

CYNTHIA HALPERN, *Suffering, Politics, Power: a Genealogy in Modern Political Theory*, State University of New York Press, Albany, 2002. 325 páginas.

Algunos hemos nacido póstumos
Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*.

Aunque no conocemos muchas publicaciones de Cynthia Halpern¹, tras leer este trabajo no nos queda la menor duda de su talento. En esta obra, Halpern se propone mostrar cómo el sufrimiento, más allá de su habitual consideración como asunto moral, es una cuestión política; es decir, una cuestión “que abre un espacio público para la toma de decisiones y que reclama una respuesta pública a través del ejercicio del poder” (p. 1). La tesis de la autora es que el sufrimiento se halla en el corazón de toda explicación metafísica (p. 29). El sufrimiento no sólo es un asunto político, por tanto, sino que es el asunto político *por excelencia*.

Para llevar a cabo la reconstrucción del sufrimiento como tema político, Halpern cree necesario elaborar una *genealogía* de su desarrollo teórico tomando como punto de partida la Reforma Luterana que inaugura la edad moderna. Por ello, enfatiza el papel del ser humano como conocedor (*knower*) y como agente (*doer*) (p. 4). “La propia idea de que [el sufrimiento] pueda ser nuestra responsabilidad, no como miserables pecadores sino como *masters*, es protípicamente moderna” (p. 7). Junto a este proceso de secularización de lo político, un eje fundamental que atraviesa su análisis es

el *tiempo*. El tiempo como material teórico de cuya conjugación depende el tono las distintas aproximaciones filosóficas.

¿Qué es el sufrimiento? Halpern se distancia, por el momento, de cualquier clasificación o categorización. Su objeto es el sufrimiento entendido como “*experiencia humana fundamental*, todavía *indiferenciada*, que se vincula con la agencia, con el conocimiento, con el poder y el tiempo” (p. 6; énfasis nuestro). El sufrimiento carece de dimensión temporal, de origen histórico, ni en la sociedad ni en la vida del individuo. Es una experiencia *infantil*, en el sentido que le atribuye Giorgio Agamben: una experiencia anterior al lenguaje (pp. 7-8). Pero es una *presencia* perpetua, una *experiencia recurrente, traumática*, de la que no se puede escapar. “En el sufrimiento se carece de todo refugio... En este sentido el sufrimiento es la imposibilidad de la nada” (p. 9).

Cada una de las voces con las que la autora construye esta genealogía cumple un papel distinto. Martín Lutero es la obertura necesaria para una melodía dirigida por y para ensalzar a Thomas Hobbes y más aún a Friedrich Nietzsche, mientras que Jean-Jacques Rousseau sirve de perfecto contrapunto. Aunque la estructura de la obra podría

¹ Doctora por la Universidad de Princeton, Cynthia Perwin Halpern es *Associate Professor* en el Departamento de Ciencia Política de *Swarthmore College*, Pennsylvania. Estuvo casada con el ya desaparecido Manfred Halpern, conocido profesor emérito de Princeton University, a quien dedica este trabajo.

insinuar lo contrario, no cabía esperar de un sofisticado trabajo de teoría política un relato cronológico de la evolución del sufrimiento como concepto político, sino un nutritivo diálogo entre los pensadores convocados y la autora. Así sucede. Pero llama la atención que ya en la primera página aparece Nietzsche, el autor más tardío, y a partir de ahí aparecerá en todas. Parece claro que Halpern se inspira en él y se propone esta investigación como un esfuerzo por encontrar los orígenes de su pensamiento. De él toma la forma de la investigación² y la selección de los autores³.

Halpern, inspirada o no en Nietzsche, tiene buen criterio a la hora de elegir el punto de partida de su investigación: los profundos efectos políticos de la reforma religiosa de Lutero (capítulo 1). La disolución de la Iglesia como estructura visible de poder hace que asuntos como el sufrimiento y todo aquello que concierne a la conciencia y al juicio moral se privaticen, es decir, se sustraigan del ámbito de lo político y queden a merced —con todo su peso— del gobierno individual⁴. A partir de Lutero, hay una transformación compleja en un doble sentido. La privatización-desorientación de la conciencia —el nihilismo que siglos más tarde diagnostique Nietzsche— se consolida junto a un ensanchamiento del

poder político terrenal, desvinculado de la justificación trascendente. Una fase en este ensanchamiento será la monarquía absoluta (para Quentin Skinner, la consecuencia más importante de la obra de Lutero), pero sólo una fase, sostiene Halpern, porque este ensanchamiento se materializa finalmente con la Revolución Francesa en el concepto de *soberanía popular* (p. 46).

Lutero realiza el cambio fundamental que caracteriza a la Modernidad y a sus debates: elimina la autoridad del derecho natural, de origen divino, como fundamento de la acción política. El primer teórico político que se mueve con soltura en estas nuevas coordenadas es Hobbes, en quien la autora encuentra un antecedente preclaro de Nietzsche y de otros autores modernos (p. 83). Manteniendo que no hay forma de legitimar los valores morales ni en la naturaleza ni en realidades trascendentes, Hobbes afirma la capacidad humana para dar respuesta a los problemas de la convivencia política mediante la creación de dispositivos racionales. El sufrimiento *natural* se gestiona con el *pacto social* que sostiene al gran Leviatán. La de Hobbes es una verdadera ciencia política: una teoría *racional* con propósitos *políticos*.

Nietzsche enlaza con estos presupuestos: los valores morales son convenciones

² Nietzsche crea una nueva forma de hacer filosofía llamada genealogía que se interesa por las condiciones y circunstancias en las que los valores crecen, evolucionan y cambian. No es una evolución unidireccional. Las concepciones se contradicen las unas a las otras lo que permite la emergencia de nuevas perspectivas (p. 14).

³ Nietzsche identifica la Reforma y la Revolución Francesa como momentos particulares del triunfo del ideal ascético moderno por encima del clasicismo del Renacimiento (p. 102). Nos parece que Lutero, Hobbes y Rousseau son los elegidos por nuestra autora para representar estos momentos.

⁴ Conviene tenerlo en cuenta porque “El sufrimiento... se convierte en... la ansiedad que estimulaba las energías de quienes han creado los discursos y aparatos políticos de la edad moderna”. (p. 54)

humanas condensadas en el lenguaje⁵; el pacto se funda en la violencia⁶, en el caos debido a la ausencia de autoridad. Pero su labor histórica ya no es la de comenzar la exploración de un terreno ignoto, sino denunciar la crisis nihilista a la que han conducido varios siglos de ausencia de certezas. Halpern señala que para Hobbes Dios no ha muerto todavía, pero ya no está (p. 44). Nietzsche, sin embargo, será el portavoz, tantas veces incomprendido, de ese *fatum* inapelable (p. 186).

Entre Hobbes y Nietzsche, Rousseau aparece como un teórico torpe que trata de ir contracorriente del pesimismo antropológico, enredándose en una serie de disquisiciones fútiles sobre la naturaleza humana y su perversión social. El ritmo de Halpern se enrosca en argumentos repetitivos cuando trata esta figura. Se nota que no es de su agrado y que intuye un trasfondo oscuro en él. Especialmente en el capítulo 7 la autora deja en evidencia las contradicciones y paradojas en las que cae irremediamente el teórico ginebrino al tratar de fundar los valores morales en la naturaleza. Pretende desmarcarse de la antropología hobbesiana en la que la fuerza, el poder y la violencia predominan sobre sentimientos cooperativos. El problema es que el *buen salvaje* no es humano, mientras que los individuos hobbesianos sí, tercia Halpern, porque

viven en sociedad. La idea de voluntad general conduce a Rousseau a caer en nuevas y serias contradicciones que se resumen en una: concibe la libertad fuera de la temporalidad que rige la vida humana. Crea una idea de pacto suprahumano que en realidad se convierte en una auténtica tiranía⁷. Halpern termina preguntándose qué es lo que tanto teme este filósofo para fundamentar su teoría en abstracciones no humanas (p. 166).

Para estudiar a Lutero, a Hobbes y a Rousseau, Halpern se rodea de buenos intérpretes a los que suma su propia sensibilidad. Pero donde más brilla su talento, donde se muestra más creativa y autónoma, es en los cuatro capítulos finales dedicados a Nietzsche. Éstos constituyen el corazón del libro. Los demás son parte del camino que hay que recorrer para llegar al clímax teórico. En el capítulo 10 la autora entra de lleno en la *Genealogía de la Moral* para explicar el giro fundamental que Nietzsche da al tratamiento del sufrimiento. Es un capítulo denso y vibrante, escrito con la pasión de la primera parte de la obra. En él, Nietzsche se perfila como un filósofo innovador, que recoge el testigo de modernidad de Hobbes para disolver el idealismo nefasto en el que ha caído la filosofía. Propone un hombre del futuro nuevo, saludable, fuerte. Y, por ende, una

⁵ La teoría del lenguaje es uno de los argumentos más potentes de la autora para destacar el papel pionero de Hobbes en la teoría política moderna. Véase pp. 80 y ss, p. 113, etc.

⁶ Este es otro vínculo fuerte entre Hobbes y Nietzsche, que diferencia a ambos de la versión edulcorada de Locke y sus sucesores: un “apacible y sociable estado de naturaleza” que sustituye “la violencia natural por relaciones de propiedad” y el objetivo de autoprotección por la protección de la propiedad (p. 59 y capítulo 5).

⁷ Rousseau, con su mecanismo de condena-redención, es el ejemplo de la perspectiva del “espectador”, criticada por Hannah Arendt. La distancia entre el espectador y el que sufre permiten una crueldad y vacío infinitos, nihilismo dirá Nietzsche (p. 126). “Como víctimas —enfatisa la autora— nos permitimos no tener límites en lo que justificamos que debemos hacer sobre los otros” (p. 197).

cultura capaz de conciliar ambas caras de la moneda: la generosidad y el equilibrio del arte y la belleza, con la confusión, la violencia y el dolor de la experiencia. La tragedia griega es el ejemplo. Las reacciones filosóficas posteriores, comenzando por Sócrates, han servido para encubrir la perversidad de la naturaleza humana. Son manifestaciones de una huida en falso ante lo incomprensible, ante el sinsentido del sufrimiento, una huida de esta realidad contradictoria y ambigua que, sin embargo, es inherente a la existencia humana⁸. Se asientan sobre una idea de piedad que en el fondo está inspirada en la voluntad de poder, la voluntad de dominio, en el resentimiento y la venganza.

Si Halpern concibe la teoría como conocimiento y como acción política (p. 72), parece legítimo evaluar sus propósitos en este sentido. “No hay culpa” es la frase cierra su investigación. En ella reconoce la máxima enseñanza de Nietzsche. “No hay culpa”. ¿Conclusión decepcionante para

esta obra tan profunda⁹? La autora se queda donde se quedó su maestro¹⁰. Su labor consiste en mostrar un Nietzsche bien entendido, en su sensible y perturbadora acritud, pero protegido de interpretaciones “obscenas” (p. 244). Halpern renueva la capacidad creativa del ser humano, aliviando el peso de la moral, fortaleciendo su conciencia para aceptar la vida y a sí mismo tal y como son, de forma que sea posible un presente (-pasado-futuro) *humano, demasiado humano*. Es decir, con éxitos y fracasos; con felicidad pero también con sufrimiento y dolor. Nietzsche no cree en la justicia total, revolucionaria, ni en la justicia ultraterrena. Inventa la idea del *eterno retorno* para esquivar tanto la noción de trascendencia¹¹ como la noción de progreso, salvaguardando el poder creador del hombre.

La lectura de de Halpern es intensa y apasionada. Sorprenden sus resultados como sorprende la originalidad de un buen investigador. Su sensibilidad nietzscheana

⁸ El tiempo, decíamos, es un eje fundamental. Muy especialmente el tiempo no geométrico. “Mientras que la «naturaleza» puede ser directamente conceptualizada en términos de materia y movimiento, los hombres siguen resistiéndose a ser reducidos a estos términos. El sufrimiento humano desafía especialmente esta aproximación” (p. 31). De ahí la idea del contrato hobbesiano como la experiencia que se repite incesantemente en la historia y en la vida de los individuos (véase el capítulo 4 oportunamente titulado “The State of Nature as an Ever-Present Origin”); la idea del sufrimiento como experiencia recurrente e inherente a la vida; la idea, en definitiva, del eterno retorno.

⁹ Especialmente crítica es la opinión al respecto de Elizabeth V. Spelman. Véase su reseña en *Perspectivas on Politics*, nº 1 (2003), pp. 385-386.

¹⁰ “Lo que dijo pudo ser nada, pero el hecho de que lo haya dicho es lo importante. Fuera de algunas intuiciones salvajes, porque el corazón del niño estaba en él, el hombre del futuro tendrá que construir su filosofía”. George Santayana, *Egotism in German Philosophy*, p. 124. Cit. en Eric Voegelin, “Nietzsche, the Crisis, and the War”, *The Journal of Politics*, vol. 6, nº 2 (Mayo 1944), p. 193.

¹¹ Ahí hay un debate interesante. Recomendamos las reflexiones de Eric Voegelin, por ejemplo, en «Immortality: Experience and Symbol», en E. Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, pp. 52-94. Para conocer una aportación más reciente véase Glenn Hughes, *Transcendence and History: The Search for Ulimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia, 2003.

le permite redescubrir a Hobbes y a Rousseau: el autor del absolutismo *dépassée* resurge como postmoderno *avant la lettre* mientras el ginebrino pierde su halo de idealista inofensivo para dejar entrever que sus convicciones están henchidas de autoritarismo. La obra está repleta de ideas inspiradas, chispazos de inteligencia admirables, que nos devuelven una imagen de Nietzsche luminosa, poderosa y llena de

una sabiduría buena. ¿Por qué deja de lado esa tradición *algo más alegre* a la que alude de pasada (nota 14, p. 273)? Tal vez otras voces, como las del humanismo italiano que va de Niccolò Maquiavelli a Giambattista Vico, podrían enriquecer con notas nuevas la melodía de esta obra tan bien realizada.

LAURA ADRIÁN