, al margen de la indiferencia neoliberal (Brown, 2012, p. 136). Surge en este punto la pregunta por la democracia, por las posibilidades de una democracia que se "extienda por el planeta", por las premisas de apertura y universalidad y por qué no, de los modos en que es amenazada por el neoliberalismo. Paradojalmente, a las fronteras porosas, la suceden las democracias amuralladas, limitadas y vaciadas del poder del pueblo.

2.2. Desdemocratización: el vaciamiento del poder del pueblo

Reconociendo la profusión conceptual y las disputas que los conceptos entrañan, Wendy Brown recupera para la democracia el significado del "poder del *demos*": el poder del pueblo, que desde la antigüedad se opone a la aristocracia, a la oligarquía, la tiranía, y también la condición de colonizados u ocupados. Ante la afirmación firme y política de que el pueblo se gobierna a sí mismo, la democracia se presenta como un principio inconcluso, abierto y debatible, que no especifica *qué* poderes, ni *cómo* ni *a través de qué* instituciones se concreta. Aun cuando hay ciertos acuerdos entre los teóricos sobre sus condiciones precisas, enriquecimientos y equilibrios sutiles, las pujas sobre su significado no han sido superadas. En *Hoy en día, todos somos demócratas* (2010), Brown observa la popularidad de la democracia "como significante vacío" para identificar los procesos que reducen a la democracia liberal (parlamentaria, burguesa, o constitucional) a la sombra de lo que era.

Este vaciamiento se traduce en lo que la autora entiende como desdemocratización para dar cuenta del hecho que la democracia se puede anular, vaciar desde el interior, y no solo ser derrocada u obstaculizada por antidemócratas. En *El Pueblo sin Atributos* (2017) Brown lo delinea exhaustivamente, ilustrando lo que señalamos como el par teórico político entre democracia y neoliberalismo. Este trabajo se concreta y

10 Brown está observando la política estadounidense y el derrotero global post 11S.

amplía con el libro *En las ruinas del neoliberalismo* (2020), escrito tras el arribo de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos y donde Brown avizora y descubre las características de las fuerzas de las derechas radicalizadas, y el consecuente ascenso -y sustanciación- de las políticas antidemocráticas.

En este derrotero importa relevar que esta idea de autogobierno del pueblo, no solo se opone a la tiranía y la dictadura, al fascismo o al totalitarismo, a la aristocracia, la plutocracia o la corporatocracia, sino también a la racionalidad neoliberal, gobierno que se transmuta en gobernanza y administración. Lejos del poder del pueblo y del triunfo de la democracia que irónicamente supuso el fin de la Guerra Fría, en la modernidad tardía, el neoliberalismo como razón gubernamental ha arrasado conceptual y sustantivamente con los principios, las prácticas, las culturas, los sujetos y las instituciones de la democracia entendida como gobierno del pueblo. Esta "demolición conceptual de la democracia y su evisceración sustantiva" es retratada por Brown (2015) con solvencia y contundencia para dar cuenta, no tanto de la forma limitada de democracia que se configuró desde los ´70 del siglo XX y avanzó en el siglo XXI, sino para tipificar y especificar al neoliberalismo.

En base a estas obras, hallamos la relación inversa y opuesta entre la democracia y las transformaciones neoliberales de los sujetos, los Estados y los vínculos entre ellos, al producir procesos de desdemocratización que derivaron en el vaciamiento de la esencia de la democracia hacia una forma limitada de la misma.

a. La primera dimensión de la desdemocratización, es la erosión del poder popular a niveles inauditos, constatado en la fusión del poder de los grandes grupos económicos y el poder del Estado, y la imposibilidad por parte del *demos* de ver lo que hay detrás de esto, y menos de cuestionarlo, oponerse o proponer otros objetivos, para presenciar el abandono de sus propios capitales.

b. La segunda, son los procesos de *marketing* y *management* que convierten a las elecciones "libres", en circo y espectáculo, bienes y objetos de consumo que reducen la vida política y la idea de bienes públicos.

c. La tercera, el neoliberalismo como racionalidad política ha minado los fundamentos de la democracia liberal -constitucionalidad, igualdad ante la ley, libertades políticas y civiles, autonomía política, universalismo- trocándolos por criterios de mercado, por *ratios* coste beneficio, por eficacia y rentabilidad (Brown, 2010, p. 26). Es en este escenario desolador que Brown esboza teórica y políticamente, no solo que el Estado deja de ser la encarnación de la soberanía popular para convertirse en un sistema

para hacer negocios, sino que la racionalidad neoliberal concibe a cada ser humano y a cada institución en base al modelo empresarial, al desplazar los principios democráticos de la vida política y social, por la lógica de los negocios. Mientras la construcción neoliberal de las personas y los Estados evacúa los principios democráticos, mina sus instituciones y eviscera el imaginario democrático de la modernidad, las coordenadas dejan de ser políticas para tornarse eminentemente económicas y gerenciales (Brown, 2017, p. 29).

d. Lejos del poder del pueblo y de los principios de igualdad, libertad y fraternidad, la cuarta dimensión de este proceso de desdemocratización, es la extensión del poder y del dominio de los tribunales, que se transmuta en gobierno y señala "lo que hay hacer", asumiendo una función legislativa en vez de una limitativa. El gobierno de los tribunales entraña la subversión de la democracia al invertir la relación entre poder judicial y poder legislativo, de la que depende la soberanía popular, y al ceder el poder político a una institución no representativa (Brown, 2010, p. 57).

e. Llegamos a la quinta dimensión -que fue por donde iniciamos la exposición de este apartado- la erosión de la soberanía del Estado-nación por la globalización, agudizada por la crisis financiera de 2008, que se refuerza con la "política de seguridad" y que, paradojalmente, trae un resurgimiento de la soberanía estatal, despoja del poder soberano y de las posibilidades del pueblo de gobernarse a sí mismo y acceder al poder.

2.3. Homo oeconomicus y capital humano: la derrota del imaginario democrático

El escenario que Brown delinea en esta contemporaneidad neoliberal, señala la derrota del *homo politicus* –la criatura que se gobierna a sí misma y lo hace como parte del *demos*– de la democracia liberal, provocada por el vaciamiento de la sustancia de la ciudadanía democrática y su imaginario –en relación a la igualdad, la libertad y la soberanía popular–. A su vez, se produce la reducción del Estado a una empresa y administración, al servicio de la supuesta economía de libre mercado, que lo rige y controla. Consecuencia de la racionalidad neoliberal, el sello distintivo de esta secreta revolución es una "economización" de todas las esferas y prácticas, al diseminar el modelo del mercado a cada espacio, institución, vínculo y actividad, e instar a los seres humanos a actuar siempre, solamente, y en todos lados como *homo oeconomicus* (Brown, 2017, p. 35-51).

Esta peculiar "economización" contemporánea de los sujetos –que no necesariamente supone una mercantilización o monetización–, se traduce en al menos tres aspectos. El primero, y uno de los elementos más subversivos, es que somos *homo oeconomicus* en todas partes, condición que siquiera los pensadores del liberalismo económico clásico contemplaron. Segundo, el *homo oeconomicus* neoliberal toma la forma de "capital humano" para fortalecer su posicionamiento competitivo y apreciar su valor como una figura de intercambio o interés. Tercero, el modelo de capital humano y sus esferas de actividad refieren cada vez más al capital financiero o de inversión y no solo al capital productivo o empresarial.

Más parecida a una termita que a un león, Brown recurre a la perspectiva de Foucault para abordar la neoliberalización como racionalidad política ascendente, es decir, no solo a su faceta destructiva, sino creadora y productora de sujetos, conductas, relaciones y mundos. Frente a esta capilaridad que perfora lugares de trabajo, escuelas, agencias públicas, al discurso social y político, y, sobre todo, al sujeto, se ubica la centralidad de transformarnos en "capital humano", no solo para nosotros mismos, sino también para la empresa, el Estado y la constelación posnacional. Lejos del ideal kantiano de individuo soberano, dado que estamos despojados de derechos políticos, la economización reestructura a los sujetos, los Estados y las relaciones entre ellos, distorsionando y volcando el contrato social sobre sí mismo. De ello deriva una segunda cuestión que desplaza a la igualdad como fundamento y condición, para erigir a la desigualdad en lo normal e incluso lo normativo. "Una democracia compuesta de capital humano tiene ganadores y perdedores, no un trato igual o una protección igualitaria. También en este sentido, el contrato social se está volcando sobre sí mismo" (Brown, 2016, p.47).

El tercer aspecto, ya cuando todo es capital, es la desaparición de la categoría de fuerza laboral, de su dimensión colectiva, de la connotación de clase, y con ello la posibilidad de analizarla en términos de enajenación, explotación y asociación entre trabajadorxs. El desmantelamiento de la base para sindicatos y otras formas de solidaridad, abre el camino para desafiar leyes laborales, protecciones, prestaciones y lo que configura a la seguridad social. En cuarto lugar, cuando la esfera política se expresa en términos económicos, se desvanece el fundamento de una ciudadanía política preocupada por la vida pública y el bien común. Esto elimina la idea de un pueblo, un *demos* que afirma su soberanía política colectiva. Mas, la destrucción de lo público no mata la política: persisten las luchas por el poder, valores hegemónicos, recursos y futuras trayectorias, pero de modo mercantilizado y desprovisto de vida pública y política democrática. Finalmente, el círculo cierra cuando la legitimidad y las

tareas del Estado se vinculan exclusivamente con la economía, la cual se convierte en principio organizativo y regulador (Brown, 2016). Mientras la desdemocratización del Estado y la desigualdad atraviesan todos y cada uno de los ámbitos, nos tornamos más feudales que democráticxs en la subjetividad y el *ethos*. "La privatización neoliberal y la legitimación de la desigualdad la hacen más intensa, más ampliamente diseminada, y más profundamente penetrante de la vida cotidiana que en ningún otro momento desde el feudalismo".[11]

2.4 Derechas y políticas antidemocráticas

La sustanciación de este proceso gana espesor teórico político en Brown al observar el derrotero de la política global y la emergencia de las fuerzas de derecha radical en la historia y la contemporaneidad reciente. Con *En las ruinas del neoliberalismo* (2020), escrito con Trump en la presidencia de Estados Unidos, pero también con la reticular observación de los procesos que se decantan a escala global, Brown completa el cuadro desolador abordado en *El pueblo sin atributos* (2016). En este sentido, el carácter antidemocrático de estas fuerzas sustancia el embate contra lo social, lo político y el Estado como institución de regulación y planificación social. La emergencia y crecimiento de fuerzas de derecha que desafían y avanzan sobre los perennes valores e instituciones occidentales, el progreso, el Iluminismo, la democracia liberal, a partir de la combinación de elementos como el libertarismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, odio al Estado, conservadurismo cristiano y racismo, genera una crisis de las categorías existentes, que nos evoca la labor teórica de Arendt (2011) al pensar el totalitarismo como forma de dominación opresiva inédita.

Al aunar elementos conocidos del neoliberalismo y recuperar a sus opuestos aparentes, frente a los problemas para nombrarlo, se impone la necesidad de comprender y teorizar esta formación actual novedosa y diferente a lo anterior. En *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization* (2006) Brown distinguió al neoliberalismo y neoconservadurismo como racionalidades políticas diferentes, que se solapaban y parecían opuestas pero que confluyen en los efectos desdemocratizadores. Sin embargo, ahora la articulación entre neoliberalismo y fuerzas reaccionarias viene a desmantelar la sociedad, para familiarizarla y cristianizarla en ese movimiento, sustanciando el regreso de una desigualdad que había sido desplazada por el imaginario democrático. En base al orden familiar, la sexualidad, los subsi-

11 Cfr. https://www.revistaanfibia.com/wendy-brown-supremacismo/

dios sociales, los trabajos no remunerados, con retóricas y legislaciones antiderechos, Brown encuentra que estas fuerzas emanan de la herida del sujeto blanco-masculino-heterosexual, ante su desplazamiento como sujeto universal. Las desigualdades crecientes ya consumadas, sumadas al resentimiento provocado por esa pérdida de privilegios, revelan una violencia conservadora e ímpetu antidemocrático.

Tal como Gago y Palmeiro introducen, en esta obra la autora teoriza sobre una avanzada neoliberal que se relanza en un sentido ultraconservador, retomando y reformulando la idea de "Neoliberalismo Frankenstein" (Brown, 2018). Lo que muestra, al reconstruir el origen doctrinario de "los padres fundadores" es que esta deriva no estaba prevista, y que, las características de este neoliberalismo conservador y antidemocrático, asume aristas que conjugan la manipulación afectiva del nihilismo, el fatalismo y el resentimiento, con el tono apocalíptico y terrorífico de las derechas actuales (Gago y Palmeiro, 2020, p.10).

En este escenario desconcertante, Brown halla y perfila a estas nuevas fuerzas descubriendo su especificidad. En primer lugar, al aunar elementos conocidos del neoliberalismo (desregular el capital, reprimir a lxs trabajadores, demonizar el Estado y lo político, atacar la igualdad, promulgar la libertad) con sus opuestos aparentes (nacionalismo, refuerzo de la moral tradicional, populismo antielitista, y demandas de soluciones estatales a problemas sociales y económicos). Segundo, en la combinación de una superioridad moral autopercibida con una conducta casi celebratoriamente amoral e irrespetuosa. Tercero, en la contradicción de enfurecerse contra el relativismo y avanzar contra la ciencia y la razón, al tiempo que se rechazan consignas y reclamos basados en evidencias, en argumentación racional, en credibilidad y responsabilidad. Cuarto, en el desprecio hacia lxs políticos y la política que choca contra una evidente voluntad de poder y una ambición política feroces (Brown, 2020, p. 18). En este fragmento que trasladamos casi textual, la autora resume la sustancia de las aristas de los tiempos que corren y las teoriza.

Desde la emergencia genealógica con Foucault o coyunturas con Stuart Hall, la faceta que explora *En las Ruinas del Neoliberalismo,* parece centrarse en aunar los efectos como racionalidad política y como política económica, recuperando las dimensiones que reseñamos en este apartado e inicia con la pérdida del Estado-nación como horizonte. No solo se ha disuelto el orden del mercado y el orden familiarista, sino que ha desaparecido el espacio de la igualdad cívica y de la preocupación por el bien común que la democracia requiere. En este sentido, el ascenso de lo digital y la nueva sociabilidad generada, que se ha desterritorializado y desdemocratizado radicalmente, desafectándose del desafío de repartir el poder equitativamente para

gobernarnos a nosotrxs mismxs, en absoluto sustituyen a las prácticas democráticas y de la igualdad política que estas requieren (Brown, 2020, p. 210).

Cuando Brown historiza la emergencia de este neoliberalismo Frankenstein, no solo para mostrar que el neoliberalismo produjo un "monstruo" que sus mismos arquitectos y fundadores hubieran abominado, se adentra históricamente para cartografiar estos tiempos desorientadores, como señala en su conferencia de Yale en 2019 y publica en *Tiempos Nihilistas*. Se trata de fuerzas antidemocráticas que se gestan en las mismas democracias liberales, como fuerzas que afirman abiertamente la autocracia, la teocracia y las exclusiones violentas o supremacías raciales, étnicas y de género. Una mezcla tóxica de nihilismo, fatalismo y resentimiento se ha conjugado con el ataque neoliberal a lo social y lo político y la valorización de los mercados y la moral. Si la nación, la familia, la propiedad y esas tradiciones que reproducen el privilegio racial y de género fueron heridas de muerte, hoy han sido activados por la derecha, ¿Qué tipos de crítica política y qué perspectivas de izquierda podrían llegar a ellos y transformarlos?, concluye en *Las ruinas* y de algún modo, entendemos que resume su tarea teórica política como pensadora de la crisis.

3. Reflexiones finales: la teoría crítica al rescate de la izquierda

En el marco de una avanzada neoliberal que pone en jaque el modelo democrático del liberalismo, Brown pretende revitalizar la teoría crítica y darle un giro al proyecto emancipatorio de la izquierda. La autora considera imprescindible una "teoría crítica en tiempos oscuros" que resignifique el tiempo y permita pensar que hay alternativas a la oscuridad (Brown, 2005, p. 4). Aquí se pone en evidencia la relación entre crítica y crisis: la crítica no sólo debe tematizar la crisis sino también proponer alternativas de pensamiento y acción que no estén ancladas en el modelo que se encuentra en proceso de destrucción. La teoría crítica debe ponerse al servicio del pensamiento de izquierda en pos de ayudarlo a superar la relación conflictiva (de simultáneo apego y rechazo) a los ideales de la democracia liberal. Debe ayudar a los sectores amplios del marxismo y del feminismo a duelar las viejas concepciones teleológicas de la historia que murieron con la caída del muro y la proliferación de identidades múltiples y diferenciadas.

Así, ante la avanzada neoliberal sobre los valores democráticos, la izquierda dejaría de encontrarse en la extraña posición de defender los ideales del liberalismo para pasar a una posición activa que, aunque prescindiendo de la vieja idea de revolu-

ción, pueda proponer nuevos marcos de pensamiento y acción que trasciendan el reformismo basado en el Estado. La preocupación de Brown a este respecto puede condensarse en la pregunta "¿cómo cultivar la fecundidad de una apertura revolucionaria sin el impulso revolucionario hacia lo conocible y lo controlable?" (Brown, 2005, p. 113),[12] es decir, ¿cómo mantener viva una idea de revolución desligada de la carga moderna de la verdad, la moral y la universalidad, y abierta a pensarse como imaginario utópico? Si hemos diagnosticado la muerte de la revolución, la autora propone que los nuevos esfuerzos de la izquierda no se centren en intentar recuperarla de las cenizas de la modernidad sino darle un nuevo significado desanclado de la promesa redentora.

Teórica de un escenario posliberal y posmarxista, Brown escribe no tanto para fortalecer una política de la resistencia, sino para afirmar el potencial político del deseo. Frente al miedo a la despolitización, tema recurrente a lo largo de toda su obra, la autora propone pensar alternativas políticas, teóricas y militantes novedosas y atrevidas. Para ello, la izquierda debe deshacerse de sus apegos modernos, no como gesto resignado, sino como impulso revitalizante que le permita pensar la política en su dimensión inherentemente conflictiva. De esta manera, no se trata de meramente oponerse a la avanzada neoliberal sino de pensar por fuera de los términos que nos han llevado al vaciamiento político existente y sus consecuencias.

A lo largo del capítulo, los elementos abordados muestran a Wendy Brown como una autora original, disruptiva y única, que nos permite presentar su obra como un corpus de ideas, como una continuidad dinámica que pone a dialogar actualidad y tradición, diagnóstico y propuesta, crítica y construcción. También, en este camino, Brown es una pensadora que evade la pertenencia a una corriente o tradición teórica para ubicarse en las fronteras del canon de la teoría política. El carácter anticipatorio de muchas de sus ideas -que se refleja, por ejemplo, en la asombrosa vigencia de sus primeras caracterizaciones sobre el neoliberalismo- hacen de su obra una progresión temática sostenida en el tiempo que se retroalimenta y complejiza, desplegando un horizonte prolífico en su legado teórico político. Aquello que ubica a Brown como una de las grandes pensadoras contemporáneas no es sólo la agudeza teórica de sus planteos, sino sobre todo su tenacidad, su arrojo y la valentía con la que critica al feminismo y a la izquierda, movimientos a los que ella misma pertenece. En este sentido, se hace cargo del postulado según el cual la verdadera crítica debe comenzar por la autocrítica.

12 La traducción es nuestra.

Bibliografía

Arendt, H., 2020 [1948]. *La condición humana.* Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H., 2011[1948]. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Brown, W., 1988. *Manhood and Politics. A feminist Reading in Political Theory*. Nueva Jersey: Rowman and Littlefield.

Brown, W., 2019 [1995]. *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía.* Madrid: Lengua de trapo.

Brown, W., 2005. *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, W., 2006. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization" *Political Theory,* 34 (6), pp. 690-714.

Brown, W., 2008. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, W., 2020 [2000]. "Los derechos como paradojas", Di Tullio y Smiraglia (trads.), *Las torres de luca,* vol, 9 (17), pp. 243-261.

Brown, W., 2010. "Hoy en día, somos todos demócratas", en G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, L-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Zizek, *Democracia ¿en qué Estado?* Buenos Aires: Prometeo. pp. 53- 65.

Brown, W., (2016) [2015]. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Madrid: Malpaso.

Brown, W.; Gordon, P.; Pensky, M., 2018. *Authoritarianism. Three Inquiries on Critical Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brown, W., 2020 [2019]. *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Brown, W., 2023. *Tiempos nihilistas. Pensando con Max Weber*. Madrid: Lengua de trapo.

Butler, J., 2007 [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Cano G. 2019. Prólogo. La jaula de plástico. Wendy Brown y la cartografía política de la era Trumpstein, en W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía.* Madrid: Lengua de trapo. pp. 9-41.

Foucault, M., 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gago V. y Palmeiro C. 2020. Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo, en W. Brown, *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón. pp. 9-14.

Irigaray, L., 2007 [1974]. *Espéculo de la otra mujer.* Madrid: Akal.

MacKinnon, C., 1995 [1989]. *Hacia una teoría feminista del Estado.* Madrid: Cátedra.

Pateman, C., 1995 [1988]. *El contrato sexual.* Barcelona: Anthropos.

Phillips, A., 1996 [1991]. *Género y teoría democrática.* México: UNAM.

Berdondini, Mariana y Parodi, María Betania (2024). "Wendy Brown, crítica y crisis de la posmodernidad", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 435-454.

LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA DE ALEKSANDR DUGIN: ORDEN POSOCCIDENTAL Y NEOEUROASIANISMO

Gisela Pereyra Doval
(UNR, CONICET)

1. Notas preliminares

Calificado por algunos como "el filósofo más peligroso del mundo" (Barragán, 2019) y una persona oscura y tenebrosa, Aleksandr Dugin se define a sí mismo como enemigo de la hegemonía liberal occidental. Nacido en Moscú (1962), en el seno de una familia culta y vinculada a la inteligencia militar soviética, su primera pertenencia colectiva estuvo ligada al Círculo Yúzhinski —conocido por su adhesión al nazismo y a las ciencias ocultas—. Durante toda la década del ochenta, integró grupos conservadores como la sociedad ultranacionalista Pamyat. Sin embargo, a partir de comienzos de los noventa, se fue apartando de estos grupos, principalmente porque no admitían "nuevas" ideas para la conducción política y porque consideraba vulgar al antisemitismo que profesaban (Laruelle, 2006). Este viraje en el pensamiento de Dugin coincidió con el fin de la Guerra Fría, que implicó para la Federación Rusa un tránsito accidentado a la democracia, atravesado por la pérdida de su anterior *status* de superpotencia mundial, crisis económica y desmembramiento interno y social. Tanto las nociones de decadencia y desorden, asociadas al gobierno de Yeltsin (1991-1999),

como el advenimiento de Vladimir Putin y el subsiguiente proceso de reconstrucción interna y resurgimiento externo de Rusia, son ineludibles a la hora de entender el pensamiento de Dugin (Buffet, 2013; Glasser, 2019; Pacheco Méndez, 2018).

Las nuevas ideas de Dugin se basaban en el sincretismo de teorías nacionalistas rusas y aportes de teorías occidentales. Anclado en este sincretismo, para darse a conocer públicamente, fundó instituciones como la Asociación Arctogaia (1990) y el Centro de Estudios Metaestratégicos (1991), desde los cuales difundió de manera masiva sus ideas a través de periódicos nacionalistas comunistas. Al poco tiempo, se alejó de los círculos comunistas para ser uno de los primeros miembros e ideólogo del Partido Nacional Bolchevique (PNB) creado por Eduard Limonov de ideología nazbol, nacida de la convergencia entre el fascismo y el bolchevismo con el nacionalismo ruso. A pesar de no obtener casi votos cuando se presentó para un cargo legislativo en 1995, el PNB siguió siendo su marco de actuación para desarrollar lo que él mismo considera la "Neo-Eurasianist 'orthodoxy'" (Laruelle, 2006, p. 2).

Su salida del PNB, por divergencias con Limonov, coincidió con el ascenso de Vladimir Putin al poder. Presentándose a sí mismo como un *think tank unipersonal*, Dugin llegó a ser presidente de la sección geopolítica del Consejo Asesor de Seguridad de la *Duma* en 1999 (Laruelle, 2006). Si bien su *Cuarta Teoría Política* aún estaba en desarrollo, hay que resaltar en este punto su libro *Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia* de 1997 (2009), que fue antecedente directo de su teoría y tuvo una gran influencia a nivel político y militar. A partir de esta publicación, Dugin cobró notoriedad en círculos académicos y en los medios populares y, en 2001, creó *Evraziia* (Eurasia), un movimiento devenido en partido político con pocas aspiraciones electorales (Kipp, 2002). En 2003, *Evraziia* se amplió hasta conformar un movimiento internacional (International Eurasian Movement - IEM) integrado por políticos importantes de más de una veintena de países.

Además de su importancia académica *per se*, en este último punto radica la necesidad de estudiar y entender a Dugin y sus teorías. No solo es "(…) the only major theoretician among Russian radical right" (Laruelle, 2006), y uno de los ideólogos de las acciones políticas de Putin —donde encuentra los fundamentos de los últimos avances rusos, incluida la guerra contra Ucrania (Tolstoy y McCaffray, 2015; Shekhovtsov, 2014; Burbank, 2022)—, sino que, como veremos, su influencia no se limita a un solo Estado. El neoeuroasianismo de Dugin, como proyecto geopolítico, se extiende más allá del espacio exsoviético, "(…) además de un núcleo de cultura y lenguas eslavas y de religión ortodoxa, abarcaría al conjunto de Europa occidental, y se extendería al Mar Negro, Asia central y oriental, China e India" (Pereyra Doval, 2023, p. 131), abarcando

el Indo-Pacífico (Serbin, 2019). Pero, además, la teoría de Dugin atrae sobremanera a líderes de la far-right europea que se inclinaron, se inclinan, o podrían inclinarse hacia el euroasianismo (Guerra, 2023; Spektorowski, 2021; Laruelle et. al, 2015), volviéndolo aún más central en la política interna e internacional contemporáneas. Como el mismo Dugin plantea: "El euroasianismo cuenta con una explicación geopolítica coherente para que países de Europa occidental se sumen a este movimiento" (2014, p. 31). Revela que, según el espíritu de la Revolución Conservadora alemana y de la Nueva Derecha francesa, el mundo occidental se separa en dos componentes. Uno atlántico (Estados Unidos e Inglaterra) y un componente europeo continental (específicamente romano-germano). La Europa continental es así vista por el euroasianismo como un espacio neutral, susceptible de ser integrada en el proyecto euroasiático (Dugin, 2014).

2. La Cuarta Teoría Política

Hemos discutido en otras oportunidades los cambios del orden internacional (Lorenzini y Pereyra Doval, 2020; Pereyra Doval, 2023). En palabras de Sanahuja, estamos atravesando "una etapa de inestabilidad sistémica y de erosión de los consensos vigentes en décadas anteriores" (2022, p. 86). A esta crisis sistémica y estructural que lleva más de una década, se le suman nuevos impactos que no permiten la estabilización. De acuerdo con Bringel y Svampa "estamos pasando de las crisis múltiples a una policrisis civilizatoria, esto es, a crisis interrelacionadas que se entrelazan causalmente —producen un daño mayor que la suma de lo que producirían de modo aislado— y ponen en cuestión el modelo civilizatorio basado en el crecimiento ilimitado, el progreso y el desarrollo" (2023, p. 52). Es decir, a partir de 2001 con el atentado a las Torres Gemelas, pasando por la crisis financiera de 2008, hasta la actualidad, el orden internacional liberal [regido por el liberalismo que se constituye en la Primera Teoría] entró también en crisis (ver Acharya, 2017; Haass, 2018, 2019, entre otros). El mismo Dugin menciona estos hitos para demostrar la posibilidad de vulneración de la Primera Teoría: "Sólo es necesario determinar cuáles son estos nuevos elementos nocivos para el sistema mundializado y descifrar los códigos de acceso para forzar el sistema. Los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York sugieren que es posible, incluso tecnológicamente (…) La actual crisis económica mundial [2008] es sólo el comienzo. Lo peor aún está por venir" (2012, pp. 35 y 42). La *Cuarta Teoría Política*, que Dugin publica en 2009, presenta una propuesta "superadora" del socialismo, el fascismo, y el liberalismo que, según él, demuestra ser la teoría más exitosa hasta el momento. En sus palabras:

> Las principales ideologías del siglo XX fueron: el liberalismo (de derechas y de izquierdas); el comunismo —incluyendo el marxismo, así como el socialismo y la socialdemocracia; el fascismo —incluyendo el nacionalsocialismo y otras variedades de "tercera vía"—, el nacional-sindicalismo franquista, el justicialismo de Perón, el régimen de Salazar, etc. (…) La Primera Teoría Política es el liberalismo. Surgió primero y fue la más estable y la de mayor éxito, porque terminó por derrotar a sus oponentes en una lucha histórica (…) Es justo designar al comunismo de Segunda Teoría Política. Surgió después del liberalismo como una reacción crítica al establecimiento del sistema burgués capitalista, de lo cual el liberalismo era la expresión ideológica. Por fin, el fascismo es la Tercera Teoría Política (…) La unión de la Primera con la Segunda teorías políticas y los errores geopolíticos suicidas de Hitler lo derrocaron a la mitad del camino (…) En 1991, la Primera Teoría Política, el liberalismo, derrotó a la Segunda, el socialismo. (Dugin, 2012, pp. 28-29)

Esta explicación de las distintas teorías políticas existentes es un punto de inicio y de quiebre. De inicio, ya que el liberalismo triunfa como teoría política dominante; de quiebre, porque el liberalismo como principio rector de la sociedad mundial sobrevive incuestionado sólo por alrededor de diez años.

De aquí se desprende que la Cuarta Teoría *es revisionista*, "(…) La condición de su aparición es la disidencia. La disidencia con el posliberalismo como práctica universal, con la globalización, con la posmodernidad, con el 'fin de la historia', con el *status quo*, con el desarrollo inerte del proceso civilizatorio a la aurora del siglo XXI" (Dugin, 2012, p. 31). En este sentido, el *timing* no podía ser mejor, independientemente de sus resultados concretos o del acuerdo paradigmático, la importancia de Dugin radica en la proposición de algo distinto a lo que "está muriendo" —la modernidad— y una nueva lucha por imponer el sentido a la posmodernidad.

Sin embargo, esto no significa un descarte absoluto de todo lo que implican las teorías políticas anteriores. Como explica Dugin (2012), un elemento constitutivo de la ideología liberal, marxista o fascista no es liberalismo, marxismo o fascismo. Así, propone desmembrar los elementos ideológicos sacándolos fuera de su contexto ideológico y adaptándolos a nuevos contextos en donde encuentren otros significantes. A partir de aquí, Dugin discute sobre cuál debería ser el sujeto histórico de la Cuarta Teoría, ya que, su definición es "la base fundamental para las ideologías políticas en general y determina sus estructuras" (2014, p. 52).

El sujeto histórico del liberalismo es el individuo. Como todas las formas de identidad colectiva —étnica, nacional, religiosa, de casta, etcétera— impiden la conciencia del individuo de su propia individualidad, las mismas son rechazadas. *El sujeto histórico del comunismo es la clase*. La estructura de clases de la sociedad y el conflicto entre la clase explotadora y la clase explotada es el núcleo de la historia. El individuo en el comunismo se concibe como parte de una clase y adquiere existencia social sólo en el proceso de construcción de la conciencia de clase. *El sujeto histórico del fascismo es el Estado* (en el fascismo italiano) *o la raza* (en el nacionalsocialismo alemán). Ninguno de estos sujetos históricos son candidatos a serlo en la Cuarta Teoría, sin embargo, Dugin no determina cuál es su sujeto histórico, sino que plantea cuatro hipótesis. La primera apunta a que el sujeto histórico sea una combinación de todos los anteriores. La segunda propone esperar hasta que el nuevo "mundo vital" surja; es decir, el avance de la historia despojado de la idea de progreso dará como resultado la revelación del sujeto. La tercera hipótesis considera el *Dasein* de Heidegger como el sujeto. Por último, Dugin apela al concepto de imaginación que interpretaría los procesos políticos a posteriori con capacidad de proyección a futuro. No obstante sus hipótesis, Dugin avanza con la idea de que —en el marco del *Dasein*[1]— la geopolítica podría ser sujeto histórico de su teoría.

El rechazo del racismo de la Tercera Teoría (el fascismo), por una parte, lleva a Dugin a concluir no solo que el antirracismo[2] es un axioma central de la Cuarta Teoría, sino también que las tres Teorías Políticas tradicionales (liberalismo, comunismo y fascismo) son racistas (tomando como inferiores a otros componentes distintos de la raza) y que el mundo debe ser *multipolar* en lugar de unipolar y *pluriversal* en lugar de universal. Partiendo de esta base, y supuestamente despojado del racismo, Dugin plantea que el *ethnos* es el mayor valor de la Cuarta Teoría, por lo que el *ethnos* y el etnocentrismo tienen todas las razones para ser considerados como candidatos a convertirse en el sujeto de la Cuarta Teoría Política. La Segunda Teoría, el comunismo, no tiene nada demasiado interesante que aportar para Dugin. De allí que su relevancia sea en función de su potencial crítico. Sin embargo, para Dugin, el marxismo no fue capaz de verse desde un punto de vista correcto, que sería desde la derecha. En este punto

1 Si bien en su Cuarta Teoría Dugin remarca el rol central del Dasein Heideggeriano, dado que el concepto es diferente de persona a persona y de cultura a cultura, él concluye que un mundo multipolar es semejante a la división de poderes multipolar. En este sentido, similar a Schmitt y de Benoist, Dugin presenta la idea de un mundo multipolar contrapuesta a un gobierno mundial liberal (Spektorowski, 2021, p. 90).

2 De acuerdo con Spektorowski (2021) tanto Dugin como de Benoist elaboran una metapolítica sofisticada en la cual contrarios al supremacismo blanco, defienden la idea de *diferencialismo*, que implica una postura pos liberal del multiculturalismo.

de su Teoría, trae a Alain de Benoist y a la Nueva Derecha que, como se explica en el capítulo de Souroujon, relee a Gramsci, lo cual a Dugin le parece apropiado. Por último, lo usable de la Primera Teoría (el liberalismo) para Dugin es la idea de libertad. Pero no libertad para el individuo (que sería el axioma del liberalismo) sino libertad humana, que es la que otorga el etnocentrismo y la libertad del *Dasein*, la libertad de la cultura y la libertad de la sociedad, la libertad para cualquier forma de subjetividad a excepción de la del individuo.

En términos de su base metodológica, la Cuarta Teoría Política debe estar enraizada en el rechazo fundamental del proceso monotónico, lineal, modernizante de la idea de desarrollo y progreso. Según Dugin "(…) la vida es más importante que el crecimiento. En lugar de la ideología del desarrollo, debemos colocar nuestras apuestas en la ideología del conservadurismo y de la conservación" (p. 86). Esto significa que la historia no debe ser pensada como un proceso irreversible y unidireccional, sino en tendencias distintas en contraposición a términos absolutos. En síntesis, Dugin propone volver las sociedades a un tiempo previo a la modernidad en donde se mantengan solo las características "agradables" de la sociedad tradicional y se descarte el resto.

3. Euroasianismo y orden mundial pos occidental

El euroasianismo, como corriente filosófica, fue creado por Nikolai Trubetzkoy en 1920, encarnando una crítica al colonialismo occidental y el eurocentrismo (Burbank, 2022). Los padres fundadores de esta corriente fueron influenciados e inspirados por la Revolución Conservadora germana y su combinación de nacionalismo y conservadurismo. Al mismo tiempo que criticaron al nazismo por creerlo puramente racista, adscribieron al fascismo italiano en el cual encontraron la fuente de inspiración para el diseño de una Rusia Euroasiática. Así asociaron su tesis primaria de encontrar una tercera posición entre capitalismo y comunismo, con la creencia de que Rusia podía ser un "Tercer Continente" entre Europa y Asia (Laruelle, 2015, p. XI). A pesar de que la corriente filosófica fue reinterpretada por Dugin para dar respuesta a necesidades más contemporáneas, el contexto de enunciación de los antecedentes de la teoría es imprescindible y explica la necesidad de recobrar el "esplendor perdido", y corroído por Yeltsin, a través de una actualización de la teoría de Trubetzkoy.

Cabe hacer aquí una aclaración. Según Bassin y Pozzo (2017), las distintas interpretaciones y conceptualizaciones del eurasianismo pos soviético se han "balcanizado" en cuatro versiones diferentes. La primera es el llamado neoeurasianismo populista

de Dugin y Aleksandr Projánov, que intenta resucitar una especie de entidad imperial neosoviética, hostil al Occidente europeo y atlantista. La segunda versión fue propuesta por Nursultan Nazarbayev (presidente de Kazajistán desde la caída de la URSS hasta 2019), que propone reunir formalmente a los Estados de la ex URSS en una Unión Económica Euroasiática proyectada como una asamblea de Estados nacionales. La tercera es una variante de esta última propiciada por la República de Tartaristán (perteneciente a la Federación Rusa), que destaca la importancia histórica de la contribución mongol-tártara en la creación del Estado ruso, así como la igualdad etnogenética[3] entre los aportes ruso y tártaro. Por último, la cuarta versión es una combinación pragmática de todas las anteriores.

La versión de Dugin, a la que denominan *neoeurasianismo populista*, propone un orden distinto al liberal occidental, un orden posatlántico o posoccidental.[4] Específicamente, el eurasianismo de Dugin, plantea el orden pos occidental ruso como filosofía metapolítica que está obligada a rechazar las pretensiones de universalidad de occidente, por lo que propone deconstruir el universalismo occidental (Dugin, 2014). En este sentido, la Cuarta Teoría deberá enarbolar los siguientes rasgos: será multipolar y antirracista; será conservadora; será euroasiática y tendrá "grandes espacios". Y nos adelanta "tal teoría que se fundamenta como negación universal de la amenaza global (del liberalismo como orden mundial americanocéntrico, occidental, capitalista) vuelve a tradiciones locales y acciones revolucionarias y acabará en proyecto de futuro multipolar" (2014, p. 14).

Para Dugin, la globalización unipolar en la cual se sustenta el orden liberal internacional es racista. Si la globalización es la adopción universal del modelo norteamericano, esto implica universalizar valores, normas, leyes que en realidad son locales y están siendo impuestos al resto. Según esta premisa, se implementa y universaliza el etnocentrismo anglosajón y esto es "la más pura manifestación de la ideología racista" (2014, p. 60) porque supone que la sociedad norteamericana es superior al resto. La multipolaridad que propone Dugin implica afirmar la diferencia entre etnias, pero sin valorar su superioridad o inferioridad ya que no existe una medida universal para juzgar grupos étnicos. "Cuando una sociedad intenta juzgar a otra, aplica su propio criterio, cometiendo entonces una violencia intelectual. Esta actitud etnocéntrica es precisamente el crimen de la globalización y de la occidentalización, así como del imperialismo estadounidense" (2014, p. 244). Por tanto, "el punto de unión entre las

3 La teoría de la etnogénesis delimita a las etnias y culturas de acuerdo con su identidad (Serbin, 2019).

4 Esto es interesante porque, si bien hay un acuerdo paradigmático sobre la decadencia o el fin del orden liberal internacional, no hay alternativas basadas en la Primera Teoría para "refundar" Occidente.

diferencias es la multipolaridad en todos los sentidos: geopolítico, cultural, axiológico, económico, etc." (p. 246). La ecuación de Dugin es Muchas Civilizaciones = Muchos Polos y es esta multipolaridad la que permitirá el desarrollo del potencial de las distintas civilizaciones de acuerdo con la identidad específica de cada cultura y pueblo.

Con respecto al conservadurismo, Dugin aclara que la Cuarta Teoría Política no es un retorno a la sociedad tradicional, es decir, no es el conservadurismo en el sentido convencional. Si bien impugna los fenómenos en su estado actual también es capaz de construir una alternativa basada en el tradicionalismo, el fundamentalismo y el euroasianismo como episteme. "El tradicionalismo es el conservadurismo fundamental: se opone radicalmente a su tiempo" (Dugin, 2014, p. 112) aclara. Así, el tradicionalismo es pensado como un panorama completo de todas las relaciones conservadoras con la historia, la sociedad y el mundo, como pilar de resistencia al modernismo. Por su parte, el fundamentalismo "rechaza la modernidad, teniendo en cuenta las enseñanzas y normas de su religión como absolutamente reales, mientras ven la modernidad y sus valores como si fueran la expresión del Anticristo" (p. 115). Por último, el eurasianismo, conociendo la pretensión de universalidad del logos occidental, se niega a reconocer esta universalidad como algo inevitable. Y aquí Dugin cierra el círculo y propone un proyecto eurasiano multipolar de Grandes Espacios que se erige como un modelo alternativo de orden, un orden pos occidental.

Los Grandes Espacios implican la formación de diversas políticas, estrategias y organizaciones económicas transnacionales, que están interconectadas a nivel regional entre naciones que comparten áreas geográficas y valores similares. Para alcanzar esto, es esencial que los Estados estén alineados a lo largo de líneas regionales. La Unión Europea es un claro ejemplo de este concepto, al igual que la Unión Euroasiática. Otras posibilidades incluyen la creación de una Unión Islámica, una Unión Sudamericana o Bolivariana, así como alianzas en torno a China, India o una unión Pan-Pacífico. En este contexto, el Gran Espacio Norteamericano (que actualmente se compone del NAFTA), podría ser considerado como uno más entre varios polos de similar relevancia (Dugin, 2014, p. 105). Y dado que el orden Westfaliano no es suficiente para hacer frente a los desafíos actuales, ningún Estado que esté fuera de un Gran Espacio puede hacer frente a la defensa de su soberanía contando sólo con sus recursos internos; por lo que la multipolaridad requiere la integración a gran escala.

El neoeuroasianismo, entonces, en el campo de la geopolítica, puede ser considerado como una forma de continentalismo para el proyecto de crear un espacio común

europeo-ruso (la Gran Europa que va desde Lisboa a Vladivostok).[5] Y, a nivel sistémico, evaluando la posición de declive relativo norteamericano y la acción de las fuerzas disgregadoras en Europa occidental, se acentúa el concepto de un mundo pos occidental en el cual el centro se corre a Rusia. En suma, en lugar de presentar una imagen idealizada de un pasado de esplendor, Dugin propone un orden mundial de cara al futuro mucho más ligado a zonas de influencia que a una gobernanza global liberal. Por ello presenta la idea de un mundo multipolar, basado en regiones étnicamente justificadas, que no tiendan al impulso racista de "exportar sus rasgos etno-céntricos a territorios ajenos a su espacio natural" (Fernández Leost, 2015, p. 57).

Por último, y por el significado que adquiere sobre todo a partir de la asunción de Trump como presidente de Estados Unidos en 2016, hay que remarcar la idea de antiglobalismo, presente en el neoeuroasianismo de Dugin. Dugin entiende por globalismo al proceso de construcción del "Nuevo Orden Mundial" posterior al fin de la Guerra Fría. Según el autor, las víctimas de este proceso son los Estados soberanos, las culturas nacionales, las doctrinas religiosas, las tradiciones económicas, la justicia social y el ambiente (2014, p. 35). Esto sería producto del ya mencionado unipolarismo occidental y representaría no una fusión de diferentes culturas o sistemas sino la imposición del occidentalismo sobre toda la humanidad. En este caso, Dugin presenta al neoeuroasianismo como alternativa al globalismo ya que, según el autor, reúne todas las tendencias contemporáneas que niegan el globalismo como objetivo.

4. Putin y la ultraderecha global a la luz de la Cuarta Teoría

El euroasianismo ha vuelto a ser un eje central de la política exterior rusa en la medida en que, tras la desaparición de la URSS, la Federación Rusa ha experimentado el ascenso de posturas nacionalistas cada vez más rígidas. En ese giro nacionalista, tradicionalista y conservador, las decisiones políticas de Putin, como demuestran las invasiones a Ucrania y Crimea, se han vuelto cada vez más ruso-céntricas y antioccidentales. Aunque no ha sido el único pensador que ha tenido influencia, las tesis de Dugin se trasladan a los discursos y acciones de Putin. De hecho, en su libro *Putin vs. Putin. Vladimir Putin viewed from the right* (2014a), Dugin menciona, entre otras cosas,

5 Aquí el neoeuroasianismo se superpone con la teoría geopolítica clásica planteada por Mackinder en "The Geographical Pivot of History" escrito en 1904. Para Mackinder (1996), un *heartland* es un territorio que, quien lo controlara, podía controlar el mundo. En este sentido, el neoeuroasianismo sostiene que la naturaleza de Europa es aliarse con Eurasia para formar un *Heartland* que pueda resistir los embates marítimos de grandes poderes navales atlánticos como Estados Unidos o Gran Bretaña. El neoeuroasianismo no es antieuropeo, sino antioccidental, antiliberal y antiatlantista (Dugin, 2014).

algunos puntos que vinculan directamente a Putin con la Cuarta Teoría. La primera es su luz verde al proceso de integración Comunidad Económica Euroasiática entre los miembros de la Comunidad de Estados Independientes y el anuncio de la creación del Espacio Económico Común entre Rusia, Bielorrusia, Ucrania y Kazajstán. La segunda es la inclusión del concepto de mundo multipolar en su política de seguridad nacional. Según Dugin, esto le otorga al Euroasianismo un reconocimiento legal como la estrategia internacional primaria de Rusia. La necesidad de proteger la seguridad interna rusa, a través de una estrategia basada en la geopolítica, llevó a Dugin a incluir aquellas zonas que considera parte integrante del entorno nacional como zonas que deben "controlarse" o "protegerse". Dentro de esas zonas se encuentran Georgia, Crimea, Ucrania y Bielorrusia, las que se consideran parte de la Gran Rusia con la Federación como "Madre Patria". Esto se combina con el ataque a la civilización rusa por parte del atlantismo expansivo (OTAN), por lo que es necesaria "una defensa nacional integral, ideológica, cultural, religiosa y bélica frente a la agresiva decadencia de Occidente" (Máiz, 2023, p. 23). Y de esta manera, las intervenciones se encuentran justificadas en la necesidad y el derecho 'natural' del gran espacio euroasiático alrededor de Rusia. Dugin aclara que "(…) estas zonas fueron política, cultural, económica, social y psicológicamente unidas en el transcurso de muchos siglos. La frontera occidental de la civilización eurasiática va un poco más al este de la frontera occidental de Ucrania, por lo que el Estado recientemente establecido es inviable y frágil" (2012, p. 150).

Sin embargo, como afirman Bassin y Pozzo, "(…) el eurasianismo actual debe considerarse mucho más que una ideología nacionalista (rusa) o conservadora, o como un conjunto más o menos coherente de puntos de vista que informan la política exterior (rusa), aunque estas dimensiones sean esenciales para ella" (2017, p. 9). La defensa de valores conservadores y de un Estado fuerte frente a la "decadencia de Occidente" (Ferrero Turrión, 2018), ubica a Putin como aglutinante inspirador de quienes, desde posiciones identitarias y nacionalistas, antagonizan con la idea de una Unión Europea liberal (Badía y de Pedro, 2019) e incluso puede abarcar a líderes y movimientos atlantistas, pero antiglobalistas.

4.1. Los otros Euroasiáticos

La oscilación política y el pragmatismo aparecen en Hungría bajo la presidencia de Viktor Orbán. El presidente húngaro atravesó un recorrido desde el anticomunismo de juventud hasta el mantenimiento de relaciones privilegiadas con Moscú basadas

en los acuerdos para la provisión de gas, y se opuso a las sanciones a Rusia tanto en 2015, con la anexión de Crimea (Laruelle, 2015, p. 18; Forti, 2021), como tras la invasión rusa de Ucrania en 2022. Tanto su partido, Fidesz, como el más radical Jobbik, se han caracterizado por una notoria posición favorable a Rusia, conforme evolucionaba hacia un régimen antiliberal, aunque también se explica por la asunción del Turanismo[6] como ideología en la extrema derecha húngara, y la estrategia de "giro hacia el Este" de Orbán, que enlazaba esa ideología con el excepcionalismo lingüístico húngaro (Korkut y Akçali, 2015). Esto se combina con las ya conocidas posiciones de ambos partidos acerca de la cuestión migratoria y el cristianismo como factor central de la identidad húngara y europea.

Otros Estados geográficamente más cercanos al euroasianismo, como Turquía, Irán, Kazajstán o Tartaristán tienen lazos culturales con el movimiento, aunque las ideas han evolucionado de manera diferente. En este sentido, no están tan convencidos de la idea de que Rusia tenga un rol de liderazgo en el nuevo orden, sino con la adscripción al nacionalismo y el rechazo a las influencias occidentales (similar a algunos movimientos de Europa occidental). De hecho, existen dos versiones distintas al euroasianismo de Dugin sustentadas por Kazajstán y Tartaristán respectivamente que corren a Rusia del centro de la escena. Como vimos, la segunda versión de euroasianismo, de Nazarbayev, que propone reunir a los Estados de la ex URSS en una Unión Económica, está siendo llevada a cabo efectivamente por Putin. La tercera es una variante de Tartaristán que destaca la igualdad etnogenética entre los aportes ruso y tártaro. Por su parte, el presidente de Turquía, Erdoğan, ha mostrado interés en el euroasianismo de Dugin como una forma de reafirmar la identidad turca y promover una cooperación más estrecha con Rusia. Pero sus posturas en asuntos propios del interés nacional ruso (como la anexión de Crimea y la guerra contra Ucrania) son tratadas con cautela e incluso con diferencias explícitas (González Levaggi, 2021, p. 109). Algo similar ocurre con Irán e India, países que, aunque presentan intereses convergentes con la Rusia de Putin, también plantean divergencias importantes (Hutschenreuter, 2021), constituyéndose el nacionalismo en el principal acuerdo.

4.2. Los antiglobalistas

6 El turanismo, movimiento originado a principios del siglo XX en Turquía en contraposición al pangermanismo o el paneslavismo, aboga por la unidad de los pueblos uralo-altaicos frente a la influencia cultural y política de Europa occidental y Asia oriental, a partir del supuesto origen común de sus idiomas (Pereyra Doval, 2023).

En algunos países de Europa occidental, las derechas de la cuarta ola (Mudde, 2021), coinciden ideológicamente con los valores que postula el euroasianismo, han simpatizado con Putin y han sido visiblemente euroescépticos, cuestionando la Unión Europea, sin que ello significara una ruptura abierta con el atlantismo como opción estratégica. Como caso, el recorrido discursivo del antiguo Frente Nacional (FN) francés (ahora Reagrupamiento Nacional, RN) se caracterizó a lo largo de un tiempo por mantener un discurso crítico hacia el atlantismo francés que entronca con la tradición de política exterior de la derecha gaullista. Durante el período de liderazgo de Jean Marie Le Pen, las posiciones del FN fueron un revulsivo en el marco de un incipiente mundo unipolar y la doctrina del *enlargement* clintoniano. Dicho cuestionamiento a las alianzas militares que involucraban a Francia mutó posteriormente, ya bajo el liderazgo de Marine Le Pen, en el intento de sintonizar con un sector de la sociedad francesa que rechazaba la influencia negativa del *American Way of Life* que permea aspectos de la cultura y la vida francesa. Ello se relaciona con las posiciones eurasianistas sobre la preservación de lo distintivo de la cultura y la nación (Forti, 2021). Tanto los partidos Alternativa para Alemania (AfD) como Amanecer Dorado de Grecia mantienen posiciones similares al respecto.

Este enfoque crítico de la excesiva influencia estadounidense en los aspectos políticos, militares y culturales es igualmente sostenido por el Partido de la Libertad Austríaco (FPÖ). Su trayectoria histórica se ha caracterizado por idas y venidas en torno al rol central de Estados Unidos en Europa y a escala global, como muestra su defensa del ingreso a la OTAN en los años noventa —con el consiguiente renunciamiento de su tradicional neutralidad— y, al tiempo, la reafirmación de la especificidad europea en contraposición a la "invasión" sociocultural estadounidense. Actualmente la balanza parece inclinarse más a posiciones antiestadounidenses más firmes y a una visible cercanía a Rusia y a Putin, apoyando la anexión rusa de Ucrania a partir de 2014 (Laruelle, 2015, p. 22). Este mismo sesgo de rechazo al intervencionismo estadounidense, con su correlato en el cuestionamiento de la Unión Europea, aparece tanto en la antigua Lega Nord italiana como en Fratelli d'Italia, con las mismas aparentes contradicciones. A la crítica sobre el papel injerencista de Washington se superpuso el apoyo a sus intervenciones militares post 11-S (Forti, 2021), y una visible simpatía de este partido y de su líder, Matteo Salvini, hacia la Rusia de Putin (Savino, 2015). Algunas posturas de Georgia Meloni podrían alejarla de Salvini, sin embargo, coinciden en los puntos fundamentales del neoeuroasianismo de Dugin. Como nos demostraron las últimas elecciones del Parlamento europeo, las posiciones antieuropeístas tradicionales parecen combinarse con una cuota de pragmatismo político, por lo que las críticas han bajado de perfil hasta aspectos puntuales, en la medida

en que Italia depende del financiamiento proveniente de Bruselas para cumplir algunos objetivos.

Por último, algunos de los postulados de la Cuarta Teoría también han tenido influencia sobre algunos pensadores de la *alt-right* norteamericana, como Spencer y Bannon. Claro que la *alt-right* no es un grupo cohesionado, sino, como plantea Caldeira Neto, una "miríada de organizaciones en cuyos elementos ideológicos centrales coexisten principios de similitud y/o estrategias políticas. Así, coexisten desde tendencias paleoconservadoras y reaccionarias, pasando por organizaciones nacionalistas/supremacistas blancas, hasta agrupaciones neofascistas, etc." (2023, p. 88). Sin embargo, es la dimensión cultural (Stefanoni, 2021) de esta derecha alternativa en la cual la mayoría de sus integrantes coinciden. El conservadurismo, nacionalismo y antiglobalismo son elementos en común del ecléctico movimiento. En este sentido, Trump ha sido quien enarboló a nivel internacional la bandera del nacionalismo y el antiglobalismo. Su *Make America Great Again* supone estos dos postulados; el nacionalismo a nivel interno, y con raíces históricas y domésticas propias, y el antiglobalismo como postura internacional. El antiglobalismo de todos estos actores mencionados previamente está directamente vinculado a la reacción contra las normas del orden liberal internacional —amparadas en las instituciones internacionales surgidas en el período de posguerra— y los "obstáculos" que estas normas suponen para el normal desarrollo tanto de las relaciones internacionales como del ejercicio soberano de su poder estatal (ver Michelsen y de Orellana, 2019; Michelsen, de Orellana y Buranelli, 2023).

5. Comentarios finales

La disolución de la Unión Soviética en 1991, tal vez el último gran evento de cambio geopolítico anterior a la actual guerra entre Rusia y Ucrania, trajo aparejado tanto la pérdida de la condición de superpotencia como el inicio de un fuerte debate interno acerca del carácter de las relaciones internacionales rusas. Esto llevó a la elucidación de doctrinas que estipulaban la necesidad de tender puentes con los viejos adversarios de posguerra. Este período coincide con el esplendor del orden liberal internacional y la "apertura a Occidente" que caracterizó la presidencia de Boris Yeltsin. Ambos escenarios —el internacional y el doméstico— entraron en crisis algunos años después. En Rusia, en un contexto de crisis económica, cuasi desintegración nacional y pérdida de relevancia, Yeltsin tuvo que renunciar y fue reemplazado por Vladimir Putin. La aparición de Putin no sólo supuso una vuelta de página en cuanto a la recuperación de la autoridad interna y al resurgimiento de Rusia como actor relevante, sino que

también clausuró el debate interno acerca del rol de Rusia y el cariz de sus vínculos hacia el Oeste.

El neoeuroasianismo de Dugin, con su énfasis de rechazo a la decadencia moral occidental y la obsesión por conformar zonas de protección identitarias (grandes espacios), cuajó con las propias percepciones de Putin en cuanto a lo que existía más allá de sus fronteras. La insistencia de Dugin con respecto a los elementos etno-culturales, el desdén hacia Occidente y las zonas de influencia dieron lugar a la reformulación de la vieja pulsión de Guerra Fría, aquella que dicta que no se puede confiar en el liberalismo y que tanto la URSS antes, como Rusia ahora, están sitiadas por Occidente. La ampliación casi simultánea de la OTAN y de la Unión Europea y la guerra en curso en Ucrania no hicieron sino confirmar esta pulsión, dando así sustento a la cosmovisión duginiana en la política exterior rusa. De esta manera, se fue consolidando la Cuarta Teoría Política en donde Dugin propone un nuevo paradigma político que se opone al liberalismo, comunismo y fascismo, considerados la Primera, Segunda y Tercera Teorías Políticas respectivamente. La Cuarta Teoría sería una tercera posición que promueve una visión euroasiática y pos occidental. Esta alternativa de orden internacional, basada en el multiculturalismo y la tradición es importante, pues ni siquiera los defensores del orden internacional liberal han propuesto opciones a la crisis orgánica por la que el mismo está atravesando por lo menos desde 2008.

Al mismo tiempo, la cuarta ola de ultraderecha europea surgida en torno al agotamiento del *mainstream* político de posguerra y con un fuerte sesgo discursivo hacia la crítica civilizacional en clave conservadora, encontraron en el neoeurasianismo un *corpus* doctrinario coincidente con sus postulados. Esto dio lugar a fluidas relaciones entre estos algunos movimientos, partidos y líderes y el propio Putin, por lo menos hasta la invasión rusa a Ucrania, luego de la cual primaron el pragmatismo y la distancia. Por otro lado, las diferentes orientaciones entre unas y otra permiten, al menos, establecer a ambas corrientes más como producto de un clima de época y no con una *putinización* del espacio de ultraderecha europeo. Lo mismo sucede con la oleada que alcanza a otras latitudes, como América Latina y el mismo Estados Unidos. Si bien es difícil establecer una métrica en torno a la influencia directa de Dugin, esta se extiende más allá de Rusia y ha alcanzado a líderes de ultraderecha en diferentes partes del mundo. Su visión de una multipolaridad y una identidad civilizatoria ha resonado en aquellos que buscan una alternativa al orden liberal internacional.

Más allá de la polémica en torno a su filosofía política, el aporte concreto de Dugin reside en que permite explicar, en sus grandes trazos, el actual comportamiento exter-

no ruso. Es, asimismo, un intento sólido de ensayar alternativas al orden internacional occidental que se encuentra en franca decadencia.

Bibliografía

Acharya, A., 2017. "After Liberal Hegemony: The Advent of a Multiplex World Order." *Ethics and International Affairs*, 31 (3), pp. 271-285.

Badía, Q. y De Pedro, N., 2019. "¿Eurasianismo frente a europeísmo?" *Política Exterior*, 33 (191), pp. 14-20.

Bassin, M. y Pozzo, G., 2017. *The Politics of Eurasianism. Identity, Popular Culture and Russia's Foreign policy*. Londres-Nueva York: Rowman & Littlefield.

Bringel, B. y Svampa, M., 2023. "Del «Consenso de los Commodities» al «Consenso de la Descarbonización»" *Nueva Sociedad*, 306, pp. 51-70.

Buffet, J., 2013. "Las metamorfosis del sentimiento nacional ruso: de Boris Yeltsin a Vladimir Putin." *Foro Internacional*, 211 (1), pp. 107-142.

Burbank, J., 2022. "The Grand Theory Driving Putin to War." *New York Times*, [online] Disponible en: https://www.nytimes.com/2022/03/22/opinion/russia-ukraine-putin-eurasianism.html [Acceso 9 de Agosto 2024].

Caldeira, O., 2023. "Ultraderecha y democracia en Estados Unidos: Trump, el trumpismo y más allá." En: J. A. Sanahuja y P. Stefanoni, eds. *Extremas Derechas y Democracia: Perspectivas Iberoamericanas*. Madrid: Fundación Carolina. pp. 81-97.

Dugin, A., 2009. *Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia*. Budapest: Arktos Media.

Dugin, A., 2012. *La Cuarta Teoría Política.* Barcelona: Ediciones Nueva República.

Dugin, A., 2014. *Eurasian Mission. An introduction to neo-eurasianism*. Budapest: Arktos Media.

Dugin, A., 2014a. *Putin vs. Putin. Vladimir Putin viewed from the right*. Budapest: Arktos Media.

Fernández Leost, J. A., 2015. "La ideología euroasiática de Alexander Dugin: entre la geopolítica y el populismo." *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 46 (2), pp. 51-60.

Ferrero Turrión, R. 2018. "Vladímir Putin y su Estado." *Política Exterior*, 32 (185), pp. 130-134.

Forti, S., 2021. *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Glasser, S., 2019. "Russia's Imperial Impostor." *Foreign Affairs*, [online]. Disponible en: https://www.foreignaffairs.com/articles/russian-federation/2019-08-12/putin-great [Acceso 5 de mayo 2024].

González Levaggi, A., 2021. "Eurasianismo Turco: entre la ideología y el pragmatismo." *Documentos de Trabajo* "El ajedrez estratégico en Eurasia", 106, CARI-CRIES, pp. 103-112.

Guerra, N., 2023. "The Russian-Ukrainian war has shattered the European far right. The opposing influences of Steve Bannon and Aleksandr Dugin." *European Politics and Society*, 25 (2), pp. 421-439.

Haass, R., 2018. "Liberal World Order, R.I.P." *Project Syndicate*, [online]. Disponible en: https://www.cfr.org/article/liberal-world-order-rip [Acceso 2 de mayo 2024]

Haass, R., 2019. "How a World Order Ends?" *Foreign Affairs*, 98 (1), pp. 22-30.

Hutschenreuter, A., 2021. "La política exterior de Rusia *vis a vis* la presencia de Irán, Turquía e India en la región. Similitudes y diferencias en sus respectivas relaciones bilaterales." *Documentos de Trabajo* "El ajedrez estratégico en Eurasia", 106, CARI-CRIES, pp. 113-127.

Kipp, J., 2002. "Aleksandr Dugin and the ideology of national revival: Geopolitics, Eurasianism and the conservative revolution." *European Security*, 11 (3), pp. 91-125.

Korkut, U. y Akçali, E., 2015. "Deciphering Euroasianism in Hungary. Narratives, Networks, and Lifestyles." En: M. Laruelle, ed. *Euroasianism and the European Far Right*. Lanham: Lexington Books, pp. 175-192.

Laruelle, M., 2006. "Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right?" *Kennan Institute Occasional Papers*, N° 294.

Laruelle, M., ed., 2015. *Eurasianism and the European Far Right. Reshaping the Europe–Russia Relationship.* Lanham: Lexington Books.

Lorenzini, M. E. y Pereyra Doval, G., 2020. "Tendencias del orden internacional y sus efectos sobre el tablero latinoamericano." *Conjuntura Austral*, 11 (55), pp. 35-50.

Mackinder, H. J., 1996. *Democratic ideals and reality: a study in the politics of*

reconstruction. Washington DC: National Defense University Press.

Máiz, R., 2023. "Eurasianismo y nacionalismo ruso imperialista en Aleksandr Dugin. Política y Gobernanza." *Revista de Investigaciones y Análisis Político*, 7, pp. 5-32.

Michelsen, N, y de Orellana, P., 2019. "Reactionary Internationalism: the philosophy of the New Right." *Review of International Studies*, 45 (5), pp. 748-767.

Michelsen, N., de Orellana, P. y Costa Buranelli, F., 2023. "The reactionary internationale: the rise of the new right and the reconstruction of international society" *International Relations*, 00 (0), pp. 1-27.

Mudde, C., 2021. *La ultraderecha hoy*. Madrid: Paidos.

Pacheco Méndez, G., 2018. "La década perdida de Rusia (1991-1999): de la desintegración soviética al colapso ruso." En: C. Pizzonia, ed. *Migración desde la ex URSS. La diáspora veinticinco años después*. México: Ed. Itaca. pp. 41-91.

Pereyra Doval, G., 2023. "Las derechas radicales: entre "atlantismo" y "euroasianismo" En: J. A. Sanahuja y P. Stefanoni, eds. *Extremas Derechas y Democracia: Perspectivas Iberoamericanas.* Madrid: Fundación Carolina. pp. 125-136.

Sanahuja, J. A., 2022. "Interregno. La actualidad de un orden mundial en crisis." *Nueva Sociedad*, 302, pp. 86-94.

Serbin, A., 2019. *Eurasia y América Latina en un mundo multipolar*. Buenos Aires: Icaria.

Shekhovtsov, A., 2014. "Putin's Brain?" *New Eastern Europe*, 4 (13), pp. 72-79.

Spektorowski, A., 2021. "The intellectual reconstruction of post-war fascism and the populist right." En: G. Pereyra Doval y G. Souroujon, eds. *Global Resurgence of the Right. Conceptual and Regional Perspectives*. Londres: Routledge. pp. 77-97.

Stefanoni, P., 2021. ¿La *rebeldía se volvió de derecha?* Madrid: Siglo XXI.

Tolstoy, A. y McCaffray, E., 2015. "Mind Games: Alexander Dugin and Russia's War of Ideas." *World Affairs*, 177 (6), pp. 25-30.

Pereyra Doval, Gisela (2024). "La cuarta teoría política de Aleksandr Dugin: orden posoccidental y neoeuroasianismo", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 455-471.

ISBN 978-987-702-686-3

LOS OLVIDADOS
EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO EN LOS BORDES DEL CANON

Mariana Berdondini y Gastón Souroujon
COMPILADORES

CETePoS
CENTRO DE ESTUDIOS COMPARADOS
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
Universidad Nacional de Rosario
UNR EDITORA

ISBN 978-987-702-686-3
9 789877 026863