

# Cuestiones de Teoría Política

V. Gastón Mutti  
COMPILADOR



Cuestiones de teoría política / Vicente Gastón Mutti ... [et al.];  
compilación de Vicente Gastón Mutti. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2023.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-702-641-2

1. Ciencia Política. I. Mutti, Vicente Gastón, comp.  
CDD 320.01

DISEÑO DE TAPA, EDITORIAL  
Y DIAGRAMACIÓN

Eugenia Reboiro

eugenia.reboiro@gmail.com





# Índice

|                                                                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Prólogo</b><br>V. Gastón Mutti                                                                                         | 5  |
| <b>Introducción. ¡Qué cuestiones, las <i>cuestiones</i> de teoría política!</b><br>J. Andrés Ruescas                      | 9  |
| <b>I. Política y comedia</b>                                                                                              | 18 |
| <b>Aristófanes y Molière: la ridiculización de las mujeres</b><br>Mónica Billoni                                          | 19 |
| <b>“Desterrad al rollizo Jack, y desterráis al mundo entero”.<br/>Crisis, fragilidad, bufonería</b><br>Cecilia Mc Donnell | 26 |
| <b>II. Conflictos, tumultos y revueltas en la teoría política</b>                                                         | 36 |
| <b>Maquiavelo, la República romana y los tumultos</b><br>Beatriz Porcel                                                   | 37 |
| <b>Marx y la Comuna de París. (Ciencia, política y filosofía)</b><br>Esteban Domínguez                                    | 43 |
| <b>III. Afectos y pasiones de la vida en común</b>                                                                        | 54 |
| <b>La cuestión de la virtud en la cuarta parte de la <i>Ética</i> de Spinoza</b><br>Tomás Ignacio García                  | 55 |

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>La teoría política inter-venida. La venida del pensamiento de Freud</b>                       | 62  |
| Corina Branda                                                                                    |     |
| <b>IV. Instituciones y legitimidad</b>                                                           | 72  |
| <b>Apuntes sobre una lectura republicana de Estado de Derecho: una visita a Locke y Habermas</b> | 73  |
| Martín Zampino                                                                                   |     |
| <b>Comentarios sobre las instituciones del Contrato Social en Rousseau</b>                       | 89  |
| V. Gastón Mutti                                                                                  |     |
| <b>El origen del gobierno en Rousseau y Smith</b>                                                | 98  |
| V. Gastón Mutti                                                                                  |     |
| <b>Aproximación a los elementos teológico-políticos de la democracia contemporánea</b>           | 105 |
| Aníbal Torres                                                                                    |     |



# Prólogo

V. Gastón Mutti  
UNR

“No se puede reír ni llorar al mundo,  
sino comprenderlo”  
Baruch Spinoza<sup>1</sup>

Cuestiones remite a asunto o materia. Así lo señala el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española, el cual además adiciona que pueden significar preguntas que se hacen con intención dialéctica para averiguar la verdad de algo. También, problema que debe ser resuelto por métodos científicos. U oposición de términos lógicos o de razones respecto a un mismo tema, que exigen detenido estudio para resolver con acierto.

Es así como, este texto se refiere a un conjunto de cuestiones. En otras palabras, a asuntos, problemas, discusiones en torno a la teoría política.

En nuestro caso, son preocupaciones que van más allá del proceso de nacimiento de la indagación de la política como ciencia. Por ello, no seguimos necesariamente los cánones establecidos al respecto en el siglo XVI en el que se da origen a las preocupaciones académicas desde entonces (Wallerstein 2005, 24).

Esta decisión, que se visualiza en este libro, refleja el proceso que se ha desarrollado a partir de los debates que nos ofrece la *tradición de discurso*. Por ella entendemos las discusiones, o problemas, cuyos términos ya han sido definidos con anterioridad. Las palabras, los conceptos de la política reunidos y sistematizados por las producciones que se nos han brindado. “Con el tiempo, este material ha sido elaborado y transmitido como legado cultural; aquellos conceptos han sido enseñados y discutidos, examinados y, con frecuencia modificados” (Wolin 1974, 31).

Es por ello que dar cuenta de esta tradición de pensamiento político presenta, en palabras de Sh. Wolin, muchas ventajas. Permite transitar rutas relativamente conocidas, y

---

1. Esta cita de Spinoza fue dada al joven Albert Hirschman como consigna para su tesis y trabajo final de su educación secundaria en el Collège Français de Berlín. (Adelman 2017, 50).



nos brinda un mundo conceptual en el cual nos sentimos contenidos. En otras palabras, es la posibilidad de establecer un vínculo entre pasado y presente. Además de generar la comunicación científica entre los contemporáneos sobre la base de un lenguaje común (Wolin 1974, 32).

La prioridad se centra en que se pueda dar cuenta de cómo lo que fue “dado” y “transmitido” (en su origen tradición significa transmitir) fue finalmente “recibido” por los que siguieron con dichas indagaciones.

[D]urante el curso de la transmisión de conceptos, prácticas y valores habitualmente se producen ciertos cambios. Las tradiciones se transforman, reinterpretan y reconstruyen sin cesar (...) para adaptarlas a los nuevos entornos espaciales o temporales (...) Todos domesticar por igual sus descubrimientos mediante un proceso de reinterpretación y recontextualización (Burke 1998, 19).

En este proceso de “recepción” la tradición se mantiene y se erosiona, continuando con las preocupaciones heredadas, pero dándole también otras respuestas y explicaciones. La tensión es para poder decidir “si el sentido verdadero o esencia del texto reside en la mente del creador, en la obra misma –que gradualmente revela su significado en el transcurso del tiempo- o en las respuestas de los lectores” (Burke 1998, 21).

Entre las cuestiones presentadas, los actuales campos disciplinares no se expresan como tal, ya que para muchos de los autores trabajados en el presente libro “...no existían aún las ‘disciplinas’ (...) no había fronteras interdisciplinarias por cruzar” (Hirschman 2014, 195).

Otro tema a señalar es que los trabajos presentados buscan la articulación, de una forma consistente, entre los textos a sus contextos. Pero ¿de qué contextos hablamos? Las posibles respuestas a esta indagación nos encaminan a presentar dos grandes posiciones a ser analizadas.

Por un lado, aquella que fue motorizada tanto por C. B. Macpherson, con la teoría del individualismo posesivo, como también por C. Hill en sus estudios sobre el ideario popular extremista en la revolución inglesa en el siglo XVII. Ellos sostienen que las obras de los autores deben estudiarse como expresiones de las profundas transformaciones en la estructura social de cada época. Hobbes, Locke, Montesquieu, Smith, y los demás autores analizados, reflejaban en sus libros los radicales cambios que provocaba el surgimiento de nuevas formas de organización económica, política y social. Los textos son vistos como epifenómenos de estas circunstancias (Rinesi 2007, 13).

Por otro lado, el contexto puede ser entendido como Q. Skinner o J. G. A. Pocock nos proponen. Las “ideas en contexto” prescriben pensarlas como debates intelectuales, hechos de palabras y del cambio de significado de las mismas.

Significados que se vinculan con los específicos usos, entonces, de esas palabras en contextos determinados, que pueden variar cuando estos contextos también lo hacen, y que por cierto pueden (y de hecho suelen) no ser los mismos en el texto que como historiadores de las ideas consideramos y en nuestros propios usos de las palabras... (Rinesi 2007, 15).

Es por lo señalado que, en este libro, las diferentes presentaciones buscan definir conceptos e ideas, evaluar las continuidades y modificaciones en la tradición de discurso, articular saberes y disciplinas, reflexionar sobre los distintos contextos en que se produjeron esos debates.

La mayoría de los escritos son producto de presentaciones realizadas en distintas ediciones del Congreso Nacional e Internacional sobre Democracia, que es organizado en nuestra Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Particularmente en los Paneles de Teoría Política que se organizaron en el año 2022 con motivo de la realización de la XV Edición Nacional y VIII Internacional. Otros, son parte de las investigaciones que sobre temas de teoría política están desarrollando miembros de diferentes cátedras de la Facultad y que fueron invitados para esta publicación.

No sería posible este libro sin la voluntad de cada uno de los autores para sumarse a la empresa y aceptar los tiempos y pautas a los que los comprometimos. Tampoco lo sería sin la colaboración de los ayudantes alumnos de la materia Teoría Política I que fueron imprescindibles en las correcciones de forma y estilo. Ellos son: Enzo Balbuena, Josefina Blasco Firpo, Pablo Cubino, María Jimena Díaz, Lucas González, Mauro Lugo y Franco Stradella.

Además, por la paciencia y profesionalismo de Eugenia Reboiro para preparar los materiales y realizar la edición.

Un agradecimiento particular es para Andrés Ruescas, que coordinó los paneles durante el Congreso y organizó las tareas administrativas para la concreción de esta obra y es autor de la Introducción.

De más está decir, que fue la Sra. Decana de la Facultad, Lic. Cintia Pinillos, quien nos motivó a culminar la obra y nos aconsejó en la solicitud al Consejo Directivo de la Facultad para que esta empresa fuera considerada de Interés Académico, lo cual se produjo por

Declaración CD N°0526/23 del 10 de julio del presente año.

El financiamiento de este libro se ha realizado con fondos públicos de la Universidad Nacional de Rosario y esto define que se decida su publicación en pdf y su descarga gratuita, para poner a disposición este material a toda la comunidad universitaria y a personas interesadas en el mismo.

Rosario, setiembre de 2023.

### **Bibliografía**

Adelman, Jeremy. 2017. *El idealista pragmático. La odisea de Albert O. Hirschman*. Bogotá: Ed. Uniandes.

Burke, Peter. 1998. *Los avatares de El cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Barcelona: Gedisa.

Hirschman, Albert. 2014. “Las pasiones y los intereses”. En Hirschman, Albert, *Más allá de la economía. Antología de ensayos*, compilados por José Woldenberg. México: F.C.E.

Rinesi, Eduardo. 2007. “Prólogo”. En Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

Wolin, Sheldon. 1974. *Política y perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu.



# Introducción

## ¡Qué cuestiones, las *cuestiones* de teoría política!

J. Andrés Ruescas  
UNR

Un libro que compila artículos con intereses tan diversos pone otra vez de manifiesto la dificultad para delimitar el contenido de temas en torno a los cuales la teoría política ha intentado e intenta dar cuenta. El problema de la delimitación y las fronteras ha suscitado múltiples debates, y aún hoy constituye un paisaje en el cual se conjugan múltiples conflictos. En un texto que ya constituye un clásico, Sheldon Wolin (2012) intentó abordar este asunto, y para ello propuso la categoría de tradición de discurso. Mediante ella intentó dar cuenta de lo pantanoso que resulta delimitar el terreno de lo que es político de lo que no lo es, de lo que es pertinente de atención teórica de aquello que no. En este sentido, y apelando a la idea de tradición, Wolin proponía pensar en la existencia de una *continuidad de preocupaciones*, de problemas, de cuestiones que se convierten en tales cuando son traídas a la discusión política por parte de quienes intervienen en dicha conversación. Por ello mismo, el debate sobre el contenido de lo político, en tanto éste está sometido al cambio constante, al movimiento y al vaivén de una discusión que lleva siglos y siglos, porta una frontera cuyos contornos son también productos de una operación política. Esto sugiere que lo político, y el conjunto de temas, problemas, conceptos que lo conforman, más que ser algo que está allí dispuesto para ser descubierto es un campo creado por quienes a lo largo de la historia han luchado por intervenir en la discusión política, forjando de esa manera convenciones y recortes de aquellos aspectos -esencialmente humanos- que fueron ponderados como asuntos públicos de relevancia teórica. Lo que aquí está en discusión es cómo ha sido significada esa porción de la vida social: entre nosotros y el mundo están nuestros conceptos. Esta idea puede ser ilustrada con una frase que se atribuye al

Nóbel de Física Niels Bohr -según nos recuerda el historiador Alejandro Galliano (2020)-: “No hay un mundo cuántico. Solo hay una descripción cuántica. Es incorrecto pensar que la tarea de la física sea describir cómo es la Naturaleza. La física sólo se ocupa de lo que podemos decir de la Naturaleza”.

En este compendio, nos encontraremos con un conjunto de artículos propuestos por profesoras y profesores que comparten entre sí el hecho de formar parte de una comunidad que participa de una discusión infinita sobre los aspectos más diversos a los que el pensar político puede atender. Los conjuga la voluntad de persistir en las preocupaciones teóricas y filosóficas en torno a diferentes problemas, cuya reflexión sobre éstos constituye un aporte más para comprender cómo nuestras sociedades, sus instituciones, su cultura y sus prejuicios han llegado a ser lo que son. Tal vez, la persistencia de dichos problemas, de estas cuestiones que vuelven y vuelven, se deba al hecho de que no sólo son materia de teorías discursivas, sino que su existencia nos afecta, nos condiciona, nos enfrenta. Que además de estar hechas de textos y palabras, las cuestiones a las que referimos portan una materialidad, y que toda materia es vibrante (Bennet 2022), por ende, capaz de actuar como una agente con su propia fuerza e intencionalidad. La realidad existe, las cuestiones empujan por meterse en las discusiones: reconocerlas y darles lugar es nuestro desafío.

Las contribuciones de este volumen buscan así reflexionar en torno a un conjunto de temas recurrentes sobre los cuáles, en mayor o menor medida, el pensamiento político ha buscado incidir, desde la antigüedad clásica, pasando por el renacimiento y la modernidad en sus diferentes momentos.

El libro comienza así con la sección titulada “Política y comedia” en la que se conjuga el interés de pensar la política a partir de visitar diferentes obras que integran este género literario que es la comedia. En este sentido, en “Aristófanes y Molière: la ridiculización de las mujeres” Mónica Billoni explora una recurrencia en el pensamiento político occidental: el lugar subordinado que socialmente ocupó la mujer. Esto lo lleva a cabo analizando dos comedias separadas por más de veinte siglos entre sí para mostrar cómo opera el mecanismo de la risa y la ridiculización en la construcción de un imaginario social sobre las mujeres. Billoni expone, mediante un meticuloso y entretenido comentario sobre *Las asambleístas* de Aristófanes y de *Las preciosas ridículas* de Molière, las formas mediante las cuales se han construido las desigualdades de género que redundaron en la restricción de la participación en la esfera del poder político y del saber para con las mujeres. En el caso de Aristófanes la crítica a la democracia ateniense -posteriormente presente en la obra de Platón- se produce a partir del uso de la exageración y el absurdo: llevar la democracia hasta sus últimas consecuencias habilitaría a la disparatada idea de que incluso las mujeres puedan participar de la política en el gobierno de la *polis*. Aquí, el componente



distópico de la obra intenta portar una advertencia a sus contemporáneos<sup>1</sup> desplegando en la comedia los peligros que encierra esa democracia asambleísta guiada por las mujeres -que gobiernan haciendo uso de la parte concupiscible del alma, platónicamente hablando- en la cual hasta llega a considerarse de interés público la cuestión de los placeres sexuales, lo que derivaría en su regulación igualitaria como modo de democratizar el goce. Luego, ya en el XVII, será Molière quien ridiculiza a “las preciosas”, aludiendo al fenómeno de las mujeres cultas de la Francia que se insertaron en el campo de la cultura por su conocimiento en materia de ciencia y avances científicos en general, lo que desafiaba el lugar tradicional que el patriarcado les había reservado. Ante ello, se abre la pregunta por el *qué hacer*, y la apuesta de Billoni es señalar la necesidad de seguir exhibiendo y disfrutando de la calidad estética de este tipo de obras sin recurrir al mecanismo prohibitorio como respuesta fácil, pero siempre comprendiendo el significado político que las atraviesa.

Por su parte, el artículo Cecilia Mc Donnell “Desterrad al rollizo Jack, y desterráis al mundo entero. Crisis, fragilidad, bufonería” se sumerge en el mundo de la bufonería shakesperiana a los fines de encontrar allí algunas pistas para afrontar los desafíos de la política en una época (la nuestra) donde la crisis emerge como el elemento que signa lo contemporáneo. Una muestra de dicha crisis, sostiene la autora, se evidencia en el hecho de que las respuestas tradicionales con las que se han abordado recurrentemente los problemas sociales se encuentran puestas en cuestión, emergiendo entonces el imperativo de revisar las formas con las que se piensa el problema de la acción política, los vínculos comunitarios y el ordenamiento político. En esa dirección aparece pertinente, afirma la autora, indagar en esas épocas bisagras como lo fueron el Renacimiento y la Modernidad temprana en tanto las “viejas” teorizaciones, experiencias y ensayos contienen posibilidades explicativas para la teoría en el presente. Mc Donnell repasa la obra Shakespeare persiguiendo al personaje de Falstaff por algunos dramas y comedias en tanto conforman una fuente que expresa la cultura popular del Renacimiento. En sus diferentes apariciones, el bufón en cuestión, con sus locuras, interpela a la racionalidad sacrificial al momento de tomar decisiones afirmando que lo que define a los seres humanos es la corporalidad y la consiguiente fragilidad en la que aquellas se sostienen. En este sentido, propone, no hay mejor orientación para saber qué hacer que el hecho tan simple de afirmar la vida siempre frágil, hecha de cuerpos que sienten, ríen y sufren. El bufón -que será desterrado por el príncipe Hal- con su risa aparece como la figura del aguafiestas que porta consigo una verdad: el orden que da sentido al mundo no es más que una ficción, también frágil, tarde o

---

1. La impugnación a la democracia como forma de gobierno será retomada en el mismo siglo por Platón por considerarla una forma defectuosa en tanto es un régimen donde predomina la anarquía, el desorden sin límite y el desenfreno, tal como manifiesta en su *República*.

temprano con la vuelta del carnaval habrá una nueva oportunidad construir políticamente mundos más inclusivos, ningún orden cierra para siempre.

En la sección siguiente, “Conflictos, tumultos y revueltas en la teoría política”, reaparece eso que, a decir de Maquiavelo, era condenado por ser considerado el causante del desorden social, es decir, los tumultos y el conflicto. Este vector propuesto por el florentino es retomado por Beatriz Porcel en “Maquiavelo, la República romana y los tumultos” quien recurre a las *Historias* de Polibio y a la *Historia de Roma* de Tito Livio para revisar el lugar de los tumultos en la experiencia de la Roma republicana a partir de la lectura de los *Discursos sobre la Primer Década de Tito Livio* de Maquiavelo. Porcel señala cómo el florentino sigue las pistas de Polibio en su interés por el gobierno mixto romano y al exponer su teoría de la *anaciclosis*, aunque separándose al momento de considerar la naturalidad que el segundo atribuía a los cambios en el ciclo. Sin embargo, a la autora le interesa detenerse particularmente en el momento donde Maquiavelo no sigue a Polibio: cuando decide explorar esos caminos no trillados anunciados al comienzo de sus *Discursos*. La innovación de Maquiavelo respecto a la tradición se produce al otorgar relevancia teórica política a los tumultos y la desunión ya que fueron estos sucesos los que dieron a la Roma republicana su forma mixta de gobierno (con la institución de los Tribunos de la Plebe) y la estabilidad que la hicieron grande. En el origen de la república perfecta no hay convivencia armónica ni concordia, ni unidad. Maquiavelo confronta con la tradición. Pero Porcel destaca además otra innovación que refiere a la libertad en la república, es decir, la observación del florentino cuando afirma que es la plebe el sujeto que se constituye como “guardián de la libertad”. Con todo ello se habilita una reflexión sobre la política como espacio para la manifestación del (ineludible) conflicto en tanto llama que mantiene viva la libertad y vigoriza las repúblicas, abriendo así un debate fructífero sobre la participación directa del pueblo en la cosa pública en sus anhelos de formas libres e igualitarias de vida en común.

Por otra parte, los acontecimientos que se enlazaron alrededor de la Comuna de París, le permiten a Esteban Domínguez explorar esos otros Marx que habitan también en su figura que, a decir de Blanchot, se encuentra atravesada por la pluralidad y la disyunción en su palabra. Con esa premisa, en “Marx y la Comuna de París. (Ciencia, política y filosofía)”, el autor revisa el modo en que conviven y se tensionan entre sí la palabra científica, la palabra política y la palabra filosófica en tanto operan en ellas un conjunto de mutaciones a partir de los sucesos históricos acontecidos durante la Comuna parisina, por los cuales Marx manifestó particular interés. A partir de ello, Domínguez se sumerge en problemas y conceptos fundamentales del léxico político moderno como ser el Estado, la democracia, la duración de la institución política, la revolución, la violencia y la relación entre teoría

y práctica. En un primer momento, el análisis del “discurso de la ciencia” le permiten al autor examinar la posibilidad de postular una ciencia sin objetividad, la cual, al mismo tiempo que produce teoría conmueve la idea misma de ciencia. Este Marx, donde su teoría muta al calor de los acontecimientos parisinos, es el que descubre la democracia como forma política por excelencia, en sintonía con la experiencia del gobierno de la clase obrera que se dio para sí la Comuna y que tuvo como premisas la constitución de instituciones no estatales. Esta nueva práctica política que aparece en la teoría le da paso a Domínguez para introducirse en la “palabra política” de Marx, palabra que “nada dice” sino que porta una urgencia, una violencia, un llamado, afirma. A partir de ella, muestra el autor, puede leerse la torsión que sufre políticamente Marx: de pasar de calificar de locura cualquier intento insurreccional a ponerse del lado de las masas sublevada y permanecer fiel a dicho acontecimiento acompañando “la inminencia de un acto instantáneo del que no participa directamente pero al que está indefectiblemente unido”. Si bien Marx afirma que el mayor logro había sido la propia existencia de dicha experiencia comunera, a posteriori intentará conjurarla por medio de una reapropiación teórica. En este pase opera otro pasaje, ahora hacia la “palabra filosófica”. Aquí, a partir de la lectura de *La guerra civil en Francia*, Domínguez observa un Marx que se aleja de los postulados de la filosofía de la historia para afirmar la relevancia de la acción política, de las casualidades, del *carácter* de quienes impulsan el movimiento a proponerse el “asalto al cielo”. La teoría se encuentra con la práctica, el “manifiesto” se hace obra, ocupa un lugar en el mundo, adquiere masa al participar con otros en la constitución de una obra en común.

El libro continúa luego con su tercera sección: “Afectos y pasiones de la vida en común”. En ella Tomás García se concentra en torno al concepto de virtud en la obra de Spinoza a partir de la lectura de su *Ética* con su artículo “La cuestión de la virtud en la cuarta parte de la *Ética* de Spinoza”. Para ello revisará los conceptos fundamentales de la teoría política, como ser, el de individuo, comunidad, libertad, autonomía, Estado. El autor comienza por definir a la esencia del hombre como una potencia, es decir, una fuerza que busca conservarse e incrementarse buscando lo que le es útil para sí, para lo cual necesita -en tanto finitud que la define- entablar diferentes relaciones con un afuera que indefectiblemente lo afectará y la someterá a diferentes pasiones. En este sentido, intenta mostrar que la virtud spinocista refiere a un arte ético-político en la búsqueda (transindividual) de conservación de nuestro ser y de la utilidad, contraponiéndose a la impotencia y a la servidumbre; y si bien en todas las personas permanece la potencia de desarrollar una vida virtuosa, aquéllas se encuentran también sometidas a la posibilidad siempre presente de estar expuestas a los “malos encuentros”, en tanto relaciones que las despotencian hasta el límite de propiciarles la destrucción. Por ello, García entiende que la idea de virtud que

propone el filósofo sefaradí no hace referencia a un atributo individual o interior, más bien remite a las posibilidades que habilita la vida en comunidad, a los encuentros con otros. En Spinoza no existe el individuo libre aislado y el resto de sus pares no constituyen una amenaza (como pensaba Hobbes): la autonomía y la virtud son siempre factibles de realizarse sólo en el encuentro que habilita la vida en común compartida en el Estado.

A continuación, Corina Branda se expone sobre algunas de las cuestiones que conforman la elaboración de su tesis doctoral a partir de su artículo “La teoría política intervenida. La venida del pensamiento de Freud”. Allí la autora propone un movimiento de *intervención* por parte del saber psicoanalítico freudiano en el discurso de la teoría política como estrategia para nutrir esta tradición a partir de la reflexión en torno al poder, la justicia, la violencia y el malestar en la cultura, entre otros problemas. La operación de intervención es pensada como una acción de hospitalidad que permite y habilita a ensayar nuevas líneas de indagación política que tensionan a las disciplinas a partir de abrirse hacia una zona de interdiscursividad. De esta forma Branda encuentra en el psicoanálisis freudiano un instrumento de investigación e interpretación de la cultura que arroja luz sobre las fuerzas sociales primigenias que impulsaron el surgimiento de determinada forma de institución del orden social y político, con sus leyes, su moral, sus reclamos de obediencia y prohibiciones. El saber mediante el cual el psicoanálisis interviene porta una incomodidad en tanto interpela al orden político con una propuesta de re-lectura de lo colectivo que revisa los fundamentos (violentos) que sustentan a sus instituciones. Estos aportes, según nos indica Branda, pueden constituirse en buenos maestros y maestras para la tradición de pensamiento teórico-político a la hora de repensar el problema de las democracias contemporáneas que además de sostener su dimensión formal deberán alojar la *dimensión afectiva* que toda política porta consigo. Sólo así, señala, el sujeto podrá abrirse hacia la democratización del ser como forma iniciar un proceso de autonomía y emancipación.

La cuarta y última sección del libro titulada “Instituciones y legitimidad” inicia con el trabajo de Martín Zampino “Apuntes sobre una lectura republicana del Estado de Derecho: una visita a Locke y Habermas” cuyo objetivo es revisar determinados aspectos que han sido pasados por alto en la obra de dichos autores, especialmente en lo referente a la cuestión de la legitimidad del Estado de derecho y las instituciones de gobierno. Zampino afirma que los “efectos de lectura” mediante los cuales la tradición liberal operó sobre los autores en cuestión han opacado sus aristas más republicanas: esas que otorgan una centralidad teórica a la participación política ciudadana, y por ende al pueblo, al momento de justificar la legitimidad que reviste a las normas que sanciona el Estado con sus poderes instituidos. Ello es así en tanto la legitimidad de todo orden político descansa en el

consentimiento que las mayorías que lo componen otorgan a las leyes, a las que luego se someterán. Aquí, el autor bucea en lo hondo de un problema fundamental que atraviesa al pensamiento político en general y al moderno en particular: la cuestión de la obediencia. Siguiendo el razonamiento lockeano pone de manifiesto que el poder político sólo puede reclamar obediencia en tanto exista un consentimiento previamente otorgado por el pueblo para la salvaguarda del bien común. Pero el pueblo no aparece solamente como una entidad que dona obediencia sino como el sujeto que decide en última instancia si el gobierno ha tergiversado la ley natural; en este caso queda un solo camino respecto de aquel: disolverlo. En este aspecto, Zampino muestra los elementos semi-modernos que persisten en Locke: la apelación a Dios y a la ley natural como criterios de verdad. En el caso de Habermas, autor plenamente moderno y por ende alejado de criterios metafísico, la legitimidad en el Estado de derecho -que no se agota en el juego de las argumentaciones y negociaciones que se dan en el plano institucional- se valida en el espacio de la opinión pública. Aquí tampoco se exige una obediencia ciega por parte de la ciudadanía, al contrario, sus reclamos, sus necesidades y sus intereses en conflicto resultan fundamentales como fuerza legitimadora. En ese sentido, resulta posible conjugar una idea de democracia deliberativa donde el pueblo -y los fundamentos que éste considere aceptables- se constituye en juez de las decisiones soberanas.

A posteriori, Gastón Mutti integra estas cuestiones con dos artículos: “Comentarios sobre las instituciones del Contrato Social en Rousseau” y “El origen del gobierno en Rousseau y Smith”. En el primero propone otorgar centralidad a la reflexión roussoniana sobre las instituciones, en tanto la forma periférica y marginal que han sido abordadas por la tradición de pensamiento no han permitido abarcar la complejidad del pensamiento del ginebrino en lo que respecta a sus propuestas concretas. En esa línea Mutti comienza examinando cómo Rousseau piensa el orden ideal a partir de su consideración de un individualismo moral radical. La pregunta que guía este problema es cómo pensar en la mejor forma en que los individuos no deleguen su soberanía, y frente a ello, se deduce dicha forma debe ser aquella donde coincidan súbdito y soberano: la vida solitaria. El autor destaca que el fin del contrato no sería otro que pactar consigo mismo, alienándose para recuperar lo perdido, dando como resultante una voluntad general como un producto moral que se obtiene a partir del resultado de la suma de las diferencias. Para comprender esto último el autor propone tomar en cuenta el lugar que ocupa del cálculo matemático en la obra de Rousseau, en este caso, el cálculo infinitesimal. La preocupación por el éxito de las leyes bajo el Estado lleva a Mutti a considerar la centralidad de la opinión pública -considerada por Rousseau la ley más importante en tanto conforma los hábitos y costumbres- en tanto dimensión pasional que orienta al cuerpo político ante la insuficiente de la guía de la mo-



ral y las leyes positivas. Finalmente, aparece el problema del gobierno y del pueblo. Aquí, el gobierno es señalado como institución que guarda una relación matemática en tanto lo que importa es considerar proporción entre el tamaño del soberano y el número de quienes gobiernan, por lo que se deduce que existirán diferentes gobiernos en tanto existan diferentes soberanos. Siguiendo con las controversias, se inmiscuye en los pliegues de aquel quien fuera postulado por la tradición como el autor que abogó por el autogobierno, cuando en realidad esto último es también puesto en cuestión.

En “El origen del gobierno en Rousseau y Smith” Mutti vuelve sobre los pasos de Rousseau para analizar cómo es problematizado el origen de la institución “gobierno”. Allí encuentra una línea de continuidad con las ideas de Adam Smith a partir de tomar en cuenta el vector que une propiedad privada-origen del gobierno: es la instauración de la propiedad con las consiguientes diferencias y desigualdades generadas entre las personas lo que incentiva a promover formas institucionales que aseguren y legitimen a posteriori la desigualdad consumada. Esto último constituye la función y la causa del gobierno civil en tanto ha sido instaurado -a entender de Smith- para defender al rico del pobre y a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna. Esta idea de Smith, entiende Mutti, abrevia en anteriormente postulado por Rousseau en su *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres* cuando había formulado la hipótesis que sostenía que la sociedad civil y el gobierno eran el resultado de un lento proceso de expropiación. Así, la propiedad parece entonces ser el resultado de la culminación de un proceso que dio forma a las condiciones necesarias para que aquella cobre luego manifestación política y jurídica. La idea de proceso que ambos autores comparten en ese aspecto muestra una contradicción contradecirse con el postulado también roussonianiano del “inventor” de la propiedad: aquel que dijo esto es mío y los demás creyeron. Sin embargo, lo que queda por fuera de la discusión es el hecho de que las instituciones del gobierno se fundan en un engaño, en una impostura, por ende, ocultan el carácter procesual que lo funda como las pasiones que lo promueven.

Finalmente, en “Aproximación a los elementos teológico-políticos de la democracia contemporánea” Aníbal Torres revisa la permanencia de los elementos teológicos políticos en la democracia moderna a través del análisis de uno de sus rituales fundamentales: la asunción presidencial. Torres sostiene que nuestras democracias liberales conservan consigo elementos religiosos en tanto se sostienen en rituales sociales que les dan sentido, cobrando aquí un lugar central los símbolos del poder. A partir de ello, el autor se interesa por los aspectos *ex ante* y *ex post* de la asunción presidencial indagando en la historia de los aspectos ceremoniales del poder -una arqueología de la gloria, siguiendo a Agamben-, prestando especial atención a dos rituales fundamentales: la apelación al pueblo mediante

la votación (ex ante) y la apelación a Dios mediante el *Te Deum* (ex post). Con ello, el autor propone abordar la institucionalidad democrática desde un recorrido que comprende la difusión de encuestas y el voto de la ciudadanía, seguido (escrutinio mediante) de la proclamación de los candidatos electos a través de la llamada certificación o calificación de elecciones (“acto de consagración” realizado por el Estado), para finalizar con el ritual de asunción presidencial que concluye con un tipo de apelación específica mediante la cual un individuo particular es colocado al frente de la Presidencia y de la Jefatura del Estado. Ex post, la celebración del *Te Deum* constituye según Torres no solo el ritual político por excelencia (en tanto conmemora nada más y nada menos que una revolución), sobre todo, esta celebración simboliza el canto de gloria por excelencia tal como es comprendido por la Iglesia occidental. De esta manera trastoca la naturaleza de todo poder público existente y constituirá un cierre del tiempo excepcional que fue abierto meses antes con la jornada electoral.

El esfuerzo de haber hecho este libro colectivo es puesto ahora a disposición de los lectores y lectoras para que hagan suyas estas y otras cuestiones por venir.

## **Bibliografía**

Bennett, Jane. 2020. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Galliano, Alejandro. 2020. “Las fronteras de las cosas”. *ElDiarioAr*, 27 de agosto de 2022. [https://www.eldiarioar.com/opinion/frontera-cosas\\_129\\_9270044.html](https://www.eldiarioar.com/opinion/frontera-cosas_129_9270044.html)

Wolin, Sheldon. 2012. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México: FCE.





# I. Política y comedia





# Aristófanes y Molière: la ridiculización de las mujeres

Mónica Billoni

UNR

E-mail: monicabilloni@gmail.com

*“Como la risa, que libera de la fascinación, es el arma más eficaz de la crítica, la única estrategia de que dispone el poeta cómico para educar consiste en ridiculizar”*

Nicole Loraux

## Breve introducción

Varios años antes de que Aristóteles, en sus escritos, mandase a las mujeres a callar y a lavar los platos, en la tragedia y en la comedia atenienses sucedía algo curioso que contradecía al Estagirita: la mayoría de las obras de Eurípides están protagonizadas por mujeres y algunas de las comedias más mordaces de Aristófanes, también. Menciono a estos dos autores porque son fieles exponentes de la cultura ateniense durante el desarrollo de la Guerra del Peloponeso, es decir, en el paso del siglo - V al -IV. Afirmar la inferioridad natural de la mujer ante el varón, considerar el ámbito hogareño como su lugar natural y el silencio como la mejor de sus virtudes no hace más que consagrar en una teoría lo que constituía la efectiva realidad de su época. La sociedad patriarcal que venía sucediendo desde tiempos inmemoriales y que continúa, en muchos aspectos, hasta nuestros días obligaba a las mujeres a un doble confinamiento: uno físico, espacial –el *oikos*, el *domus*,





la casa- y otro de orden intelectual – la ausencia de palabras y, con ella, la ignorancia y la inaccesibilidad al saber. No es éste el lugar para analizar las tragedias de Eurípides; digamos solamente que el protagonismo de sus heroínas –por lo demás, siempre interpretadas por hombres- no expresa, de ningún modo, la vida de las atenienses de aquellos tiempos ni contribuyó a la más leve modificación de las cosas. Tampoco en el caso de Aristófanes, en una de cuyas comedias voy a detenerme en este trabajo. Sin embargo, el tiempo, gran arquitecto, según Yourcenar, ha ido resignificando la obra hasta darle, en la actualidad, una interpretación diferente.

En un escenario tan sugerente como el anterior aunque radicalmente diferente, la Francia barroca de Luis XIV, otro gran dramaturgo, Molière, escribe exitosas e irreverentes comedias protagonizadas algunas de ellas por mujeres. Su mirada es, como no podría ser de otro modo, patriarcal y apunta hacia un fenómeno innovador: por primera vez, las mujeres (las de clase alta) se atrevían a incursionar en un espacio social – los salones- no doméstico, cultural, de forma significativa y no de forma aislada, sino como una actitud extendida y con resonancia, al menos en París y en determinados círculos sociales. Esta vez, la propia contemporaneidad y sus epígonos hasta hoy se han encargado de cambiar el sentido de la obra, cualesquiera fueran las intenciones del autor.

Intento mostrar en dos comedias, separadas entre sí y de nosotros por muchos siglos, muy graciosas, por cierto, la exclusión de las mujeres tanto del ámbito político como del ámbito del conocimiento a través de la risa, como instrumento crítico, y el vuelco a lo ridículo, como forma de condena al atrevimiento femenino.

### **Las asambleístas**

La vida de Aristófanes transcurre, en términos aproximados, entre -444 y -386, en Atenas. Es contemporáneo de Pericles y de Sócrates, de Sófocles y de Eurípides, de Tucídides y del joven Platón, entre otros. Asiste al auge y a la declinación de Atenas, a raíz de la Guerra del Peloponeso. Observa y critica la crisis de la democracia ateniense, como consecuencia de la guerra, con derivaciones tales como el pago a los ciudadanos para su asistencia a los tribunales, primero, y a las asambleas, después; el enfrentamiento entre partidarios de la democracia y de la aristocracia; la consagración de la retórica como arte imprescindible para el orador y, por consiguiente, el desempeño exitoso de los llamados sofistas; los fallidos intentos tiránicos y las restauraciones democráticas en tiempos de debilidad. La decadencia militar, política y económica azotan a la otrora gran polis y, como remate, la peste diezma aún más la ya disminuida población.

A diferencia de la tragedia –cuyos argumentos míticos ya son conocidos por el público-, la comedia presenta temas originales y novedosos, generalmente de actualidad o de







posibilidad más o menos utópica y de sátira mordaz sobre el presente y sus personajes relevantes. El humor grosero, incluso soez, de la comedia aristofánica es una poderosa arma crítica sobre su ciudad y su tiempo. Tanto las tragedias como las comedias eran presentadas en festivales competitivos. La puesta en escena se llevaba a cabo solamente con actores, en mayor número que en la tragedia, que aparecían disfrazados, vistiendo mallas cuando encarnaban a mujeres desnudas. Los disfraces eran obscenos (generalmente, algún personaje aparecía con un pene erecto de dimensiones descomunales) e incluían rellenos y máscaras para acentuar defectos en gordos, malformados y viejos masculinos o femeninos. Los nombres de los personajes conformaban siempre un juego de palabras significativo. La comedia también incluía un coro aunque el mismo se comportaba de un modo diferente al de la tragedia; entre otros rasgos, abusaba de la parábasis, que consiste en dirigirse directamente al público.

Tres son las comedias que tienen mujeres por protagonistas principales: *Lisístrata*, *Las tesmoferiantes* y *Las asambleístas* (o *La asamblea de las mujeres*). La primera de ellas es la más conocida y la más representada hasta nuestros días.

La comedia que nos ocupa, *Las asambleístas*, es presentada, aproximadamente, en -392. Su argumento consiste en una especie de utopía –o distopía en la visión del autor– donde las mujeres de Atenas, comandadas por *Praxágoras*, consiguen, mediante ardides, primero y con un seductor uso de la retórica, después, la participación de las atenienses en la política y, una vez logrado esto, hacerse con el poder en la polis. Conseguido el predominio de *Praxágoras* en la asamblea, ciudadanos y ciudadanas instalan, por mayoría un nuevo régimen de vida en la ciudad: el comunismo.

A partir de ese momento, todos los bienes serán comunes por lo que todos los atenienses son invitados a llevarlos al ágora para su reparto. Pero, muy importante, el disfrute de los placeres sexuales también será regulado en forma equitativa. Por ejemplo, si algún hombre desea llevar a la cama a una bella joven, primero dispensará sus favores a una señora poco agraciada y/o entrada en años. Cumplido este “deber”, entonces podrá disfrutar del sexo con la mujer que le gusta. Lo mismo ocurrirá a la inversa: una joven deberá brindar sus favores a un viejo antes de hacerlo con el joven que le agrada.

El diálogo entre varones de la ciudad revela que, entre ellos, reina el desconcierto, el desacuerdo, o bien, la conformidad, pero, en definitiva, todos aceptan la nueva situación: concurren a llevar sus pertenencia al espacio comunitario y participan alegremente del gran banquete celebratorio en común que constituye “el final feliz” de la comedia.

La resonancia platónica es aquí evidente. Se han preguntado los estudiosos si Platón tomó de aquí algunas de sus ideas expuestas en *La República*. La respuesta, en general, es negativa. La hipótesis más plausible es que ambos, Aristófanes y Platón, hubiesen abrevia-





do en la misma fuente (probablemente, la comunidad pitagórica) para concebir un modo de vida comunista; mucho más serio y detallado en Platón, por supuesto, y sin el elemento gracioso, pero, evidentemente, parecido al de *Las asambleístas*.

Otro detalle interesante de la obra es la sensualidad con que se presenta a las mujeres. En ésta y en otras obras de Aristófanes (claramente, en *Lisístrata*) llama la atención la constante alusión al goce sexual de las protagonistas y su propensión hacia los manjares. Los placeres de la mesa y de la cama se colocan siempre como prioridad en los personajes femeninos del comediógrafo, lo cual, de ser cierto, volverían a estas mujeres unos seres tan capaces del goce de los sentidos como para resultar envidiables en nuestro tiempo cargado de neurosis y de represiones.

¿Qué es lo que quiere expresar Aristófanes con esta comedia? Como toda utopía (usamos aquí el término anacrónicamente), el mundo al revés imaginario es el recurso condenatorio de la sociedad real a la que se alude. Mediante la parodia, se resalta el absurdo del camino que podría tomar la democracia ateniense. La posibilidad disparatada de que las mujeres participen de la política de Atenas sería, en términos hiperbólicos, una consecuencia absurda de los defectos, de los vicios, que está experimentando la democracia en la época contemporánea al autor. Funciona tan mal la democracia, nos dice Aristófanes, tiene tantas fisuras, que hasta podría colarse por una de ellas la ridícula situación de que las mujeres gobernarán. Y, como muestra la trama, aunque lo haga en forma graciosa, se advierte que, si esta circunstancia sucediera, sería un verdadero desastre, dado que a las mujeres sólo le interesan los placeres sensuales y, además, se les ocurren ideas peligrosas sobre cómo debe organizarse la polis. En resumen, las mujeres en la política no son más que personajes ridículos a los que sólo importa comer y fornicar y, por lo tanto, los efectos de sus acciones serán calamitosos. Tampoco los hombres escapan aquí de la mirada condenatoria de Aristófanes sobre lo que ocurre en la Atenas de su tiempo. Son pusilánimes, haraganes o indiferentes y permiten el mal funcionamiento de la política caracterizado por la preponderancia retórica en las asambleas.

La lectura actual de esta comedia puede ser diferente. En el ámbito artístico, en el mundo del teatro, se aprecia a *Las asambleístas* de otra manera. Hasta se ve la obra como un alegato feminista *avant la lettre*. Admirables mujeres estas que astutamente consiguen saltar el cerco opresor de la vida doméstica y persuadir con gran inteligencia a los ciudadanos y ciudadanas de la polis sobre las bondades de un sistema de vida más equitativo, volcado a lo comunitario y que asegura a todos y todas el goce de los placeres del cuerpo. Algo parecido pasa con *Lisístrata*: a su mensaje pacifista, se añade actualmente la impronta feminista. Quizá, desde el Hades y haciendo gala de su gran sentido del humor, Aristófanes se esté riendo a carcajadas del giro que han tomado sus obras.





## Las preciosas ridículas

El siglo XVII, el siglo del barroco al que los franceses llaman clasicismo, es también el siglo de la revolución científica y el de la peste, del racionalismo y la quema de brujas y el de la primera revolución moderna, la inglesa, que derroca la monarquía absoluta y decapita al rey. El claroscuro de Rembrandt y Velázquez es también el signo de la época. Pero si hay una entre las artes que se destaca, ésta es el teatro. España, Francia e Inglaterra descuellan en autores y piezas dramáticas mientras Italia es escenario de la comedia del arte. El gran pensador político de la época y contemporáneo de Shakespeare, Thomas Hobbes, esboza, en su *Leviatán*, la que sería la primera teoría de la representación política y lo hace apelando a la metáfora del teatro donde el pueblo es el autor de las palabras y las acciones del soberano, el actor. (En el teatro del Siglo de oro, por lo demás, los actores no son llamados así sino representantes, precisamente).

Como espejo invertido de lo que ocurre del otro lado del Canal de la Mancha, en Francia, inestable en el primer tercio del siglo, florecerá con los Borbones, el absolutismo monárquico. Su culminación es el largo reinado de Luis XIV y su materialización, Versalles. El teatro resplandece con Corneille, Racine y Molière.

Un fenómeno muy interesante protagonizado, principalmente por mujeres, va a surgir en este siglo y continuará en el siguiente: el salón, donde se practica “la cultura de la conversación” en palabras de Benedetta Craveri. Madame de Rambouillet con su famosa cámara azul inaugura la costumbre de recibir a invitados cultos e ingeniosos a almorzar o merendar. Entre ellos hay mujeres y hombres que despliegan una galantería basada en los juegos de palabras, el recitado de poesía, las chanzas de buen gusto, lo que va a denominarse maneras mundanas; éstas que Rousseau criticará tanto en el siglo siguiente por considerarlas frívolas, hipócritas, inauténticas, rebuscadas y hasta malintencionadas. Molière lo precede en la condena.

Entre las “*salonnières*” y entre las invitadas, aparecen las llamadas preciosas. Mujeres cultas, escritoras, poetas, conocedoras de los avances y las discusiones científicas de su época, curiosas y, sobre todo, osadas, estas francesas rompen con el lugar tradicional que el patriarcado les había asignado y se permiten hablar en público, sostener discusiones, competir con los hombres en ingenio, humor y juegos galantes. *Cyrano de Bergerac* de Rostand, es un ejemplo de preciosismo en el teatro, con su dosis de caricaturización. El preciosismo no podría caracterizarse como un movimiento pero sí como una manifestación social y cultural, restringida a la clase alta, pero importante por lo novedoso y lo disruptivo, ahogado luego por puritanismos de variadas especies. Oh, desfachatez, las mujeres se atrevían a incursionar en letras y ciencias y lo hacían en el espacio público.





La obra de Molière que comentamos parecería ir contra las preciosas desde el título. Y tal título ha sido, efectivamente uno de los factores más importantes para la descalificación de estas mujeres por sus contemporáneos y por sus sucesores hasta que, en nuestros días, el preciosismo y las “*salonnières*” han sido objeto de estudio y de reivindicación por pensadoras de la talla de Hannah Arendt, por citar un ejemplo. Digo parecería porque las preciosas del título no son las parisinas que presidían estas comentadas tertulias sino dos muchachas provincianas que llegan a París y ansían parecerse a ellas por pura frivolidad e ignorancia. Caprichosas y desdenosas rechazan a sus respectivos pretendientes por considerarlos poco refinados y palurdos. Estos se vengan haciéndose sustituir por sus criados a los que enseñan frases galantes y pretendidamente cultas para que se presenten como nuevos aspirantes a la mano de las jóvenes. Con frases cursis aunque a la moda, las conquistan, para luego develar la farsa y dejarlas en ridículo.

Fuera cual fuere la intención del dramaturgo, quedó inscripta desde el título el rótulo con que se condenaría a las parisinas genuinamente cultas: ridículas. Las mujeres inteligentes que como tales se muestran en público son ridículas. Nuevamente, a callar y a lavar los platos. Al punto que Rousseau, en “La educación de Sofie” del *Emilio*, propone que se enseñe a leer a la niña pero que no se le proporcionen libros, sólo la Biblia (cierto es que Julie presenta otra visión de lo femenino).

¿Eran precursoras del feminismo las preciosas? En muchas de sus discusiones “mundanas” defendieron la igualdad entre hombres y mujeres y tuvieron una actitud atrevida para su tiempo, quizá sin proponérselos. (Gilles Ménage, autor de una historia de mujeres filósofas, frecuentaba los salones del XVII). No parece que hayan cuestionado el “lugar natural” de esposas y madres, sino que, simplemente, aprovecharon algunos resquicios de libertad que su posición social les permitía.

Debieron de resultar molestas para que un dramaturgo del tamaño de Molière las considerara. En una visión contemporánea, el espectador reacciona como ante *El burgués gentilhomme*: la risa ante la caricaturización del, de la arribista.

### **Para finalizar**

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, la comicidad en el teatro es provocada, muchas veces, por la ridiculización de personajes que la sociedad, por los motivos que sea, ya viene criticando. El comediógrafo es un buen termómetro de las opiniones de su entorno y un buen expositor, desde luego, de las suyas propias. La prohibición de acceso al poder y al saber que hemos sufrido las mujeres - y que, en algún plano seguimos sufriendo- es un hecho conocido. He pretendido desplegar aquí dos obras de teatro, pertenecientes a contextos diferentes, que explicitan esas exclusiones. Pero lo hacen de un modo especial,





quizá más hiriente que la fría prosa ensayística: la risa. La risa que ha sido provocada por la ridiculización.

No estoy de acuerdo, como ocurre con frecuencia actualmente, ni en modificar, ni en censurar ni en prohibir o dejar de poner en escena las obras representativas de un patriarcado apenas cuestionado por siglos. Como ocurre con la comedia de Aristófanes, el mismo cambio del aire de los tiempos se encarga de adecuar el contenido, otras veces, las más frecuentes, la temática insultante ante los ojos contemporáneos queda muy explícita, lo cual es un beneficio. Lo importante es, a pesar de todo, seguir reconociendo y disfrutando la calidad estética de la obra aunque comprendiendo (y denunciando, si cabe) su significado político.

### **Bibliografía**

- Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith. 2015. *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica.
- Aristófanes. 1996. *Las nubes, Lisístrata, Dinero*. Introducción, traducción y notas de Elisa García Novo. Madrid: Alianza.
- Aristófanes. 2009. *Las asambleístas*. Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández. Buenos Aires: Losada.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- Craveri, Benedetta. 2004. *La cultura de la conversación*. México: FCE.
- Evangelios de las ruecas*. 2000. Barcelona: Medievalia-José Luis Olañeta Editor.
- Jaeger, Werner. 1985. *Paideia*. México: FCE.
- Femenías, María Luisa. 2019. *Ellas lo pensaron antes*. Buenos Aires: LEA.
- Foucault, Michel. 1985. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Fumaroli, Marc. 2015. *Cuando Europa hablaba francés*. Barcelona: Acantilado.
- Loraux, Nicole. 2012. *La invención de Atenas*. Buenos Aires: Katz.
- Mènage, Gilles. 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Molière. 1973. *Las preciosas ridículas y otras comedias*. Buenos Aires: Losada.
- Nussbaum, Martha. 1997. *Justicia poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Platón. 1982. *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Tello, Clide. 2020. *Historia del teatro rosarino*. Rosario: UNR Editora.
- Vernant, Jean Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. 2002. *Mito y tragedia en la Grecia antigua I y II*. México: FCE.





# “Desterrad al rollizo Jack, y desterráis al mundo entero”. Crisis, fragilidad, bufonería

Cecilia Mc Donnell  
CONICET-UNGS-UNR  
E-mail: [cecilia.mcd@gmail.com](mailto:cecilia.mcd@gmail.com)



Es difícil encontrar un estudio político de las últimas tres décadas que no admita explícita o implícitamente que estamos atravesando tiempos de crisis. Este reconocimiento puede hallarse tanto en los pronósticos relativos al fin de la historia que presentó Francis Fukuyama al comienzo de los noventa, como en los estudios posfundacionales que buscan centrar el eje en la pérdida de fundamentos metafísicos y ontológicos claros para el análisis del Estado y los sujetos como actores políticos, o en los recientes escritos pandémicos que buscan dar respuestas a un escenario trastocado que puso en jaque una normalidad que se apoyaba en cimientos sumamente frágiles. En este sentido, es posible reconocer sin demasiados miramientos a la crisis como el elemento que signa nuestra contemporaneidad. Ahora bien, si pretendemos efectivamente hacer un estudio político, no podemos simplemente contemplar esta situación y desentendernos de la pregunta práctica por excelencia: ¿qué hacer? Como expresó Lucila Svampa, “dado que la crisis viene a indicar una puesta en suspenso de una continuidad, transitar dichos desplazamientos nos desafía a interpretar un momento en el que la continuidad entre nuestro horizonte





de expectativas y espacio de experiencias se ha desgarrado” (2017, 147). En este sentido, nos encontramos ante la difícil situación de intentar dar una respuesta a los problemas actuales que van desde crisis comunitarias hasta pestes de espectros pandémicos, en un escenario en el que las respuestas tradicionales se encuentran, cuanto menos, puestas en cuestión. Se trata de una serie de acontecimientos que dejan a teóricos políticos y científicas sociales en el umbral del asombro. ¿A qué marcos explicativos podemos apelar cuando, para recuperar la retórica de Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire? ¿Cómo actuar en un mundo descoyuntado, carnavalizado, puesto patas arriba?

Es sabido, al menos desde la sistematización que realizó Reinhart Koselleck (2007), que el término “crisis” propuesto para pensar nuestra época es polisémico y, por ende, no se encuentra exento de controversias. Sin pretender entrar en detalles, es posible recuperar una precisión que hizo el historiador alemán en el texto aludido y que funciona como disparador y nexo entre las premisas que aquí se presentan y el objeto de esta pesquisa: el concepto de “crisis”, capturado principalmente por la retórica médica desde la Antigüedad, sufrió una serie de transformaciones en el siglo XVII que conllevó una ampliación de su uso metafórico a distintos campos de lo humano, como la política, la psicología, la economía y la historia (2007, 241). Al menos desde ese entonces, comenzó a pensarse a la crisis desde distintas perspectivas: como una instancia que exige una decisión fuerte ante un conjunto de alternativas excluyentes, como un acontecimiento irrepetible que cambia para siempre la forma de comprender el mundo, como una presencia constante que convierte a toda época en una coyuntura precaria o como una etapa de transición cuya evaluación solo puede realizarse adecuadamente *a posteriori*. Se tome el sentido que sea, lo cierto es que, desde ese entonces, se entiende que la crisis liga inextricablemente distintos campos de lo humano para poner en cuestión, en ese mismo movimiento, tales lazos y las estructuras conceptuales que permiten explicar (hasta ese momento) el mundo común. Si es cierto que las raíces de esa forma polifacética de pensar la crisis se hunden en los lejanos siglos XVI y XVII, tal vez sea oportuno volver a posar la mirada en aquel tiempo para investigar si hubo respuestas alternativas que hayan quedado vedadas.

En efecto, nuestra forma de comprender el problema de la acción política, de los vínculos comunitarios y de los ordenamientos políticos encuentra sus primeros esbozos en el Renacimiento y la Modernidad temprana. Ese vínculo ha sido recuperado y estudiado desde distintos enfoques que van desde el intento de restaurar nostálgicamente un conjunto de certezas racionalistas y sistémicas, hasta la puesta en cuestión de esa pretensión hoy considerada como ahistórica, pasando por el desarrollo de estudios arqueológicos o genealógicos que contribuyen a la comprensión de la emergencia, transformación y puesta en duda de ciertos entramados conceptuales, prácticos y semánticos. En línea con la inten-



ción de repensar críticamente un pasado que signa nuestro presente, aquí se considerará que el retorno a “viejas” teorizaciones, experiencias y ensayos puede contribuir a comprender mejor las construcciones que hoy día hemos naturalizado y que se encuentran, digámoslo una vez más, en crisis.

La apuesta del artículo que las y los lectores tienen entre manos es, justamente, revisitar esa época que señala Koselleck como bisagra de una manera peculiar: no poniendo el foco en el canon académico o erudito, sino en la cultura popular. Por supuesto, como advierte Carlo Ginzburg, el problema de la falta de fuentes “fieles” nos obliga a utilizar las fuentes disponibles con un cuidado extra, sabiendo que están operando en ellas un conjunto de “filtros e intermediarios deformantes” (2008, 15). Pero, a su vez, es el propio historiador italiano el que admite que no es necesario exagerar y caer en un positivismo ingenuo que conduzca a descartar fuentes que no alcanzan grados inaccesibles de pureza ni tampoco sucumbir a un irracionalismo estetizante que nos lleve a quedar en el estupor y en el silencio. Como bien nos enseñaron los valiosos e insoslayables estudios de Mijaíl Bajtín (1976, 2003) sobre el carnaval, es posible devolver protagonismo a la cultura popular gracias a cierta “circularidad” o influencia recíproca que existe entre la cultura subalterna y la cultura hegemónica. Esta circularidad puede apreciarse especialmente en la literatura del Renacimiento, de la que podemos valernos para llevar a cabo estudios de gran riqueza que evitan caer en simplificaciones o dicotomías reduccionistas.

Si la crítica especializada tiene razón al afirmar que el carnaval y la locura son los elementos que caracterizaron los prolegómenos del siglo XVII, que, a su vez, precisaron ser conjurados en favor del cálculo y la razón, tal vez sea oportuno revisar qué apuestas ante un contexto de crisis quedaron silenciadas en ese momento. Con el foco puesto en tal objetivo, me ocuparé de analizar un personaje bufonesco de la pluma de William Shakespeare que condensa estéticamente al carnaval y la locura en sus múltiples facetas. La pregunta de investigación, entonces, que guiará la presente pesquisa es si es posible encontrar en la bufonería claves alternativas a las del discurso “serio” que impuso sobre ella su rechazo y su censura para la acción política.

Por lo general, la crítica sobre la bufonería acuerda en distinguir en este campo de personas “graciosas” entre quienes pueden optar por ejercer este rol de manera profesional y entre quienes “naturalmente” (sin artificios) ejercen este papel. Esta distinción, por supuesto, no es ajena a una serie de prejuicios en torno a lo que es considerado “normal” en una sociedad específica: así, las y los bufones “naturales” eran personas que resultaban graciosas justamente por estar desviadas de las formas de comportamiento reputadas como adecuadas o por tener cuerpos considerados anormales. Estos personajes, que han tenido numerosísimas encarnaciones históricas de las que es imposible tener un *racconto* completo por ser





personajes ligados a la cultura popular no letrada, no serán el objeto de este texto. No obstante, sí lo será recuperar una de las características de este tipo de bufones “naturales” que los artificiales o profesionales buscaban emular: la locura. Ésta, según ha explicado la crítica especializada, ocupó un lugar ciertamente privilegiado al menos desde finales del siglo XV y adquiere una particular coherencia en sus formas plásticas y literarias de manifestación. En efecto, es a partir de este momento que el loco, el necio y el bobo asumen una innegable relevancia como poseedores de la verdad. El loco es quien entiende cómo funcionan las relaciones humanas en un mundo plagado de locura. Es así que terminará siendo abordada por la literatura erudita y los juegos académicos, representada en los tablados, convertida en protagonista de canciones y manifestaciones pictóricas, objeto y sujeto de discursos. El bufón<sup>1</sup>, quien se apropia de la locura para hablar sin restricciones en las fiestas, en los tablados y en la Corte, puede ser desde mascota hasta profeta, pasando por consejero, chivo expiatorio o poeta. Y, por supuesto, es algo que vemos replicado en la dramaturgia: por lo general, los bufones profesionales shakesperianos se mantienen a una distancia prudencial de las acciones que deciden llevar a cabo el resto de los personajes (excepto que sean convocados expresamente para tomar parte de ellas). Esto les proporciona la perspectiva necesaria para observar lo que sucede desde una óptica distinta. Esta posición particular los habilita a llevar a cabo reflexiones, advertencias y recomendaciones que, por lo general, pasan inadvertidas para las y los demás, pero que les ayudan a construir y desarrollar de una manera más compleja sus vínculos y sus propias identidades. De este modo, aunque parezcan impotentes, asumen un papel indispensable que va desde llevar a cabo una crítica al poder real hasta devolver una cierta armonía a un orden descoyuntado. El accionar de estos personajes, en definitiva, pone de manifiesto las posibilidades de acción al romper la cerrazón de las estructuras convencionales sin caer en cristalizaciones ni binarismos herméticos. En este sentido, para pensar las derivas de la crisis se alzan como interlocutores privilegiados, ya que parecen ser los únicos que están en sintonía con un tiempo enloquecido o en crisis. Es en función de esto que aquí puede afirmarse que la bufonería puede proporcionar claves alternativas a las del discurso “serio” que impuso sobre ella su rechazo y su censura para la acción política.

Tomaré un caso para mostrar a grandes rasgos cómo funciona el discurso bufonesco en la dramaturgia shakesperiana: Falstaff. Es sabido que este personaje tiene tres apariciones significativas en el teatro del Bardo: una en una comedia (*Las alegres esposas de Wind-*

---

1. Hay mucho material bibliográfico al respecto y no entraremos en detalle en este escrito. Si a las y los lectores les interesase zambullirse en el mundo de la bufonería, pueden consultar estudios como los de Andrew Halliday (1863), Enid Welsford (1961), Beatrice Otto (2001), Tom Prentki (2014) y Sandra Billington (2015). Para una mirada más amplia de la perspectiva aquí adoptada y que se ocupe de otras figuras bufonescas, las y los lectores pueden revisar otros textos de mi autoría (2020, 2021(2022)).







sor) y dos en un drama histórico relatado en dos partes (la primera y la segunda parte de *Enrique IV*). Es nombrado en *Enrique V* por el cabo Pistol solo para anunciar su muerte y dar lugar al angustioso relato de la mesonera Nell Quickly (2.3), además de alguna que otra referencia por parte de la Corte francesa para desprestigiar al novel rey Enrique V, notable estrategia y político, al menos si creemos la prosa shakesperiana.

Pero, antes de continuar, resulta imperioso hacer una cortesía a las y los lectores: glosemos muy rápidamente las tramas de estas obras. En *Las alegres esposas*, Falstaff intenta seducir a dos mujeres casadas que son amigas entre sí, por lo que ellas generan una alianza para vengarse de él y, de paso, darles una lección a sus maridos desconfiados. Al mismo tiempo, Anne Page, la hija de uno de los matrimonios, quiere casarse con el joven Fenton, a pesar de que sus padres tienen otros planes mucho más lucrativos para ella. Es una comedia, por lo que todo “termina bien”: los varones reciben su lección y los jóvenes pueden casarse. En el caso de las dos partes de *Enrique IV*, la historia se enfoca en la vida festiva del príncipe Hal antes de devenir Rey y las transformaciones que se suceden hasta que finalmente asume la soberanía. Por supuesto, este escenario de algarabía se mezcla con intrigas políticas internas, las guerras con Escocia y Francia, el sentido de la expansión imperial, etc. Se trata de una obra histórica que en buena medida ha moldeado nuestra memoria y la forma en la que colectivamente pensamos esta época turbulenta signada por la Guerra de las Rosas. Ahora sí, volvamos a nuestro amigo Falstaff. Como bien indicó Rebecca Ann Bach (2015), lo que caracteriza a este bufón en las tres obras es su cuerpo y su fervoroso deseo de preservarlo. Este hecho resulta central por diversos motivos. En primer lugar, por aquello que el propio Falstaff indica como específico de la condición carnal/corporal. En segundo lugar, por las características propias del cuerpo en el período shakesperiano. En tercer lugar, por las relaciones que esos cuerpos humanos asumen con los no-humanos. Vayamos en orden. Tanto en la primera parte de *Enrique IV* como en *Las alegres esposas*, Falstaff hace de la fragilidad [*frailty*] el elemento característico de la condición corporal. Excusándose frente al príncipe Hal, sostiene “tú ves que hay en mí más carne que en otros hombres, y por lo tanto más fragilidad” (3.3.135). En *Las alegres esposas*, se excusa ante Quickly: “que piense lo que es un hombre, que lo considere en su debilidad [*frailty*], y luego juzgue acerca de mi mérito” (3.5.43). Tal como indican los editores (Weil & Weil, 2007) y Bach, Falstaff se está apropiando de una expresión proverbial. En los textos sacros, la condición corporal/carnal es una condena: la fragilidad de la carne es la facilidad con la que los seres humanos cedemos ante la tentación de los deseos corporales. No obstante, aquí aparece como la justificación de acciones necesarias para preservar la propia vida. Si lo que nos caracteriza como seres corporales es la fragilidad, es menester que no la olvidemos a la hora de tomar decisiones. Nuestra condición corporal no es una condena, sino aquello que







nos define como seres humanos, pero conlleva una fragilidad a la que no podemos hacer oídos sordos si pretendemos conservar aquello que, desde la perspectiva falstaffiana, es lo más valioso, a saber, la vida. En lugar de ponderar aquellos valores que llevan a jóvenes a sacrificarse en pos de una tradición, Falstaff nos recuerda que lo fundamental es la vida: “falsificar la muerte, cuando gracias a eso un hombre sigue vivo, es ser no una falsificación sino la verdadera y perfecta imagen de la vida” (1H4 5.4.116-117). “La verdad —indica Bach— nada tiene que ver con la moral o con Dios; la verdad es el cuerpo” (2015, 176).

Lo cierto es que, y aquí vamos a la segunda y a la tercera cuestión, la forma de entender el cuerpo en este período era notablemente distinta a como podemos hacerlo ahora. En primer lugar, nos encontramos en un momento en el que se entendía que la salud del cuerpo estaba ligada a un cierto equilibrio entre cuatro humores que determinaban, a su vez, un carácter particular, dependiendo de la preponderancia de uno u otro humor y la temperatura corporal. En segundo lugar, se entendía que todas las criaturas que habitaban el mundo sublunar tenían cuerpos análogos o, dicho de otro modo, no podía señalarse *a priori* una superioridad del cuerpo humano por sobre los no-humanos (en todo caso, la superioridad humana estaba ligada al alma racional por medio de la cual la humanidad era consciente de la existencia de Dios, pero no gracias al cuerpo que lo ligaba al mundo de las bestias). La posibilidad de retornar a una cierta condición bestial era un riesgo siempre presente. Es por este motivo que las metáforas animales son tan recurrentes en la dramaturgia shakesperiana y, en particular, en el caso de Falstaff (que, dicho sea de paso, es el personaje que más comparaciones con animales tiene en toda la obra del Bardo). Así y todo, este carácter particularmente animal de Falstaff no lo hace menos humano. Casi cien años antes de la primera puesta en escena de las obras sobre las que aquí se reflexiona, Erasmo enseñaba (en boca de la Locura) que la investigación de verdades eternas y desahectadas (como el honor que denuncia el bufón) es la búsqueda de verdades inhumanas. Si buscamos verdades específicamente humanas, tal vez sea mejor escuchar a la Locura de Erasmo o al Falstaff de Shakespeare: la verdad se encuentra inscrita en nuestros cuerpos y lo que hace que un tiempo loco sea soportable es intentar acercarnos con todas las fuerzas posibles a una experiencia alegre y riente. La bufonería y la locura nos invitan a volver a apropiarnos de nuestros cuerpos, a negar que puedan ser reducidos a simples máquinas, a disfrutar y reír con ellos. En suma: nos invitan a vivir en este mundo.

Que esto no nos lleve, por supuesto, a idealizar a Falstaff como un compadre bonachón ni a pensar en él como un ateo sin preocupaciones por la condena del alma. Para empezar, él es un *clown* con todas las letras: se trata de un personaje terrenal que encuentra un enorme placer en hacer bromas pesadas, corromper palabras y personas, conversar con dobles sentidos y satisfacer a toda costa sus deseos corporales. En *Las alegres esposas*



no le interesa que las señoras Page y Ford pierdan su buen nombre o que sus maridos devengan en el hazmerreír del pueblo. Así y todo, es consciente de que su vida terrenal puede condenar su alma. No por nada, en el relato de su muerte, Quickly indica un cierto arrepentimiento por parte del bufón, un llamado a Dios que podría conllevar un deseo de salvar su alma. De cualquier modo, resulta interesante que las acciones que motoriza Falstaff permitan que el resto de las y los personajes puedan construir sus identidades y sus vínculos de una manera distinta.

Detengámonos un momento en este último punto. En el caso de *Las alegres esposas*, el bufón recibe tres castigos por intentar seducir a dos mujeres casadas. Pero esa seducción desencadena que las mujeres puedan tomar cartas en el asunto, apoyarse mutuamente y darles una lección a sus maridos al obligarles a admitir la honradez y fidelidad que las caracteriza (en contraposición a ellos mismos, celosos y desconfiados). Además, permite que Fenton y Anne Page, los jóvenes de esta historia, puedan casarse por amor y en contra de la voluntad lucrativa del señor y la señora Page. Falstaff se percata sin problemas de ello. Dice, sobre el final: “me alegra que, si bien os habéis ubicado especialmente para dispararme a mí, vuestra flecha haya salido torcida” (5.5). Es gracias a la imprudencia y el descaro del necio accionar del bufón que los lazos existentes se refuerzan y pueden contraerse nuevos vínculos basados en el afecto. Por supuesto, como este es el escenario de una comedia, Falstaff es perdonado e invitado a formar parte de los festejos finales.

Un destino distinto le espera una vez que Enrique asuma su rol real. Sobre el final de la segunda parte de *Enrique IV*, el otrora príncipe Hal, ahora devenido Enrique V, le espeta a Falstaff:

No te conozco, viejo. Ponte pues a rezar.  
¡Qué mal le van las canas a un necio y a un bufón!  
Largo soñé con alguien semejante,  
Así de harto, de inflado, de viejo y de sacrílego.  
Pero ahora, al despertarme, yo desprecio ese sueño. [...]  
No asumas que soy ahora lo mismo que antes fui;  
Porque bien sabe Dios, y ha de notarlo el mundo,  
Que a mi ser anterior ya de mí lo aparté,  
Tal como haré con quienes me hacían compañía. (2H4, 5.5.43-55)

El Rey no puede mantener a Falstaff y sus seguidores a su lado si pretende ejercer su rol de manera adecuada. Lo identifica como “el nutriente y el tutor de [sus] revueltas” (5.5.58) y lo destierra a diez millas de su persona bajo pena de muerte. Aunque se asegura de que





su viejo amigo cuente con una pensión, sabemos que no le queda mucho tiempo de vida: su siguiente aparición es en la obra *Enrique V*, solo para anunciar que ha muerto.

No entraremos en los detalles de lo que se ha dicho en más de una ocasión: como remarca Harold Bloom, Falstaff está fuera de lugar en los dramas históricos shakesperianos (2020, p. 175). Como bien habrá de enseñarnos Thomas Hobbes unos cincuenta años después, la soberanía no puede dar lugar a la conjura de los necios, que son quienes hacen temblar la tercera ley de naturaleza, la de la justicia. Es preciso que Falstaff sea expulsado. Bien. ¿Pero qué nos ha dejado?

Además de lo dicho hasta aquí, hay dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, es preciso indicar que el príncipe Hal tiene dos figuras paternas: el Rey Enrique IV y el propio Falstaff. Hasta el momento en el que es convocado por la muerte de su padre biológico para asumir su papel real, su preferencia está puesta en el bufón. Hal entiende que es un período de vacaciones necesario para prepararse adecuadamente para su futuro trabajo como Rey (1H4 1.2.155-177). Es posible que esta nutrida formación en las tabernas y en las calles le haya proporcionado al futuro Rey un mejor conocimiento de su pueblo y sus necesidades, al tiempo que lo convertía en un monarca medido y astuto. Podría decirse que es el único personaje de la dramaturgia shakesperiana que se comportó como un Maquiavelo, en el mejor de los sentidos: conoció, bromeó, se emborrachó, conversó y compartió con el pueblo para, por la noche (en su madurez), cambiar sus vestiduras y ocuparse de los asuntos políticos. Ningún otro monarca de la dramaturgia shakesperiana se presenta con semejante astucia y flexibilidad ante los acontecimientos. No debe ser casual que sea, a su vez, el único que compartió su tiempo con Falstaff, aunque al final precise desterrarlo. El segundo asunto apunta al vínculo que el príncipe tiene con el bufón ya que resulta disruptivo en muchos sentidos: nos indica que las esferas pública y privada están íntimamente interconectadas, señala los límites del orden reputado como natural al mostrarnos a un viejo que necesita ser mantenido y protegido por un joven, muestra la amistad improbable entre el eslabón más bajo y el más alto de la jerarquía social, pone en cuestión el sentido y el valor de las costumbres y el significado de las palabras, permite el ingreso de la fiesta a la Corte, lo que pone de manifiesto sus interdependencias y sus limitaciones en el campo de la acción. Dicho de manera breve: la amistad que Hal tiene con Falstaff nos sirve para pensar que ningún orden es definitivo o que cierra por completo, que es posible construir vínculos más libres, menos estructurados, abiertos a la contingencia y al afecto del otro por lo que es.

Sí. No deja de ser cierto que el príncipe Hal termina desterrando al bufón. La explicación de este destierro la proporciona el enemigo de Hal, el joven Percy Hotspur, antes de morir en un fogonazo de lucidez: “el pensar, esclavo de la vida, la vida / Bufón del tiempo,





el tiempo, que es quien controla el mundo, / deben tener un fin” (1H4 5.4.80-82). Leamos con cuidado: el pensar es esclavo de la vida o, dicho al revés, sólo podemos pensar si estamos vivos. La vida, a su vez, es el bufón del tiempo. Como vimos en este recorrido, el bufón es, en efecto, el embajador de la vida, quien considera que es lo que debemos preservar para seguir disfrutando de nuestra frágil condición corporal. Pero, a su vez, es quien señala de manera franca la crisis que está atravesando el tiempo. El tiempo, por su parte, es quien controla al mundo, quien lo ordena y le da significado a lo que acontece en su seno. ¿Pero qué sucede si la vida, bufón del tiempo, señala la crisis de su amo el tiempo? ¿Qué sucede con el mundo? ¿Cómo puede el tiempo en crisis controlar y dar sentido al mundo? El joven Hotspur estaba profetizando el futuro de Falstaff: es necesario desterrar al bufón, esto es, desterrar a la vida para que el tiempo pueda construir ficciones con las que ordenar al mundo.

Pero hay algo que ni el tiempo, ni el mundo, ni el Rey Enrique V y su orden pueden evitar. El bufón pertenece, por derecho propio, al mundo de la fiesta y al carnaval. Y si algo nos enseña el carnaval es que la muerte no es algo definitivo: Falstaff encontrará formas de volver para reclamar su inclusión en mundos más humanos en los que se permita que la vida y su fragilidad vuelvan a ser el centro de la fiesta.

## Bibliografía

- Bach, Rebecca. Ann. 2015. Falstaff becomes the (hu)man at the expense of *The Merry Wives of Windsor*. En Gajowski, E., & Rackin, P. (Eds.). (2015). *The Merry Wives of Windsor: New critical essays* (pp. 171-183). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Bajtín, Mijail. 1976. Carnaval y literatura. *Revista Eco*, 134, Article 134.
- Bajtín, Mijail. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza.
- Billington, Sandra. 2015. *A Social History of the Fool*. Faber & Faber.
- Bloom, Harold. 2020. *Falstaff: Lo mío es la vida*. Vaso Roto Ediciones.
- Erasmus de Rotterdam. (2013). *Elogio de la locura* (M. Ciordia, Trad.). Colihue.
- Ginzburg, Carlo. (2008). *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Océano.
- Halliday, Andrew. 1863. *Comical fellows: Or The history and mystery of the patomine, with some curiosities and droll anecdotes concerning clown and pantaloone, harlequin and columbine*. J. H. Thomason.
- Koselleck, Reinhart. 2007. *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.





- Mc Donnell, Cecilia. 2020. Parrhesía bufonesca. Verdad, locura y terapéutica del dolor en King Lear. *Boletín de Estética*, 50, 31-56.
- Mc Donnell, Cecilia. 2021. Laughing is easy, fooling is hard: *Un estudio filosófico-político de la bufonería shakespeariana en tiempos descoyuntados* [Tesina de Especialización en Filosofía Política]. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Mc Donnell, Cecilia. 2022. Bufonería y melancolía en tiempos descoyuntados. Un estudio de Como Gustéis de W. Shakespeare. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 12(23), 99-124.
- Otto, Beatrice. 2001. *Fools are Everywhere. The Court Jester around the World*. The University of Chicago Press.
- Prentki, Ti., 2014. *Fool in European theatre: Stages of folly*. Palgrave Macmillan.
- Shakespeare, William. 2007a. Las esposas alegres de Windsor. En P. Ingberg (Trad.), *Comedias: Vol. II* (pp. 547-636). Losada.
- Shakespeare, William. 2007b. *The first part of King Henry IV* (H. Weil & J. Weil, Eds.; Updated ed). Cambridge University Press.
- Shakespeare, William. 2007c. *The second part of King Henry IV* (G. Melchiori, Ed.; Updated ed). Cambridge University Press.
- Shakespeare, William. 2009a. Enrique IV. Primera parte. En P. Ingberg (Trad.), *Dramas históricos: Vol. IV* (pp. 629-720). Losada.
- Shakespeare, William. 2009b. Enrique IV. Segunda parte. En P. Ingberg (Trad.), *Dramas históricos: Vol. IV* (pp. 721-820). Losada.
- Shakespeare, William. 2009c. Enrique V. En D. Pasini (Trad.), *Dramas históricos: Vol. IV* (pp. 821-918). Losada.
- Shakespeare, William. 2010. *The Merry Wives of Windsor* (D. Crane, Ed.). Cambridge University Press.
- Svampa, Maria Lucila. 2017. El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 6(11), 131-151.
- Weil, Herbert & Weil, Judith. 2007. Introduction. En *The First Part of King Henry IV* (pp. 1-79). Cambridge University Press.
- Welsford, Enid. 1961. *The fool: His social and literary history*. Doubleday.







## II. Conflictos, tumultos y revueltas en la teoría política



# Maquiavelo, la República romana y los tumultos



Beatriz Porcel  
UNR – UNER  
E-mail: [betty.porcel@gmail.com](mailto:betty.porcel@gmail.com)

En este trabajo nos dedicamos a comentar –especialmente a partir de los primeros capítulos del Libro I de los *Discursos sobre la Primer Década de Tito Livio* de Maquiavelo– la confluencia y divergencia de algunos aspectos tradicionales sobre la configuración de Roma en su etapa republicana. Para esto recurrimos a las *Historias* de Polibio y a la *Historia de Roma* de Tito Livio tomándolas como punto de partida del debate que se fue consolidando a lo largo de la tradición sobre cómo Maquiavelo discute el tema a partir de esas dos fuentes, discusión que se enmarca en otra mayor que es la que plantea la paradoja entre una apelación por parte de Maquiavelo a imitar a los antiguos y su autoproclamado lugar como quien descubre nuevas vías, que transita por caminos no recorridos por nadie. Imitación e innovación<sup>1</sup>.

---

1. El *Arte de la guerra*, por citar un lugar textual menos conocido, concluye diciendo “...esa Italia que parecía estar hecha para resucitar lo muerto no logra obtener la cita del pasado que permita afirmar su precaria soberanía” y antes en la misma obra: “Mejor hubieran hecho aquéllos, dicho sea sin ánimo de ofender, si hubieran tratado de imitar a los antiguos en las cosas fuertes y rudas, y no en las delicadas y blandas...copiando los usos de la verdadera y perfecta antigüedad” (Maquiavelo 2000, 200 y 12 respectivamente).



Para muchos teóricos y estudiosos de la Antigüedad y del Renacimiento la república romana fue considerada el mejor régimen político; la forma mixta que la caracteriza se constituyó como modelo de una forma de gobierno exitosa a partir de la combinación de formas simples que desde Aristóteles logra destacarse, con variaciones. Los sucesos romanos que culminaron en la conquista de gran parte del mundo conocido indican una constitución peculiar que hizo posibles esas empresas. Sus características fueron analizadas por varios autores que le eran contemporáneos -como Polibio, Cicerón, Tito Livio- que subrayaron diversos aspectos y notables diferenciales. Estas diferencias parecen reproducirse en el período del Renacimiento italiano, cuando la constitución de la república romana fue retomada, entre otros por Maquiavelo, cuyas fuentes antiguas son los ya nombrados Polibio y Tito Livio, configurando una perspectiva de la que vamos a destacar su representación sobre la participación de la plebe y la significación de los tumultos<sup>2</sup>.

Maquiavelo inicia los *Discursos* apelando a una recuperación efectiva de la constitución de los romanos; sostiene que tanto en el derecho como en las artes y en la medicina los modelos romanos eran retomados, mientras que la ordenación de las repúblicas, el mantenimiento de los Estados, la organización de las milicias, la conducción de la guerra, no eran consideradas cuestiones digna de imitar ni de ser tenidas como ejemplo (Maquiavelo 1987, 26). Son unos primeros pasajes del Libro I en el que se plantea una discusión muy presente, al calor de la rehabilitación de los antiguos propia de la época.

Maquiavelo presenta el gobierno mixto romano y expone la combinación de las tres formas simples de la tradición: Consulado, Senado y Tribunos de la Plebe; el capítulo 1 del Lib.I comienza con “...cuál fueron los principios de las ciudades en general y cuál fue el de Roma” y siguiendo “De cuántas especies son las repúblicas y qué clase de república fue la república romana”. Acerca de lo primero destaca la distinción entre ciudades edificadas por hombres nacidos en el lugar –como Atenas y Venecia- o por extranjeros –como Roma y Florencia-. En el capítulo 2 Maquiavelo hace del Lib.VI de las *Historias* de Polibio el núcleo de su argumento, una puerta de acceso a la reflexión sobre la antigua Roma<sup>3</sup>, exponiendo la teoría de la *anaciclosis* y, aunque asume conclusiones diferentes a la del historiador, acompaña el desenvolvimiento de sus argumentos y hasta la definición del gobierno mixto romano. Según Polibio, la degeneración de cada forma recta se produce según un orden natural, adoptando la perspectiva de las transformaciones biológicas de lo sano

---

2. Por razones de espacio no trataremos la diferente consideración sobre el rol decisivo que los tribunos de la plebe tuvieron en Roma, un rol que para Maquiavelo fue determinante al interior de los pesos y contrapesos, fue decisivo y determinante en la historia de la ciudad, mientras que Polibio le resta importancia y Tito Livio no deja de criticar la demagogia de los representantes populares.

3. Giorgio Inglese da detalles acerca del conocimiento que Maquiavelo tenía de Polibio; estaban editados los cinco primeros libros a partir de los cuales pudo haber surgido el interés por el vínculo entre “órdenes” y poder de los Estados. Probablemente el VI lo leyó de un registro de su amigo Rucellai (Inglese 2013, 108s)



a lo enfermo, un orden natural hecho de cambios necesarios a lo largo de una línea circular cerrada: “Este es el ciclo por el que pasan las constituciones, el curso natural de sus transformaciones, de su desaparición y de su retorno al punto de partida” (Polibio 2000, cap. VI). Por este movimiento sería posible, como él mismo dice, “descubrir la forma de gobierno que resultará de ese proceso” por la previsión clara de esa circularidad, por factores que están más allá de la política, que están al margen de cualquier acción humana. A continuación Polibio propone como solución la teoría del gobierno mixto, tomando como ejemplo la legislación espartana de Licurgo, su inteligencia que, al percibir la inexorabilidad de la degeneración de las formas simples, elabora una constitución uniendo las tres formas buenas de gobierno, capaz de permanecer por mucho tiempo en estado de equilibrio. Además de Esparta, Roma es también una fuente mencionada para legitimar la excelencia de los regímenes mixtos, mostrando el “espíritu de equidad” conseguido por la división y el orden de sus partes constitutivas: cónsules, senadores y tribunos de la plebe creaban obstáculos y el mismo tiempo colaboraban entre sí: “imposible hallar un sistema político mejor que este”. Hay aquí un evidente desplazamiento, que Polibio no resuelve, entre el determinismo natural de la *anaciclosis* y la acción creadora de un legislador como Licurgo ¿fatalismo del ciclo o acción humana?

La descripción del surgimiento de las formas de gobierno en el cap.II de los *Discursos* de Maquiavelo, donde se describe primero la teoría de los ciclos y luego el gobierno mixto, expone una reproducción casi literal del Lib.VI de Polibio, casi como una paráfrasis de los preceptos polibianos; sin embargo, Maquiavelo va a atenuar la rigidez naturalista de su fuente indicando que el paso de lo bueno a lo malo no proviene de una necesidad natural sino que la cercanía de unas con otras hace “fácil” el paso al mismo tiempo que se asemejan la virtud y el vicio, y apelando más a las lecciones de la historia que a las leyes de la naturaleza: “...este es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas, pero **raras veces** retornan a las mismas formas políticas” (Maquiavelo 1987, 35, el destacado es de la autora); el tiempo prepolítico de los orígenes no retorna; hay una ruptura con la idea de la repetición continua, al “siempre” se le opone “raras veces”, la circularidad pierde utilidad explicativa y pierde la capacidad de predecir los eventos futuros. Se puede afirmar, de lo dicho, que Maquiavelo, aun adoptando la idea polibiana de la inestabilidad de los regímenes políticos simples, no lo sigue en la concepción de la previsibilidad de las mudanzas, “superando el límite naturalista del modelo griego” (Inglese 2013, 111). Un modelo que puede calificarse como ‘abstracto’ –el polibiano- se combina con el maquiaveliano movimiento conflictivo de la política.

Camina hasta aquí Maquiavelo por terrenos conocidos y al mismo tiempo desplazándose. Falta ahora mencionar qué sucesos -a falta de un buen legislador- dieron origen a





la forma mixta que “hizo grande a Roma”: los tumultos y la desunión originados por la emergencia de los tribunos de la plebe que dieron estabilidad balanceando los poderes de los cónsules y el senado constituyendo “una república perfecta...debido a la desunión...”. Estos son los caminos no trillados anunciados en el Proemio, la innovación, la atención puesta en los tumultos hasta ahora no atendida y desprestigiada por la tradición de la teoría política que siempre exaltó la convivencia armónica y la idea de la unidad y la concordia (recordamos que para el Platón de *República* no hay un bien más grande en la ciudad que el que asegura la unidad, y la “concordia ordinum” en la *República* ciceroniana). Maquiavelo escribe: “No quiero pasar por alto los tumultos que hubo en Roma...contradiendo la opinión de muchos...Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma...los buenos efectos que produjeron” (Maquiavelo 1987, 39).

Maquiavelo parece haber abandonado las historias de Polibio, pasando a acompañar más de cerca el texto de Tito Livio en los capítulos III “Qué acontecimientos llevaron a la creación de los tribunos de la plebe en Roma lo que volvió a la república más perfecta” y IV “La desunión entre la plebe y el senado volvió libre y poderosa a la república romana”, tesis esta última por lo menos polémica y paradójal. En ellos el florentino dialoga con los pasajes en que Livio describe los tumultos que culminaron en la creación de los tribunos, haciendo comentarios y sacando conclusiones que se enfrentan con ideas de sus contemporáneas y valora positivamente eventos del pasado teniendo en vista las discusiones de su tiempo. Igual que Tito Livio, Maquiavelo presenta los tumultos, pero va más allá al ponderarlos. Estas apreciaciones, de todos modos, no deben conducir a creer que la admiración y defensa de los tumultos se da de forma aislada, los tumultos no son buenos en sí mismos, por lo que vale recordar que la caída de la república romana se dio en medio de tumultos como lo explica en el cap.37 del Lib.I<sup>4</sup>. Maquiavelo sí sostiene que no se deben ignorar como parte del proceso que llevó al pueblo a tomar su parte en Roma y que tuvo consecuencias benéficas, contradiciendo, como él mismo dice, la opinión de muchos. Además, introduce un nuevo factor que altera en gran medida el concepto de régimen mixto: la afirmación de la plebe como “guardiana de la libertad”, que se configura como un poder relevante al interior del funcionamiento de las otras dos partes.

El tratamiento que Maquiavelo da al tema de los tumultos es inédito y tenido como inusitado en su tiempo. A lo largo de la tradición de la teoría y de la filosofía política se

---

4. También puede leerse esta misma idea en el texto que Maquiavelo escribió sobre su ciudad: “Es cierto que algunas divisiones son dañinas y otras provechosas para la república. Aquellas que son perjudiciales están acompañadas de sectas y de partisanos; aquellas que resultan provechosas carecen de sectas y de partisanos. Por lo tanto, ya que el legislador de la República no puede evitar que haya enemistades dentro de ella, al menos puede evitar que no existan sectas” (Maquiavelo 2009, 122)







consolidó –como dijimos más arriba- un cierto consenso en torno a la idea de la armonía política como garante de la estabilidad y durabilidad de una determinada constitución. Polibio, a pesar de describir las notas principales de las instituciones y de reconocer la relevancia del papel de los tribunos de la plebe, no menciona los acontecimientos relacionados con su creación. Al contrario, presenta la interrelación entre las instituciones de la república como causa de su equilibrio, reflejando la admiración y el respeto entre armonía y gloria política. Al contrario, Tito Livio mantiene una narrativa en la que describe los tumultos que antecedieron a la creación de los tribunos, una historia que fue menos considerada por los contemporáneos de Maquiavelo más apegados a la versión polibiana. Ambos historiadores, puestos a analizar el período que va desde el fin de la monarquía de los Tarquinos, principio de la república romana, ofrecen perspectivas diferentes, valoran acontecimientos diferentes, destacan determinados eventos en detrimento de otros y llevan la atención de los lectores –en este caso de los intelectuales del renacimiento- hacia maneras diferentes de pensar la república<sup>5</sup>. Maquiavelo parece haber identificado esas distintas perspectivas y, en lugar de mitigarlas o atenuarlas, las expone en su texto y asume una posición original en el tratamiento de la cuestión, resalta justamente los hechos que promovían desacuerdo en su época, desafía las posiciones que destacaban la armonía de la constitución republicana romana dando lugar a un largo análisis de los tumultos. El florentino ofrece de sus fuentes una “*lettura distorta*” como dice Giorgio Inglese (Inglese 2013, 111) o, como sostiene Lefort, acompaña a esos autores como punto de partida para introducir los asuntos que considera relevantes, se acerca o toma distancia dependiendo de su estrategia argumentativa (Lefort 2010, 545). Rechaza la representación de la ciudad a partir de la idea de concordia civil, de unidad y reafirma su comprensión de la política como espacio de manifestaciones de desunión, de conflicto ineludible, todo aquello que mantiene viva la libertad y vigoriza las repúblicas. Abre, por lo tanto, un largo y fructífero debate sobre la participación directa del pueblo, la igualdad y la libertad políticas, cuestiones que forman parte del mejor legado maquiaveliano.

## Bibliografía

Cardoso, Sérgio. 2022. *Maquiavelianas: licões de política republicana*. São Paulo: Editora

34

---

5. Francesco Guicciardini, tan próximo a Maquiavelo, ofrece una consideración diferente sobre los tumultos; en su *Considerazione sui Discorsi del Machiavelli* opina que la desunión y las sediciones no fueron útiles a Roma y que laudarse la desunión es como laudar en un enfermo la enfermedad. Cree que el remedio que se planteó a la sedición fue útil, pero no lo fue en un principio para plantear las causas que luego las engendraron (Guicciardini 1974, 615s).





- Gilbert, Félix. 1965. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. EE.UU.: Princeton University Press.
- Guicciardini, Francesco. 1974. “Considerazione sui ‘Discorsi’ del Machiavelli” en *Opere*, volumen primo. Unione tipografico-Editrice torinese, [1529].
- Inglese, Giorgio. 2013. *Per Machiavelli. L’arte dello stato, la cognizione delle storie*. Caroci Ed.
- Landi, Sandro. 2022. *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lefort, Claude. 2010. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, Nicolás. 1987. *Discurso sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás. 2000. *El arte de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, Nicolás. 2009. *Historias florentinas*. Madrid: Tecnos.
- Polibio. 2000. *Historias*. Madrid: Gredos.
- Tito Livio. 2001. *Historia de Roma (ab urbe condita)*. Madrid: Gredos.



# Marx y la Comuna de París (Ciencia, política y filosofía)

Esteban Domínguez

UNR - CONICET

E-mail: [esteban.dominguez@live.com.ar](mailto:esteban.dominguez@live.com.ar)



En un breve texto Maurice Blanchot propuso diferenciar tres *palabras* de Marx: filosófica, política, científica. Esas tres palabras, juntas y separadas a la vez, no dejan de combatir al interior del propio texto y se proyectan en cualquiera que aún hoy quiera volver a él:

En Marx, y siempre venidos de Marx, vemos tomar fuerza y forma a tres tipos de palabras [*paroles*], las cuales son las tres necesarias, pero separadas y más que opuestas: como yuxtapuestas. El contraste que las mantiene juntas designa una pluralidad de exigencias a la que, desde Marx, cada uno, al hablar, al escribir, no deja de sentirse sometido. [...] El ejemplo de Marx nos ayuda a comprender que la palabra [*parole*] de escritura, palabra de contestación incesante, debe constantemente desarrollarse y romperse bajo formas múltiples. La palabra comunista es siempre a la vez tácita y violenta, política y sabia, directa, indirecta, total y fragmentaria, lenta y casi instantánea. Marx no vive cómodamente con esa pluralidad de lenguajes [*langages*] que siempre se enfrentan [*se heurtent*]



y se descoyuntan en él [*se disjoignent en lui*]. Incluso si esos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser retraducidos el uno en el otro, y su heterogeneidad, la brecha [*l'écart*] o la distancia que les descentran, les hacen no contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a los que tienen que sostener su lectura (la práctica), a someterse a una modificación incesante (Blanchot 2008, 152-154).

A continuación quisiera mostrar cómo emergen esas tres palabras en Marx frente a la Comuna de París. Como es evidente no se trata de proponer una síntesis, por lo demás imposible, sino más bien señalar el espacio de su disyunción al interior de un mismo texto.<sup>1</sup>

## Ciencia

La primera palabra de Marx que propongo analizar es la propia “del discurso de la ciencia.” Según esta palabra, dice Blanchot, Marx es honrado por otros en el panteón del saber. Es el propio Marx, continúa Blanchot, quien adopta “la ética del sabio” dispuesto a “someterse a toda revisión.” La obra de Marx, y en particular *El Capital*, “es una obra esencialmente subversiva”. No tanto por conducirnos por los caminos de la “objetividad científica” sino más bien porque incluye “un modo de pensar teórico que conmueve la idea misma de la ciencia”: “*Ni la ciencia ni el pensamiento salen en efecto intactos de la obra de Marx, y eso en el sentido más fuerte, en tanto que la ciencia se designa allí como transformación radical de ella misma, teoría de una mutación siempre en juego en la práctica, así como, en esa práctica, mutación siempre teórica*” (Blanchot 2008, 154).

Los escritos de Marx motivados por la Comuna son ellos también la sede de una transformación de su pensamiento como teoría de una mutación en la práctica y una práctica de la mutación en la teoría. En *La guerra civil en Francia* se producen efectivamente mutaciones teóricas respecto al modo de comprender algunos aspectos esenciales de la región de lo político en el Modo de Producción Capitalista y nuevas adquisiciones del lenguaje científico.<sup>2</sup> Más específicamente, si bien allí Marx no utiliza la expresión “dictadura del proletariado”, efectivamente es posible reconocer en el desarrollo de ese texto la emergencia de aquel concepto presente en sus efectos. Marx habla, en cambio, de “una forma política perfectamente flexible” cuyo *secreto* consistía en el hecho de ser un gobierno de la

1. Esta presentación es una versión resumida de un trabajo más extenso publicado en la revista *Cuadernos filosóficos / Segunda época* en ocasión del 150 aniversario de la Comuna de París, cf. Domínguez (2021).

2. Esto debe ser tomado en el sentido científico del término: las adquisiciones teóricas frente a un acontecimiento político del que nos separan 150 años bajo ningún punto podrían ser retomadas hoy sin ser sometidas, a su vez, a una profunda revisión a la luz de la historia teórica y política del marxismo hasta nuestros días.





clase obrera: *“He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera [...], la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo”* (Marx 2015a/1871, 412).

Resulta curioso que Marx recurra a una expresión similar a la que había recurrido en el primer escrito en el que se desarrolla una verdadera crítica de la política. En *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1982/1843) señalaba a la democracia como “el *enigma* resuelto de todas las constituciones” (343). Del *enigma* [Rätsel] al secreto [Geheimnis] hay una continuidad que ningún progreso intelectual ni ninguna rectificación teórico-política pudo interrumpir. Es la continuidad que se dibuja entre una afirmación teórica y una experimentación práctica. En un extremo, la afirmación teórica de la democracia como verdad, como *esencia*, de todas las formas políticas posibles: *“La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. [...] La democracia es la esencia de toda Constitución”* (1982/1842, 342). En el otro, el descubrimiento de que la Comuna de París era “*esencialmente, un gobierno de la clase obrera, [...] la forma política al fin descubierta.*”

Esta afirmación ontológica de la experiencia democrática ligada al origen del concepto de dictadura del proletariado se expresa ónticamente con un conjunto de instituciones que la Comuna se dio a sí misma y que Marx se ocupa de destacar. Así, la dictadura del proletariado aparece como un hallazgo histórico de los *communards* del que Marx logró apropiarse teóricamente (Balibar 1984). Ese hallazgo se expresa en un conjunto de iniciativas concretas que trazarían los lineamientos de toda reflexión en el campo del marxismo acerca de las posibilidades de la transición y de la conceptualización misma del Estado. En primer lugar, destaca Marx, la clase obrera no se limitó “*a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines*” (2015a/1871, 406) sino que emprendió la ardua tarea de destruir esa maquinaria, de ahí que “*el primer decreto de la Comuna fue el de suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado*” (2015a/1871, 408).

Ahora bien, en segundo lugar, la existencia misma de la Comuna planteaba el problema político por excelencia al menos desde que fue tematizado por Maquiavelo: “*Se trataba de convertir este hecho en una institución duradera.*” De ahí la insistencia en los rasgos que adoptó la forma política de la Comuna. Primero, el sufragio universal y la revocabilidad de los cargos: “*La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento.*” Segundo, la supresión del mito ideológico burgués de la división de poderes: “*La Comuna no había de ser un cuerpo parlamentario, sino de trabajo, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo*” (Marx 2015a/1871, 408).





En tercer lugar, esta orientación política de la Comuna —determinada por la conquista del poder del Estado, su definición como “república social” y su consecuente transformación por medio de “instituciones realmente democráticas” (2015a/1871, 412)— implicaba simultáneamente una orientación económica (Tosel 1979). Esta orientación económica se expresaba, primero, por medio de una penetración de una práctica política nueva en la esfera de la producción siendo los trabajadores mismos quienes ocupan los cargos electivos: “la mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera” y “todos los servidores públicos debían ser retribuidos con *salarios de obreros*” (Marx 2015a/1871, 408). Y se expresaba, segundo, por medio de las primeras iniciativas orientadas a la expropiación del capital: “*¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte al trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores*” (Marx 2015a/1871, 412).

En síntesis, la Comuna permitió a Marx responder de manera anticipada a una pregunta que sería formulada tiempo después (quizás con un razonamiento ciertamente marxiano: la humanidad sólo se plantea tareas que puede resolver): “*Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el régimen estatal en la sociedad comunista? [...] ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?*” (Marx 2015b/1875, 454). Así, como ha sugerido Balibar, podemos reconocer que la experimentación histórica de los *communards* representó para Marx la posibilidad de apropiarse teóricamente de sus tendencias y reinscribirlas en sus interrogaciones de largo aliento produciendo una rectificación en torno a dos problemas típicos del marxismo respecto a la naturaleza del Estado y la política. En primer lugar, en torno al Estado y la relación paradójica de la clase obrera frente a él en su tarea de fundar un *no Estado*; en segundo lugar, en torno a la concepción misma de lo político, permitiendo evadir la tentación presente en los textos de Marx de un presunto “fin de la política”, y la reformulación de una concepción que afirma en acto antes que su “fin” la emergencia de una “nueva práctica de la política” que a la par que se propone suprimir los mecanismos de representación, se propone producir una co-pertenencia entre la economía y la política que el modo de producción capitalista se empeña en presentar como separado (Balibar 1984, 99). Pero hablar de una nueva práctica de la política nos lleva obligatoriamente a considerar otra de las palabras de Marx presentes en *La guerra civil en Francia*.

## Política

La segunda palabra de Marx es política, y constituye un verdadero *pasador* entre la palabra científica y la filosófica. Aquí seré breve, pues la particularidad de esta palabra no





se juega en su extensión sino en su intensidad. Es el mismo Blanchot quien así la describe:

La segunda palabra es política: es breve y directa, más que breve y más que directo, pues cortocircuita toda palabra. No porta ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. No dice nada propiamente hablando, ella es la urgencia de lo que anuncia, unida a una exigencia impaciente y siempre excesiva, puesto que el exceso es su única medida: [...] siempre designando la revolución no como una necesidad a largo plazo definido [à terme], sino como inminencia, pues es el rasgo de la revolución no ofrecer demora, si abre y atraviesa el tiempo, dándose para ser vivida como exigencia siempre presente (Blanchot 2008, 153).

En *La guerra civil en Francia* esa palabra política se expresa en un pasaje desde el desaconsejar al acompañar en la inminencia de un acto. Es sabido que antes de los acontecimientos de París, Marx y Engels desaconsejaban cualquier tipo de insurrección en el contexto europeo marcado por la fortaleza de los Estados burgueses. Pero comenzada la Comuna, la actitud de Marx cambió. En su Prefacio a la traducción al ruso de las cartas de Marx a Kugelmann, Lenin resumía esa ejemplar toma de partido:

En septiembre de 1870, Marx calificaba la insurrección de locura. Pero cuando las masas se sublevaron, Marx quiere marchar con ellas, aprender al lado de ellas en el curso de la lucha, y no darles instrucciones oficinescas. Comprende que las tentativas de tener en cuenta las probabilidades por adelantado y con toda precisión no serían más que charlatanería o vacua pedantería. Pone por encima de todo el que la clase obrera hace la historia universal con heroísmo, abnegación e iniciativa. Marx enfocaba esta historia desde el punto de vista de quienes la hacen sin poder tener en cuenta por adelantado y de modo infalible las probabilidades, y no desde el punto de vista del filisteo intelectual que viene con la moraleja de que “era fácil prever... no se debía haber empuñado [las armas]... (Lenin 1983/1907, 406).

El lenguaje político de Marx tal como se expresa en *La guerra civil en Francia* es efectivamente el que acompaña la inminencia de un acto instantáneo del que no participa directamente pero al que está indefectiblemente unido. El tercer capítulo es particularmente explícito en este sentido. Todo el texto está marcado por cierta estructura temporal típica de las revoluciones que junto al Lenin de las *Tesis de abril* podemos llamar el momen-





to actual como “ese momento cuya actualidad define [una] práctica política como tal” (Althusser 1983, 147). Es ese momento actual en el que interviene una práctica política, la de los *communards*, que transforma un 4 de septiembre de 1870 en un 18 de marzo de 1871, y que produce en Marx el pasaje de desaconsejar cualquier insurrección a la fidelidad ante el acontecimiento.

Esa fidelidad se expresa en particular en el anuncio escatológico de un arribo tal como lo expresa el manifiesto del Consejo General que cita Marx: “los proletarios de París [...] se han dado cuenta de que ha llegado la hora [i.a.] de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos” (2015a/1871, 406). Con ese anuncio se dibuja un modo de representar la temporalidad revolucionaria: se trata de la afirmación de la complejidad misma de la estructura de la historicidad puesto que presenta de manera condensada los problemas del pasado, del presente y del porvenir. Y si bien, pronto plantea el problema de la *duración* (“ahora se trataba de convertir este hecho en una institución duradera”), este lenguaje de Marx parece arrebatarse en la inminencia del acto: “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar par décret du peuple. Saben que para conseguir su propia emancipación [...] tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y a los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales [...]” (Marx 2015a/1871, 413).

Los sucesos de la Comuna aparecen en este lenguaje de Marx como una contrautopía, como una experimentación que produce en la inminencia del acto, la universalidad de las posibilidades políticas. No es casual que la estructura típica de esa experiencia sea presentada por Marx como un verdadero escándalo democrático, el postulado de una igualdad: “Cuando [...] cuando, por primera vez en la historia, simples obreros se atrevieron a violar el privilegio gubernamental de sus «superiores naturales» [...] el viejo mundo se retorció en convulsiones de rabia ante el espectáculo de la Bandera Roja, símbolo de la República del Trabajo, ondeando sobre el Hôtel de Ville” (Marx 2015a/1871, 413).

Esa contrautopía es la que se expresa, finalmente, en la definición del mayor logro de la Comuna a los ojos de Marx: más allá de sus medidas concretas, “la gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor [ihr eignes arbeitendes Dasein]” (Marx 2015a/1871, 417). Así, si bien es cierto que Marx malvive la inexistencia de una teoría de la revolución, si bien es cierto que intentará conjurar ese malestar por medio de una reapropiación teórica de la experiencia de los *communards*, también es cierto que Marx parece reconocer en esa singular *existencia* —o, para ser más fieles a la expresión de Marx, en ese *ser-ahí laborante*— la fuerza con la que la propia Comuna emprendió la construcción de una sociedad nueva.





## Filosofía

Finalmente, la palabra filosófica de Marx, dice Blanchot, es “directa, pero larga”:

Larga, si toda la historia del logos se reafirma en ella; pero directa a doble título, pues no sólo tiene algo que decir, sino que lo que dice se inscribe bajo forma de respuestas, esas respuestas formalmente decisivas, dadas como últimas y en tanto que introducidas por la historia, no pueden tomar valor de verdad más que en el momento del detenimiento o de ruptura de la historia. Al dar respuesta [...], deja, sin embargo, indeterminadas o indecisas las preguntas a las que responde (Blanchot 2008, 152).

*La guerra civil en Francia* es también la sede en la que se despliega esta palabra filosófica. En particular en su cuarto capítulo, es posible encontrar en acto un alejamiento crítico de las pretensiones típicas de la filosofía de la historia. Quizás no podía ser de otra manera si consideramos que los acontecimientos de marzo a mayo de 1871 representaron una cesura en el pensamiento de Marx, análoga a la que antes habían representado los sucesos de 1848. Para concluir quisiera indicar entonces qué le sucede a la filosofía de Marx respecto a dos relaciones típicas que atraviesan toda filosofía en la historia: primero, la relación entre violencia e historia; segundo, la relación entre teoría y práctica.

Si bien ya se trataba de un vínculo reconocido por Marx, en *La guerra civil en Francia* vemos destacarse de manera intensa, como si de una dialéctica sin superación se tratase, el vínculo entre violencia e historia. La osadía de la propia existencia de la Comuna marcó la violencia de su respuesta: si el tercer capítulo es reflejo de una esperanza, el cuarto revela el drama de su aplastamiento. Ese pasaje se dibuja al final del tercer capítulo: “París trabajaba y pensaba, luchaba y daba su sangre; radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica, dedicado a forjar una sociedad nueva, casi se olvidaba de los caníbales que tenía a las puertas. Frente a este mundo nuevo de París, se alzaba el mundo viejo de Versalles; [...] vampiros de todos los regímenes difuntos” (Marx 2015a/1871, 420).

Ese mismo capítulo concluía con la constatación de una veracidad expresada en el punto de condensación entre violencia e historia: “Allí, los que caían eran muertos de verdad, los gritos de los heridos eran de verdad también, y además, todo era tan intensamente histórico!” (Marx 2015a/1871, 421). Marx procede, en el capítulo final, a narrar la historia de esa caída. Avanza página a página cuestionando la oposición entre civilización y barbarie, señalándolos en cambio como anverso y reverso de una misma historia:





La civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osan rebelarse contra sus señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley. [...] ¡Gloriosa civilización ésta, cuyo gran problema estriba en saber cómo desprenderse de los montones de cadáveres hechos por ella después de haber cesado la batalla! (Marx 2015a/1871, 428).

Es, por lo demás, la intensidad de una dialéctica histórica la que se dibuja en el horizonte con el que Marx concluye el capítulo cuarto y con él su texto entero. Todo tiene el signo de *lo necesario*; el aplastamiento de la Comuna se enlaza al presente de la Asociación Internacional de los Trabajadores y al porvenir de una nueva sociedad:

El terreno de donde brota nuestra Asociación es la propia sociedad moderna. No es posible exterminarla, por grande que sea la carnicería. Para hacerlo, los gobiernos tendrían que exterminar el despotismo del capital sobre el trabajo, base de su propia existencia parasitaria. El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no lograrán redimirlos ni todas las súplicas de su clérigalla (Marx 2015a/1871, 435).

Sin embargo, la última palabra de Marx en *La guerra civil en Francia* no debe ser interpretada tanto como un capítulo más de su profetismo en el que se dibuja la necesidad porvenir (“una nueva sociedad”) en la necesidad de un hecho consumado (“la carnicería” del “París de los obreros”), sino más bien como cierta necesidad que se anuncia en la contingencia de un acto. De ahí la descripción de los obreros de París como “los heraldos gloriosos de una nueva sociedad”, son los mensajeros que traen una buena nueva que solo existe por los efectos que su mensaje produce.

Al calor de los acontecimientos parisinos, Marx intercambia unas célebres cartas con Ludwig Kugelmann. Ante el planteo de su amigo, ciertamente próximo a lo que Marx mismo pensaba *antes* del 18 de marzo de 1871, Kugelmann advierte que un fracaso de la Comuna significaría un descabezamiento de los líderes del movimiento obrero (“privaría a los trabajadores de sus jefes durante largo tiempo”) de modo tal que “no se debe subestimar esta desgracia”. En el momento actual, concluye Kugelmann, “el proletariado







necesita explicaciones más que luchas armadas”. Finalmente, añadía una pregunta provocadora: “*atribuir el fracaso a tal o tal otra casualidad, ¿acaso no es cometer el mismo error que usted les reprochaba con tanta energía, al comienzo del Dieciocho brumario, a los pequeñobugueses?*” (Kugelman 1871, cit. en Marx, 1975, 209). Resulta ciertamente difícil no verse interpelado ante ese planteo. Si su planteo es tan potente es porque a través de él no habla sino Marx mismo; la palabra de Kugelman es, sin dudas, una de las palabras posibles de Marx. Pero ella no es la última, ni la única. Marx responde afirmando que la historia está extremadamente ligada a las casualidades:

Desde luego, sería sumamente cómodo hacer la historia universal si sólo se emprendiera la lucha cuando todas las probabilidades fueran infaliblemente favorables. Por lo demás la historia sería totalmente mística, si las «casualidades» [„Zufälligkeiten“] no desempeñaran en ella ningún papel. Naturalmente, estas casualidades entran en el marco de la evolución general y son compensadas, a su vez, por otras casualidades. Pero la aceleración o la disminución del movimiento dependen mucho de «casualidades» de este tipo; y entre ellas figura también esta otra «casualidad»: el carácter de la gente que se encuentra a la cabeza del movimiento, al comienzo (Marx 1975, 209).

Quisiera sostener que el momento en el que Marx mira al azar a la cara, es el momento mismo en el que se consolida una revisión del problema de la relación entre teoría y práctica o, también, entre filosofía y política. En otra carta a Kugelman Marx destacaba la “flexibilidad” y la “iniciativa histórica” de los parisenses que “se sublevaban ahora” contra todas las condiciones objetivas: se sublevaban, dice Marx, “como si el enemigo no estuviera todavía junto a las puertas de París, como si la guerra entre Francia y Alemania no existiera” (Marx 1975/12 de abril de 1871, 207). Son esos parisinos “lanzados al asalto del cielo [*Himmelsstürmern*]” los que actúan “como si...”, los que actúan en ausencia de condiciones para hacerlo. En esa constatación de Marx se cifra el secreto de una revisión de la relación entre filosofía y política.

Es sabido que Marx emprendió su primera crítica de la política por medio de una imagen juvenil insistentemente repetida desde su primera *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta, incluso, *La sagrada familia*, según la cual la política se presenta como el cielo [*Himmel*] de los hombres privados, “*el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad*” (Marx 1982/1843, 345). Pero si antes la tarea era *disipar* ese cielo, correr el velo, tomar conciencia, confesar o despertar, a la luz de la Comuna Marx parece encontrar otra forma de relacionarse con ese cielo de la política: asaltarlo. Así,





quisiera afirmar, que el encuentro de Marx con la eficacia de las “casualidades” es el reencontro de Marx con la política. Ahora bien, la palabra política, como decía con Blanchot, cortocircuita todo lenguaje, en especial el filosófico, e impide una reapropiación definitiva.

*La guerra civil en Francia* en su versión castellana lleva un título que desplaza el sentido del original al traducir *Adresse* como *Manifiesto* (*Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871*). ¿Pero qué es un *manifiesto*? Quizás no sea tanto un texto concreto sino más bien una forma desterrada que adopta el discurso teórico al verse *ladeado* por la práctica política (de ahí que Gramsci pudiera señalar originalmente a El príncipe de Maquiavelo como un manifiesto). Esa forma es identificable en muchos textos de Marx. Por ejemplo, si en la carta de Marx a Ruge escrita en Kreuznach en 1843 se anunciaba la tarea de “hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo” y “despertarlo del sueño acerca de sí”, en el *Manifiesto Comunista*, por su parte, se anuncia la misma tarea formal cargada de un nuevo contenido: “*ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias*” (Marx y Engels 2017/1948, 77).

Ahora bien, ¿qué es lo que sucede en *La guerra civil en Francia* respecto a ese anuncio de Kreuznach, repetido y reformulado en Bruselas? Marx desde Londres, mirando los acontecimientos del *Hôtel de Ville* de París repite el mismo anuncio que hace retorcer al “viejo mundo ante el espectáculo de la Bandera Roja”. Pero se trata de una repetición en diferencia; de un pliegue que se produce en el sujeto del supuesto saber, en el sujeto encargado de esa exposición. Siempre se trata de los comunistas, pero ¿quiénes son los comunistas? En un caso, se trata de una posición teórica que quiere convertirse en toma de partido. En el otro, de una toma de partido efectiva, la de los *communards*, que exige, reclama, una reapropiación filosófica que, sin embargo, no dejará de expresarse bajo el signo del inacabamiento.

En un pasaje de una vieja carta de Feuerbach a Ruge, el autor de *La esencia del cristianismo* formula una definición posible de la distinción entre teoría y práctica: “¿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 1982/1843, 456). A su modo, lo que Marx vio en la Comuna fue aquello que hizo masa y ocupó un lugar en el mundo, de ahí que el mayor logro de la comuna haya sido simplemente haber existido trastocando cualquier intento de reapropiación en el pensamiento ya sea científico, ya filosófico. Aunque no se trata *simplemente* de una existencia *y nada más*, sino en sus propias palabras, que cabe aquí recordar para concluir: la gran medida de la Comuna fue su *existencia como obra*, o más fieles a la letra, su *ser-ahí laborante*.





## Bibliografía

- Althusser, Louis. 1983. *La revolución teórica de Marx*. Traducido por M. Harnecker. México: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne. 1984. *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Traducido por G. Albiac. México: Fontamara.
- Blanchot, Maurice. 2008. Lire Marx. En M. Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993* (págs. 152-155). Paris: Gallimard.
- Dominguez, Esteban. 2021. El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna. *Cuadernos filosóficos. Segunda época*, 1-25. doi: <https://doi.org/10.35305/cf2.vi17.97>
- Feuerbach, Ludwig. 1982. Feuerbach a Ruge (Bruckberg, Junio de 1843). En K. Marx, *Escritos de juventud*. Traducido por W. Roces, pág. 456. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, Vladimir Ilich. 1983. Prefacio a la traducción al ruso de las cartas de Marx a Kugelman. En V. Lenin, *Obras completas, t. 14. Septiembre de 1906 - Febrero de 1907* (págs. 398-407). Moscú: Progreso.
- Marx, Karl. 1975. *Cartas a Kugelman*. Traducido por G. Bertarelli. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, Karl. 1982. Crítica del derecho del Estado de Hegel. En K. Marx, *Escritos de juventud*. Traducido por W. Roces, págs. 319-438. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 2015a. La guerra civil en Francia. En K. Marx, *Antología* (págs. 385-436). Buenos Aires: Siglo XXI
- Marx, Karl. 2015b. Crítica al Programa de Gotha. En K. Marx, *Antología* (págs. 437-460). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. 2017. *Manifiesto del Partido Comunista*. Traducción anónima. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tosel, André. 1979. Les critiques de la politique chez Marx. En É. Balibar, C. Luperini, y A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique* (págs. 11-52). Paris: Maspero.





### III. Afectos y pasiones de la vida en común



# La cuestión de la virtud en la cuarta parte de la *Ética* de Spinoza



Tomás Ignacio García

UNR - CONICET

E-mail: [tomasgarcialuchini@gmail.com](mailto:tomasgarcialuchini@gmail.com)

## I.

El problema fundamental que motiva este trabajo es la cuestión de la virtud en el pensamiento de Spinoza. Este es un concepto que tiene múltiples dimensiones y que se despliega a partir de preguntas recurrentes a lo largo de toda su obra. En el fondo de sus reflexiones resuenan antiguas preguntas: ¿cómo alcanzar la vida buena, la verdadera vida, la suprema felicidad? Tanto en su *Tratado Teológico Político* [1665 ( 2017)] como en su *Tratado Político* [1677 (2004)] la pregunta reaparece bajo la forma de ¿cómo operar y activar un pasaje de la servidumbre humana a la libertad? ¿Cómo ser autónomos si estamos sometidos a un régimen de heteronomía insondable? En suma, esta pregunta se nos impone cuando leemos su obra filosófica fundamental, la *Ética* [1677 ( 1958)], que es la que retomaremos hoy para tratar la cuestión de la virtud.

La tesis que sostenemos en este trabajo es que para Spinoza la virtud refiere siempre a un proceso y no a una facultad, no es algo que se tiene y que por intermedio de una voluntad libre podamos ejercer o no, no es por lo tanto ni una esencia ni un don que poseemos a priori que debemos desplegar, sino siempre el resultado de un trabajo de conquista, el







cual está al alcance de todos y, sin embargo, como reza el final de la *Ética*, desplegarlo y alcanzarlo, “como todo lo sublime, es tan difícil como raro”. Asimismo, quisiera describir los rasgos intrínsecamente políticos de la virtud para Spinoza, un aspecto que muestra su inscripción anómala en el realismo maquiaveliano: para Spinoza ética y política más que esferas separadas de la vida son dos deseos que se anudan en un proyecto común<sup>1</sup>.

## II.

En el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, que se titula “De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos”, Spinoza nos anticipa lo que va a trabajar:

A la impotencia humana para reprimir y gobernar los afectos la llamo servidumbre; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta parte la causa de esta situación, y también, lo que tienen de bueno y de malo los afectos (Spinoza 1958, 172).

Como anticipamos, la vida virtuosa para Spinoza implica el pasaje de esa impotencia humana o servidumbre a la posesión de nuestra potencia o libertad. El concepto de virtud aparecerá por primera vez en el Escolio de la proposición 18 de la parte cuarta<sup>2</sup>, donde Spinoza la define como un bien que se busca por sí mismo y que se entiende como el esfuerzo por conservar el propio ser. Ahora bien, el esfuerzo por conservar el ser es también el *conatus*<sup>3</sup>, concepto que utiliza Spinoza para definir la esencia humana. Esto supone una complejidad evidente, si la virtud es equivalente a la esencia humana misma, si la virtud

1. Cf. Spinoza. *Filosofía terrena* (Tatian, 2014)

2. “(...) primero, que el *fundamento de la virtud es el esfuerzo (conatus) mismo por conservar el propio ser y (...) la felicidad* consiste en que el hombre pueda conservar su ser. Se sigue, segundo, que la virtud debe ser apetecida por ella misma y que no se da nada que sea más excelente o más útil para nosotros que ella (...)” (Spinoza 1958, 188).

3. El concepto de *conatus* se define por primera vez en la famosa proposición 7 de la parte III de la *Ética*: “El esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza 1958, 111). La demostración de dicha proposición: “Dada la esencia de una cosa cualquiera, de ella se siguen necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente de su determinada naturaleza; por lo cual, la potencia o el esfuerzo (*potentia sive conatus*) de una cosa cualquiera con el que, *ya sola, ya con otras*, obra o se esfuerza por obrar algo [...] no es nada aparte de la *esencia dada o actual* de la cosa misma.” (Ídem. Subrayado y agregado en latín nuestros). Definir la esencia de una cosa en tanto que una potencia o esfuerzo actual es toda una extrañeza. ¿Pero qué tipo de esencia singular es ésta que puede definirse como un obrar en común? A lo largo de este trabajo veremos cómo Spinoza escapa a las dicotomías clásicas a la hora de pensar la naturaleza humana y define la virtud y la libertad como un doble trabajo que no es ni individual ni colectivo en un sentido absoluto.





equivale a la potencia de actuar del hombre, entonces todos los seres humanos serían virtuosos. Sin embargo, al leer las proposiciones siguientes vemos como Spinoza complejiza el cuadro expuesto. En el escolio de la proposición 20 nos dice:

Nadie descuida apetecer lo que le es útil, o sea conservar su ser, sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, por necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas externas, aborrece los alimentos o se mata (...) lo hace porque causas externas ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal manera que éste adopta otra naturaleza contraria a la primera (Spinoza 1958, 190).

Si la virtud, entonces, es siempre la determinación a la conservación de nuestro ser y la búsqueda de la utilidad; la impotencia y el daño siempre vienen dados por nuestra relación con el mundo exterior<sup>4</sup>. Si nuestra esencia es siempre una potencia (es decir, una fuerza) que busca conservarse e incrementarse buscando lo que le es útil, en este punto aparece una nueva complejidad: eso que nos es útil también es algo que viene siempre de afuera y nos afecta. Así Spinoza nos dice:

no podemos conseguir nunca que no necesitemos ninguna cosa externa a nosotros para conservar nuestro ser y que vivamos de tal manera que no tengamos ningún *comercio* con las cosas que son externas a nosotros; y si tenemos en cuenta nuestra mente, ciertamente nuestro entendimiento sería más imperfecto, si ella estuviese sola y no entendiese nada aparte de sí misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles (...) las más excelentes son las que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza (Spinoza 1958, 188).

Los seres humanos se inscriben en un régimen de heteronomía, puesto que en tanto seres finitos están necesariamente interrelacionados con el mundo que los rodea en una dinámica afectiva, física y psíquica que es a la vez constitutiva de su ser y una potencial destrucción (Matheron 1988). En nuestro necesario “comercio” con el ambiente nos hallamos expuestos a lo que el filósofo Gilles Deleuze llama “malos encuentros” (2021), es decir, esos encuentros con cosas que no nos convienen, que descomponen nuestras relaciones constitutivas, nos despotencian y en el límite máximo nos destruyen. De lo que se

---

4. El axioma de la parte cuarta de la Ética dice: “En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte (...) dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la cual aquélla puede ser destruida”.





trataría entonces es de llevar a cabo un arte de combinar encuentros con las cosas que nos son útiles, que concuerdan o convienen con nuestra naturaleza.

Detrás de este arte ético-político, que es la búsqueda de lo útil, subyace una peculiar idea de naturaleza humana, una teoría de la individualidad como *transindividualidad* que se aleja del dualismo individualismo-holismo (Balibar 2009). Es que si bien Spinoza sostiene un nominalismo estricto según el cual todo individuo es irreductible, al mismo tiempo no lo podemos considerar como un átomo aislado, dado e indivisible. Por el contrario, el individuo en Spinoza se define, de manera paradójica, por ser un conjunto de relaciones que componen y actúan una misma causa<sup>5</sup>. Toda individualidad es siempre ya, un todo compuesto, dinámico, abierto a múltiples relaciones con otros individuos compuestos (hasta el punto de poder pensar a toda la Naturaleza como un solo y mismo individuo<sup>6</sup>). Para Spinoza los seres humanos no somos la realización singular de una esencia universal y abstracta, sino siempre esencias singulares, irreductibles. Pero a su vez, en tanto que individuos compuestos somos también un sistema de integración y diferenciación interna de los constituyentes (individuos o cuerpos-ideas más simples) y determinados por el principio de aumento y disminución de la potencia-*conatus* a partir de la relación-interacción con las fuerzas externas en tanto somos necesariamente parte de la Naturaleza (Chauí 2004). De este modo la individualidad antes que algo dado *a priori* es siempre un proceso de individuación y de individualización (Balibar 2009)<sup>7</sup>.

Luego de introducir estos breves lineamientos sobre el individuo en Spinoza, podemos completar la reflexión sobre la utilidad. Así nos dice Spinoza:

En efecto, si (...) dos individuos (...) se unen al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. ***Nada pues más útil al hombre que el hombre***; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos, cuanto puedan por conservar su

5. En la definición 7 de la segunda parte de la Ética Spinoza dice: “Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada. Si varios individuos concurren a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, considero, en tal sentido, a todos ellos como una sola cosa singular” (Spinoza 1958, 51). La individualidad está dada no por la identidad irreductible consigo misma sino más bien por el hecho de ser causa de un “mismo efecto”. Esto será fundamental a la hora de describir los modos de composición del cuerpo político.

6. Cf. lema 7 de la Parte II de la Ética y su escolio (Spinoza 1958, 66-67).

7. Esta teoría de la composición de individuos cada vez más complejos y potentes, está en la base de la política spinoziana como composición de fuerzas y afectos (que dará lugar en el *Tratado Político* al concepto de Multitud como composición de potencias y como causa immanente de la institución del cuerpo político).





ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos (Spinoza 1958, 189. Subrayado y negrita nuestra).

A la alocución latina retomada por Hobbes que reza que el hombre es lobo del hombre Spinoza sostiene el opuesto “El hombre es un Dios para el hombre”<sup>8</sup>. En este punto, Spinoza se para más cerca de toda una tradición naturalista de la concepción del lazo social, y por supuesto Spinoza dialoga aquí directamente con Aristóteles<sup>9</sup>. Sin embargo, si avanzamos en la lectura nos percatamos que esto es válido para todos aquellos seres humanos que se guían por la razón. En efecto, si los hombres se guiaran por la razón podrían convenir entre sí, a partir de poder comprender la conveniencia real que existe entre sus naturalezas. Pero Spinoza nos hace saber que los seres humanos se encuentran en todos lados sometidos y atravesados por las pasiones a la fluctuación de ánimo propia de la vida bajo la imaginación<sup>10</sup>. En la medida en que se ven arrastrados por esta fluctuación afectiva, los hombres no comparten más que su impotencia y desde el punto de vista de Spinoza las cosas que comparte una “negación” no comparten en realidad nada. Esta situación de desacuerdo bajo cierta vida pasional no se da solamente con los demás seres humanos, sino que el hombre está en desacuerdo consigo mismo (que es lo que Spinoza llama *fluctuatio animi* o fluctuación del ánimo<sup>11</sup>). Sometidos al régimen de las pasiones, los hombres entablan a la vez vínculos de sociabilidad y hostilidad, mediados por una serie de combinaciones de afectos: amor/odio, esperanza/miedo, deseo de imitación, deseo de desapropiación, deseo de imposición de la índole propia como forma de vida para los demás, etcétera.

En este punto ya podemos comenzar a ver la visión ético y política de Spinoza. La virtud supone un trabajo del *conatus* individual para su conservación a partir de su composición con otros. Estos dos elementos son indisolubles tal y como podemos observar en la idea de virtud como fortaleza de ánimo (*fortitudo animi*) definida como el afecto activo fundamental. Tal y como es definida en el escolio de la proposición 59 la fortaleza de ánimo se compone de dos afectos: la firmeza [*animositas*] que es el deseo por el que cada cual se esfuerza en perseverar en su ser por el solo dictamen de la razón y la generosidad [*generositas*] el deseo por el que cada cual se esfuerza, por el solo dictamen de la razón en ayudar

8. La famosa frase *homo homini lupus* utilizada por Thomas Hobbes en el *Leviatán* ([1651] 2010) se encuentra presente en la obra dramática *Asinaria* del comediógrafo latino Plauto (250-184 a. de C.) en la cual afirmaba *lupus est homo homini* (“lobo es el hombre para el hombre”).

9. Es bien conocida la teoría de la sociabilidad natural en Aristóteles desarrollada en la *Política* (2007) a partir de su concepción de la esencia humana como *zoon politikon*.

10. Ética IV, proposición 4, corolario (Spinoza 1958, 180).

11. Ética IV, proposición 17 (Spinoza 1958, 186).





a los demás y en estrechar amistad con ellos. Esta idea de virtud como fortaleza de ánimo está intrínsecamente ligada con la idea de utilidad, en su doble valencia, utilidad del agente y utilidad de los otros<sup>12</sup>. Para Spinoza, la razón implica el conocimiento de las nociones llamadas comunes<sup>13</sup>, el conocimiento de aquello que es común a todos en lo que conviene a todos, nos compone y nos potencia, es decir, nos *conviene*. Es así que, en su *Tratado Teológico Político*, Spinoza afirma que “la verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo” (Spinoza 2017, 142) y en un mismo sentido sostiene en la proposición 40 de la parte cuarta de la *Ética* que “el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres” (Spinoza 1958, 201). Es en esta proposición que encontramos lo que con Matheron (1988) podemos llamar la vía racional de institución del cuerpo político en tanto se define la virtud como el “vivir según la sola guía de la razón” la cual nos enseña que lo útil está indisolublemente atado a la necesidad de unirnos a los demás.

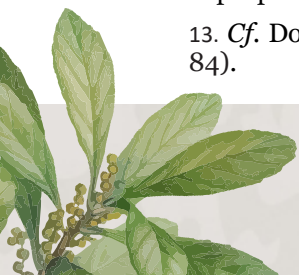
### III.

A modo de recapitular algunas de las tesis trabajadas en esta ponencia considero que hay un doble camino complementario, dos dimensiones del trabajo de la virtud que hunden sus raíces en la concepción de individuo spinoziana, en eso que llamamos junto a Balibar, individuos siempre en proceso de individuación. La pregunta por devenir activos, libres, autónomos, virtuosos será entonces una experiencia con la interioridad y la exterioridad que nos constituye. Como hemos visto, no hay en Spinoza posibilidad de individuos aislados, y estamos necesariamente atravesados por los afectos, colmados por la exterioridad, producidos por la exterioridad. No tiene sentido oponer el individuo a la colectividad, a la sociedad, porque en un punto, una vez más con Balibar, el individuo esta siempre-ya socializado (2011); esta colectividad es pre-condición de la producción de libertad, de autonomía y por ende de una vida virtuosa. La sociabilidad es condición de posibilidad de la virtud (y en este sentido, de la libertad) pero, asimismo, la virtud es siempre productora de una buena sociabilidad. El doble camino complementario para la reapropiación de la libertad es entonces el de producir la auto-enmienda, tanto en el conocimiento como en la

---

12. Como nos indica Hassana Sharp (2019) hay que hacer notar que el concepto de utilidad contempla, según *Ética* IV, proposición 38: “todo aquello que dispone al cuerpo humano para afectar y ser afectado por los otros cuerpos de muchísimos modos”. En ese mismo sentido, según la proposición 14 de la parte II, vemos que la capacidad de percibir aumenta conforme el cuerpo puede disponerse de más maneras, en su capacidad de afectar, pero también de ser afectado. Es así que la autora sostiene: “los afectos activos deben explicarse por un cambio favorable en la capacidad de pensar que el agente virtuoso produce a partir de sus recursos <propios>, pero lo que cuenta como propios incluye poderes <externos> que preservan y mejoran la propia vitalidad y poder” (p. 280. Traducción nuestra).

13. Cf. Doctrina de los tres géneros de conocimiento en *Ética* II, proposición 40, escolio II (Spinoza 1958, 84).







acción, a la vez que lo hacemos con los demás.

Considero que es a partir de este puntapié conceptual que puede leerse correctamente el vínculo entre libertad, ética y política en los cuales los términos no son totalmente identificables, pero a la vez permanecen indisolublemente ligados. De este modo se comprenden mejor los pasajes de la Ética en que Spinoza define al hombre libre y virtuoso como aquél que medita sobre la vida y no sobre la muerte, que establece relaciones de amistad y de agradecimiento con los otros y que vive en un Estado y no en soledad<sup>14</sup>. La virtud entendida de esta forma, es una potencia que trabaja sobre las condiciones de posibilidad de la libertad individual y colectiva, y que comprende tanto una reforma constante de sí (o un esfuerzo por devenir activo) así como una práctica común cuyo éxito nunca está asegurado de antemano.

## Bibliografía

- Aristoteles. 2007. *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Balibar, Étienne. 2009. *Spinoza. De La Individualidad a La Transindividualidad*. 1ª. Córdoba: Encuentro Editor.
- Balibar, Étienne. 2011. *Spinoza y La Política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chauí, Marilena. 2004. *Política En Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Deleuze, Gilles. 2021. *Spinoza y El Problema de La Expresión*. 1º. CABA: Ediciones Isla Desierta.
- Hobbes, Thomas. 2010. *Leviatan: O La Materia, Forma y Poder de Una República Eclesiástica y Civil*. 16ª. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, Alexandre. 1988. *Individu et Communauté Chez Spinoza*. 9ª. París: Editions de minuit.
- Sharp, Hasana. 2019. "Generosity as Freedom in Spinoza's Ethics." in *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. Londres: BLOOMSBURY ACADEMIC.
- Spinoza, Baruch. 1958. *Ética Demostrada Según El Orden Geométrico*. 1ª. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, Baruch. 2004. *Tratado Político*. Buenos Aires: Quadrata.
- Spinoza, Baruch. 2017. *Tratado Teológico Político*. 3ª. Madrid: Alianza Editorial.
- Tatian, Diego. 2014. *Spinoza. Filosofía Terrena*. Buenos Aires: Colihue.

---

14. Cf. Ética IV, proposiciones 67 a 78.



# La teoría política inter-venida. La venida del pensamiento de Freud



Corina Branda

UNR

E-mail: corinaines13@yahoo.com.ar

“...en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales” (Freud 2006, 109)

“Precisamente el imperativo del mandamiento ‘No matarás’ nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevan en la sangre el gusto de matar” (Freud 2013, 297)

## Palabras introductorias

Este trabajo incluye algunas elaboraciones de la tesis doctoral *Lo político y la imaginación en los textos sociales de Freud*, radicado en la Facultad de Psicología, de la U.N.R., tesis que se encuentra en sus últimos trazos.

El participio regular *intervenida*, presente en el título de este artículo, es pensado como una forma de calificar una condición de la teoría política que da cuenta de la participación de un saber en ella. Expresado en otros términos, el participio expresa la contribución del





psicoanálisis freudiano a la reflexión teórico-política respecto del poder, de la justicia, de la violencia y del malestar en la cultura. Sus reflexiones sobre la genealogía de la cultura, la ética, la religión, las masas y las instituciones, así como sobre el malestar de todo orden común, constituyen fértiles aportes a la tradición de discurso del pensamiento político occidental.

La finalidad principal de este trabajo reside en argumentar la fecundidad del discurso del psicoanálisis freudiano como aporte para la comprensión de los expedientes de indagación de la teoría política. De esta manera, quedaría evidenciado el compromiso de la teoría freudiana con los problemas del orden colectivo y su abordaje.

### **La llegada y el hospedaje**

El desembarco del saber del psicoanálisis en el campo de la teoría política promueve renovadas líneas de reflexión e indagación, e invita a pensar en el concepto de hospitalidad. La hospitalidad concebida desde Emmanuel Levinas implica para el anfitrión producir la apertura al otro sin tematizarlo o reducirlo a la propia mismidad de quien aloja. En este sentido, la hospitalidad hace pie en una ética de la acogida, de la acogida de la singularidad del otro en tanto otro. En la conclusión de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1997), el autor expresa que el concepto de hospitalidad remite a aquello que se abre hacia el rostro que se entrega siempre a una acogida y al cual no se puede tematizar dado que es irreductible. “La intencionalidad, la conciencia de..., es atención a la palabra o acogida del rostro, hospitalidad pero no tematización” (Levinas 2002, 303).

¿Cómo contemplar el concepto de hospitalidad para pensar la relación entre saberes? La hospitalidad puede ser pensada como el alojamiento de lo foráneo, la apertura a recibir su préstamo. En este sentido, la teoría política pide prestado al psicoanálisis su saber y desde éste vuelve sobre su propio campo de reflexión para interrogar su propio saber.

En la presentación del libro *El Complejo de Caín. El punto ciego del psicoanálisis*, llevada a cabo en la ciudad de Rosario en el año 2022, su autor, Gérard Haddad pregunta si en el psicoanálisis reina un espíritu de hospitalidad, puesto que el psicoanálisis necesita alimentarse de otras disciplinas. Haddad afirma que en la medida que el psicoanálisis produce esa apertura, los psicoanalistas salen del dogma religioso. se distancian del fanatismo que es la enfermedad más grave de lo social. ¿Hasta dónde la tradición de discurso del pensamiento occidental es hospitalaria con otros saberes? ¿Quiénes reflexionan, quienes producen en el campo de la teoría política son hospitalarios con otros saberes?

¿Por qué solicitar el psicoanálisis de Freud a préstamo? Porque al igual que Marx y Weber, el autor vienés logra romper e interpelar los límites de su propia disciplina, iniciando





líneas novedosas de investigación. Los tres autores son fundadores de discursos, al decir de Foucault. Los tres fueron indómitos en los límites de su disciplina. Los tres se abrieron a la interdiscursividad.

### **La teoría política y el psicoanálisis: puntos de convergencia y complementariedad**

El psicoanálisis y la teoría política reflexionan sobre la vida en comunidad con distintas acentuaciones. Ambos investigan la relación entre el sujeto y las instituciones. Ambos abren interrogantes similares sobre la naturaleza de la relación entre gobernante y gobernado, sobre el por qué de la guerra y los fundamentos de la obediencia civil, entre otros contenidos de reflexión. No sería errado afirmar que su vínculo más específico mora en la pregunta por la obediencia a la autoridad, vale decir, el problema de armonizar la libertad individual con la representación social. Psicoanálisis y teoría política pueden caminar de la mano por los escarpados senderos de la investigación de los hechos colectivos e individuales.

Toda existencia humana es social, la psiquis se configura allí, así como también la patología del sujeto. Al respecto, Freud advierte que el otro está siempre presente en la vida del sujeto, presente como modelo, objeto, auxiliar y enemigo. De ahí que la psicología individual es psicología social (Freud, 2004). El autor advierte que las historias de sus pacientes y la historia de la cultura están conectadas. En este sentido, las instituciones de la cultura son escenarios ampliados del sujeto individual. Las afecciones psíquicas constituyen una lectura posible de la intersección entre lo individual y lo social.

En el vínculo entre sujeto y sociedad se adentra Freud en sus tiempos de madurez cuando investiga la cultura movilizado por inquietudes de la clínica a partir de la escucha de sus pacientes. En realidad, el estudio de la cultura fue su *deseo de juventud*. Él descubre que es en la investigación sobre el orden cultural donde los procesos inconscientes asumen sentido, haciendo posible apreciar en ellos el influjo mismo de la *Kultur*. El neurótico es el paradigma de este influjo. El acceso a la dimensión colectiva de la vida anímica del sujeto es facilitado por la exploración en el campo de la cultura -línea antropológico-social del pensamiento del autor, relacionada con la relación sujeto-sociedad-.

El saber del síntoma abre paso al saber de la cultura. (Assoun, 2003), la cual se configura como dimensión colectiva del síntoma individual. De esta manera, Freud desembarca en el campo social, específicamente en el campo de las ciencias sociales. No obstante, su incursión en dicho campo no lo conduce a extrapolar el malestar del síntoma del sujeto al plano colectivo. Por el contrario, hace de este saber la llave de ingreso a la realidad social, a su verdad más recóndita que, desde su perspectiva, reside en las fuerzas inconscientes





reprimidas. El hallazgo del inconsciente se constituye en una vía de acceso a otros saberes; es una invitación a renovar la mirada disciplinar desde este saber. Por lo tanto, el psicoanálisis es una herramienta potente para la interpretación de los fenómenos inconscientes en los espacios en los cuales éstos se manifiestan.

Desde la perspectiva del fundador del psicoanálisis, la política y el psicoanálisis son dos profesiones imposibles junto con la educación. Su imposibilidad reside en que no pueden cabalmente cumplir con su cometido en virtud de que hay un imposible de colmar, de satisfacer. No se puede transmitir el legado cultural sin fallas, sin falta, no se pueden enseñar todo los contenidos ni tampoco aprenderlos. Asimismo, es imposible conocer el contenido del inconsciente de forma cabal y directa. Tampoco es posible lograr un equilibrio completo y absoluto entre las demandas individuales y los mandatos del orden público, así como articular todos los intereses en una síntesis general. Por lo tanto, la insatisfacción a la que remiten estas profesiones es inexpugnable.

La imposibilidad de la educación reside, además, en la imposibilidad que representaría para la cultura la renuncia al encargo de introducir a los sujetos que nacen al mundo. La noción de mundo es esencial para el agente de la educación, puesto que la esencia misma de la educación “es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos” (Arendt 2016, 271). En un sentido semejante, se expresa Mark Fisher: “La tradición pierde sentido una vez que nada la desafía o modifica. Una cultura que solo se preserva no es cultura en absoluto” (2016, 24). “Un objeto cultural pierde su poder una vez que no hay ojos nuevos que puedan mirarlo” (2016, 25). Sin mundo no hay educación posible, pues no hay qué enseñar ni qué aprender. El mundo vincula a los educadores con los sujetos del aprendizaje, vínculo que requiere de los bienes de la cultura. ¿Qué es el mundo? El mundo puede ser concebido de la mano de Arendt como la trama de objetos culturales y espacio que sobreviven a los humanos del presente. Sin el arribo de los nuevos no hay renovación del mundo, renovación que es posible si los recién llegados se apropian de él.

Imposible es no gobernar. El mundo necesita ser mostrado y gobernado. El mundo requiere dirección y administración. Chantal Mouffe en *En torno a lo político* (2021) retoma la distinción en claves filosóficas de la política y lo político a partir de la terminología heideggeriana. La política alude al nivel óntico vinculado al conjunto de prácticas político-institucionales, mientras que lo político alude a lo ontológico, vale decir al modo en que se instituye la sociedad.

Para ser más precisa, ésta es la manera en que distingo entre “lo político” y “la política”: concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea





un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político (Mouffe 2021, 16).

La política -democrática- la educación y el psicoanálisis abrazan un mismo propósito: la autonomía del ciudadano y la del paciente, puesto que se orientan hacia la configuración de un sujeto crítico, reflexivo. Al igual que el sujeto de la clínica, el/la ciudadano/a debe indagar y desenmascarar en su interior la autoridad del jefe, del otro que manda y que sanciona la verdad en su nombre, para posicionarse críticamente frente a otros dominios que lo sujetan en el ámbito político.

### **Aportes del psicoanálisis a la teoría política**

En principio, el psicoanálisis freudiano es un instrumento de investigación e interpretación, no solo de la vida psíquica, sino también, y por las razones expuestas, de la *Kultur*. A partir de su investigación del orden cultural, el autor arroja luz sobre los factores primigenios que impulsaron el surgimiento de la cultura y sus instituciones; a saber, el Estado, la religión, la filosofía, la ética. De ahí que sus aportes no queden circunscriptos a la clínica individual, puesto que interpelan a la cultura, y por ello mismo a la política. Respecto del pensamiento político de Freud, cabe aclarar que no se encuentra sistematizado en el *corpus* de su obra. Dar con él requiere un trabajo de exploración, de un recorrido por los textos sociales en los que justamente el autor ubica a la cultura como objeto de reflexión.

¿Cuál es la invitación que hace el psicoanálisis a la teoría política? A tener presente al inconsciente. El hallazgo del inconsciente es interpretado por Freud en *Una dificultad del psicoanálisis* (1917) como una de las tres gravosas afrentas al amor propio de la humanidad, tres heridas narcisistas provocadas por la investigación científica. La primera afrenta tuvo lugar cuando se reconoció que la Tierra no era el centro del universo, sino un planeta más entre otros. Se trata de la *afrenta cosmológica* a la que se asocia a Copérnico. La segunda afrenta, la *afrenta biológica*, está asociada a las investigaciones de Darwin, a partir de las cuales a la especie humana se le sustrae el carácter de divinidad y semejanza con Dios. El hombre es concebido como un animal más del árbol de las especies y deja de ser el fin último de la evolución. La tercera y última afrenta, que viene de la mano de Freud, es la *psicológica*, la cual se desprende de la aseveración de que la pulsión sexual no puede domesticarse, y de que los procesos anímicos son en su mayor parte inconscientes. De ahí que “el yo no es el amo de su propia casa” (Freud 1992, 135).

Los aportes del psicoanálisis permiten cernir los fundamentos subjetivos del poder político, la forma en que, haciendo pie en procesos subjetivos inconscientes, las leyes de la ciudad inciden en el sujeto de la política. Es por ello que el psicoanálisis invita a una re-





lectura de lo colectivo desde el prisma -saber- del inconsciente, re-lectura que se aprecia en el marco de la investigación sobre la genealogía de la cultura.

El hallazgo en dicha investigación remite a un pasado común violento de la humanidad ligado a lo prohibido. La hipótesis de la horda primitiva, aportada por la teoría evolucionista de Darwin, da cuenta de la potencialidad que se abre paso a partir del parricidio primordial e implica, inexorablemente, la limitación de poder de sus miembros a favor de una unidad mayor. Conforme a dicha hipótesis, la primitiva organización colectiva fue la de la horda salvaje bajo el dominio de un macho déspota y fuerte que detentaba el monopolio sexual de las mujeres. Los hijos varones, privados de esta prerrogativa, ejecutan al padre. Tras su asesinato, núcleo del totemismo, aflora la culpa, elemento constitutivo de la cultura, cuya consecuencia es la obediencia retrospectiva al mandato del padre ultrajado. Asimismo, la culpa originaria compartida por el género humano va acompañada de la idea de deuda, marca simbólica de la culpa.

Por lo tanto, la culpa compele a la obediencia, a través de la cual se busca una reconciliación con el padre depuesto. La violencia desencadenada contra el padre hace posible, a través de la obediencia retrospectiva movida por la culpa, la fijación de la normatividad social básica del totemismo; a saber, la prohibición del incesto y la interdicción de matar al padre. “Los preceptos del tabú fueron el primer “derecho” (Freud, 2006a; p. 98), el cual estuvo destinado a conformar un dique contra la violencia del sujeto en aras de tornar viable y segura la vida en común.

Freud entiende que la fuerza o violencia bruta fue la primera forma que asumió el derecho; fue una modalidad reactiva de cara a la violencia primigenia. “Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia” (Freud 2013, 192). El pasaje de la violencia al derecho, de la naturaleza al orden cultural es el producto de un extenso recorrido. Desde la perspectiva del escritor vienés, este pasaje se explica a partir de la sustitución de la violencia de uno -el violento padre de la horda- por la unión de muchos -los hijos-. La violencia asumida por la comunidad habla en nombre de una persona colectiva, de un *nosotros* que se atribuye la representación de la misma.

El asesinato del padre, la referencia a él, se convierte en la ficción legal por antonomasia (Reano, 2009). El parricidio constituye el acto mítico de la fundación del derecho, concepto al cual se articula el de Estado en Freud. De ahí que el derecho lleve la marca de origen del parricidio, de un derramamiento de sangre entre consanguíneos. Fue necesario deponer al padre para honrarlo y así fundar el derecho. En calidad de muerto asume el padre la función fundadora del derecho (Assoun, 2003). La leyenda de Rómulo y Remo, vinculada al origen mítico de Roma, converge en la misma interpretación.



De esta manera, se puede interpretar en Freud que lo político queda vinculado a una violencia originaria que es producto de un conflicto que instituye la ley. Lo político, en tanto conflicto irreductible entre lo pulsional y la *Kultur*, revela la verdad de una tensión que se expresa en el malestar en la cultura. Se trata de una tensión entre cargas: la carga pulsional del sujeto que resiste la carga represiva del orden público -organización estatal-. El conflicto, constitutivo de lo político, previo a lo legal, instituye la normatividad social y la resiste. Lo político queda ligado a la dimensión originaria de lo social, al decir de Claude Lefort, o al momento fundante contingente, según Mouffe. Por lo tanto, lo político, semejante al pensamiento de Lefort, asume en Freud un carácter simbólico instituyente, y las prácticas del orden de la cultura se ligan al orden de lo instituido y de su administración. La política está de este lado. Así es que lo político se configuraría en Freud como la potencialidad de la vida colectiva.

Por lo expuesto hasta aquí, el psicoanálisis invita a la teoría política a considerar la contra-cara de la realidad social, es decir su reverso. ¿Y cuál es su reverso? La fatalidad de la falta, de lo imposible de colmar, la carencia en materia de satisfacción pulsional. Hay un imposible de conciliación absoluta: las exigencias de la cultura, del orden común de convivencia, y las exigencias de las pulsiones, de la que no necesariamente el sujeto está anoticiado. Al decir de Gérard Haddad: “Un sujeto no necesita conocer la estructura para sufrir sus efectos” (1990, 29).

Es por ello que el psicoanálisis freudiano esclarece el malestar social, al mismo tiempo que se mantiene refractario a pensar en una reforma definitiva orientada a eliminarlo. A partir de sus hallazgos en el síntoma del sujeto, el psicoanálisis contribuye al desciframiento de los mecanismos presentes en la lógica de los fenómenos colectivos. El saber del psicoanálisis es dado a préstamo a la teoría política, de modo tal que sus hallazgos se redirigen del diván al ágora.

Sobre el malestar social es dable advertir en Freud un importante giro en su análisis. En su investigación tardía sobre la cultura, *El malestar en la cultura* (1930), revisa el carácter limitante, coercitivo del orden cultural, lectura que conduce a reconsiderar la afección psíquica como efecto de las demandas coercitivas del orden social.

La idea que revisa el autor es la idea de que el sujeto padece malestar en virtud de las exigencias de la cultura, exigencias que le sustraen dicha de la satisfacción de sus pulsiones, sexual y agresiva. Junto a estas exigencias también se encuentra un rasgo relacionado con la constitución propia de los seres humanos que limita las posibilidades de satisfacción. Al respecto, el autor afirma que los humanos están organizados de tal forma que el gozar solo es posible en el contraste y en menor medida en el estado (Freud 1930). La falta es constitutiva de lo humano, al mismo tiempo que es factor de cultura. La falta de goce





impulsa a andar nuevos caminos, por ello el deseo se desplaza de un objeto a otro.

¿Qué mueve a la cultura a limitar las posibilidades de satisfacción sexual, acentuando para ello los lazos sociales a través de ligazones libidinales? La agresión humana, la cual es de naturaleza primordial, motivo por el cual es indesarraigable. Freud admite el denodado empeño de la empresa cultural en proteger a los hombres de sus propios impulsos agresivos, destructivos -principal obstáculo de la cultura-, que ponen en peligro la vida humana. Por lo tanto, la cultura es entendida por el fundador del psicoanálisis como el conjunto de operaciones y normas que los sujetos llevan a cabo con el fin de protegerse de fuentes adversas: la amenaza de la naturaleza y la hostilidad de los vínculos sociales (Freud 2006). Por lo tanto, la pulsión de agresión es la expresión de la pulsión de muerte dirigida al exterior.

Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con éste el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana (Freud 2006, 118).

De lo expresado hasta aquí se desprende que el malestar cultural sea inherente a la pulsión, es decir está ligado a la imposibilidad de satisfacción plena. La contra-cara del mandato de colmar, de la búsqueda de satisfacción completa, es el inconveniente que se le presenta al sujeto de lidiar con la oquedad. La cultura, a los fines de hacer posible la vida común y de proteger la vida humana, produce inexorablemente malestar. El malestar que produce la *Kultur* se debe a las exigencias que afectan la satisfacción pulsional y al sentimiento de culpa que provoca la renuncia de la agresión y su reorientación al interior del propio sujeto. Se trata de un malestar que en el sujeto se expresa en el síntoma. “Por lo tanto, se podría decir que el síntoma es la política del sujeto contra la política colectivizable del discurso imperante” (Bernal 1999, 8). El síntoma del sujeto es la oposición a la pretensión de hacer del deseo algo universalizable por parte de la política.

A diferencia del discurso político que busca hacer funcionar *un para todos* que apunta al todo gobernable; el discurso del psicoanálisis apunta a la pura diferencia, a lo imposible de universalizar: el deseo humano. Aquí reside el señalamiento más importante que el psicoanálisis viene a hacer a la política.



Una apostilla respecto al malestar social. Al malestar así entendido, asociado a lo imposible de satisfacción plena y al sentimiento de culpa, se anexa otro malestar; el malestar sobrante, al decir de Silvia Bleichmar: “El malestar sobrante está dado por la propuesta de autodespojo que lleva a subordinar las posibilidades de producción teórica y clínica a las condiciones imperantes. Y está dado también por la cantidad de inteligencia desperdiciada, de talento y entusiasmo sofocado con el cual cada uno paga el precio de su propia inserción” (1997).

Por último, se comparten las palabras de dos autores, hombre y mujer, de referencia en el campo de la teoría política que invitan a la hospitalidad, a la contemplación del mundo de los afectos, un expediente necesario de alojar en el campo de la teoría política:

Sheldon Wolin afirma en *La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido* (2008, 400/401): “La democratización de la política sin la democratización del ser continúa siendo algo formal”. La democratización del ser puede ser concebida como la apertura del sujeto a reconocer la polifonía de voces, imperativos, mandatos que lo habitan y los discursos que lo hablan. Para ello, el discurso del psicoanálisis tiene algo que decir.

En un sentido consonante, Mouffe afirma: “Resulta, por lo tanto, crucial para la teoría política democrática tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y para eso es necesario un serio intercambio con el psicoanálisis” (2021, 32).

## Palabras finales

El saber del psicoanálisis freudiano constituye un valioso aporte a la reflexión teórico política, dado que, conforme se ha desplegado, presta claves de lectura para la comprensión e interpretación de los asuntos del propio campo de esta última. El hallazgo del inconsciente aporta la clave principal para interrogar y brindar líneas de interpretación a los fenómenos colectivos. Las relaciones inconscientes del sujeto con el otro constituyen las marcas presentes en sus relaciones sociales.

El psicoanálisis reflexiona sobre el inconsciente del sujeto singular, un sujeto constituido en una trama de naturaleza intersubjetiva. El psicoanálisis contribuye a develar las motivaciones de índole inconsciente que mueven las acciones humanas y en las que quedan cercados el sujeto y la sociedad, la figura de mando y los gobernados, el líder y la masa.

El sujeto político y el sujeto singular quedan ubicados en una posición análoga, puesto que el sujeto mismo ha de explorar en sí mismo los recursos que le permitan identificar los discursos que lo oprimen por dentro, discursos foráneos que se camuflan de propios. El sujeto debe develar las voces del amo que lo habitan para reconocerse cooptado por ellas tanto en su interioridad como en el ámbito público. Con dicha consciencia ganada el sujeto/ciudadano/a está en condiciones de iniciar un proceso de emancipación.





## Bibliografía

- Arendt, Hannah. 2016. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Bs. As.: Ariel.
- Assoun, Paul-Laurent. 2003. *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Bernal, Hernando. 1999. “La política en el psicoanálisis”, *Affectio Societatis*, (4), Universidad de Antioquía, Colombia, pp. 1-10. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/5406/4758/>, Nov 2017.
- Bleichmar, Silvia. 1997, “Acerca del malestar sobrante”, en Revista *Topia* Nro. 21/ Noviembre 1997.
- Fisher, Mark. 2016. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*. Bs. As.: Caja Negra.
- Freud, Sigmund. 1915. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras Completas*, Vol. XIV (Ed. 2013). Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1916/17. “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras Completas*, Vol. XVII (Ed. 1992). Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1921. “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII, (Ed. 2004). Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1930. “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Vol. XXI (Ed. 2006). Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1933. “¿Por qué la guerra?”, en *Obras Completas*, Vol. XXII (Ed. 2013). Bs. As.: Amorrortu.
- Haddad, Gerard. 1990. *El hijo ilegítimo. Fuentes talmúdicas del psicoanálisis*. Bs. As.: Ediciones de la Flor.
- Levinas. Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España: Ediciones Sígueme S.A.
- Mouffe, Chantal. 2009. *En torno a lo político*. Bs. As.: FCE.
- Reano, Ariana 2009. “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”, *Foro Interno*, pp. 111-128. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0909110111A/7777/>, Nov 2017.
- Wolin, Sheldon. 2008. *La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Madrid: Katz.





## IV. Instituciones y legitimidad





# Apuntes sobre una lectura republicana de Estado de Derecho: una visita a Locke y Habermas

Martín Zampino

UNR - UNER

E-mail: [zampinomartin@hotmail.com](mailto:zampinomartin@hotmail.com)

El presente artículo tiene un doble propósito: uno principal, relacionado con la toma de contacto con el tema expresado en el título; y otro secundario, relacionado con las distintas lecturas que a veces se realizan, desde diferentes tradiciones de pensamiento, sobre los aportes realizados por los autores objeto de estudio. A lo largo de este escrito, ambas preocupaciones se entrelazarán.

Partiendo de la idea de que los Estados de derecho al estilo occidental implican una amalgama no siempre consistente entre elementos de la tradición republicana y de la tradición liberal, se intentará poner en perspectiva el aporte de dos autores que, más allá de las centurias que los separan, parecen tener bastantes puntos en común.

Un buen comienzo para plantear los ejes del debate resulta ser el texto ya clásico de Elías Díaz titulado “Estado de derecho y sociedad democrática”. Allí el autor español sostiene que el estado de derecho de corte liberal exige que se cumplan ciertos requisitos, so pena de no calificar como verdadero Estado de derecho. Y son:



1. Gobierno de la ley: se gobierna *per lege*, es decir, a través de la ley, pero también *sub lege*, lo cual implica que no hay nadie por encima de la ley (ni siquiera las propias autoridades). Por otra parte, esa ley es, en algún sentido, fruto de la voluntad de los mismos que están subordinados a ella.<sup>1</sup>

2. División de poderes: existe un poder ejecutivo, uno legislativo y uno judicial. Con preeminencia del legislativo pues allí están reunidos los representantes del pueblo.

3. Legalidad de la administración: tal como se deduce del principio del gobierno *sub lege*. Esto se opone a la doctrina de la “razón de estado”.

4. Derechos, libertades y garantías inalienables: su falta de reconocimiento implica la no existencia del Estado de derecho (Díaz 1972).

Resulta ahora posible analizar cuánto de liberalismo hay en el pensamiento de Locke y de Habermas, así como calibrar el aporte de ambos en la configuración conceptual del actual Estado de derecho.

### Otro Locke, otro Habermas

Hace ya un par de décadas Oscar Correas publicó un libro con el título de “El otro Kelsen”. La idea era subrayar aquellos aspectos del pensamiento del jurista austríaco que habitualmente no ven la luz en las reflexiones de sus comentaristas. Algo parecido había hecho, antes todavía, el cordobés Oscar del Barco, intentando develar “otro Marx”. Tal vez sea posible realizar el mismo ejercicio con los autores objeto del presente trabajo.

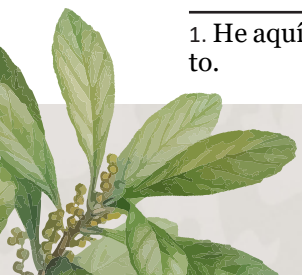
Para ello, sirve de inspiración la compilación de artículos realizada por Eduardo Rinesi en el libro “En el nombre de Dios. Razón natural y revolución en la obra de John Locke”. En la introducción, el autor se pregunta si el autor inglés es liberal. Y llega a la conclusión de que, si bien ello es cronológicamente imposible, hay un liberalismo en Locke “como un efecto de lectura” (Rinesi 2009, 12).

Eso significa que una determinada tradición de pensamiento, la liberal, no inventó “nada que no estuviera presente en los propios textos de Locke, pero sí que leyó esos textos desde una determinada perspectiva, que ordenó y orientó su lectura de cierto modo, que seleccionó de esos textos algunos elementos en detrimento de otros, etc.” (Rinesi 2009, 12). Y no hay nada de malo en ello salvo, quizá, “impedirnos ver algunos de los aspectos de esa obra que hoy puede resultarnos interesante rescatar” (Rinesi 2009, 15).

¿Es Habermas liberal? Rinesi señala algunas máximas de la ideología liberal que están contenidas en el pensamiento lockeano: los hombres no deliberan ni gobiernan sino a tra-

---

1. He aquí un aspecto del pensamiento republicano contenida en el marco de la matriz liberal de pensamiento.





vés de sus representantes, los representantes no pueden excederse en sus funciones más allá de aquello para lo que han sido elegidos, existe un conjunto fundamental de derechos que son anteriores a la aparición de los gobiernos y que los gobiernos deben proteger y preservar, las creencias religiosas de las personas no deben ser perseguidas ni limitadas, etc. El autor alemán estaría más o menos de acuerdo con semejantes máximas, salvo probablemente con la tercera.

En estos y otros puntos se basan ciertas lecturas que construyen un Habermas liberal con la finalidad de criticarlo con más facilidad. Así, por ejemplo, Chantal Mouffe: “el objetivo de Habermas no es otro que establecer la naturaleza racional privilegiada de la democracia liberal y en consecuencia su validez universal”(Mouffe 2007, 91).

Sin embargo, así como Rinesi señala que Locke es mucho menos y también mucho más que un liberal, tal vez sea posible sostener algo similar al escribir sobre Habermas. Y resulta ser que, en la medida en la que se profundiza en ambos autores “liberales”, se encuentran una serie de paralelismos entre Habermas y Locke tanto en lo que tienen como en lo que no tienen de liberales.

### **Una visita a Locke**

El “Tratado sobre el gobierno civil” comienza con una reacción contra la teoría patriarcal de Robert Filmer, de acuerdo con la cual el poder de un monarca es el mismo que Dios cedió a Adán sobre sus descendientes. Rinesi resume los argumentos contra Filmer:

1. Dios no cedió la propiedad de las cosas del mundo a Adán con exclusión de los demás humanos sino a la humanidad entera por intermedio de Adán.
2. El poder paterno no puede ser transferido ni heredado.
3. El poder paterno no puede convertirse en el fundamento del poder político de los monarcas, ya que son de diferente naturaleza.<sup>2</sup>

Una vez cuestionadas las bases de la vieja legitimidad, Locke propone trazar los cimientos de la nueva. El resultado deberá ser una teoría que pueda responder a la pregunta “sobre qué bases pueden pretender esos monarcas... tener un poder legítimo sobre sus súbditos o, si se prefiere plantear la pregunta desde el punto de vista de los súbditos, a quién y por qué están esos súbditos obligados a obedecer, y cuándo y bajo qué condiciones pueden o incluso deben no obedecer”(Rinesi 2009, 27).

La última parte de esa pregunta desvía la atención hacia los últimos capítulos del “Segundo Tratado sobre el gobierno civil”. Sin embargo, con la finalidad de señalar paralelismos, similitudes y diferencias interesantes, se prestará una atención, aunque sea somera,

---

2. He allí uno de los tantos resabios aristotélicos en el pensamiento de Locke.







al resto del libro.

Rinesi opina que dos son las temáticas fundamentales del texto: la de la propiedad y la del poder. El presente trabajo se centra en la cuestión de la legitimidad, por lo que no se trata de una cuestión económica, por un lado, y de otra política, sino de dos cuestiones políticas, la primera de las cuales sienta las bases y marca los límites para la segunda.

Con respecto a la propiedad, una salvedad inicial: si bien la forma contemporánea de concebirla hunde sus raíces en la concepción lockeana, es mucho más restrictiva. Contemporáneamente se entiende que la propiedad son los bienes, mientras que para el autor inglés se es en primer lugar propietario del cuerpo y, por extensión, de lo que se haga con él. En síntesis, la propiedad abarca la vida, la libertad y el patrimonio (Vereker 1961, 147).

Ahora: si bien propietario de semejante dotación, el ser humano no puede disponer de ella como le plazca. Existen “leyes naturales” que indican lo que es correcto hacer. En este punto Locke es, a decir de Rinesi, mucho menos que un liberal: *right* tiene todavía mucho más que ver con obligaciones que con derechos subjetivos (Rinesi 2009, 56).

¿Quién fija esas obligaciones? Pues Dios. ¿Y cuáles son? Básicamente dos: preservarse a uno mismo y, en la medida de lo posible, al resto de la humanidad. Conviene recordar esta idea, pues tendrá implicaciones políticas de peso. Otra forma de enunciar el contenido básico de la ley natural, asequible para todo ser humano en virtud de la facultad de la razón, sería: “no dañar la propiedad de los demás y conservar la nuestra” (Locke 1990, Cap 2; 6).

En búsqueda de una respuesta a la pregunta ¿cuál es la mejor manera de salvaguardar la propiedad? Locke llega a la cuestión del surgimiento de la sociedad política. Al igual que Hobbes, plantea la hipótesis de que antes los hombres han vivido en un Estado de Naturaleza. Pero hay una diferencia crucial entre ambos contractualistas ingleses.

Mientras que para el autor de *Leviatán* la situación natural entre los hombres, apurados por la escasez, es de guerra permanente entre ellos, en vistas de las pasiones que los impulsan a todos, para el autor del Segundo Tratado ello no es necesariamente así. La vida en el estado de naturaleza lockeano no tiene por qué ser tosca y breve, es abundante, existe el lenguaje y existe el dinero y, por lo tanto, hasta el comercio. Todos los hombres son perfectamente libres e iguales.

En vistas de que, para Locke, estado de naturaleza y estado de guerra no son sinónimos, no se ve la necesidad de abandonar esa situación cuasi idílica. Sin embargo, siempre pueden existir personas que no respeten la ley natural y agredan la propiedad ajena. En tal caso, el derecho a reparar el daño compete a la misma persona perjudicada, en virtud del derecho a la propia conservación (Locke 1990, 11).

Pero como los hombres, además de ser racionales, son también pasionales, existe la





posibilidad de que cometan excesos a la hora de castigar las transgresiones. Así, el poder civil surge como un remedio frente a la arbitrariedad resultante de que cada cual posea el poder ejecutivo de la ley natural (Locke 1990, 13). He aquí la aparición del Estado como *pouvoir neutre*, cuya función es resolver de manera imparcial los pleitos que se plantean entre los particulares.

Ahora bien: el consentimiento de cada hombre es fundamental para la composición de la sociedad política. Es lógicamente posible que un hombre no brinde su consentimiento y permanezca en estado de naturaleza (Locke 1990, 15 y 95), aunque ello sería irracional en tanto que contravención a la norma divina que manda a hacer lo necesario para preservar la propiedad. Está claro que el mejor camino es despojarse del poder natural para ponerlo en manos de la comunidad, de tal manera que todos puedan apelar a la protección de las leyes que dicha comunidad establece (Locke 1990, Cap. 7; 87).

Los poderes del Estado así constituidos son básicamente dos: el de hacer las leyes y el de disponer la guerra y la paz. Pero también es necesario un poder que ejecute las sentencias, que es justamente ese poder al que los hombres renunciaron para abandonar el estado de naturaleza. Así, para Locke hay tres poderes: Legislativo, Federativo y Ejecutivo.

Toda obediencia, empero, es en último término al Poder Legislativo que, por ello, es el poder soberano. Por ello y porque se constituye de acuerdo con la voluntad del pueblo (Locke 1990, 157).<sup>3</sup> Los poderes Ejecutivo y Federativo son delegados del Legislativo. El Ejecutivo, por momentos, parece tener cierta preeminencia, puesto que:

- a) Es el encargado de convocar al pueblo para elegir los representantes en el legislativo (Locke 1990, 154);
- b) convoca al Parlamento y determina los períodos de sesión (Locke 1990, 156), y, más importante aún;
- c) le asiste la “prerrogativa” de legislar supletoriamente (Locke 1990, 159).

Sin embargo, no por ello es superior, ya que el pueblo ha delegado el poder de hacer leyes al Legislativo (Locke 1990, 141).

Aquí cabe hacer una pregunta que resulta crucial para comprender la cuestión de la legitimidad en los Estados de derecho: ¿cuándo un poder puede reclamar con buenos argumentos la obediencia del pueblo?

Según Locke, cuando el pueblo brinda su consentimiento. En el capítulo octavo el autor parece adelantarse a los planteos rousseauianos e, inclusive, tener mejor resueltas las paradojas que se deducen del “Contrato Social”.

---

3. Rinesi llama la atención, como se verá, sobre el papel que en la obra de Locke le cabe a ese misterioso sujeto, el “pueblo”.





Sostiene que la fuerza que impulsa a la sociedad civil es el consentimiento de la mayoría (Locke 1990, 96). Sólo si la mayoría se impone a los demás miembros es posible que la sociedad funcione como un solo cuerpo (Locke 1990, 98). Por otra parte, el consentimiento no se brinda únicamente de forma expresa, puesto que puede ser tácito (Locke 1990, 119).

Así, existe un poder del Estado que legisla y sus mandatos son legítimos en la medida en que encuentran el consentimiento habitualmente tácito, a veces expreso, de los súbditos. Pero éstos brindan su consentimiento en la medida en que tanto la legislación como la aplicación de la ley se dispongan conforme al bien común (Locke 1990, 131).

Llegados a este punto, se abren dos interrogantes fundamentales.

1. ¿Quién es el sujeto que decide si se está tergiversando la finalidad de salvaguardar el bien común por parte del gobierno?
2. ¿Qué acciones son de la competencia de ese sujeto una vez corroborada la traición de la confianza?

Con respecto a la primera pregunta Locke sostiene en un punto que el juez de las cuestiones sociales debe ser “el pueblo y Dios” (Locke 1990, 242). En otro dice que debe ser el “conjunto del pueblo” (Locke 1990, 230). A veces dice, a secas, “el pueblo” (Locke 1990, 240).

Hacer referencia a Dios tiene su sentido, pues cuando un gobierno desatiende su obligación de proteger la propiedad indirectamente está atentando contra el mandato divino de autoconservación. Además, existe una relación entre la ley natural dictada por Dios y el juicio del conjunto del pueblo, pues dicha ley manda proteger no sólo la propiedad individual sino la de todos. Para que el juicio sobre el accionar del gobierno sea válido, deberá ser el conjunto del pueblo el que dictamine cuándo un gobierno ha declarado la guerra a sus súbditos, independientemente de que dicho gobierno haya atacado la propiedad de unos pocos o de muchos. El conjunto del pueblo, se deduce, será siempre la mayoría del mismo. Esta exigencia pretende alejar, por otra parte, la posibilidad de que cualquiera se crea con derecho de oponerse a la voluntad de un gobierno y desobedecerlo sin más título que su juicio individual.

Ahora bien, ¿a qué acciones tiene derecho ese sujeto, el pueblo en su conjunto, una vez que ha juzgado que un gobernante legítimo o un usurpador han actuado en contra del bien común?

Las opciones podrían ser:

- a) Desobedecer
- b) Rebelarse
- c) Reasumir la soberanía

La primera puede constituir una desobediencia, por decirlo de alguna manera, pasiva,





cuando no va a acompañada por un intento de destitución de las autoridades. La segunda significa la instalación de un estado de guerra. La tercera implica abrogar la representación concedida para, acto seguido, volver a designar otros representantes (ya que el pueblo no delibera ni gobierna por sí mismo) en los cuales depositar nuevamente la confianza.

El concepto clave para comprender en profundidad todo este problema es el de “estado de guerra”. En el capítulo tercero Locke sostiene que quien intenta colocar a otro bajo su arbitrio absoluto está declarándole la guerra, y que el castigo contra eso es su destrucción o su muerte (Locke 1990, 17).

A partir de esa idea es posible colegir que, en realidad, el pueblo nunca se rebela. Incluso, se puede intentar confirmar esto con un giro maquiaveliano: el pueblo no quiere oprimir, solo busca no ser oprimido. Los que se rebelan son siempre quienes traicionan la confianza que el pueblo depositó en ellos al no respetar los bienes, ni la libertad, ni la vida. Los representantes o usurpadores que actúan así deben ser tratados, según Locke, como animales de presa.

La falta de respeto a la ley natural por parte de las autoridades configura una situación típica de disolución del gobierno. Y en esas condiciones el poder revierte nuevamente a la sociedad. Pero, además, el pueblo debe evitar esa disolución, con lo cual, como sostiene Rinesi, siempre le asiste al pueblo la razón en estas cuestiones:

Cuando se disuelve el gobierno el pueblo está en libertad de cuidarse de sí mismo, constituyendo un nuevo legislativo que difiera del otro en las personas, en la forma o en ambas cosas, según ellos consideren más conveniente para su bien y seguridad. Pues la sociedad no puede, en ningún caso, y por culpa de otro, perder su derecho innato y originario a su propia conservación, la cual es únicamente posible si cuenta con un legislativo constituido y una ejecución justa e imparcial de las leyes que aquél dicte. Ahora bien, la condición humana no puede ser tan miserable como para que no nos sea posible poner los remedios hasta que ya sea demasiado tarde para ello... los hombres no podrían estar a salvo de las tiranías si la única forma de escapar de ellas surgiera una vez que ya se estuviera perfectamente sometido a su poder arbitrario. De ahí que el pueblo tiene perfecto derecho a librarse de la tiranía y también, cómo no, a prevenir su aparición (Locke 1990, 220).

### **Prolegómenos para continuar la discusión**

Según Locke, las leyes que emanan del Parlamento merecen obediencia porque son elaboradas por los representantes del pueblo, los miembros del cual brindan su consen-





timiento tácito o expreso. Pero más todavía porque existe un canon, el derecho natural, para evaluar el derecho positivo.

El autor inglés sería, de esta manera, un semi-moderno, pues abandona la idea griega y medieval de un mundo natural y humano que armonizan con base en jerarquías, en pos de una idea de acuerdo con la cual los hombres son libres e iguales entre sí. Pero no abandona la idea de un criterio de verdad y corrección objetivos, criterio que al venir impuesto por un ser superior trasciende toda artificialidad.

Habermas es un moderno en ambos sentidos pues, para él, vivimos en una etapa post-metafísica, y eso significa que ya no es posible acordar sobre la verdad o corrección de las normas sobre la base de su naturalidad, universalidad y necesidad.

La mejor manera para encarar el problema de la legitimidad de los Estados de derecho, en el caso del autor alemán, es a partir de lo jurídico. Y ello no implica un desenfoque con respecto a los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau porque, para éstos, la función fundamental del soberano es legislar.

El Jusnaturalismo clásico resolvía la cuestión de la legitimidad de las normas jurídicas mediante el expediente tomista de la concatenación de las leyes. Esto es, existen tanto el derecho positivo como el derecho natural y el segundo tiene preeminencia sobre el primero. De tal manera que si del poder soberano emana una norma que contradice al derecho natural, es claro que esa norma resulta ilegítima. Ese derecho natural venía anclado a convicciones religiosas, a la naturaleza de las cosas o a la naturaleza humana.

La bancarrota de la metafísica arrastró consigo esas fuentes sacras de legitimación, con lo cual aumenta el riesgo de que las normas jurídicas no sean más que la imposición de un poder arbitrario.

Hans Kelsen, el gran jurista del siglo XX, sostiene al respecto que:

a) El derecho natural es una construcción ideológica, por cuanto tiene por finalidad legitimar el derecho positivo y, además, poner límites a las facultades del legislador. Los derechos subjetivos vendrían primero, y sólo después aparece el derecho objetivo para reconocer y proteger esos derechos (todas cuestiones que se aprecian claramente en el pensamiento de Locke). A Kelsen le resulta sugerente que justo cuando la positividad y mutabilidad de las instituciones jurídicas llega a ser evidente, se intentan establecer ciertas instituciones (por ejemplo, la propiedad) como inmutables y distintas del derecho objetivo, mientras se afirma a la vez su validez jurídica (Kelsen 1960, 143-144). El maestro vienes, frecuentemente señalado como un ideólogo liberal, critica, en este punto, esta característica idea liberal que hunde sus raíces en Locke.

b) Como el abandono de la metafísica provoca la ruina del Jusnaturalismo clásico, resulta necesario reconocer, como nunca antes, que derecho y poder son dos caras de la







misma moneda, ya que el derecho no es otra cosa que “un orden u organización específicos del poder” (Kelsen 1983, 142).

La conclusión kelseniana se halla demasiado cerca, para Habermas, de un realismo y de un hobbesianismo que resultan, en última instancia, desdeñosos de la convicción moderna de acuerdo con la cual los hombres nacen libres e iguales (y así deberían permanecer). Desde la perspectiva realista el poder se concibe a la Weber, es decir, como la capacidad de imponer la propia voluntad por sobre la de los demás. Desde una perspectiva hobbesiana, en tanto, ese poder tiene un único sujeto, y de ese sujeto emana un derecho que viene previamente autorizado (y, en consecuencia, legitimado *siempre*) en virtud de los términos del pacto que saca a los hombres del estado de naturaleza.<sup>4</sup>

Kelsen mismo repite la máxima hobbesiana de acuerdo con la cual “no es mejor conocimiento sino más autoridad lo que permite a un órgano decir lo que es derecho” (Kelsen 1960, 353). A su vez, el autor austrohúngaro tiene su propia solución para un problema que salta a la vista, el de la validez del derecho: una norma es válida cuando tanto en su forma como en su contenido viene autorizada por una norma de orden superior. Así se salta de norma en norma hasta llegar a la primera Constitución histórica. Pero ella misma no viene autorizada por otra norma puesta, ya que es la primera de todas. Y como, para la Teoría Pura del derecho, una norma no puede extraer su validez del mundo de los hechos, la primera Constitución en sentido jurídico-positivo tiene que venir legitimada por la Constitución en sentido lógico-jurídico. Es decir, por una norma que no ha sido puesta sino que es supuesta cuando un sistema jurídico está vigente. Esta es la famosa teoría de la *Grundnorm* o “norma fundante básica”, que es el fundamento de la legitimidad del conjunto de normas subordinadas a ella.

Sin embargo, a poco de analizarlo se cae en la cuenta de que la *Grundnorm* solo en un sentido figurado proporciona el fundamento de la potestad legislativa. Como dice Friedrich: “esa norma básica es una norma que establece que se debe obedecer al Parlamento, al monarca, etc. Queda por saber por qué debe ser así. Esta pregunta decisiva permanece incontestada” (Friedrich 1954, 250).

Alguien que ha visto con toda claridad el problema que Kelsen plantea y el marco posible para su solución ha sido Michelangelo Bovero:

Ya que la validez de la norma fundamental, que debe entenderse como la norma última que autoriza al poder último, no es evidentemente reconducible a su producción por parte de un poder autorizado... Kelsen sugiere que ella debe ser

4. Cfr. Hobbes (1984, Cap. XVI)





simplemente presupuesta en todas las ocasiones en que constatemos la eficacia de un ordenamiento positivo... Pero, llegados a este punto, se puede preguntar si es verdaderamente fundamental la norma última o el poder último, en vista de que la norma última pierde validez, cesa de existir como norma y con ella el ordenamiento entero, cuando pierde fuerza la eficacia del poder último. Atribuida semejante posición de privilegio al principio de efectividad, ¿el poder último es todavía un poder de derecho o no se parece más bien a un poder de hecho? (Bovero 1985, 54).

Y continúa:

...si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener la superioridad de la norma sobre el poder, y del poder legal como tipo de poder legítimo, si no es considerando la obligación de obediencia contenida en la norma como fruto de la misma voluntad de los coasociados (Bovero 1985, 56).

### **Una visita a Habermas**

La conclusión de Bovero lleva a Habermas a afirmar que los Estados de derecho no pueden exigir de sus ciudadanos una obediencia incondicionada sino cualificada (Habermas 1997, 58). Tomado a la ligera, el aserto tiene un típico tufillo jusnaturalista: se obedece a condición de que las normas que emanan de la autoridad política sean justas. Pero mientras el jusnaturalista confía en la objetividad fuerte de la idea de justicia, Habermas se toma a pecho la crisis de la metafísica y sabe que la justicia no puede sino pretender una objetividad débil. No se trata ahora de certezas basadas en convicciones sino de la “desempeñabilidad discursiva”. Un enunciado será objetivamente verdadero (en sentido débil) y una norma será objetivamente justa (en sentido débil) cuando, a resultas de un intercambio lingüístico, se puedan aportar buenas razones para que una comunidad de hablantes los considere como tales.

Combinando la idea de autolegislación y la teoría del discurso, Habermas intenta dar una respuesta a la pregunta formulada por Rousseau en el Contrato Social: “¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior” (Rousseau 2003, Libro I Cap. VI).

De acuerdo con la teoría del discurso la tensión entre idea y realidad se halla grabada en las formas de vida estructuradas por medio del lenguaje (Habermas 2000, 76 y ss). En





ese medio universal de comunicación que es el lenguaje, las pretensiones de corrección de las normas tienen un desempeño similar a la pretensión de verdad de las proposiciones. Ambas son entabladas por quien enuncia, son criticables y son defendibles a través de razones. Se plantea entonces una discusión al cabo de la cual habrá de poder contarse con el acuerdo de una comunidad interpretativa. Pero como la facticidad es hipercompleja y, además, todo acuerdo en el marco comunitario puede ser fruto del engaño o la coerción<sup>5</sup>, debe asumirse desde el comienzo la radical falibilidad de cualquier consenso que se logre en el marco de una comunidad fáctica de comunicación. Por ello Habermas apela al concepto de “comunidad ideal de comunicación”, un colectivo cuya peculiaridad es la de carecer de límites, tanto espacial como temporalmente, así como para los argumentos, motivos y razones que cualquiera pueda traer a cuento. En la práctica, ello significa que cualquier debate se puede reabrir porque hay nuevos sujetos hablantes o nuevos argumentos que objetan el acuerdo comunicativo alcanzado con anterioridad.

En su “Teoría de la acción comunicativa” Habermas explica que existen dos formas distintas y fundamentales de comunicación: acción y discurso. En la primera, las pretensiones de validez normativa se aceptan tácitamente. Si surge un desacuerdo, es necesario pasar al segundo nivel de comunicación, el discurso, donde las pretensiones de validez se transforman en el tema y se investiga su justificación: “La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que hace posible continuar la acción comunicativa con otros medios cuando un desacuerdo ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y, sin embargo, no se lo quiere decidir recurriendo al uso directo o estratégico de la fuerza” (Habermas 1987, 37-38).

La fuerza legitimatoria radica, en consecuencia, en la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas. En la medida en que las fuentes sacras que aseguraban la justicia del derecho se han secado, su lugar debe ser ocupado por la razón.

Dicha facultad aporta, kantianamente, el “principio de discurso”, que constituye la piedra de toque a la hora de evaluar la corrección de las normas y de las decisiones políticas en general. Como éstas regulan la posibilidad de satisfacción de necesidades y de consecución de intereses, la razón aporta un criterio basado en la generalización o universalización. De allí que tal principio de discurso se enuncie de la siguiente manera: “Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas 2000, 172).

La institucionalización del principio de discurso es lo que da lugar a Estado de derecho,

---

5. Crf. el concepto de “pacto inicuo” en Rousseau.





cuya principal función es instrumentalizar el principio de soberanía popular. Esto es, el Estado de derecho es la respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden institucionalizarse las formas de comunicación de una formación democrática de la opinión y de la voluntad políticas (Habermas 2000, 374). Es la forma post giro lingüístico de responder a las interrogantes formuladas por Rousseau y por Bovero.

Cuando la decisión política y la norma jurídica vienen así informadas por las prácticas que hacen de los seres humanos entidades lingüísticas, el poder adquiere nuevo significado y pasa a ser una “fuerza autorizadora” mucho más que la posibilidad fáctica de que uno imponga su voluntad sobre otro. El concepto de poder se aleja de su acepción weberiana y se acerca a la idea arendtiana (Habermas 2000, 216). Habermas acuña así la noción de “poder comunicativo”, que implica la posibilidad siempre latente de que la discrepancia entre las autonomías individuales y la autonomía del colectivo disminuya al mínimo imprescindible como para que una comunidad se sostenga como tal.

Habermas afirma que el derecho y el estado de derecho son entidades atravesadas por la facticidad y la validez. La facticidad tiene que ver con el reconocimiento fáctico hacia un orden político y hacia determinadas normas. Ellas cuentan siempre con cierto nivel de aceptación. Pero la legitimidad va más allá de la mera aceptación, que es un concepto fáctico. También tiene que ver con la “aceptabilidad” que entronca con la fuerza contrafáctica de la situación ideal de habla y que abre permanentemente la posibilidad de la crítica racional de lo dado.

Ahora bien: la aceptabilidad del estado de derecho plantea tanto una relación interna entre la facticidad y validez como una externa.

La tensión interna entre facticidad y validez tiene que ver con la institucionalización y puesta en juego del principio de discurso en aquellas instancias que hacen a la autonomía de la sociedad política. Se podría decir que, a grandes rasgos, tiene que ver con la política legislativa. El Parlamento es el lugar en el que se hacen presentes los discursos bajo la forma de argumentaciones y negociaciones. A través de la argumentación (y de los supuestos contrafácticos que ella implica) se intentan resolver, según Habermas, cuestiones morales (qué es lo equitativo), éticas (qué es lo bueno para nosotros) y pragmáticas (cómo se alcanzarán los objetivos trazados) (Habermas 2000, 227-230). Resulta imposible explayarse aquí sobre esas arduas cuestiones.

La relación externa entre facticidad y validez tiene que ver no con la satisfacción de las condiciones institucionales para la existencia de una política deliberativa sino con las no-institucionales. Detenerse en esta relación externa arroja luz tanto sobre la posibilidad de considerar a Habermas como “liberal”, cuanto con la posibilidad de establecer más paralelismos con Locke.





Es posible sostener que el autor alemán acepta la idea lockeana de que, para que el cuerpo social tenga un rumbo, es necesario que ese rumbo sea infundido por la voluntad mayoritaria. Pero mientras que para Locke el derecho natural (más precisamente su guardián, que es el pueblo reunido) garantiza que la autonomía privada no sea ofendida por la autonomía del colectivo, Habermas tiene que apelar a otros expedientes en una época en la cual el poder de convencimiento de la metafísica se ha tronchado. Se trata de la exigencia, justificable discursivamente, de “espacios públicos autónomos”.

Dichos espacios deben poder considerarse libres de las coacciones que ejercen los imperativos sistémicos. Ello no significa que, fácticamente, el dinero o el poder administrativo no se presenten allí con intenciones de manipulación. Sí significa que, cada vez que los intentos de manipulación se presenten, serán susceptibles de crítica.

La importancia que revisten los espacios públicos autónomos, cuestión tematizada por Habermas desde su tesis doctoral de 1962, tiene que ver con que allí se tematizan los intereses y necesidades que en todo momento se hallan en tensión en un colectivo cualquiera: “porque el espacio público general es irrestricto en el sentido de que sus corrientes de comunicación no vienen reguladas por procedimientos, resulta especialmente apropiado para la lucha por la interpretación de las necesidades” (Habermas 2000, 392).

La cuestión de la legitimidad en el Estado de derecho no se agota en el juego de las argumentaciones y negociaciones que se dan en el plano institucional. Por el contrario, las instituciones políticas deben permanecer abiertas y porosas a los argumentos y las razones libremente flotantes en el espacio de la opinión pública, y que tienen su razón de ser en las consecuencias que las decisiones gubernamentales y las normas jurídicas conllevan para la vida concreta de las personas. Así, los espacios públicos son una vasta red de sensores que indican el mayor o menor grado de coincidencia que existe entre la autonomía pública y las autonomías privadas. Donde el liberalismo plantea la exigencia de una autonomía pública al servicio de los intereses individuales, Habermas ve una tensión y un equilibrio precarios.

Casi siempre hay un largo camino hasta que asuntos en principio considerados “privados” logran obtener el status de temas políticos reconocidos: “sólo tras una lucha por el reconocimiento sostenida públicamente pueden las debatidas constelaciones de intereses ser elaboradas por las instancias políticas correspondientes, ser introducidas en los órdenes del día de los órganos parlamentarios, ser discutidas y, llegado el caso, ser convertidas en una moción y tomarse sobre ello una decisión vinculante” (Habermas 2000, 392-393).

Puede ocurrir, empero, que el sistema político institucional se cierre a los datos provenientes de las redes de comunicación de los espacios públicos, e insistan en basar la legitimidad de las normas y medidas adoptadas sólo en la formación de mayorías parla-







mentarias. En ese caso, se corre el riesgo de caer en lo que el autor denomina “legalismo autoritario” y “alienación legal” (Habermas 1997, 64).

El legalismo autoritario tiene que ver con identificar lo legal y lo legítimo porque se considera que la validez de las normas se resuelve enteramente en los debates parlamentarios y en los procedimientos institucionalizados. Se exige, así, una obediencia ciega por parte de la ciudadanía, porque se considera que las medidas han sido adoptadas por su representación legítima. Ello lleva a que los reclamos de aquellos que consideran que sus necesidades o intereses no están siendo atendidos sean pasados por alto.

En la misma frecuencia de pensamiento, cuando la organización política reprime los intentos de escenificación pública por parte de aquellos que no se sienten escuchados, y se olvida que muchas veces hay individuos y grupos que protestan sobre la base de derechos que el mismo sistema jurídico les otorga, se está frente a una situación de alienación legal.

Para Habermas tales situaciones son indefendibles, y por eso considera que la “desobediencia civil” es la piedra de toque del estado de derecho:

“Aquellos que sufren la injusticia en primer término no suelen tener abundancia de facultades o de oportunidades privilegiadas para hacer sentir su influencia... por estas razones, la presión plebiscitaria de la desobediencia civil suele ser a menudo la última oportunidad para corregir los errores en el proceso de aplicación del derecho o para implantar innovaciones. El hecho de que en nuestro ordenamiento jurídico se cuente con muchos mecanismos de autocorrección... viene a apoyar la tesis de que el Estado de derecho está frecuentemente precisado de revisión.”

Y: “Cuando la Constitución representativa fracasa ante retos que afectan a los intereses de todos los ciudadanos, el pueblo puede resucitar los derechos originarios del soberano bajo la forma de los ciudadanos, incluso de los ciudadanos singulares. En última instancia el estado democrático de derecho depende de este defensor de la legitimidad” (Habermas 1997, 60-61).

Semejantes palabras resultan difícilmente compatibles con las afirmaciones de algunos críticos, de acuerdo con quienes la idea de Estado de derecho de Habermas tiende a construir una armonía artificial sobre la base del silenciamiento o del no-litigio. Al mismo tiempo, refutan las acusaciones de “impotencia frente al antagonismo” o de “negación de la naturaleza conflictiva del pluralismo” que recaen sobre el modelo de democracia deliberativa. Frente a ellas, la siguiente cita resulta concluyente: “Y el Estado de derecho que persigue la desobediencia civil como si fuera un delito común incurre en la resbaladiza pendiente del legalismo autoritario... (que) niega la sustancia humana de lo multívoco precisamente cuando el Estado de derecho se alimenta de dicha sustancia” (Habermas 1997, 70-71).





## Conclusiones

Entre los modestos objetivos de este escrito figuraba el de desestimar la acusación de “antipoliticidad” que algunos autores contemporáneos hacen recaer sobre la propuesta habermasiana. Existen, en cambio, buenos elementos de juicio como para sostener que el modelo deliberativo-discursivo es uno de los mejores intentos por pensar la legitimidad en el Estado de derecho.

La visita realizada a Locke fue, en ese sentido, fructífera. Pues permitió subrayar que un autor siempre dice mucho más y mucho menos de lo que se dice en el rótulo que se le ha asignado. En lo que compete a la temática sobre la que este trabajo ha girado, quedó en evidencia cierto paralelismo entre los autores sometidos a examen, en lo que se refiere a aspectos republicanos, relacionado con la participación política ciudadana, que algunas lecturas han intentado y logrado opacar bajo la presión de los elementos “liberales” de sus respectivos pensamientos.

Claro está que hay diferencias marcadas entre ambos filósofos. Por un lado, el modelo de asociación comunicativa hace obsoleto el recurso a la idea de contrato como primer momento de constitución de la unidad política. También se puede señalar que Dios es una figura importante en la arquitectura del filósofo inglés, mientras que semejante idea resulta inaccesible en una época politeísta en el sentido que Max Weber le diera a semejante expresión. Esa diferencia, a su vez, afecta al fundamento suprapositivo que brinda legitimidad a todo el ordenamiento legal, que en el caso de Locke pasa por un conjunto de derechos naturales de raigambre metafísica y en Habermas por un conjunto de derechos que son condición de posibilidad de una convivencia ordenada entre sujetos que desean regular sus relaciones por medio del derecho.

Pero más interesante resulta señalar la cercanía entre ambos filósofos, sobre todo en lo que se refiere al fenómeno de la legitimidad de un orden político. Para ambos la legitimidad tiene que ver con la voluntad de las mayorías, pero al mismo tiempo tiene que ver con el consentimiento que debe dar a las normas todo aquél que va a someterse a ellas. Para ambos el epicentro institucional de la cuestión pasa por el poder legislativo, pero para ambos también existe un juez extrainstitucional, el pueblo, encargado de juzgar incluso sobre las decisiones que adopte el poder soberano.

Tanto Locke como Habermas tienen una respuesta contundente para preguntas que atormentan a varios autores, entre ellos, Chantal Mouffe: “¿qué son esos resultados racionalmente aceptables? ¿Quién decide sobre los límites que deben imponerse a la expresión de la voluntad política? ¿Cuáles serían los fundamentos para la exclusión?” (Mouffe 2007, 94)

La respuesta es una sola: el pueblo y los fundamentos que éste considere aceptables. He ahí el sujeto que decide cuándo se ha traicionado el bien común. Tanto en un autor como





en el otro existe un juez mundano cuyo título para juzgar sobre las normas y decisiones soberanas es típicamente moderno: la igualdad de cualquiera con cualquiera.

## **Bibliografía**

- Alexy, Robert. 1989. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bovero, Michelangelo. 1985. Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder, en *Origen y fundamento del poder político*. México-Barcelona-Buenos Aires: Grijalbo.
- Cortina, Adela. 1985. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sigueme.
- Díaz, Elías. 1972. *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.
- Friedrich, Carl. 1964. *La filosofía del derecho*. México: FCE.
- Habermas, Jurgen. 1997. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jurgen. 2000. *Facticidad y Validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, Thomas. 1984. *Leviatán*. México: FCE.
- Kelsen, Hans. 1983. *Teoría general del estado y del Derecho*. México: UNAM.
- Kelsen, Hans. 1960. *Teoría Pura del derecho*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Locke, John. 1990. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. México: Alianza.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*. México: FCE.
- Rinesi, Eduardo. 2009. *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla.
- Rousseau, J. J. 2003. *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada.
- Verecker, Charles. 1961. *El desarrollo de la teoría política*. Buenos Aires: EUDEBA.



# Comentarios sobre las instituciones del Contrato Social en Rousseau

V. Gastón Mutti  
UNR-UNER  
E-Mail: gmutti@unr.edu.ar



*Este trabajo pudo hacerse gracias a las enseñanzas de César Guimarães, querido docente de IUPERJ, Río de Janeiro.*

Rousseau poseía un vivo interés por las instituciones de su época y por su historia, sin embargo sus “propuestas institucionales (...) han sido tratadas como curiosidades periféricas”. Lo cual ha llevado a “la disimetría entre la irradiación excepcional de los principios generales enunciados por Rousseau y la débil posteridad de su propuesta concreta” (Mann 2005, 52).

“En realidad estas cuestiones para Rousseau no son detalles y no seríamos fieles a su pensamiento si negáramos estos problemas” (Pariente 1972, 168).

Tomemos como punto de partida que en el *Contrato Social* la ley es dada por uno mismo, la cual deviene naturalmente de la piedad.



Por ello en su obra contrapone, como anteriormente en el *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*,

|              |     |             |
|--------------|-----|-------------|
| PIEDAD-MORAL | VS. | AMOR PROPIO |
| SOBERANO     | VS. | SÚBDITO     |
| HEROÍSMO-LEY | VS. | EGOÍSMO     |

De esta manera el interés general surge de la moral, no del interés individual, ya que este último sólo expresa la particularidad. Mientras la piedad es parte de la ley de la naturaleza, la moralidad es el *deber ser social*. La piedad tiene como problema que no plantea un principio de organización, sino uno de soledad, lo que conduce a un individuo autónomo.

Al comenzar con ello, la sociedad posible es el acercamiento a la piedad perdida por medio de la *razón*. Allí introduce su ingeniería civilizatoria. Al igual que como lo hará con posterioridad Kant, Rousseau, partiendo de la conciencia moral, tampoco necesita de la historia.

Entre los diggers, Winstanley (quién redactó entre otros textos de divulgación *The Law of Freedom*) recuerda -un siglo antes- algunas ideas de Rousseau, sobre todo por sus posiciones en la llamada Revolución de los Santos (Puritanos).

Se puede desprender de lo dicho una lectura del individualismo moral radical de Rousseau, opuesta a otra de carácter comunitario.

| SÚBDITO  | 1                                                | 1   | 1  | 1                                                   |
|----------|--------------------------------------------------|-----|----|-----------------------------------------------------|
| SOBERANO | 1000                                             | 100 | 10 | 1                                                   |
| -----    | SE<br>PRODUCEN<br>LOS<br>PROBLEMAS<br>DEL NÚMERO |     |    | NO SE<br>PRODUCEN<br>LOS<br>PROBLEMAS<br>DEL NÚMERO |

Así, donde el súbdito (1) coincide con el soberano (1) se produce la mejor forma de gobierno ya que no hay contradicciones entre la voluntad individual y la voluntad general.

Como señala Defoe en *Robinson Crusoe* -libro que apasionaba a Rousseau- “fui llegando a la conclusión de que me era posible ser más feliz en esta situación solitaria y desamparada, de lo que probablemente hubiese sido en ningún otro particular estado en el mundo...” (Defoe 1994, 103).





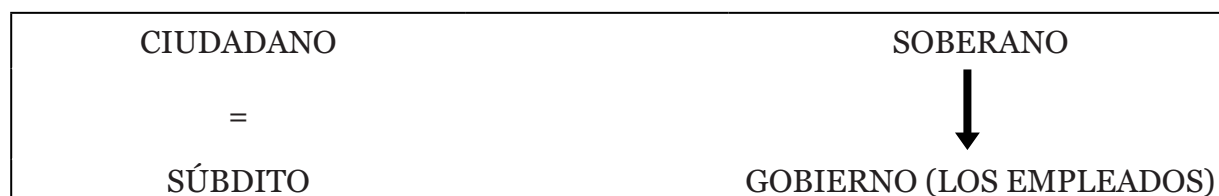


De esta manera Rousseau se convierte en el teórico de nuestra autonomía, en el teórico de un individualismo ético. Privilegia esta lectura ya que, en cuanto a sus fines, sustenta toda su teoría en el consentimiento de cada uno. Tal es así que, aún en su descripción del estado de naturaleza, allí el hombre tiene menos relaciones con sus semejantes que los propios animales.

En la formulación del contrato por lo tanto se debe generar una conciliación entre fuerza y libertad, entre obligación y autonomía. La alienación total tiene como objetivo el ganar lo perdido. De esta manera el contrato no tiene dos partes contrayentes, sino una que lo hace con sí misma.

Como nota podemos aclarar que el uso común de su época intercambiaba las palabras burgos-ciudades o burgueses-ciudadanos. Rousseau buscó su diferenciación, definiendo el concepto de ciudadano concebido como el miembro de la polis. Por ello la relación rey-meteco excluye al ciudadano.

De allí surgen distintas funciones de los individuos



La relación doble lleva a contratar con sí mismo, lo cual lleva a “no pecar”. El soberano no se obliga por lo hecho, por la acción, ya que puede cambiar dado que nadie debe garantizar un contrato con uno mismo.

*El Todo no tiene una explicación empírica, sino que es moral*, aunque esto no significa que para Rousseau no se pueda dar en la práctica. Además la voluntad individual puede ser diferente de la voluntad general que surge al convertirse el hombre en ciudadano.

Aquí es oportuno volver a estas diferenciaciones. Por un lado, presenta a la *voluntad individual*, la cual es el reflejo del hombre burgués, del hombre surgido del pacto inicuo. Pero tomado colectivamente el interés de cada individuo no tiene peso social suficiente.

Por otro, se encuentra la *voluntad de todos* que atiende al interés privado, siendo una suma de las voluntades particulares, de la cual no se puede desprender otra cosa que una organización social desigualitaria en la que algunos se impongan a otros.

Finalmente la *voluntad general* que surge de suprimir “las más y las menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general”. Y agrega en la cita al pie, “el acuerdo de todos los intereses se realiza por oposición al interés de cada





uno” (CS II, 3).<sup>1</sup>

Aquí es donde queremos colocar el acento sobre la “suma de las diferencias”. Evidentemente Rousseau nos envía a un razonamiento matemático. La voluntad de todos es la adición de las verdades particulares, mientras la voluntad general es obtenida por el esquema infinitesimal de la compensación de los errores, donde los más y los menos se destruyen a sí mismos, y que proporciona una integral que reúne la totalidad jurídica en sí (AAVV, 2001, 188).<sup>2</sup> Recordemos que un cálculo integral es una generalización de la suma de infinitos sumandos, infinitamente pequeños.

Por ello podemos graficar este razonamiento de la siguiente manera si las preferencias individuales pudieran expresarse como lo deseado y lo no deseado, tomando unos individuos podemos decir que sus preferencias pueden ser del individuo

*i* (-3; 4), de *ii* (-1; 2), de *iii* (-1; 6), de *iv* (-4; 1).

Así la voluntad de todos puede pensarse como representada por las adiciones de las verdades particulares:

$(i4) + (ii2) + (iii6) + (iv1) = 13$ ;

mientras que la voluntad general como ese producto moral que surge de la suma de las diferencias es decir

$(i1) + (ii1) + (iii5) - (iv3) = 4$ .

Es el enfrentamiento entre el *interés público* vs. el *interés privado*. Es una situación de extrema homogeneidad donde no hay conflictos de intereses particulares. La voluntad general no se equivoca pues es colectiva, no particular. Es imposible para Rousseau imaginar una ley general para el interés particular.

La voluntad general funciona como un imperativo categórico kantiano, como la conciencia real de la clase en Marx. En otros autores el cuerpo social es forzado: \*en Hobbes institucionalmente; \*en Kant por uno mismo; \*en Durkheim por las costumbres y las sanciones morales.

Por lo dicho la voluntad particular corresponde al súbdito-burgués, la general al ciudadano que fuerza al súbdito a ser libre. Yo mismo me fuerzo a ser libre por la autopreservación y la piedad.

Cuando plantea la necesidad de ser forzado a ser libre es porque si no se depende de la voluntad general se depende de unos pocos, de algunos. Por ello en su estado social todos deben tener algo para no depender de ninguno.

El diálogo de Rousseau es con el siglo anterior y con el siglo XVIII inglés, con la idea de

1. En el tratamiento del Contrato Social utilizaremos las iniciales del título (CS) y las referencias al libro y capítulo correspondiente.

2. La idea de voluntad general es anterior a Rousseau y aparece en *De Officiis* de Pufendorf.





razón y del empirismo. Su individualismo extremo no lleva a un individualismo utilitarista (Hume, Smith, Bentham), sino a un individualismo ético. Además esa voluntad general es surgida de su tipo de sociedad. Rousseau plantea por lo tanto al Leviatán hobbesiano como suma contradictoria de intereses particulares.

La pregunta ¿cómo el interés particular se despliega en interés general? es crucial en su época, incluso se la realizan Voltaire, Smith. El orden ideal de Rousseau tiene como característica la pequeñez y la homogeneidad. La pregunta sobre el contrato es ¿cuál es la mejor forma en que los individuos no deleguen su soberanía?<sup>3</sup>

### De la opinión pública

Ahora bien, el problema que surge es cómo a partir de la “disolución de la categoría de costumbres, bajo el efecto conjugado de la afirmación de la autonomía del individuo y de la auto institución de la sociedad, deja un vacío que la moral y la ley no alcanzan para colmar. En Rousseau, el concepto de opinión pública tiene por función designar y llenar ese vacío” (Bernardi 2013, 94). Así entiende Bernardi que el par voluntad general- opinión pública es el corazón de la dinámica conceptual de Rousseau a partir de *El Contrato*.

Aparece en el párrafo en el cual expresa: “A estas tres clases de leyes hay que agregar una cuarta, la más importante de todas, que no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos, la que forma la verdadera constitución del Estado, y que adquiriendo cada día nuevas fuerzas, reanima o suple a las leyes que envejecen o se extinguen; que conserva en el pueblo el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la costumbre a la autoridad. Hablo de usos, de costumbres, y sobre todo de la opinión, parte desconocida para nuestros políticos, pero de la cual depende el éxito de todas las demás leyes; parte de la cual se ocupa en secreto el legislador mientras parece limitarse a confeccionar reglamentos particulares que no son sino el arco de ese edificio, cuya inamovible llave constrúyenla lentamente las costumbres” (CS II, 12).

La opinión pública se diferencia de la moral, “...es, pues, a la sociedad lo que la conciencia es al individuo. El juicio que hacemos sobre nosotros mismos nos guía moralmente, el juicio público nos guía socialmente” (Bernardi 2013, 99).

Pero mientras la voluntad general no puede ser representada, la opinión pública *debe* serlo. Estos dos principios funcionan en Rousseau como “gemelos”, mientras la voluntad general se expresa por la ley, la segunda es tácita, necesita de un intérprete, el legislador y el censor (Bernardi 2013, 102). La opinión pública dota al cuerpo político de la dimensión pasional. Como señalaba César Guimarães en sus cursos, Rousseau es el autor de la “razón del corazón”, nada contra la corriente del siglo XVIII, se opone al racionalismo abstracto

3. No es la pregunta aristotélica ¿cuál es la mejor forma de gobierno?





de los jusnaturalistas y de los republicanos que en ellos se inspiraron.

Una voluntad general que cada uno descubra en sí mismo es para Rousseau “antropológica y cognitivamente inoperante”. “Para hacer del individuo un miembro de una comunidad y conducirlo a actuar por reglas generales es necesario –le responde a Diderot– ‘iluminar su razón con nuevas luces, animar su corazón con nuevos sentimientos, enseñarle a multiplicar su ser y su felicidad compartiéndolos con sus semejantes’” (Bernardi 2013, 112).

Es por ello que la opinión pública debe hacerse cargo de la dimensión pasional de la voluntad general, de generar la cohesión social.

### Del gobierno

Ahora, ¿cómo los hombres instituyen el gobierno? La *virtud* como interés político se da en la polis. El hombre mantiene la dualidad cristiana-estoica generando la oposición entre el comportamiento materialista-interesado versus la moralidad cívica. Este razonamiento está guiado por su antropología moral, por una vía protestante de la introspección moral individual.

Por lo dicho, Rousseau analiza los intereses como cosas comunes, ya que cuando se transmite el poder (la fuerza) al gobierno, no se transmite la voluntad que es lo que nos permite formar parte del soberano. Así, la *delegación* aparece en el gobierno (que está conformado por empleados de la voluntad general), aunque implica una fuerza pasiva ya que actúa por voluntad ajena: la soberanía que es activa.

Aquí Rousseau establece una relación entre la extensión de la soberanía y la del gobierno. Veamos esto. Ante la relación:

|                           |     |       |        |
|---------------------------|-----|-------|--------|
| SOBERANO                  | 1   | 1     | 1      |
| SÚBDITO                   | 100 | 1.000 | 10.000 |
| Se produce menor libertad |     |       |        |

De este modo en el último de los casos cada ciudadano tendría la diezmilésima parte de la autoridad soberana. Por ello, cuando mayor sea el número de ciudadanos en la soberanía, menor será la influencia de cada ciudadano en las decisiones. En palabras de Rousseau “cuando más se agranda el Estado más disminuye la libertad”.

Por su parte, las asociaciones particulares son pensadas (como es propio de la época) como antitéticas con el bien público, como características negativas de un orden. Dado este razonamiento, si no se las puede terminar, se las debe pluralizar, es decir elevar en





número ya que las facciones (de más que uno) tienen su propia voluntad general. De aquí surgirán las posiciones pluralistas, aunque su concepción es fuertemente anti pluralista al igual que en *El Federalista*.

De este modo Rousseau trata al gobierno como nosotros trataríamos a la burocracia, por ello su teoría del Estado es anacrónica en el propio siglo XVIII, ya que es de inspiración romana. El gobierno es una fuerza y un administrador, una comisión, un empleo que la soberanía puede reformar y limitar cuando le agrade.

En el tratamiento del gobierno Rousseau utiliza una serie de términos matemáticos por lo cual se debe volver a analizar su significado. Françon considera que en la teoría de Rousseau el gobierno actúa por la soberanía, aunque ella no reside en él. Lo formula de la siguiente manera:

$$a/b = b/c$$

donde:

- a= soberano (todo) [por ejemplo 100]
- b= gobierno
- c= súbdito (1)

Por ello Rousseau dice que “es preciso (...) que haya igualdad entre el producto o la potencia del gobierno tomado en sí mismo y el producto o la potencia de los ciudadanos, que son soberanos por una parte y súbditos por otra” (CS III, 1).

A su vez señala que la siguiente raíz cuadrada

$$b = \sqrt[2]{a \cdot c}$$

$$b = 10$$

es a los fines ejemplificadores, pues el número de habitantes es importante, pero más lo es “la cantidad de acción” de los mismos. En las “cantidades morales” no existe la “precisión geométrica”.

De lo dicho se desprende que como señala Rousseau “no hay un sistema de gobierno único y absoluto, sino tantos diferentes por su naturaleza como Estados desiguales por su extensión” (CS III, 1).

Sin embargo no se debe dejar de considerar la relación que se establece entre a y b en cuanto a la *proporción* entre el total de miembros del soberano y el número de miembros del gobierno. A mayor b (gobierno), menor fuerza en la capacidad de someter. Por lo tanto el número de “empleados” depende del tamaño del soberano. 10 para 100 significa que si fuera mayor, menor sería la fuerza. A mayor cantidad de miembros de la soberanía implica necesidad de una menor *proporción* de miembros del gobierno lo que lo dotará de más fuerza. Es una regla fija matemáticamente operada (quitando los decimales 3/10; 10/100; 31/1000; 100/10000 y no 3/10; 30/100; 300/1000, etc.). Las proporciones varían según







el número de miembros del soberano.

El menor gobierno en número es el mejor, ya que cuanto mayor es el soberano mayor deberá ser la fuerza del gobierno, pues mayores son los intereses y las facciones. Por lo tanto, diferentes *soberanos implican diferentes gobiernos*.

Como ya lo hemos dicho, de esta manera el mejor orden posible es en el que no existen divergencias, cuando a y c siempre son 1.

Una vez que se establece esto comienzan sus reflexiones morales.

Estas cuestiones nos llevan a considerar que los pensamientos institucionales de Rousseau no se reducen al rechazo de la representación. Por ello, tomando como vivo ejemplo la historia de Roma, proponía que las reuniones de las asambleas fueran periódicas y en fechas fijas. De la misma manera consideraba que se debía diferenciar las formas de las mayorías ya sean simples o calificadas para diferentes tipos de decisiones; o el empleo de la elección y el sorteo para la designación de los gobernantes.

Como ha señalado Manin es de suma importancia analizar los procedimientos que deben seguir los ciudadanos en la asamblea. “La iniciativa legislativa es competencia exclusiva del gobierno. El pueblo sólo tiene el poder de ratificar o de rechazar las propuestas que le somete el gobierno” (Manin 2005, 53) . Así, más allá del conocimiento general sobre el gobierno en Rousseau, no se destaca que “dispone también de un poder considerable conferido por el monopolio de la confección de proyectos de ley y el manejo del orden del día en la asamblea”. Por ello en el *Contrato Social* se destaca que los ciudadanos tienen siempre el derecho de votar en todo acto de soberanía, como el gobierno el de “opinar, proponer, dividir, discutir” (CS IV, 1).

De esta manera negaba el derecho de cada uno a hacer propuestas “según su fantasía” en la asamblea. Así se alejaba de Atenas y se acercaba a Esparta y Roma. Así, Manin considera que la “sustancia misma del poder ejercido por el pueblo es puesta en cuestión. La posteridad ha hecho de Rousseau el canto del autogobierno del pueblo” (Manin 2005, 55).

## Bibliografía

AAVV. 2001. *Diccionario Akal de Filosofía Política*. Madrid: Akal.

Bernardi, Bruno. 2013. “Volver a pensar la opinión pública con Rousseau”. En *Cuadernos de Filosofía*, segunda Época, n° X/2013. Rosario: Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Cassirer, Ernst. 2007. *Rousseau, Kant, Goethe*. Madrid: FCE.

Defoe, Daniel. 1994. *Robinsón Crusoe*. Barcelona: RBA.

Françon, Marcel. 1972. “El lenguaje matemático de Jean-Jacques Rousseau”. En Lévi-





Strauss, *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lévi-Strauss, Claude. 1972. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Manin, Bernard. 2005. “La soberanía popular en Rousseau”. En *Lo que vendrá*, UBA, año 2, n°3, junio.

Pariente, Jean-Claude. 1972. “El racionalismo aplicado de Rousseau”. En Lévi-Strauss, Claude, *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, Jean-Jacques. 1984. *El contrato social*. México: Ed. UNAM, Nuestros Clásicos.



# El origen del gobierno en Rousseau y Smith

V. Gastón Mutti  
UNR-UNER  
E-Mail: gmutti@unr.edu.ar



Este trabajo busca analizar la tesis que describe a Smith como una respuesta opuesta al modo en el cual Rousseau nos presenta el origen del gobierno. De esta manera, el escocés nos estaría ofreciendo una historia alternativa del gobierno y de la ley a la que encontramos en el pensamiento del ginebrino (Hanley 2019, 25). Así, esta tesis defiende el supuesto de que en Smith la afirmación sustantiva está en la forma a partir de la cual describe *secuencialmente* la emergencia de la autoridad institucional. Ella es presentada como una forma de progresión histórica lineal desde el ejecutivo al judicial, y luego al poder legislativo. Por supuesto, esta sería la secuencia inversa a la que Rousseau utiliza. Detengámonos previamente en la posición adoptada por Rousseau.

## El origen del gobierno en J. J. Rousseau

La tesis rousseauiana puede ser rastreada en la segunda parte del *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los hombres*. Para ello partiremos de la aparición de la propiedad. En el mismo sostiene que el surgimiento de la sociedad civil puede rastrearse en el lento proceso de expropiación que implica el acceso a la propiedad (Radica 2013, 133). No obstante, debemos recordar que rigurosamente el estado de naturaleza termina “en el momento en el que los hombres establecieron comunidades políticas y se proporcionan un gobierno” (Starobinski 1991, 303).

En la Segunda Parte del *Discurso* presenta la canónica explicación sobre el proceso de



expropiación. “El primero que habiendo cercado un terreno fue capaz de decir *‘esto es mío...’*” (Rousseau 1988, 75). Así es formulada una de las frases más recordadas para dar cuenta del proceso de expropiación.

En primer lugar, este individuo encuentra gente “lo suficientemente simple” como para creerle. Pero tal vez, como desarrolla a continuación, sólo se vieron ante el hecho consumado de la propiedad. “Lo que debe resultar de la acción de ellos (abstenerse de la propiedad de otro) les fue presentado como algo independiente, como pudiendo ser el objeto de una decisión unilateral en la que no tendrían parte, aun cuando tienen el mayor interés en el asunto” (Radica 2013, 133).

No obstante, como el propio Rousseau sostiene a continuación, tal vez no hubo ningún inventor de la propiedad. “Pero hay grandes motivos para suponer que las cosas habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces” (Rousseau 1988, 75). Nos invita a entender que las cosas habían sucedido progresivamente y que la sociedad la volvió necesaria. “No es entonces un único individuo quien lo hizo, como lo sugiere de manera engañosa la famosa escena limonar” (Radica 2013, 133).

Por lo tanto, el punto que se destaca es la progresividad de su surgimiento, “todo sucede como si la propiedad tuviera varios inicios y no cesara de comenzar” (Radica 2013, 134). Se introduce en varias oportunidades. Al hablar del hombre natural y la “simple capacidad de goce”, al discurrir sobre la posesión y su importancia para la autoridad del derecho del primer ocupante, al describir la forma en la cual se divide el trabajo. En el *Discurso* sostiene que “desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los vastos bosques se transformaron en alegres campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en los que se vio brotar y crecer la esclavitud y la minería junto con las siegas” (Rousseau 1988, 84). Así, tan pronto “como se debe compartir el fruto del trabajo de una empresa común, aparece lo mío y lo tuyo” (Radica 2013, 135; Starobinski 1991, 301).

La propiedad es la culminación de un proceso de desposesión del hombre de su propio poder, de su autonomía, proceso que comenzó mucho antes de que ella fuera posible (...) La propiedad es una institución colectiva y social que supone tiempo y numerosas condiciones: psicológicas (desarrollo de las necesidades), económicas (división del trabajo) y metafísicas (posesión del lenguaje para convenir lo tuyo y lo mío y dominio de la idea de tiempo por venir y del tiempo de la promesa) antes de recibir una manifestación políticas y jurídica. (Radica 2013, 136- 137).



Es en este contexto que Rousseau introduce el estado de guerra que se produce cuando la propiedad no está aún resguardada por un derecho. Como señala Starobinski, Rousseau va al encuentro de Hobbes (Starobinski 1991, 304). Por ello nos enfrentamos a una situación insustentable en la cual, la guerra de todos contra todos, hace necesario el establecimiento de un orden civil. Estos hombres ya desnaturalizados luchan entre sí a muerte.

Como es señalado, esto produce que se anteponga el orden a la violencia y la apariencia de justicia a la anarquía. Amenazados en su seguridad, los hombres se van a terminar de socializar, siendo este el origen del orden civil.

Pero este orden se estructura a partir de la inequidad. El pacto que lo produce tiene esa característica, una mala socialización. En él aparece la figura del “rico”, este:

...se dirige a una multitud confusa de personas groseras y fáciles de engañar. La desigualdad, agravada por el logro, se vuelve manifiesta en ese diálogo mistificador entre uno sólo y todos. Sustentado en la desigualdad, el contrato tendrá como resultado consolidar las ventajas del rico, y dar a la desigualdad valor de institución: con apariencia de derecho a la paz, la usurpación económica se vuelve poder político, el rico garantiza su propiedad por un derecho que no existía antes, y será en adelante el señor (Starobinski 1991, 305).

De esta manera, la desigualdad convoca a la propiedad y así a la institución de la misma. Por ello, para “los ricos” la ley natural les es desfavorable, mientras que el derecho político les es favorable ya que se convierte en el fundamento para garantizar su propiedad sobre la unión de las fuerzas y la asociación política (el famoso “pacto de los ricos”). La propiedad terminará de ser fundada y reconocida con la aparición de la sociedad civil” (Radica 2013, 136). Los “grandes y los ricos se verán obligados a conocerse a sí mismos sobre una luz acusadora: la opulencia y el poder que de ella se derivan son usurpación” (Starobinski 1991, 291).

Es por ello que el Estado sólo es quien da nacimiento a la propiedad- institución, garantizando la defensa de la diferencia entre las personas y las cosas. Así, por este mecanismo, los menos merecedores pueden llegar a ser los más ricos y los más poderosos. En el Manuscrito de Ginebra señala:

Que un hombre rico y poderoso, luego de adquirir inmensas posesiones en tierras impusiera leyes a aquellos que quisieran establecerse en ellas y no les permitieran asentarse allí más que a condición de reconocer su autoridad suprema y obedecer a todas sus voluntades, es algo que puedo todavía concebir. ¿Pero







cómo podría concebir que un tratado que supone derechos anteriores sea el primer fundamento del Derecho y que no haya en ese acto titánico una doble usurpación, a saber: sobre la tierra y sobre la libertad de los habitantes? (citado en Radica 2013, 132).

De esta manera, “desigualdad de las fortunas y de las condiciones, desigualdad política y jurídica: en buena lógica, sería preciso distinguir. Pero, de hecho, todo se conjuga” (Starobinski 1991, 292).

La impostura es el origen de las instituciones abusivas, entre ellas el gobierno. Un engaño en el que las víctimas del orden social dan cuenta de la situación y la observan como un “... complot deliberado, urdido en el pasado y perpetrado por la complicidad de los poderosos” (Starobinski 1991, 305).

### **La relación entre Rousseau y Smith**

Esta relación no sería posible sin la figura de David Hume. Como señala Rasmussen, fueron *El Contrato Social* y *Emilio*, los textos que permitieron el acercamiento de Hume a Rousseau (Rasmussen 2017, 133).

No obstante, es interesante recordar que en la *Edinburgh Review* Adam Smith escribió un “ambivalente” artículo sobre el Discurso de la Desigualdad entre los Hombres de Rousseau (Rasmussen 2017, 77).

Éste último había sido arrestado por la heterodoxia de sus ideas religiosas, y sus libros prohibidos y quemados tanto en París como en Ginebra. La condesa de Boufflers fue el eslabón que los unió cuando le pidió a Hume que ayudara a Rousseau a refugiarse en Inglaterra. Éste aceptó la invitación para salir de Francia luego de que una turba de vecinos lo increparan en la puerta de su casa.

Sin embargo, las diferencias de sus personalidades y temperamentos, sus aspectos estéticos y de sus posiciones teóricas eran profundas. En Inglaterra, donde Hume encontraba una importante sensación de estar en su hogar, Rousseau percibía un lugar hostil, lleno de conspiraciones contra él. Hume prefería la vida en sociedad, Rousseau el campo, los bosques y la montaña. Mientras Hume realizaba una concienzuda defensa del orden moderno, liberal y comercial, Rousseau prefería un mordaz ataque al mismo.

En este punto, Hume consideraba, más fuertemente que Smith, que la civilización, el refinamiento y el comercio habían traído a su paso una indisoluble cadena de industria, conocimiento y humanidad, en tanto que Rousseau insistía que su producto era la desigualdad, la dependencia y la corrupción.

Esta experiencia terminó de la peor manera con el regreso de Rousseau a Francia, y la





acusación a Hume de haberlo querido secuestrar para impedirle expresarse con libertad (Rasmussen 2017, 134- 135).

Sin embargo, estos encuentros y conocimientos propiciaron una diferenciación entre Smith y Hume. Como a los estudiosos de Smith siempre les gusta señalar, éste enfatizó los inconvenientes de la sociedad comercial mucho más de lo que cabría esperar. Así en su *Teoría de los Sentimientos Morales*, considera que “las personas a menudo sufren un trabajo y ansiedad casi interminables en la búsqueda de bienes materiales frívolos que solo proporcionan fugazmente satisfacción” (Rasmussen 2017, 170). Por contraposición, para Hume era un ingrediente principal de la felicidad.

De esta forma, para Smith, de manera diferente que para Hume, la riqueza de las naciones es posible sólo por una masiva auto decepción sobre la verdadera fuente y naturaleza de la felicidad (Rasmussen 2017, 170).

### **El origen del gobierno en A. Smith**

El punto de partida de este tema lo podemos colocar en la impugnación que el propio Hume realiza de la popular noción Whig del “contrato original” en la cual la autoridad política se sustenta en el consentimiento expresado por los individuos. Estas ideas sobre el contrato social eran las predominantes en dicho momento, pero Hume prefiere ponerle la noción Tory de la “obediencia pasiva” en la cual la autoridad política es sagrada y por ello inviolable (Rasmussen 2017 32).

Así, las instituciones de la propiedad, la justicia, o el gobierno surgen de una aceptación progresiva y no explícita derivada de una gradual experiencia de su utilidad. “Hume nos invita a considerar los modos en los que la apreciación de los beneficios de la regularidad y la reciprocidad podrían haber aparecido sin ser deliberadamente formulados” (Hampsher-Monk 1996, 166). De esta manera, las reglas son posteriores a la experiencia de la práctica, y “...su existencia como práctica es una prueba mayor de su factibilidad que cualquiera de las razones que se pudieran aducir a favor de una práctica imaginaria” (Hampsher- Monk 1996, 170).

Para Hume, los gobiernos son dispositivos convencionales que se han desarrollado poco a poco. Como señala Hume, “La única regla de gobierno es la costumbre y la práctica” (Hume 1980, 290). La costumbre y el hábito nos dicen quién es el gobierno legítimo.

Aquí está la idea que se traslada a Adam Smith de la descripción secuencial de la emergencia de la autoridad institucional, vista como una forma de progresión histórica lineal. Smith utilizó muchos períodos de clases discutiendo la oposición de Hume a la noción de que la única base de legitimidad del gobierno es el contrato social. Así realizó un tratamiento metodológico de cada uno de los puntos de vista presentados en Hume, principal-





mente la reivindicación de que la autoridad política es una convención que emerge gradual e inconscientemente con el paso del tiempo, antes que a través de un acuerdo deliberado realizado en un único momento. Las personas obedecen las normas por la costumbre y el hábito, no porque creyeran que ellos o sus antecesores prometieron hacerlo. Tampoco por la teoría del “consenso tácito” (Rasmussen 2017, 62).

Sin embargo, en Smith queda claro que tiene en mente la idea rousseauiana según la cual en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* el contrato social histórico que instauro al gobierno es simplemente una estafa. De esta manera estamos ante el conflicto entre dos clases sociales fundamentales los “ricos” y los “pobres” (Hanley 2019, 26).

Y esto se vuelve evidente en el Libro Quinto de *La Riqueza de las Naciones*. En él, en la Parte II *De los gastos de justicia*, se señala que el conflicto esencial es el que se establece entre ricos y pobres.

Comienza describiendo que los seres humanos pueden convivir en sociedad con cierta seguridad aun cuando no existan magistrados que los protejan de las injusticias producidas por las pasiones. Y es aquí cuando Smith introduce la distinción que estamos señalando: “Pero la avaricia y la ambición del rico, el odio al trabajo en el pobre y el amor a los goces y facilidades presentes, son las pasiones que impulsan a invadir la propiedad ajena, y estas pasiones son mucho más pertinaces y universales” (Smith 1997, 629).

Los párrafos que siguen son mucho más contundentes en relación con esta oposición y colocan decididamente el antagonismo entre ricos y pobres como el problema central. “Allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Para un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia del rico excita la indignación del pobre, y la necesidad, alentada por la envidia, impele a éste a invadir las posesiones de aquel” (Smith 1997, 629).

Por ello, observamos que, tanto en Rousseau como Smith, el problema inicial a plantear es el de la propiedad y las diferencias que genera entre los hombres. Y luego, como segunda instancia la aparición del gobierno como la manera de asegurar esa desigualdad ya establecida. Señala Smith, “Sólo bajo la protección del magistrado civil podrá descansar tranquilamente durante el corto espacio de una noche, el dueño de esa propiedad tan valiosa”, por ello, “...la adquisición de grandes y valiosas propiedades exige necesariamente el establecimiento de un gobierno civil” (Smith 1997, 629).

Henos aquí con la explicación del motivo del surgimiento del gobierno, si bien existe la secuencia propiedad- gobierno en Hume, Rousseau y Smith, los motivos de esta aparición son presentados de manera diferente. En los dos últimos, la relación entre ricos y pobres se coloca como una de las principales razones de la institución del segundo. Por ello, ponemos en cuestión la tesis descrita en los primeros párrafos.



Las palabras de Smith son contundentes: “El gobierno civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna” (Smith 1997, 633).

## **Bibliografía**

Hampsher-Monk, Iain. 1996. *Historia del pensamiento político moderno*. Barcelona: Ariel.

Hanley, Ryan P. 2019. *On the Place of Politics in Commercial Society*, en Paganelli, María Pía, Rasmussen Dennis, Smith, Craig. (2019), *Adam Smith and Rousseau. Ethics, Politics, Economics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hume, David. 1980. *Ensayos morales, políticos y literarios*. San Pablo: Abril Cultural, Colección Los Pensadores.

Paganelli, María Pía, Rasmussen Dennis, Smith, Craig, (Eds.). 2019. *Adam Smith and Rousseau. Ethics, Politics, Economics*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Radica, Gabrielle. 2013. *Propiedad de sí y propiedad de las cosas en Rousseau*, en *Cuadernos filosóficos*, Segunda Época. Rosario: Homo Sapiens- Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

Rasmussen, Dennis. 2017. *The infidel and the professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Rousseau, Jean Jaques. 1988. *Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*. México: Grijalbo.

Smith, Adam. 1997. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE.

Starobinski, Jean. 1991. *Jean- Jacques Rousseau. A transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras.



# Aproximación a los elementos teológico-políticos de la democracia

Aníbal Torres  
UNR-UNSAM  
E-mail: [anibalgtorres@gmail.com](mailto:anibalgtorres@gmail.com)



*“La democracia contemporánea  
es una democracia basada integralmente en la gloria...”*  
Giorgio Agamben

*“Todo hombre culto es un teólogo y para serlo no es indispensable la fe”*  
Jorge Luis Borges

## Introducción

Como ha señalado Collins, nuestras democracias conservan elementos religiosos, ya que están basadas en rituales sociales<sup>1</sup> (2009, 63). Más aún, se ha indicado que el régimen

---

1. Siguiendo la teoría elaborada al respecto por Durkheim, señala Collins que “[u]n ritual es algo muy diferente de la conducta común y corriente” (como caminar o hacer compras en un negocio), pues el primero se caracteriza por seguir “una conducta determinada muy estrictamente”, resaltando la importancia de “las formas”. Aquí el autor da una serie de ejemplos de “*acciones que deben ser realizadas en la forma correcta*”: “[p]ronunciar una plegaria, cantar un himno”, etc. El autor agrega además que los rituales “no son medios para un fin ulterior”, sino que “la forma del ritual es su propio fin”, de manera que “[t]iene sentido si se hace bien y carece de valor si se hace mal” (Collins, 2009: 49-50, cursiva nuestra).







político surgido con posterioridad a la Revolución Francesa se fue configurando paulatinamente como una “República de derecho divino” (Schnapper, 2004)<sup>2</sup>. En sintonía con estas apreciaciones, en un interesante trabajo sobre el rito de asunción presidencial en Argentina, Souroujon nos lleva a poner particular atención en los rituales que conforman este acontecimiento, fundamental para el régimen político. Dice el autor: “Los *rituales políticos* no son ajenos a las democracias liberales contemporáneas; los funerales de los grandes líderes, las inauguraciones públicas, la conmemoración de fechas patrias, son eventos que pueden ser leídos desde esta óptica. Pero si hay un *ritual político* por excelencia en dichos regímenes, este es el de la *asunción presidencial*” (Souroujon 2014, 132, cursiva nuestra).

Un aspecto interesante que agrega el autor es la peculiar relación de dicho rito con la temporalidad. Así “[e]n Argentina, este ritual se erige como un momento extraordinario, ante el calendario normal, lo cotidiano se pone entre paréntesis, y se torna palpable la continuidad imperecedera de la soberanía de la nación ante la transitoriedad de aquellos que ocupan el puesto ejecutivo”. Agregando que estos rituales y el tiempo en el cual se producen tienen una relación para nada despreciable con la permanencia de la democracia, pues:

desde (su) retorno (...) en 1983 (la asunción presidencial) se erige como el tiempo en que se sutura la continuidad de este régimen, el tiempo en que la expresión de la *voluntad de la ciudadanía* se realiza (...) [C]abe subrayar que este ritual no simplemente simboliza a la democracia, sino que *junto al sufragio*, son los hechos principales que la constituyen como tal, que le dan vida (Souroujon 2014, 132, cursiva nuestra).

Dada la relevancia que dicho autor le otorga a la asunción presidencial, es pertinente reparar en las distintas fases de este ritual que define como *político*. Así, nos dice que, desde la recuperación de la democracia:

podemos notar una repetición en los elementos centrales que lo tejen: 1) el *pre-sidente electo* se traslada desde su domicilio privado hasta el Congreso Nacional escoltado por el Regimiento de Granaderos. Recorrido que permite articular y hacer público el nuevo estatus del presidente, *el traspaso de su condición de ciudadano privado a jefe de gobierno* (...) 2) *El juramento*, hecho central de la puesta en escena ritual (...) 3) El traspaso de los atributos presidenciales,

---

2. Con tal denominación, Schnapper sigue la fórmula de Yves Déloye y Olivier Ihl (2000).





bastón de mando y banda presidencial. Insignias que sí juegan como símbolos del poder, son justamente los elementos que diferencian en una sociedad de iguales a *aquel que ha sido elegido para gobernar la Nación* (...) 4) La estancia en el Congreso finaliza con un discurso del presidente ante la Asamblea, y luego con su traslado a la Casa Rosada en automóvil (...) 5) Luego del traspaso de los atributos presidenciales, el *presidente electo* acompaña al saliente junto a su gabinete hasta las puertas del Congreso o de la Casa Rosada para despedirlo. Aquí se cierra el círculo abierto en el punto 1 (...) 6) Una vez en Casa de Gobierno se lleva a cabo la jura ministerial del nuevo gabinete. 7) *El ritual de asunción finaliza a horas de la tarde en el Tedeum* oficiado por el Cardenal en *el Cabildo*” (Souroujon 2014, 132-134, cursiva nuestra).

Reiteramos que el trabajo de este autor es una contribución importante, pues confirma la observación de Burke sobre:

la necesidad de atribuir importancia a los símbolos, reconocer su movilización de apoyos”, de manera que “[*las*] elecciones (...) pueden estudiarse no sólo como una oportunidad para los votantes de decidir entre partidos, sino *también como una forma de ritual* concentrado en personalidades y no en cuestiones, porque esto contribuye a *realzar la dimensión teatral y el atractivo popular*” (Burke 2007, 117, cursiva nuestra).

Justamente a partir de estas consideraciones es que en este trabajo proponemos volver sobre el ritual de asunción presidencial. Entendemos que el mismo es un ritual *teológico-político* con un lugar privilegiado en nuestra democracia. Es decir, consideramos que no es solamente “político”. Al mirarlo solamente desde esta perspectiva (inmanente) se entiende entonces la escueta (y parcialmente errónea) mención que se hace al *Te Deum*. Además, encontramos relevante complementar los elementos constitutivos de dicho ritual, ya señalados, incorporando también el proceso previo de la *elección* mediante el sufragio popular, sin lo cual –evidentemente– no se puede hablar de “presidente electo”. De esta manera, concibiendo a la asunción presidencial como un ritual *teológico-político*, seguidamente destacaremos desde tal perspectiva los aspectos *ex ante* y *ex post* (el *Te Deum*) a la jura del ciudadano electo como Presidente de la Nación.

Ser investido con los atributos propios de esta magistratura, supone tanto el haber apelado exitosamente a la ciudadanía para que lo apoyara en las urnas, como también (fijado por la tradición institucionalizada) una apelación (exógena o trascendente a la comunidad



humana) a Dios.

En nuestro recorrido veremos que tales aspectos, en principio específicos de Argentina, sin embargo, guardan relación con tradiciones más antiguas. Sin intención de ser presuntuosos respecto a nuestros hallazgos, inscribimos nuestros aportes en la dirección hacia esa “...ciencia que todavía falta, dedicada a la historia de los aspectos ceremoniales del poder y del derecho, una suerte de arqueología política de la liturgia y el protocolo, que podríamos inscribir aquí, al menos provisionalmente, bajo la rúbrica ‘arqueología de la gloria’” (Agamben 2008, 295).

### **Ex ante y endógena: la apelación al pueblo mediante la votación**

Análítica y operativamente, en los procesos electorales suelen distinguirse fases que los estructuran. En este sentido, primeramente, recuperamos las observaciones de Agamben (2008), en cuanto a la relación trazada por Schmitt entre *opinión pública* y *aclamación*. Seguidamente, retomamos los señalamientos de Schnapper respecto a los elementos religiosos presentes en los componentes básicos de la emisión del sufragio de una República “a la francesa” (focalizando en detalles del Código Electoral y la urna) (2004, 25). Cerrando esta sección tenemos la certificación del resultado electoral, lo que recibe el nombre de *calificación de la elección*. La visión de conjunto que nos dejarán los siguientes apartados es que la administración y la justicia electoral –dispositivos sensibles de toda democracia contemporánea en lo que hace a la regulación del juego político y la constitución del *demos* en tanto “comunidades cívicas” (Escolar 2011)- pueden contener asociaciones para nada triviales con lo teológico.

### **Las encuestas electorales**

Desde la perspectiva de Agamben entendemos que puede abrirse un camino para poder comprender en sus implicancias más profundas el rol de las encuestas electorales en tanto captación cuantitativa de la opinión pública. En tal sentido, es interesante la mirada del autor sobre el libro *Teoría de la Constitución* (1928) de Schmitt, cuyo “aporte específico”, dice Agamben:

no consiste (...) sólo en que vincula indisolublemente la aclamación con la democracia y con la esfera pública, sino también en que individualiza las formas en que ella puede existir en las democracias contemporáneas, en las cuales, a diferencia de la democracia ateniense, ‘la asambleas del pueblo presente y toda clase de aclamación se han vuelto imposibles’. *En las democracias contemporáneas, la aclamación sobrevive, según Schmitt, en la esfera de la opinión*



*pública*; y únicamente partiendo del nexo constitutivo *pueblo-aclamación-opinión pública* es posible restituir sus derechos al concepto de publicidad, hoy ‘tan desdibujado, pero esencial para toda la vida política y en particular para la democracia moderna (2008, 443).

A los fines de nuestro abordaje, resulta particularmente relevante la derivación que hace Agamben a partir del aporte schmittiano, enfatizando entonces “...la indicación según la cual la esfera de la gloria (...) no desaparece en las democracias modernas, sino que simplemente se desplaza hacia otro ámbito, el de la opinión pública. Si esto es cierto, el problema hoy tan debatido de la función política de los medios masivos en las sociedades contemporáneas adquiere un nuevo significado y una nueva urgencia” (Agamben 2008, 445).

En un párrafo particularmente relevante, el autor profundiza lo anterior señalando que:

[s]i conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de *la opinión pública como forma moderna de la aclamación*, todo el problema del actual dominio espectacular de los medios masivos sobre todo aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Aquí está en cuestión nada menos que *una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político. Lo que en una época estaba confinado a las esferas de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos* y, a la vez, a través de ellos, se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad, tanto público como privado. *La democracia contemporánea es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación* (que el término griego para gloria –*doxa*– sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia (Agamben 2008, 445-446, cursiva nuestra).

A partir de estas consideraciones resulta pertinente recuperar aquí una noción de *gloria* que nos ilustra con claridad su relación con lo teológico-político en el esquema de Agamben. Dice al respecto el autor:

La gloria es precisamente el lugar en el que (el) carácter bilateral (o biunívoco) de la relación entre teología y política emerge con evidencia (...) Más original –o mejor, más decisiva– que la contraposición entre teología y política, poder





espiritual y poder profano, es la gloria en la que coinciden. Lo que en la perspectiva de la teología política schmittiana (o de su inversión en Assmann) aparecía como una clara distinción entre dos principios, que luego con la secularización (o en la sacralización) encontraban su punto de contacto, en la perspectiva de la gloria –y de la teología económica de la que ella forma parte- *ingresa en un umbral de indeterminación, en el que no siempre es fácil distinguir entre los dos elementos. La teología de la gloria constituye, en este sentido, el punto de contacto secreto a través del cual teología y política se comunican incesantemente e intercambian sus papeles* (Agamben 2008, 341, cursiva nuestra).

Estos señalamientos nos permiten entonces concebir a las encuestas electorales, de gran relevancia en las democracias contemporáneas por las razones que expusimos, como una forma ritualizada de producir gloria (desde luego, para los mejores posicionados) a través de la difusión de resultados en los medios de comunicación en el tiempo previo a los comicios. Como en otro lugar indica Agamben, “...la *glorificación* (...) es ella misma, como ritual eficaz, la que *produce la gloria*” (Agamben 2008, 397, cursiva nuestra).

### La jornada electoral

Como se nos muestra en el penetrante análisis de Schnapper, en la organización de la jornada electoral en Francia se fue plasmando la “República de derecho divino”. Aquí los rituales, concebidos oficialmente como diferentes (e incluso opuestos) a los del ámbito típicamente religioso (en especial, católico), no obstante, remiten también a la simbología sagrada. Así, en la configuración política republicana, el juramento mismo pasa a ser el nuevo “sacramento” y hasta el año litúrgico con sus solemnidades encuentra su contrapunto en el calendario civil y sus fiestas (Schnapper, 2004). Más interesante aún es el señalamiento de la autora según el cual

*“[L]a historia de las formas concretas que ha adoptado el desarrollo del acto electoral muestra que se ha inspirado de manera cada vez más estrecha en el modelo religioso. El voto tiene lugar el domingo, día de la misa. Todos los ciudadanos participan de él el mismo día y el escrutinio no puede durar más que un solo día. Así el voto deviene una manifestación de la unidad de la Nación en acto”* (Schnapper 2004, 160-161, cursiva nuestra).

La jornada electoral tiene su día especialmente asignado en el calendario, al igual que las solemnidades del año litúrgico, de manera que “el tiempo del ritual electoral” está “por







definición separado del tiempo profano”. En la organización de tal temporalidad electoral encontramos a los Códigos Electorales, los cuales además contienen regulaciones sobre la espacialidad y las conductas de los sujetos. Sobre esta codificación del tiempo, el espacio y los comportamientos dice Schnapper:

El menor detalle del desarrollo de eso que podemos llamar una celebración está previsto por un Código Electoral que fue progresivamente completado y afinado y que continúa siéndolo mediante las directivas -cada vez más precisas- del Ministerio del Interior (...). Ellas imponen las características del cuarto oscuro, el desplazamiento del elector hacia el interior de la oficina de votación, la disposición de los miembros de la mesa detrás del escritorio, la manera de contar las boletas, la proclamación de los resultados y la forma de su transmisión al Ministerio del Interior. *En el interior del sitio de votación, al igual que en la Iglesia, el comportamiento debe ser correcto, reservado, respetuoso. El ciudadano que ejerce sus derechos y su deber de ciudadano debe ser honrado* (Schnapper 2004, 161, cursiva nuestra).

Resulta por demás de interesante el análisis que la autora nos brinda respecto a la urna que, en Francia, “...fue estandarizada y sacralizada a fines del siglo pasado”. La reforma de julio de 1913 (un año después de la impulsada por el presidente Roque Sáenz Peña en Argentina) hizo de la urna:

*el centro del ritual que se despliega en el interior del lugar de votación. Convertida progresivamente en un objeto de respeto, cuasi sagrado, la urna ocupa desde entonces el trono del centro del verdadero altar que constituye la mesa donde están dispuestos, en un orden prescrito, los instrumentos del voto (...) En el interior de la urna, la opinión de cada individuo se transforma en expresión de la ciudadanía y de la Voluntad General. En el cáliz, el vino se convierte en la sangre de Cristo; en la patena, la hostia se consagra en el cuerpo de Cristo*” (Schnapper 2004, 161-162, cursiva nuestra).

Vemos así cómo tanto las regulaciones que disponen las modalidades de sufragar como los útiles empleados en los comicios conservan una impronta teológica, como vimos recién con la reminiscencia a la doctrina de la *transubstanciación*, desarrollada por Tomás de Aquino en el Medioevo. En este sentido, es ilustrativo que Schedler exprese que la confianza de la ciudadanía en que tales disposiciones electorales produzcan buenos resul-





tados, “[c]onsiste en un *acto de fe*” (Schedler 2009, 43-44, cursiva nuestra).

### La calificación o certificación de elecciones

A la difusión de encuestas y el sufragio de la ciudadanía, le sigue (escrutinio mediante) la proclamación de los candidatos electos a través de la llamada certificación o calificación de elecciones, atribución que recae en un organismo estatal específico. Como veremos, dicha certificación electoral se nos presenta como un “acto de consagración” realizado por el Estado.

Recuperando tanto las observaciones de Mauss sobre la magia como nociones afines a la teología, señala Bourdieu:

El nominar es un acto, en definitiva, muy misterioso que obedece a una lógica próxima a la de la magia tal como la describe Marcel Mauss (...) ¿Quién certifica la validez del certificado? Quien ha firmado el título que da licencia para certificar. Pero, ¿quién lo certifica a él a su turno? Esto entraña una regresión al infinito, al término de la cual ‘hay que detenerse’ y se puede, a la manera de los teólogos, elegir dar el nombre de Estado al último (o al primero) de los eslabones de la larga cadena de los *actos oficiales de consagración* (...) El *nombramiento o el certificado* pertenecen a la clase de actos o de discursos oficiales, simbólicamente eficaces porque son cumplidos en situaciones de autoridad por personajes autorizados, ‘oficiales’ que obran ex officio, en tanto que detentan un officium (publicum), una función o un caso asignado por el Estado: el veredicto del juez o del profesor, los procedimientos de registro oficial, constataciones o procesos verbales, los actos destinados a producir un efecto de derecho (...) instituyen *por la magia del nombramiento oficial* (...) las identidades sociales socialmente garantizadas (la del ciudadano, *del elector*, del contribuyente, del pariente, del propietario, etc.) o las uniones o los grupos legítimos (familias, asociaciones, sindicatos, *partidos*, etc.) (...) *El Estado ejerce un verdadero poder creador, casi divino* y basta pensar en la forma de inmortalidad que acuerda, a través de *actos de consagración* como las conmemoraciones o la canonización escolar, para que sea lícito decir, deformando las palabras de Hegel que “el juicio del Estado es el último juicio (Bourdieu 1993, digital, cursiva nuestra)

Estas palabras de Bourdieu, quien “a propósito de Kafka” advierte que “la visión sociológica y la visión teológica, pese a la aparente oposición, se juntan...” (Bourdieu 1993, digital), podemos vincularlas con la observación de Schnapper sobre los rituales de la





“República de derecho divino”. Así, la certificación de las elecciones constituiría un “acto de consagración” por el cual los individuos particulares llegan a ser ciudadanos y uno de ellos es colocado al frente de la Presidencia y de la Jefatura del Estado.

### **Ex post y exógeno: la apelación a Dios mediante el Te Deum**

Como decíamos al inicio de nuestro recorrido, el ritual de asunción presidencial concluye con otro tipo de apelación. Por lo tanto, una vez obtenida la certificación estatal, se da lugar a otra forma (más tradicional) de gloria, la “consagración” que proviene desde una instancia trascendente. En este último componente aparece con mayor transparencia el elemento teológico que compone dicho rito y que contribuye a suturar simbólicamente el régimen político democrático como tal. En esta sección nos concentraremos entonces en penetrar en las implicancias más profundas de la celebración del Te Deum.

Lejos de constituir una rémora del pasado colonial sin relevancia empírica en la vida institucional del país, se ha enfatizado el rol *político* de tal ceremonia. Así encontramos el señalamiento según el cual “...el tedeum *no puede ser en la historia nacional sino un acto político*. Es un oficio litúrgico que forma parte integrante del *ritual político* desde tiempos del dominio español y persiste como tal, mutatis mutandis, en *nuestros días republicanos*. Y en este caso el ritual político conmemora nada más y nada menos que una revolución” (Ortemberg 2010, 200, cursiva nuestra).

El mismo autor despliega en una apretada síntesis los orígenes del Te Deum en Argentina y el significado que fue adquiriendo a partir de la dominación colonial: “Desde la llegada de los españoles a América, el tedeum fue un acto imprescindible en el ritual político con motivo de proclamaciones reales, victorias militares, el fin de cataclismos naturales y acontecimientos de la casa real tales como cumpleaños del rey, casamientos o nacimientos de infantes” (Ortemberg 2010, 201). Con el advenimiento de la República, mediante el proceso desencadenado con la Revolución de Mayo, el Te Deum se fue consolidando como “‘tradición’ conmemorativa”, de manera que en los “tiempos republicanos (...) siguió siendo un ritual político brindando oportunidades de teatralizar pactos y habilitar oportunidades de poder” (Ortemberg 2010, 223)<sup>3</sup>.

Como se indica expresamente en los párrafos citados, en la perspectiva de Ortemberg se hace una acentuación del carácter *exclusivamente político* de la ceremonia. Ahora bien, quedarnos solamente con eso no nos permite acceder –según entendemos– a las implicancias más profundas de la misma. En este sentido, y retomando lo señalado en la sección precedente respecto a la gloria, primeramente, cabe recordar que para la “Iglesia occiden-

3. Como dice el autor, a partir de la aprobación de la Constitución de Cádiz, “la primera experiencia electoral popular en la América española se apoyó en la liturgia del tedeum” (Ortemberg, 2010: 214).





tal”, el Te Deum, es “el canto de gloria por excelencia, la *doxología máxima* (...) que la tradición manuscrita hace remontar, según parece sin ningún fundamento, a Ambrosio y a Agustín”, dos figuras que asistieron al derrumbe del Imperio Romano de Occidente y contribuirían al pensamiento político cristiano (Agamben 2008, 387, cursiva en el original). En relación de continuidad-novedad con el orden político-religioso pagano, puede verse –según surge del comentario a la perspectiva de Erik Peterson- “...el elemento doxológico-aclamatorio (...) como el verdadero y propio fundamento jurídico del carácter ‘litúrgico’, es decir, público y ‘político’ de las celebraciones cristianas” (Agamben 2008, 306).

Además de este enmarque más general, reparamos aquí que la ceremonia establece que antes de que el coro entone el Te Deum propiamente dicho, el Presidente de la República (junto a las altas autoridades de los tres Poderes del Estado) debe escuchar la lectura de un pasaje del Evangelio y la homilía del Arzobispo. A la manera de Schnapper, acá también podemos trazar un paralelismo. Acostumbrado a predicar a los feligreses a lo largo de todo el año, la liturgia indica que durante el Viernes Santo el Papa guarda silencio y se pone a la escucha de la meditación que le dirige un monje franciscano, el predicador oficial. También para el Presidente electo, quien ha hablado a lo largo de toda la campaña electoral y comenzará a hablar una vez que esté al frente del gobierno, el ceremonial indica que debe permanecer en silencio y escuchar las palabras del Arzobispo<sup>4</sup>. Si bien esto se da dentro de un ambiente signado por la simbología cristiana, es en dicho componente de la ceremonia que podemos advertir un elemento *mesiánico* que, al formar parte del rito de asunción presidencial, se inscribe en el corazón mismo de nuestra democracia.

De acuerdo con Ludueña, se puede concebir cómo con la realización del Te Deum, en tanto apelación exógena para concluir el ritual de la constitución y “consagración” de la autoridad política electa,

[n]o se trata, como podría creerse, de una simple ‘espiritualización’ del poder (...) Al contrario, que el poder se espiritualice no quiere decir que se haga menos real sino que, al contrario, adquiere una consistencia inédita, *pneumática*, que trastoca la naturaleza de todo *poder público* existente hasta el punto de que ahora ningún poder terrestre podrá constituirse si no es como modelo de lo que más tarde habrá de llamarse *potestas spiritualis* (2010, 110, cursiva en el original).

Como puede apreciarse, ceremonias como el Te Deum nos remiten a “un nexo esencial

4. Con la apertura ecuménica e interreligiosa, se ha venido permitiendo que los representantes de los demás cultos también expresen unas palabras en el Te Deum.





que une derecho y liturgia” (Agamben 2008, 299), presentándonos el carácter teológico-político del ritual de asunción presidencial y, más difusamente, el del propio régimen democrático. Que dicho ceremonial culmine con la parte que estamos comentando (según el listado que hemos referido a partir de Souroujon 2014), constituiría un cierre del tiempo excepcional que fue abierto meses antes con la jornada electoral.

Por lo demás, que el *Te Deum* sobreviva en “los tiempos republicanos” (según la expresión de Ortemberg), encontraría una explicación posible tanto en su contribución a la producción de la *gloria* (según vimos a través de Agamben) como así también en que la propia Iglesia ha ido cambiando su posición doctrinaria respecto a la democracia. En este sentido, Cuda señala que “[e]l magisterio avanz(ó) desde una posición condenatoria de la democracia de masas a fines del siglo XIX, hacia una *postura apologética* de las estructuras sociales democráticas en el final del siglo XX, incluso ante las mismas autoridades de las democracias liberales a quienes responsabiliza de impedirlo” (Cuda 2014, 170, cursiva nuestra).

Además, es importante tener presente que la estructura institucional de la Iglesia no es estanca, sino que a lo largo del tiempo ha sabido incorporar elementos de diferentes regímenes políticos. En este sentido, como observa Ludueña para los primeros tiempos del cristianismo, “un modelo teológico político imperial podía convivir perfectamente con resabios de una democracia por aclamación...” (2010, 115).

## Conclusiones

El recorrido que hemos realizado en este trabajo nos ha permitido aproximarnos a aspectos teológico-políticos que atraviesan nuestra democracia, aprehendidos en los rasgos que rodean previa y posteriormente a la asunción presidencial. Así, pudimos acercarnos a los elementos *ex ante* que conforman el ritual de la asunción presidencial. También fue posible profundizar en las implicancias mayores del elemento *ex post*, es decir, el *Te Deum*.

Así como en el argumento de Schnapper este tipo de ceremonias (como los propios de la “República de derecho divino”) habrían entrado en una declinación y pasarían a ser cosas del pasado, desde la óptica de Agamben podemos captar mejor la sobrevivencia de los mismos en las democracias actuales. Como bien señala el autor, es evidente que ciertos rituales del ceremonial político y religioso se han simplificado. No obstante, también es cierto que la República Francesa sigue exhibiendo sus fastos al trasladar los restos de sus “grandes hombres” al Pantheon, Inglaterra (concebida como más plural e intimista en términos religiosos) sigue entonando oficialmente “Zadok the Priest”, en la Santa Sede suena una y otra vez el “Tu es Petrus”, y -por último-, en Argentina la cuestión de la celebración







del Te Deum se mantiene (no sin modificaciones), pese a ser una sociedad secularizada. Como vimos, las asunciones de los presidentes, si bien están signadas por reglas específicas de acceso al poder, no obstante, tienen en común que, en sus ritos, desde antaño se establece la lectura o el canto de un pasaje tomado del texto bíblico. No está demás advertir que, respecto a la democracia, tal aspecto es extraño a su origen en la antigua Grecia.

Al visualizar la relación de algunos de los componentes de la ceremonia del Te Deum con tradiciones similares, podemos aproximarnos también al componente *mesiánico*, tanto en la perspectiva cristiana como en la judía.

Según entendemos, el Te Deum más bien puede constituirse como instancia privilegiada (aunque desde luego, ni la única ni monopolizada por la Iglesia) para advertir críticamente que los intentos de “paz augusta”, son -en la senda marcada por San Agustín y recuperada por Peterson- una “paz cuestionable”, evitando así que textos como el Evangelio degeneren “en instrumento de justificación de una situación política” determinada (Peterson 1999, 93 y 95). En este sentido, es interesante que desde la teología política de Metz (signada por el *giro judío* propuesto por este autor) se sostenga que la interpretación que Peterson hizo de “la fórmula trinitaria”, permitió “iluminar su peligrosidad liberadora y salvadora” (Metz 1971, digital), que en la perspectiva paulina constituye el advenimiento del Reino mesiánico de “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (Romanos 14, 17).

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2008. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bourdieu, Pierre. 1993. “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field”, *Sociological Theory* 12 (1): 1-18 (Consultada versión digital en español).
- Burke, Peter. 2007. *Historia y teoría social*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Collins, Randall. 2009. *Perspectiva Sociológica. Una introducción a la sociología no obvia*. Universidad Nacional de Quilmes: Bernal.
- Cuda, Emilce. 2014. *La democracia en el magisterio pontificio*. Buenos Aires: Ágape.
- Escolar, Marcelo. 2011. “Nacionalización, comunidad cívica y coordinación electoral. Problemas para la integración del sistema político en estados democráticos multinivel” en *Revista SAAP*, Vol. 5, N° 2, noviembre.
- Ludueña Romandini, Fabián. 2010. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Metz, Johann B. 1971 [1969], “La «teología política» en discusión” en *Selecciones de Teología*, vol. 10, N° 38, abril – junio de 1971. En <http://www.seleccionesdeteologia.net/>





- Peterson, Erik. 1999 [1935]. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Ortemberg, Pablo. 2010. “El tedeum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo”, en *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, nº 10.
- Schedler, Andreas. 2009. “Inconsistencias contaminantes: gobernación electoral y conflicto poselectoral en las elecciones presidenciales del 2006 en México,” en revista *América Latina Hoy*, 51, pp. 41-59.
- Schnapper, Dominique. 2004 [2002] *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Souroujon, Gastón. 2014. “‘...que él me lo demande’. Ritual político y sacralización en la asunción presidencial de Cristina Fernández”, en *Revista SAAP*, Vol. 8, Nº 1, abril.



ISBN 978-987-702-641-2

# Cuestiones de Teoría Política

V. Gastón Mutti  
(compilador)

ISBN 978-987-702-641-2

