

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

Nro. **8** Enero - Junio 2016



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita:
Grupo de investigación, Ética, política y derechos
humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Edita el grupo de investigación Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref: 941719) de la Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL

Director	Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid
Dir. Adjunto	Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid
Secretario	Diego A. Fernández Psychaux. IIGG-CONICET, UNLaM (Argentina)
Vocales	Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid
Consejo asesor	Hugo E. Biagini. Universidad de Lanús/CONICET, Argentina Carlos R. Braun. Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España M ^a José Falcón y Tella. UCM (Derecho), España Olivier Feron. Universidade de Évora, Portugal Antonio García Santesmases. UNED, España Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. UNED, España Antonio Hermosa Andújar. Universidad de Sevilla, España Axel Honneth, Columbia University, Estados Unidos/USA Regina Kreide. Inst. Cs. Políticas, Justus-Liebig Universität, Giessen, Alemania Pablo López Álvarez. UCM (Filosofía), España Eduardo Rivera López. Universidad Torcuato Di Tella/CONICET, Argentina Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza Jonathan Wolff. University College London, Reino Unido
Comité Científico	Fernando Aguiar González. IESA, CSIC, España José María Carabante Muntada. Centro Univ. Villanueva, España Wolf-Jürgen Cramm, Univ. Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza Felmon Davis. Union College Schenectady, NY. Estados Unidos Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia, España Macarena Marey. Univ. de Buenos Aires, CONICET, Argentina Barbara Merker. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Alemania Eduardo Pellejero. Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil José Luis Pérez Triviño. Universitat Pompeu Fabra, España Andrew Price, Universidad de Sheffield, Reino Unido Damián Salcedo Megales. UCM (Filosofía), España Ursula Wolf. University of Mannheim, Alemania

Dirección postal Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria,
28040, Madrid

E-mail editorial@lastorresdelucca.org

Web www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial Romina Luppino



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

SUMARIO

ARTÍCULOS

<i>The Interrelation between Democracy and Responsibility: The Greek Crisis as a Paradigm Case for the EU.</i>	
WOLF-JÜRGEN CRAMM.....	9
<i>Justice and children's rights: the role of moral psychology in the practical philosophy discourse.</i>	
MAR CABEZAS.....	41
“¡A la Carga!” y las evocaciones gaitanistas. Populismo, identidades y violencia política en Colombia (1944-1948).	
CRISTIAN ACOSTA	75
Pensar lo imposible: de la necesidad a la contingencia. Althusser como lector de Maquiavelo.	
FRANCO CASTORINA	105
El legado maquiaveliano en Merleau-Ponty: una lectura acerca de la constitución conflictiva de lo político.	
CATALINA BARRIO	135
Evidencia crucial: la teoría de la obligación contractual de Hobbes.	
LUCIANO VENEZIA	151
¿Puede la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo justificar racionalmente sus últimas posiciones políticas?	
JAIME LLORENTE	185

TRADUCCIONES

Totalitarismo o biopolítica.	
ROBERTO ESPOSITO	229

SEMBLANZAS

Agustín García Calvo en el 15M.	
JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ	247

RESEÑAS

De Maistre, Joseph. (2015). Consideraciones sobre Francia. (A. García Mayo, Trad.). María Luisa Carrero Alonso (Ed. y estudio introductorio). Madrid: Escolar y Mayo Editores. 200 pp.

JOSÉ MANUEL CORREOSO RODENAS 283

Macé, J. F. y Martínez Zauner, M. (eds.). (2016). Pasado de violencia política. Memoria, discurso y puesta en escena. Anexo: Madrid. 279 pp.

MARIA P. CHIARA BIANCHINI 287

--

ENVÍO DE ORIGINALES

POLÍTICA EDITORIAL 296

EDITORIAL POLICY 298

NORMAS DE PUBLICACIÓN 300

PUBLICATION NORMS 305

5



FECHA DE PUBLICACIÓN N°8: 30/06/2016



❖ ARTÍCULOS ❖

The Interrelation Between Democracy and Responsibility: The Greek Crisis as a Paradigm Case for the EU



La interrelación entre democracia y responsabilidad. La crisis griega como caso paradigmático para la UE

WOLF-JÜRGEN CRAMM
Bern University, Switzerland

ABSTRACT One of the main lessons to be learned from the Greek crisis is that large scale supranational communitarisation is a danger for democracy if mutual obligations between members undermine substantially the possibilities of political choice for the single member states. I argue that a well-balanced relation between (self-) responsibility, solidarity, performance incentives and democracy involves taking subsidiarity serious, as well as to admit a certain amount of institutional flexibility. This flexibility is demanded especially in the case of large scale communities which include countries as members, like the EU, and in which the basic ideas of social, economical and financial policy are rather heterogeneous. Democracy, responsibility and solidarity must be in a well balanced relation for any community to function and to be generally acceptable to the citizens. This includes the defence of rather ambitious forms of civil participation and sovereignty of the people against the paternalistic pretensions of experts or of political and cultural elites. And responsibility – as a basic condition for democracy – requires that the design of the contractual basis of the EU must make possible that voting communities really assume responsibility for their decisions, which includes bearing possible negative consequences of these decision on themselves. Preserving a certain leeway for differing decisions about economical, financial or social questions is necessary for giving democratic substance to the demand of the *primacy of politics*. This puts serious limits to ambitions for treaty-based supranational communitisations.

KEY WORDS Europe; crisis; Greece; democracy; responsibility; solidarity; justice; community; subsidiarity; reform; paternalism.

RESUMEN Una de las principales lecciones a aprender de la crisis griega es que la comunitarización supranacional a gran escala se convierte en un peligro para la democracia si las obligaciones mutuas entre los miembros socavan substancialmente las posibilidades de elección política de los estados miembros particulares. Argumentaré que una relación bien equilibrada entre (auto) responsabilidad, solidaridad, incentivos de rendimiento y democracia implica tomar en serio la subsidiariedad, al igual que admitir un cierto grado de flexibilidad institucional. Esta flexibilidad es demandada especialmente en el caso de comunidades a gran escala que incluyen países entre sus miembros, como la UE, y en las cuales las ideas básicas de política social, económica y financiera son más bien heterogéneas. La democracia, la responsabilidad y la solidaridad tienen que estar en un equilibrio adecuado para el funcionamiento de cualquier comunidad y para que ésta sea aceptable en términos generales para sus ciudadanos. Esto incluye la defensa de ambiciosas formas de participación civil y soberanía del pueblo frente a las pretensiones paternalistas de los expertos o las élites políticas o culturales. Y la responsabilidad —como condición básica para la democracia— requiere que el diseño de las bases contractuales de la UE haga posible que las comunidades votantes asuman las responsabilidades de sus decisiones, lo que incluye sobrellevar las posibles consecuencias que tales decisiones podrían tener sobre sí mismas. Preservar una cierta flexibilidad para decisiones dispares sobre cuestiones económicas, financieras o sociales es necesario para dar sustancia democrática a la demanda de *primacía de lo político*. Esto pone serios límites a las ambiciones de comunitarización supranacionales en base a tratado.

PALABRAS CLAVE Europa; crisis; Grecia; democracia; responsabilidad; solidaridad; justicia; comunidad; subsidiariedad; reforma; paternalismo.

 **ENVIADO** 02/05/2016 **APROBADO** 28/06/2016 **PUBLICADO** 30/06/2016 

NOTA DEL AUTOR

Wolf-Jürgen Cramm, Dept. of Philosophy, Bern University, Switzerland, and C.G. Jung-Institute Zurich, Switzerland.

Correo electrónico: cramm@bluewin.ch

Events and crisis come thick and fast in Europe and its neighbourhood in recent times: financial crisis, Greek (-debt) crisis, Near East crisis, refugee crisis.¹ It appears as if the *project Europe* is exposed to reality tests in increasingly shorter intervals. Obviously, in the face of the latest developments, the (partly) substantial differences between the single countries of the European Union and the European Monetary Union (EMU) can be less and less concealed by flowery speech about unity or by compromise formulas. I want to make use of the Greek crisis—which by no means has yet been fully overcome—in order to raise some fundamental issues concerning the idea of a communitarisation of national states in general and of the special case of the European Community. In my view, the institutional setting of some European communitarisation projects lead to a threat for democracy, partly due to a defective balance between solidarity and responsibility and partly due to an underestimation of cultural differences and a lack of institutional flexibility. In this context, I will also discuss some general questions about the sense and the purpose of (national or supranational) communities or associations and, subsequently, some dangers of paternalism for democracy.

A second intention of my dealing with the Greek crisis here is to take a position on the main reasons for that crisis and to reject some often-heard assumptions made by the opponents of the so called *austerity policy*. On the one hand I will repudiate some of the harsh leftist critique of the reform requirements towards Greece by the so called *Troika* (IMF, European Central Bank and), which seems to me either embezzling or ignorant regarding some hardly deniable facts about Greece. On the other hand I will agree with the critics, that a democratic deficit of Europe and its institutions became

¹ With the British vote for a *Brexit* on June 23, another crisis must be added to the list. As many commentators have noticed this vote represents, at least partly, a justified dissatisfaction with the current state of the EU felt in broad sections of the population in other countries as well. But it might also be analysed in more constructive respects, and as confirming some of the main points made in this essay: On the one hand, the simple fact of this referendum taking place is a strong signal for the possibility of a *democratic and peaceful* separation (hardly imaginable in many other parts of the world), showing that this community rests on a voluntary basis. On the other hand, the possible negative effects of its result, which seem to become clear to many proponents of a Brexit only now, might function as a salutary shock. It might teach protest voters with diverse motivational backgrounds to take into consideration the possible negative effects of their vote more seriously in the future.

manifest in this crisis. My hope is that we might learn something from this crisis (once more), something that could help to countervail the growing dissatisfaction with the EU and its institutions.

So, even though the comments I want to make on the Greek-crisis are important in their own right, their main purpose is to serve as a background for reflecting on deep structural deficits of the constitution and organisation of the EU, the EMU (European Monetary Union) and other joint institutions, which have to be resolved if the project Europe is to survive. For what the Greek crisis reveals to us, with regard to more general issues, is that there are serious limits to a democratic legitimation of substantial political decisions within the actual shape of the EU and its different institutions already. Obligations by constitutional treaties of EU institutions are (at least, if they were taken seriously) apt to undermine the possibility for differing ways of balancing out, for example, between solidarity and self-responsibility or between social redistribution and performance incentives in the different member states with their political, economical and cultural peculiarities.² At the same time, how the crisis was handled reveals to us at least two things. First, the steps of deepening the European communitarisation already executed or strived for reinforce the tendency to take crucial political decisions, under the pressure of events, in a crisis mode and with a serious lack of parliamentary control (both on the national and on the European level). Second, national elections or votes run risk of losing their point and their credibility, if European treaties undermine the possibility of serious political consequences, corresponding to the intentions of those who gained a majority in national elections or voting.

These dangers could be reduced, so I claim, if the principle of subsidiarity would be taken seriously in the construction of European treaties and their implementation by leaders and administrators of EU-institutions and its member states.³ Subsidiarity would help to retain

² It is not only European treaties that are in danger of undermining the democratic leeway of nation states of course. A good current example is the *Transatlantic Trade and Investment Partnership-Treaty* (TTIP) which is negotiated between the EU and the USA at the moment. On these problems, see the instructive analysis by Udo Di Fabio (2016), the former judge of the German Federal Constitutional Court.

³ By this I mean the idea that a central authority should have a subsidiary (that is, a supporting, rather than a subordinate) function, performing only those tasks which cannot be performed effectively at a more immediate or local level.

leeway for voters to choose between real political alternatives on national and regional or other subordinated levels. This suggests that at least any further steps towards integration should allow serious opportunities of democratic voting below the European level, particularly on the national level. By *serious* I do not only mean substantial here, but also that majority decisions on a certain subsidiary level may result in *noticeable consequences* for the respective community of voters. To make this possible, particularly the consequential financial costs of an election result —e.g. because of social programs or tax cuts promised by the winning party—, should not be shiftable to the community level, on which citizens are affected, that could not take part in the voting. And if the majority of a member state votes in favour of a policy that amounts to a violation of commonly agreed rules, treaties or values, it must, as a final consequence, be possible to exclude that member from common institutions like the EMU or the common market. That is taking democracy seriously!

These demands may appear harsh and risky. But in this way, the responsibility of citizens might be strengthened, particularly by forcing them, as voters, to take into account more seriously the possible negative consequences of their votes. And it might be the only way to re-establish and strengthen trust in politics and democracy in all member states. This again might be helpful against tendencies to seek salvation in a provincial nationalism and to foster a more positive attitude towards the advantages of supranational communitarisation instead. A possible, or maybe even necessary, consequence of these demands is a higher flexibility concerning membership or *multi-speed Europe*, a consequence, towards which European politicians should overcome their fear.

The following will not amount to a comprehensive theory regarding the questions I will be concerned with. I cannot supply such a theory. Anyway, I believe that matters in the overlapping fields relevant to my discussion, like politics, economy and ethics, are much too complex to be apt to be captured by something one could justly call *a theory*. And even so I will take a stand regarding controversial political questions, I want to emphasise in advance that I am rather unhappy —though unable to avoid— using labels like *austerity*, *Keynesians* or *paternalism* as markers for an allegedly unitary

13

and clear cut position to which one can (or should) position oneself with a *Yes* or a *No*. I am quite aware of not being able to do justice to the diversity of positions that could be summed up under labels like these within the limits of this essay.

Disunity, Democratic Deficits and Wrong Incentives: Learning From the Greek Crisis

The Greek sovereign debt crisis and the handling of that crisis by European policies raise fundamental questions, but they are also in some respects instructive. Thus, conflicts and disagreements within the EU and the EMU on economic, financial and socio-political issues, so far rather subliminal, became manifest. Obviously, there are fundamental disagreements between European countries about whether or not the best way to overcome such a crisis is by means of a rather market-oriented policy based on international competitiveness and balanced budgets, or by means of a policy rather based on demand-orientation, state intervention and geared for debt financed social transfers and stimulus programs. At the same time, the diverging cause analysis of that crisis and the heterogeneous proposals for coming to terms with it made it once more obvious that up to now there exists no answer, or at least no answer shared by all members, to the central question of what the essential purpose of the EU is and in which direction the EU and the EMU should be developed in the future. Is the ultimate goal a kind of federal state or rather a federation of European states with regulatory competences remaining to a large extent at the level of nation states? An often-stated basic problem of the European Monetary Union is the failure to establish a legally binding common or at least convergent fiscal policy. Instead of converging, the fiscal and economic policies of the member states drift apart. But it is particularly controversial, if the Euro countries should surrender fundamental fiscal competences to the European level to remedy the tensions within the EMU. The central, lastingly unanswered and controversial question here is which consequences, if any, such a transfer of national core competencies to the European level must have with regard to a necessary strengthening of the democratic legitimation of respective European institutions.

The reflections made here are based on the view that attempts to recover the general support of European citizens for the project Europe has to begin with the insight that at least any additional steps towards integration, especially any additional transfer of competences from nation states to the European level, should be accompanied by a strengthening of the democratic legitimacy of European institutions. At the same time, the core of the so far prevailing state sovereignty, in particular the budgetary powers and the tax (-raising) powers, should not be restricted any further without an appropriate referendum in each member state of the EU or the EMU respectively. Without such a referendum, citizens will justly feel excluded by the political elites.

But that's not all: The democratisation of EU institutions must be accompanied by a flexibilisation of forms of European memberships. This would allow for a multi-speed Europe with different forms of communitarisation within a *framework-EU*, held together by a nucleus of commonly accepted values, rules and purposes. Within such a framework, closer associations or unions would be possible between countries that show higher degrees of lasting political agreement. Accordingly, the legal ties between countries within such closer associations would be stronger than those obtaining within the more general common framework. This includes that a deliberate violation of the rules or duties of the community, voluntarily entered into (like the EMU for example), may have effective consequences, even the exclusion of a member state as a last resort. One of the lessons to be learned from the Greek crisis is that the EU should allow and develop loosened exclusion and exit rules for members who, on the basis of democratic decision, don't want to abide by the rules previously agreed to on the respective level of communitarisation (like the EMU).

The general demand for a stronger democratic legitimation of any closer political tie between countries by national referenda affects especially the idea of developing the EU or the EMU into a form of transfer union, in which, while the responsibility for state budgets remains with the single member states, the financial risks—and the potential higher debts respectively—are communitised. As a result, taxpayers of member states with a sustainable economic and fiscal policy would be liable for the debts of

member states with a non-sustainable policy. Thereby, not only would the incentives for a sustainable policy be undermined, but also the fundamental principle of being responsible for the (foreseeable) consequences of one's own political decisions. Democratic communities must in principle bear the consequences for their majority-decisions primarily themselves.

To take a position against the EU as a transfer or debt union does in no way mean to call into question the possibility or even necessity of aid and support for member states in need of help or structural development. What must be avoided is an institutionalized abuse of the idea of solidarity between member states, which would mean that some have to pay for the political decisions of others on which they have no (and should have no) influence. The challenge, which European policy faces, is to get to an appropriate ratio between self-responsibility, democratic legitimacy and solidarity based on principle subsidiarity. In any case, the increasing influence of European institutions on fundamental fiscal, economical and socio-political decisions needs a stronger democratic legitimation than is currently the case. My rather pessimistic diagnosis is that the further approximation of fiscal, economical and social policies could only be achieved, at least for the time being, by measures that will increase the already unacceptable democratic deficit of European institutions. Under these circumstances, essential decision-making powers should remain on a national or regional level, at least for the time being.

But there are other, more lasting reasons for remaining with a federalism of states as means of strengthening democracy in large scale communities. Thus it seems desirable that certain forms of political and economical competition, and thus a certain minimum of different economical and social policies, continue to be possible between EU member states. In particular, individual countries should, to a certain extent, have an option to choose between a policy based on global competitiveness and investments in the future or a policy based on consumptive spending and domestic social transfer. Citizens would be in a position to compare the consequences of different fiscal, economical, or social policies and draw their practical conclusions. Maintaining a certain choice between alternative policies for member countries within the EU would allow for

a comparison of the results of these different policies, and in this way for learning from those comparisons.

In my view, even in case of an overall more democratic constitution of a future EU, a certain minimum level of political options within the common obligatory framework is necessary to keep up or revive broad support for the project Europe by its citizens. This appears particularly plausible, if one keeps in mind the heterogeneity of the political and economical cultures or mentalities within the EU. An enforced EU-wide homogenization concerning these matters would be difficult to legitimize democratically. Furthermore, such a homogenization would be suitable for undermining solidarity between member states and would reinforce the increasing centrifugal forces in the EU in the long run —rather than the renunciation of social transfers or of establishing a kind of fiscal *joint liability community*, I suspect.

So, according to the view put forward here, the democratisation of the EU-institutions can only succeed if its federal constitution leaves sufficient leeway for different economical and social policies. Europe is too big and too heterogeneous for it to be plausible that a common uniform economic, fiscal and social policy could be democratically legitimized. In accordance with the idea of subsidiarity, different possible forms of integration for different countries with looser entrance and exit possibilities are needed. This doesn't fit well to an idea of integration, which is declared as *irreversible*, and which necessitates harmonisations felt as imposed from outside by many. But a top-down approach for enforcing a common policy within the EU would be harmful to the future acceptance of the European project by its citizens. The problem of a democratic deficit of the EU not only concerns, inter alia, the limitations of control of the European Commission or of the Council of Ministers by the European Parliament or by national parliaments, including and their lack of potential influence on European policies (particularly the EU Parliaments lack of a right for legislative initiative). It is also important to give citizens the possibility for direct influence and choice between substantial political alternatives. In fact, democratic *elbowroom* is more and more constrained by the increasing integration, which comes along

with binding European (or other supranational) treaties, narrowing the range for alternative policies in member states.

The advantages of communitarisation within the framework of the EU or the EMU have often been stated. These are especially the economic advantages of a common internal market, as well as the comparatively greater influence which a Europe that agrees to a large extent about its values and political goals has in a globalised world (e.g. on the negotiation of international treaties or contracts), particularly with regard to superpowers like the USA or China. Europe considers itself also as a community of values. Beyond that, the EU was always understood as a peace project by its founders and promoters, based on the bitter experience of a long history of wars within Europe.

However, the attempt to integrate national economies with partly very different capabilities, with different economical mentalities and with different political cultures by means of a common currency has now paradoxically reversed the overcoming of differences, resentments and prejudices hoped for. Also for this, the Greek crisis is a showcase. Furthermore, the handling of the crisis by European politics not only endangers the global model character of the European project concerning possible supranational communitarisations of states in other regions of the globe, but also seems apt to nourish doubts on the functionality of democracy in a globalized world—what would be the most unwelcome effect of the crisis, in my opinion. Against this background, I want to defend a rather rigorous, consequent position of some countries towards Greece, based on demand to comply with common rules and treaties.

The Greek Crisis and the Reproach of a Failed *Austerity Policy*

Another way in which the Greek crisis could be considered as exemplary is seeing the dispute about the best type of measures to cope with it as a kind of *proxy war* taking place between leftist and rightist (or liberal) economists and intellectuals. From a German or generally northern European perspective, one might have been surprised about the vehemence of the international critic, particularly also in the Anglo-Saxon world, of the common European negotiating position vis-à-vis the Greek government,

which, just as a reminder, consists in a astounding coalition of the far leftist *Syriza*-party and the far rightist nationalist *Independent Greeks*-party. It is quite remarkable that for some of the advocates from the far left, as well as from the far right political camp hardly any argument seemed to be absurd enough to look mainly for others than the Greeks themselves to be blamed for the problems in Greece. The usual suspects were, once again, Germany, the financial markets, or simply the capitalist system itself. Most astonishing was the lack of sophistication with which even distinguished economists, such as Joseph Stieglitz (2015), Paul Krugman or Thomas Piketty (2015), saw the main cause of the economical and social problems of Greece (and other southern European countries) in the so called austerity policies enforced by Brussels (under the influence of Germany), without sufficiently taking into consideration the specific economical and political deficiencies in Greece (and other southern European countries).⁴ As if the real problems of Greece, Italy and other countries began only with the reform measures enforced by outside pressure.

It is also true of course that the international financial crisis, which was, among other things, made possible by the unscrupulous deregulation of the financial markets, contributed to the Greek crisis (e.g. Häring, 2015). In general the costs and risks of bank rescues were, to a large extent, passed on to the taxpayers. But especially in those countries that suffer the longest struggle with the crisis, the debt problem was indeed intensified, but not *structurally* caused.⁵ That is illustrated particularly well by the Greek example: The structural causes here consist mainly in widespread corruption and clientele policy, a low tax compliance, widespread subsidy fraud, a lack of control by a poorly equipped bureaucracy, a weak judicial system, economic and working structures that are anti-competitive and not conducive to economical growth, a strong increase of unit labour costs (until 2011), unsustainably financed social welfare services (particularly pensions), as well as a generally disproportionate, but inefficient public sector, in which public positions were frequently awarded as a courtesy, but not according

⁴ Even the President of the United States, Obama, expressed some sort of sympathy for *Syriza*'s position —whereby on motive might have been the strategic importance of Greece as a NATO-member.

⁵ For an opposing view, see e.g. Zezza (2012).

to qualification.⁶ To make matters worse, it seems to be a general tendency in Greece to blame others for ones grievances. This tendency comes along with a lack of civil initiative, public spirit and readiness to take (personal) responsibility.⁷ These facts, which will be confirmed by practically every connoisseur of Greece, are hardly noticed, if not completely brushed aside, by many leftist economists and intellectuals, it seems. Possibly it doesn't square with established certainties that the main cause of the crisis is not the banks, the financial markets, the neoliberal austerity policy, the EU or capitalism in general. Instead, it has to do with a lasting refusal by large parts of the Greek society to confront reality and to accept the necessity of fundamental reform of a system of patronage and unfair privileges for influential interest groups of any political colour.⁸

Against this background, the demand for a renewed haircut for Greek debts fails to address the real problems. With the second aid package for Greece, the redemption of the Greek debts was deferred far into the future and the interest burdens for Greece were set so low, that this came very

6 The corruption index (CPI) of *Transparency International* registers Greece (together with Italy) in 2015 at rank number 69 of 174 countries—and thus at least slightly improved compared to the year before. Although in Greece more than 15 (!) governmental agencies are responsible for the fight against corruption. But they don't work properly, are understaffed and cannot enforce sanctions, because they encounter a weak justice. Moreover, there is no central registration of data, neither for taxes nor for the registering of land. Because nobody records which land belong to whom, several different >owners< can pocket subsidies for the same olive grove, for example. In addition, many Greek public officials have neither the ability to analyse balance sheets, nor are competent in English, which obstructs the processing of international cases, in which Greek companies are involved (cp. for the subsidy fraud: Winkler [2012]).

7 The mix of clientelism, a widespread lack of trust in the market economy and the public institutions, as well as an inflated, but weak and inefficient public sector, which is one of the main reasons for Greece' problems, has historical roots of course. Some of them reach far back into the distant past, in which Greece was part of the—in many respects backward—Ottoman Empire. Some of them can be located in recent history, like in the 'Greek Socialism' of the PASOK-era of the 80ies, dominated by Andreas Papandreu, which was generously tolerated (and subsidised) by the EU, presumably for mainly geo-strategical reasons. To take into account these historical roots doesn't however change anything about the findings concerning the conditions in Greece today (for a comprehensive and up-to-date overview, see Klemm & Schultheiß (2015)). See also the articles by Papavassiliou (2015) and by Drossou & Fücks (2015).

8 A typical example for the widespread refusal of reforms is given by Telloglu (2014). By using the monopoly on the sale of formula by pharmacies in Greece as an example, Telloglu describes how interested parties succeeded again and again to thwart the opening of the market, and with that a significant cost saving for consumers, by tricks and lobbying.

close to a (disguised) haircut anyway. Presumably, one must consider a further reduction of the Greek debt burden in the future. But the decisive point is that this will be a *sustainable* successful measure only on the basis of binding commitments by Greece to actually implement the promised reforms. Otherwise, Greece threatens to become a bottomless pit for European taxpayers. If Greece is to stay in the Eurozone, it must undergo profound reforms of its economy and society. Greece must be enabled to render its necessary public services without a continuous accumulation of debts at the cost of its own future generations or of others. However, since until recently—as was shown by the results of the referendum in July 2015—large parts of the Greek society still don't show any willingness for the respective changes; the prospect for reforms felt as imposed from outside by many Greeks is unfortunately not very high. But the impression that Greece is continuously living beyond its means and not willing to get a grip on the expenditure side on the one hand and to sustainably improve the revenue side on the other also undermines the willingness for solidarity with Greece—understandably enough particularly in those countries, whose gross domestic product is below that of Greece.⁹

21

The representatives of the *three institutions* in the negotiations with Greece have been accused of not respecting the democratic majority decision of Greek voters and of *blackmailing* and *humiliating* Greece.¹⁰ Also members and supporters of the regnant parties *Syriza* and *Independent Greeks* have made this allegation not only in connection with the elections in January 2015, but also in connection with the referendum in July 2015. This allegation ignores the fact that the representatives of the other 18 governments, which took part in the negotiations about the (second) aid package for Greece, are also democratically elected. They jointly insisted on complying with the treaties and agreements, to which the (democratically elected) preceding governments of Greece had committed themselves. Furthermore, it also ignores the fact

9 In May 2016, the Greek parliament has agreed with a narrow majority to conform to the demands of the international institutions involved to reducing the budget deficit to a bearable level — unfortunately mostly by raising taxes instead of reforming the public sector.

10 Thus is also the tone of voice of the memorandum “Europa neu begründen” (open). These accusations are distorting the facts in an remarkable way. It were rather the Greek negotiators who tried to blackmail other member states with the suffering of parts of the population to be expected in case of a bankruptcy of the Greek state.

that notably *Syriza* made promises in the election campaign, which simply implied the breach of contracts with European institutions, other members and the IWF. But promises in election campaigns cannot by itself be a reason for the other member states to accept the breach of contracts. International contracts or treaties would become pointless if each following government wouldn't feel bound by them any longer. Trust, reliability and predictability are at stake here. If contractors or third parties cannot rely on the compliance to treaties, they cannot adjust their actions and plans according to them. By a continual non-compliance to treaties or agreements, trust in the reliability of the contract partner (at least) is squandered, so that it will become unlikely to conclude contracts or agreements for the (presumed) mutual benefit in the future. One may have comprehensible reasons in an exceptional case to withdraw unilaterally from an agreement. But one must then be ready to pay the price. And the price may be that one doesn't find contract partners in the future no more.

Now the Greek government and its advocates have argued that the treaties were unfair and that the so called austerity policy, which they implied, did not lead to success, but worsened problems instead. In answer to this it should first be noted that most of the reforms that had been demanded by the international creditors and contract partners in exchange for granting aid funds for Greece were, at that time, either implemented only partly or not at all and had been severely diluted or delayed again and again.¹¹ Hence, the possibility of assessing if the measures were (or rather would have been) successful, is very restricted. In any case, there have been indications for a slow improvement of the economical situation before the parliamentary elections in January 2015. As experience with structural reforms in other countries shows, it usually takes some years until it's gains are effective for the population at large. Unfortunately, the first signs of progress were destroyed by the Greek government within a short period of time.

Of course, austerity policy —I would prefer to speak of sustainable budgetary policies— is no end in itself. And I am far from defending an unjust and imprudent cut of government spending or investment in times of crisis that does not distinguish for whom or for what money is spend. Also

¹¹ This applies (inter alia) to the reform of the financial management, the tax system, the pension system and the labour market.

a policy based on the goal of balanced budgets must ensure that the burdens of benefit cuts are distributed as just as possible and must allow for a decent existence, including a home, medical care, education opportunities and participation in society. The same applies to public investments in future development opportunities like education and infrastructure. In order to ensure this, solidarity of other EU-members is called for. Furthermore, the dangers of the negative economical effects of a sinking domestic demand must be taken into account. However, one should keep in mind that the requirement that public spending should not exceed the revenues, at least in the medium to long term, is a *requirement of justice*, particularly of justice towards subsequent generations. Borrowing may solve some problems and fuel the economy by an increase of domestic demand in the short term. The temptation of borrowing is especially high when interest burdens for credits are comparatively low. But in the medium and long term, growing debts restrict the room to manoeuvre more and more.¹² And, as past crisis suggest, it seems to be just a question of time until domestic or international debtors lose their confidence in a growth stimulated or sustained mainly by ever higher debts (instead of growth sustained mainly by technical innovations and the increase of productivity).

23

Keynesians argue, that one should not start with savings pro-cyclical, thus during a crisis or an economic downturn, because this would reduce the financial scope for possible investment and consumption, inter alia by causing a higher unemployment, and results in reinforcing the crisis in the sense of a doom loop (see e.g. Skidelsky, 2010. A Keynesian case against austerity is made by Blyth, 2013). As I indicated above, I agree to this argument to a certain extent. But in my view, this argument has some flaws. It neglects, inter alia, structural causes of economic crisis like inefficient bureaucracies, corruption, patronage systems or systems hostile to competition and innovation. Furthermore, experience so far suggests that politics hardly ever follow Keynes' suggestions consequently: In many European countries, debts were not reduced even in times of economic prosperity. To the contrary: Public spending was steadily increased and

¹² Stelter (2014) argues against Piketty that debts are frequently even a cause for inequalities, namely by the —compared with average income from work— higher earnings from property (e.g. interests), which are fostered by a policy of cheap money (lending rates).

financed by new borrowing in the last 40 years or so. Carrying out cost savings during an economic upturn is in practise, contrary to what Keynesians demand, the exception, not the rule.¹³ In fact, in a demographically aging Europe, most governments prefer going into more debt at the expense of future generations, since most of the money is not spent for important investments in the future, like education and infrastructure, but for consuming. And it is high debts that have increased dependency on the much-chided financial markets.

Now, the negotiations between the so called Troika and Greece have never been solely about cost savings anyway, but rather, as mentioned above, about reforms which are supposed to stimulate economic growth and, as a consequence, also increase tax revenues in the middle term, such as a reform of the labour market, of the investment conditions, of the education system or of the taxation system. But the Greek side never really seemed to be prepared for the necessary changes; influential interest groups resisted any kind of change. Also those governments, which were in power since the beginning of the crisis, have maintained and defended the system of preferential treatment and patronage.

Democratic (And Other) Limits to a Deep and Large Scale Communitarisation of National States

Now, already the intensity of the debate about the Greek crisis suggests that there is more to it than the specific problems of Greece and the best way to their solution. Obviously it is also about general questions of economy, financial and social policy plus the future development of the EU and the Eurozone. At the same time, the debate is about something very fundamental, a dispute about the interpretation, ranking, weighting and actual implementation of basic goals, values or virtues, such as wealth, security, justice, freedom, democracy, solidarity and autonomy. I assume here that these goals, values or virtues are widely approved in every modern

¹³ This can be illustrated particularly well using Italy as an example, which (with very few exceptions) increased public spending even in times of economic upturn and thereby also increased its budgetary deficit in the last 40 years. And the decline of Italy's growth rate has begun long before cutting public spending.

and liberal society. And I assume that they are basically beyond dispute also between the opponents in this dispute. Controversial is their interpretation, priority and actual implementation.

A strong argument for the European integration has always been that at least some of these goals, values or virtues are better to be achieved or at least secured for many European citizens by creating common institutions and ties between European countries, which share those goals, values or virtues. This appears plausible, particularly considering the fact that the options for political control and for influence on shaping the rules for an increasingly globalized world diminish more and more on the national level. Ultimately, the recovery of political control in the face of globalized markets actually seems to require something like a *global domestic policy*, which would allow global political institutions to regulate markets in the general interest. Of course, beyond this there are other important goals that seem to make supranational or global agreement and cooperation mandatory, like coping with ecological problems, peacekeeping and the enforcement of human rights. Much of what speaks for a communitarisation of European countries speaks, in principle, also for a communitarisation on the global level. Ultimately, one could therefore consider a kind of *World State* as desirable.¹⁴

25

From this perspective, the restriction of membership to countries, which fulfil certain *geographical* criteria, should only be a pragmatic and realistic intermediate step towards a corresponding process of communitarisation on the global level. In fact, there *are* serious steps already in the formation of global institutions. These include existing institutions like the United Nations, the World Bank, the International Monetary Fund or the International Criminal Court, as well as efforts to reach global agreements or treaties, such as trade agreements and a climate protection agreement. For sure, all of this makes good sense. Financial investors don't know borders, ecological problems are often global problems and human rights apply to all humans on earth. What is needed here are globally unitary standards or norms, or at least a harmonisation of these. However, for various reasons the question of a communitarisation on the global level does

¹⁴ On the purpose, the limits and the conditions for a World State (*Weltstaat*), see for instance Habermas (2011), and Höffe (1999).

not seriously arise at present, if only because it is unlikely that countries like the USA or China will do without their national sovereignty to a large extent. At the same time, the existing differences regarding national interest, culture and the level of social and economical development between all the countries are substantial, thus letting the prospects for unitary regulations appear low. Furthermore, those questions that are largely unsolved on the European level would become even more urgent on the global level. Even a communitarisation beyond European borders, which would aspire no more than what has been achieved on the European level today, could only function on the basis of a certain minimum of shared interests, values, conceptions of the legal system and convictions about economic and social policy (and it is even doubtful that this minimum is given within the EU).¹⁵ Therefore, the idea of a kind of *Global Union*, *World Republic* or *World State* has the character of a utopia which can hardly serve as a useful target in the daily business of realpolitik.

Anyway, there are sufficient grounds for doubting if a global communitarisation in the sense of a Global Union or a World Republic governed by a central government with executive competences would be a desirable goal at all. Because of its sheer size and heterogeneity, such a structure would hardly be suited to allow a universal balance between wealth, security, justice, democracy and autonomy acceptable for all citizens on the globe. If only because of big differences between the national economies, no fundamental consensus between the peoples on these matters is to be expected in the foreseeable future. Instead, we must rather assume a lasting pluralism of interests and of political and cultural convictions and values, which will time and again drive centrifugal forces and make a comprehensive social and economic policy improbable under democratic conditions.

Similar issues arise, to some extent, on the European level already. Presumably, only over time and reinforced by the Greek crisis, many citizens of the Union have realized how much national sovereignty, autonomy and democratic control they had already lost by getting part of the EU in general and by certain European treaties in particular. But to raise public awareness

¹⁵ On the question if, and to what extent, a European citizenship within an EU as a federation requires a common identity by shared values and, see e.g. Follesdal (2014).

of this and initiate an intensive public debate doesn't seem to be in the interest of large parts of the political and cultural elites of Europe (with the exception of a few countries like Great Britain). In any case, the impression is reinforced that Europe tends to be an antidemocratic elite project, which rather prefers to present a *fait accompli* to its citizens than to encourage their participation and struggle for their consent.

An obstacle to a democratisation of the European Union and its institutions that has also been much discussed in the political sciences is the deficiency of a European public.¹⁶ Notably Jürgen Habermas has emphasised again and again that a functioning public is an essential precondition for a real democracy (1992, chap. 8).¹⁷ But even if one considers the existing deficiencies with regard to the development of a European, or even global, public as surmountable, the question arises whether or not this would inevitably involve a levelling of cultural and linguistic characteristics and peculiarities, which we should regard as desirable for reasons of an intrinsic attractiveness of cultural and linguistic diversity. Even if the major part of the global population would gain access to free media via the Internet, it would remain doubtful if just by this fact a *global discourse* of a kind could emerge, which is necessary for an exchange of mutually understandable arguments and allows for commonly acceptable decision making processes (as preconditions for a functioning democracy).

27

Since the prospects for a democratic legitimation and control of global institutions are rather bleak, we have good reasons to concentrate our efforts on the European level on those tasks, whose European regulation is indeed advantageous to and accepted by the European citizens. And, with regard the global level, we should concentrate our efforts to those regulatory tasks, that inevitably must be dealt with on this level, such as the terms of trade, the implementation of human rights, security, peacekeeping and environmental protection. Also in a long-term perspective it should be clear that exactly those questions, which have not been satisfactorily answered on

¹⁶ This deficiency would be an even bigger problem for a democratic union on the global level of course (see Pinzani [2004]).

¹⁷ Habermas defines the public as "ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen [...]; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, dass sie sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten" (1992, p. 436).

the European level, become more pressing the more we strive for progress with regard to (forms of) supranational or global communitarisation. A fortiori in this case, a kind of federal organisational structure, which is committed to the principle of subsidiarity and allows for certain regional/cultural differences in balancing out and implementing values, goals and virtues, seems more promising than a politically unified entity with a widely centralised organisational structure.

A further reason is that a global alignment of social, fiscal and economic policies would undermine the possibility of both realizing differing political ideas and comparing the results of their respective implementation. In my view, a certain pluralism and competition between communities with differing political conceptions is desirable, if only because it provides voters with a good basis for comparison with regard to future political decisions. A real choice between alternative forms of organising a community seems to me preferable or, from a democratic point of view, even mandatory (though on the basis of general framework of norms regarding human rights, the rule of law, democracy, ecological sustainability and fair terms of trade, I should add). At the same time, this would promote self-responsibility of democratic communities for the consequences of their political choices and set certain limits on demands for a supranational (respectively global) redistribution policy in the name of distributive justice.¹⁸

The Interrelation of Responsibility and Democracy and the Danger of Paternalism

As should be apparent by now, I agree with Habermas and other critics of the so-called austerity policy that any additional transfer of national competencies to the EU-level, such as the right to charge taxes, would only be acceptable, if at all, on the basis of a new union treaty (and, as I would like to add, on the basis of making the principle of subsidiarity legally binding). Such a treaty would have to put the relevant European bodies on a new, democratically legitimised footing. In particular, this means to strengthen

¹⁸ For arguments against the idea that distributive justice must be applied on the global level in the same sense as on the local or nation state level, that is, without any restrictions, see e.g. Rawls (1999) and Miller (2005).

the rights of the European Parliament for initiative and control and have its representative function be less determined by national contingents for its parliamentarians (Habermas, 2011; on this, see also Bohringer, Habermas, & Nida-Rümelin, 2012). And like Habermas, I fear that the respective transfer of competencies to the EU will take place *without* a referendum in all participating countries and presumably without a real democratic legitimation for the respective executive bodies to be newly created. It is more likely that this will be pushed through in the style of an intergovernmental crisis management, that almost has become the usual case. And it is to be expected that the real consequences of the respective changes will be, once more, disguised towards the citizens (Habermas, 2013). Apparently, most European leaders —at least since the failed referenda in France and the Netherlands on the European constitutional treaty— lack the courage to let their citizens vote on essential questions of European policies and the future of the Union. Unlike Habermas, though, I do not believe that the centralisation ambitions are mainly due to the pressure of the financial markets. The Euro was launched primarily for political reasons, to foster the integration of the participating states, not under the pressure of the financial markets. The construction defect of introducing a new currency without a simultaneous sanctions-based institutionalisation of a convergent financial and economic policy is not the fault of the financial markets or its actors. Likewise, it was a political decision of individual EMU-members *not* to use the favourable interest rates that resulted from the membership for debt reduction, but rather, at least partly, for a debt-financed increase of state services.

It is simply not convincing to condemn the criticism of Greece's decision to massively break common rules, while not being prepared to bear the consequences, as *undemocratic*. Anyone joining the EMU must accept its rules, at least as long as one finds no majority for other rules or more freedom. To insist on compliance is therefore not undemocratic, even when the ruler-breaker is democratically legitimized. Those who don't want to accept the rules of the community and cannot organize a majority for a change should ultimately be prepared to leave the EMU, or they might otherwise be forced to leave. In order to reduce the negative consequences of an exit as much as possible, measures must be taken in advance of course.

Now, it should be beyond dispute between all parties in the debate about austerity and a solution for the Greek crisis that freedom (to choose between alternatives) and responsibility (for the choices made) are interrelated. What is important for the following reflections is that such an interrelation exists not only on the level of individual actors, but, in a certain sense, on the level of peoples or nations who are self-determined in the sense of democratically constituted communities. If the decisions of governments are legitimated by democratic elections, not only will those who voted for that government be co-responsible for the decisions and actions taken by that government (at least for those which are in accordance with what the respective parties have been elected for or which were generally expectable), but also, in a limited sense, those who had not voted for the government but agree with the basic conditions of democratic decision-making processes in their community, namely in the sense of a liability community. And this also applies with regard to the decisions of democratically elected predecessor governments, albeit to a decreasing extent. (radical apostates might, in the end, have no other choice than to leave the country). Accordingly, the government of a constitutional and democratic community can legitimately demand legal conformity also from those who had not voted for it. And the contractual partners of a country, say, within an association or union of states, can *legitimately* demand that contractual compliance shall extend to contracts, treaties or agreements concluded with democratically elected predecessor governments —true to the old legal principle *pacta sunt servanda*.¹⁹

To emphasize the responsibility of citizens and communities (or peoples) seems particularly necessary against the background of a frequently encountered, latent antidemocratic tendency of some politicians, intellectuals and media representatives to look at political conditions and opinion-forming processes from a quasi *elevated external perspective*. From this perspective, one imagines oneself to have an advantage with respect to the mass of the citizens, since one dares oneself, but not the cognitively overstrained ordinary voter,

¹⁹ May be we should admit that, if a government entered into commitments, which differ substantially from what could have been expected from it by (or was promised to) the voters, then a later government would be entitled to denounce these commitments entered into. In this case, also the contract partners would be released from their initial commitments of course.

to understand the actual mechanisms of social acting and of decision-making processes. For this reason, one arrogates oneself to be able to determine, which facts are bearable for the citizens, and to warn of prejudices and false conclusions, which could be drawn from certain information. It is assumed, of course, that one is able to draw the right conclusions. Ultimately, such a point of view undermines the idea of the responsibility of citizens. For it seems acceptable to thwart the decisions of citizens (respectively voters), which cannot be taken too seriously, for the benefit of the *greater whole*. It then seems more important to manipulate the voters in such a way that (allegedly) necessary administrative action is not disturbed.

Following results in the field of cognitive psychology and the behavioural sciences, some theorists suggest to make use of certain techniques of behavioural control, of paternalistic *nudges*, which could lead people to a more objective view on things and a more rational behaviour (e.g. Sunstein, 2008). Now it isn't especially difficult to prove people of having cognitive deficiencies or irrational habits. And it seems unproblematic or even advisable indeed to take into account certain conditions, which may distort judgement (like e.g. the famous *framing effect*), when organizing democratic decision-making processes or carrying our demoscopic survey. But at the same time, there is the danger of paternalistic arrogance on the side of those who think they have debunked the rational deficiencies in the beliefs and actions of normal people or citizens. A seemingly acceptable or *soft* paternalism can easily merge in to a complacent or cynical one that takes one's own point of view as the superior standard for right and wrong and feels entitled to use its alleged insights for the manipulation of opinions and behaviours.

Already the often heard accusation of *populism* or certain kinds of explanation patterns, frequently used by the media, telling us that certain political statements or decisions are due to a pending election campaign, indicates a latent anti-democratic paternalism.²⁰ Apparently the question

²⁰ It is amazing that also representatives of the German Green Party, formerly advocates of >grassroots democracy<, have criticised the dunning words of the German Federal President Gauck, that a successful coping with the stream of refugees will create a great challenge for Germany, by saying that one shouldn't further unsettle the people (thus the chairman of the parliamentary group of the Greens, Anton Hofreiter, on September 27, 2015). Obviously, he doesn't have much confidence in the ability of the people to judge.

arises of how these critics can be so sure to have a privileged access to truth and rationality compared with the normal folks (or voters respectively). It is also quite amazing with how much complacency representatives of the media sometimes exalt themselves as against the alleged stupidity and ignorance, which is always the stupidity and ignorance of others. But of course, no one is free of misjudgement or error. Also experts make their judgements partly within the limits of knowledge and according to criteria of the particular field in which they are recognized as experts. For coming to good political decisions, however, quite diverse kind of considerations might be relevant. And nobody is an expert with regard to all aspects, factual issues and criteria that might be relevant for deciding a complex political question. Rather, it seems as if the best safeguard against bad political developments consists in the transparency of the processes and procedures of political decision-making and opinion formation and their embedment in (respectively their control by) a public discourse, a discourse allowing for an unrestricted contest for (or dispute over) the better argument. In any case, neither experts nor the intellectual elite can give a better warranty for the accuracy of political judgements or decisions.

32

Of course, the danger that average citizens might often be overloaded with the task to understand complex interrelations and to form an adequate opinion on matters is a serious one and a cardinal problem for all modern democracies. Though this is not really a new problem, it seems to become more urgent in an increasingly globalized, scientific and collaborative world. However, obviously also experts are neither always or even mostly in complete agreement, nor are they immune to error. Still it is not my intention here to call into question the claim to leadership of the political and intellectual elites in general. The crucial point is rather a reservation in principle, namely that in the end there can be no privileged access to truth with regard to the question of what is politically right or demanded. For sure, experts and elites will play an important role in political decision-making and the forming of public opinion. But this doesn't mean that they have the last word. Rather, they are also exposed to public criticism (and that applies as well to justice and jurisdiction by the way. All decision-making relevant to society needs an external control by a critical, interested and well-informed public. There is simply no alternative).

Conclusion

After this small excursion, let me resume the considerations above. In my view, one of the main lessons to be learned from the Greek crisis is that large scale supranational communitarisation is a danger for democracy if mutual obligations (e.g. in the spirit of solidarity) between members undermine substantially the possibilities of political choice for the single member states. I claimed that a well-balanced relation between (self-) responsibility, solidarity, performance incentives and democracy involves taking subsidiarity serious, as well as to admit a certain amount of institutional flexibility. This flexibility is demanded especially in the case of large scale communities which include countries as members, like the EU, and in which the basic ideas of social, economical and financial policy—you might also talk of respective *mentalities*— are rather heterogeneous.²¹ Democracy, responsibility and solidarity must be in a well balanced relation for any community to function and to be generally acceptable to the citizens. This includes the defence of rather ambitious forms of civil participation and sovereignty of the people against the paternalistic pretensions of experts or of political and cultural elites. For this, we first need to counteract the lack of transparency and the increasing centralisation of the decision-making processes in the EU.

33

Now, responsibility in the sense that I was using the term here requires that the design of the contractual basis of the EU must make possible that not only democratic leaders, but also democratic communities below the European level (i.e. states) *really* assume responsibility for their decisions, which includes bearing possible negative consequences of these decision on themselves.²² Otherwise, democracy simply loses its point. The Greek crisis, particularly the tough negotiations following the elections in January 2015, have once more revealed very clearly the tendency to subtly

²¹ For reasons of simplicity, I leave out difficult questions regarding other cultural differences.

²² I cannot discuss the many intricate questions surrounding the issue of responsibility here, like e.g. the possibility of (and conditions for) collective responsibility, the justified limits of accountability for the causal consequences of decisions and possible normative demands concerning expectable improvements of cognitive conditions and abilities. But I would insist that collectives must be accountable for certain causal consequences of their decisions and actions, because democracy without such accountability would be >empty< in a way.

disempower and undermine the democratic possibilities of decision-making for citizens by far reaching EU treaties and a centralised, non-transparent administration and crisis management.

Of course, the Greek political parties now in government have made totally unrealistic election promises. And of course the Greek negotiators had to be reminded of the commitments entered into by the democratically elected previous government. But if elections or referenda are supposed to have any meaning at all, they must have relevant consequences, primarily for the country whose citizens have made the respective choice by the majority. And if the choice implies not to comply with contracts or fulfil obligations, voters should be prepared to bear the possible negative consequences. Certainly, voters should be informed (by the media, the experts and the politicians) sufficiently clearly about those consequences and the underlying correlations in advance. Also, Greece's negotiation partners should have formulated the possible alternatives very clearly before the elections—one of them being ultimately a *Grexit* (even if such a step would entail high costs for all parties involved)—and without being immediately accused of influencing the election or even of *extortion*. A clear articulation of alternatives, which must then, depending on the election result, actually be implemented, will not only promote the seriousness of the voting decision. It also meets the requirements for real democracy, a democracy which is not degenerated to a kind of *facade democracy* (*Fassadendemokratie* [Habermas]).

That doesn't mean that the EU, especially the members of the EMU, are not any longer—within certain limits—obliged to help Greece to solve its problems, even when part of these problems arose only as a consequence of majority decisions in the last elections. The European Union is also a community of values, solidarity and helpfulness, which is why a certain form of solidarity with other members should not depend on national voting decisions, even if they appear egoistic (in a national sense) or erratic. But support and solidarity are appropriate only to an extent that does not lead to wrong incentives or undermines initiative and self-responsibility of those in need.

To take the EMU as an example: All countries joining the EMU should hold a referendum on this, but it must be clear in advance how far membership cuts their democratic leeway on fiscal and economical

questions. Within the defined limits, they can then decide how to develop the balance between, for example, growth-promoting incentives and social redistribution, between competition and solidarity, between economic freedom and social security in detail. But in my view it is not just and also thwarts the idea of democracy, if countries who decide for more redistribution and get into fiscal trouble thereby have the right to demand ongoing and quasi *unconditional* solidarity and support from financially stronger members, which are only in a position to support, because their voters decided for a more sustainable fiscal and more successful economic policy. On the contrary: Member states, required for financial support, can rightly demand action from those members, asking for support, that is suitable to make possible a sustainable financing of public spending, at least in the medium-term. The members asking for support can deny this of course. But then they should leave the EMU. This is why there must be eased exit conditions to save democracy on the level of supranational communitarisation.

Another sort of argument may support these suggestions: Those members who can pass on the costs of their political decisions on other member states (say by a communitarisation of debts in the form of Eurobonds), or who can count on other members of the Union—be it because of obligations resulting from treaties or because of fear of negative consequences for all—will continuously bear the costs of risks taken and will hardly learn from their mistakes and adapt structures correspondingly. Rather, an institutionalised communitarisation of debts or risks will often strengthen and consolidate precisely those structures in the member states due to which the support by other members becomes necessary.²³ We must counteract the danger of the interrelation between democracy and responsibility being undermined by the prospect of higher chances to win elections for those who promise the greatest benefactions without needing to worry much about the economical preconditions or the subsequent costs.²⁴

²³ Similar considerations apply, by the way, also for the risks banks are willing to take, if they are able to pass on the possible negative consequences to tax payers.

²⁴ This is not to deny that there are other, rather contrary, dangers for democracy, particularly if the majority of citizens loses its faith in the positive economical effects of the democratic system, in which they live. Thus, a study of the *Institut der deutschen Wirtschaft (Institute of the German Economy)* (2015) comes up with the alarming result that especially in southern-European countries most

Any member state should in principle retain the possibility to leave a European communitarisation project (on any level) on the basis of a democratic decision. But it must then be ready to bear the consequences. This will not be possible without loosened entry and exit rules for (kinds of) membership, of course. It is regrettable that many European politicians who have committed themselves to the idea of an irreversibility of the unification process lack the will or the courage to consider this alternative seriously. Thereby, they miss a chance to save the European project through a necessary reorientation and get it out of the political defence.

Democracy is essentially based on a choice between alternatives. Political decisions must principally be revisable, at least to a certain extent. Anywhere you can become a member you must be allowed to leave (whereas the entry as well the exit must certainly be subject to certain time limits and there can be no right to an arbitrarily frequent re-entry). In my view, these basic ideas are compatible with benefiting from the undisputed advantages of the European communitarisation. Pro-European politicians shouldn't shrink from the idea of a *simultaneity* of different forms of communitarisation of European states with levels of different *depth* or intensity.²⁵ This requires establishing different standards for different levels of membership, including levels that are easier to meet by certain countries, and to take measures to facilitate the possibility of an exit.

In my view, it would not only increase the trustworthiness of the politics, but also strengthen democracy as a whole, if politicians were bound to implement their pre-election promises by law. Maybe voters should, in the case of a formation of a coalition government, be allowed to vote once again on the new government's agenda determined by the coalition agreement if this agenda contradicts substantially to electoral promises of one of the participating parties (I admit that there are at least some practical difficulties connected with this idea). At the same time, European policy should have the courage to let the results of elections be effective even in their presumed negative consequences. This may lead to a strengthening of

affected by the last economical crisis, faith in the political system has steadily decreased.

²⁵ Interestingly, this describes, to some extent, the current situation, but is taken by many to be a deficiency, which has to be overcome.

the responsibility that citizens shoulder by their voting decision. They may take more seriously the consequences of the choice.²⁶

I am convinced that for saving the project of a voluntary communitarisation of European countries as a *democratic* project, for which there are good reasons indeed and might be a model for other regions of the world, it must take the shape of a confederation or a federation of states, which allows for entering different forms or levels of communitarisation (like a common currency, a customs union or a defence union). And it must be based on a certain flexibility concerning membership. One important requirement must be that, on the one hand, every single member can democratically decide on its exit from certain community on its own under certain conditions (e.g. regarding timeframes). On the other hand, as a last consequence it must also be possible to exclude a member who doesn't want to comply with the commonly agreed rules any longer, by a democratic common voting on the subject in all member states (whereas the conjunct majority of the citizens of all respective member states is relevant). In any case, the members of a voluntary community, like the EU, should be allowed to decide who can join the club, thus about the entry or re-entry conditions. Within certain limits, every kind of community must be allowed to determine under which conditions one can become (and remain) a member, defined by certain rights and obligations, certain values and certain goals or purposes.²⁷ Towards those who merely want to benefit from being part of the community, without accepting its commonly agreed rules and values, membership can legitimately be refused; and it can also legitimately be withdrawn from such members (though only in cases where membership is —unlike nationality by birth— based on voluntariness).

37

I suspect that, if the possible negative effects of a withdrawal from or an expulsion by the EU (or the EMU or any other European institution) would be made as transparent as possible and also be allowed to come into

²⁶ I admit a soft form of paternalism as implied in these suggestions. But I estimate this as harmless (and, in a way, unavoidable), as long as it doesn't get arrogant or cynical.

²⁷ Michael Walzer (1983) gets to the heart of it, when he says: "Admission and exclusion are at the core of communal independence. They suggest the deepest meaning of self-determination. Without them, there could not be communities of character, historically stable, ongoing associations of men and woman with some special commitment to one another and some special sense of their common life" (p. 31).

effect, we wouldn't have to expect merely loose groups of countries with, in some respect, similar interests, which one joins or leaves on the basis of short term calculations about advantages and disadvantages or on the basis of a present mood—even under the conditions mentioned above. If the advantages of a certain stable form of communitarisation are obvious and the communitarisation is not considered as imposed from *above*, I am quite optimistic that informed citizens will opt for it.

Bibliographical References

Blyth, M. (2013). *Austerity: The History of a Dangerous Idea*. Oxford, England: Oxford University Press.

Bohfinger, P., Habermas, J. & Nida-Rümelin, J. (2012 August 3). Einspruch gegen die Fassadendemokratie - Für einen Kurswechsel in der Europapolitik [Objection to a facade democracy - Plea for a change of course in European policy]. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, p. 12.

38 Di Fabio, U. (2016, May 23). Europas Werte, Europas Würde [Europe's Values, Europe's Dignity]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, p. 6.

38 Drossou, O., & Fücks, R. (2015, July 20). Griechenland und die EU: Ein Beziehungsdrama in vier Akten [Greece and the EU: A drama of relationship in four acts]. Retrieved from <https://www.boell.de/de/2015/07/20/griechenland-und-die-eu-ein-beziehungsdrama-vier-akten>.

Follesdal, A. (2014). A Common European Identity for European Citizenship, *German Law Journal*, 15(5), 765-775.

Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy], Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.

Habermas, J. (2011), *Zur Verfassung Europas* [On the Constitution of Europe], Berlin, Germany: Suhrkamp.

Habermas, J. (2013). Das Dilemma der politischen Parteien [The dilemma of the political parties]. In *Im Sog der Technokratie* (pp. 125-131). Berlin, Germany: Suhrkamp.

- Häring, N. (2015, May 10). EZB-Studie: Die wahren Ursachen der griechischen Tragödie [ECB study: The true causes of the Greek tragedy]. *Handelsblatt*, p. 3.
- Höffe, O. (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* [Democracy in Times of Globalization]. München, Germany: C. H. Beck.
- Institut der deutschen Wirtschaft (Institute of the German Economy) (2015, July 26), Südeuropäer verlieren Glauben an Demokratie [Southern Europeans loose faith in democracy]. In *Welt*. Retrieved from <http://www.welt.de/wirtschaft/article1444444056/Suedeuropaeerverlieren-den-Glauben-an-Demokratie.html>.
- Klemm, U.-D., & Schultheiß, W. (Eds.). (2015). *Die Krise in Griechenland - Ursprünge, Verlauf, Folgen* [The Crisis in Greece - Origins, Developments, Consequences]. Frankfurt a. M., Germany: Campus.
- Lehndorff, Steffen. Memorandum: Europa neu begründen [Memorandum: Re-establishing Europe]. Recovered from <http://www.europa-neubegruenden.de/>
- Miller, D. (2005). Against Global Egalitarianism. *The Journal of Ethics*, 9, 55-79. 39
- Piketty, T. et. al. (2015, July 15). Austerity has failed: An Open Letter from Thomas Piketty to Angela Merkel. Retrieved from <http://www.thenation.com/article/austerity-has-failed-an-open-letter-from-thomas-piketty-to-angela-merkel/>.
- Pinzani, A (2005). Strukturwandel der Weltöffentlichkeit? [Structural change of the world public?]. In J. C. Merle (Ed.) *Globale Gerechtigkeit - Global Justice*. Stuttgart-Bad-Cannstatt, Germany: Frommann-Holzboog.
- Papavassiliou, J. (2015, April 29). Wir Griechen können neidisch auf die Deutschen schauen [We Greeks may look enviously at the Germans]. In: *Welt*. Retrieved from <http://www.welt.de/wirtschaft/article140250367/Wir-Griechen-koennen-neidisch-auf-die-Deutschen-schauen.html>.
- Rawls, J. (1999). *The Law of the Peoples*. Harvard, USA: Harvard University Press.
- Skidelsky, R. (2010). *Keynes: A Very Short Introduction*. Oxford, England:

Oxford University Press.

- Stieglitz, J. (2015, February 20). A Greek Morality Game. Retrieved from <http://www.project-syndicate.org/commentary/greece-eurozone-austerity-reform-by-joseph-e--stieglitz-2015-02>.
- Stelter, D. (2014). *Die Schulden im 21. Jahrhundert* [The Debts in the 21th Century]. Frankfurt a. M., Germany: Frankfurter Allgemeine Buch.
- Sunstein, C. (2008). *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven, USA: Yale University Press.
- Telloglu, T. (2014). Kalter Krieg hinter den Kulissen: Die Auflösung von Monopolstrukturen [Cold war behind the scenes: The break-up of monopolistic structures]. In D. Klemm & W. Schultheiß (Eds.). *Die Krise in Griechenland - Ursprünge, Verlauf, Folgen* (pp. 461-469). Frankfurt a. M., Germany: Campus.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York, USA: Basic Books.
- Winkler, T. (2012, January 18). Griechenland: Illegale Agrarsubventionen [Greece: Illegal agricultural subsidies]. Recovered from <http://www.eu-infothek.com/article/griechenland-illegale-agrarsubventionen>.
- Zeza, G. (2012). The impact of fiscal austerity in the Eurozone. In *Review of Keynesian Economics*, Inaugural Issue, Autumn, 37-54.

Justice and Children's Rights: The Role of Moral Psychology in the Practical Philosophy Discourse



Justicia y derechos de la infancia: el papel de la psicología moral en el discurso de la filosofía práctica

MARÍA DEL MAR CABEZAS
University of Salzburg, Austria

ABSTRACT Justice for children meets specific obstacles when it comes to its realization due not only to the nature of rights and the peculiarities of children as subjects of rights. The conflict of interests between short-term and long-term aims, and the different interpretations a state can do on the question concerning how to materialize social rights policies and how to interpret its commitments on social justice play also a role. Starting by the question on why the affluent states do not seem to be motivated enough to fully assume those duties of justice toward children—derived from recognizing children's rights—, this article aims to explore and shed light on what psychology of motivation and moral psychology, and positive approaches could offer in relation to political and ethical challenges toward childhood. Hence this article advocates for the modification and enrichment of the philosophical discourse on children's rights with what psychology has proved to have a more efficient impact in agents' action and motivation. In doing so, practical philosophy could improve its role helping understand and eventually surpassing some akratic tendencies in the public sphere with respect to children's rights.

41

KEY WORDS akrasia; children's rights; moral psychology; justice; motivation.

RESUMEN La realización de la justicia para la infancia se encuentra con obstáculos específicos, no sólo debido a la naturaleza de los derechos y a

las peculiaridades de la infancia como sujeto de derechos, sino también al conflicto de intereses entre objetivos a corto y largo plazo y las diferentes interpretaciones que un Estado puede hacer cuando trata con cuestiones sobre cómo materializar políticas de derechos sociales y cómo cumplir sus compromisos con la justicia social. Empezando por la cuestión sobre por qué los estados ricos no parecen estar suficientemente motivados para asumir de manera completa aquellos deberes de justicia hacia la infancia, derivados del reconocimiento de los derechos de esta, este artículo sugiere prestar atención a qué podría aportar la psicología de la motivación y la psicología moral en relación a los retos éticos y políticos actuales concernientes a la infancia. Así, se propone modificar y enriquecer el discurso filosófico con aquellas estrategias que desde las disciplinas citadas parecen tener un impacto más eficiente en la motivación de los agentes. Al hacer esto, la filosofía práctica se beneficiaría del intercambio entre disciplinas mejorando su papel a la hora de ayudar a entender y superar algunas tendencias acráticas.

~
42 **PALABRAS CLAVE** acrasia; derechos de la infancia; motivación; justicia; psicología moral.
~

 **ENVIADO 28/05/2015 APROBADO 07/04/2016 PUBLICADO 30/06/2016** 

NOTA DE LA AUTORA

María del Mar Cabezas, Zentrum für Ethik und Armutforschung, University of Salzburg, Austria.

This research has been funded by the Austrian Science Fund (FWF): P26480-G15 ("Child poverty and Social Justice"). It has also been developed in the context of the project "Responsabilidad causal de la comisión por omisión" (MINECO FFI2014-53926-R).

Correo electrónico: maria.cabezas@sbg.ac.at

Throughout this article I will make two general assumptions that should be clarified as the starting points. Firstly, I assume that children are subjects of rights, and that they indeed are rights-holders. Secondly, I assume that rights and justice are two faces of the same coin (Nussbaum, 2006).

With respect to the first assumption, I will not discuss here why children have rights. I will not go into the discussion about the justification of human rights and children's rights. In doing so, I avoid the debate on moral dignity, anthropological dignity, eurocentrism and, in turn, the accusations that normally come out from both sides of the debate such as speciesism, the naturalistic fallacy, the genetic fallacy, moral relativism, etc. Likewise, I avoid making specific ontological assumptions that could scarcely be shareable.

On the contrary, as a matter of pragmatism, I take as sufficient for my goal here the fact that rights are recognized in international conventions, regardless why we have come to those international agreements.

There is also a wide discussion on the basic rights that can be attributed to children. However, here I will assume that children are right-holders of those universal rights —such as education, health, household, physical integrity, etc.— captured in the United Nation Convention on the Rights of the Child in 1989. As a result, a deeper analysis regarding the rich debate on which ones should be prioritized and parental rights would be out of the scope of this article.

Although the state is definitely not the only *agent of justice* (O'Neill, 2001) that has the responsibility to protect children's rights, my analysis in what follows takes as a starting point the fact that:

States Parties shall undertake all appropriate legislative, administrative, and other measures for the implementation of the rights recognized in the present Convention. With regard to economic, social and cultural rights, States Parties shall undertake such measures to the maximum extent of their available resources and, where needed, within the framework of international co-operation. (United Nations General Assembly, 1989, art. 4)

With respect to the second assumption, I take for granted that a society would be much more just if its population's rights were respected,

not violated, protected and guaranteed, that is, if their rights were realized at least to a sufficient level. Likewise, I take for granted that a country that violates, unprotects and does not guarantee its population's rights is an unjust country. Poverty, abuse, negligence, and violence prevent children from enjoying a minimum decent threshold of well-being as children. At the same, how a state faces and prevents these problems has a key role for children's well-being and well-becoming. Violations of rights during childhood deteriorate and diminish the chances of reaching a minimum healthy and decent threshold both in short term and in long term. Thus, a society would be fair if the basic capabilities of its citizens were granted at least to a threshold that would allow them to live a decent life. As Martha Nussbaum states, "the best approach to this idea of a basic social minimum is provided by an approach that focuses on human capabilities, that is, what people are actually able to do and to be" (Nussbaum, 2000, p. 5).

That being said, something would constitute a problem of social justice, and not only a negative event, if it endangers the best way of distributing goods and resources in order to minimize threats and guarantee equal respect to the (children's) interest in their well-being and well-becoming. That is, if it reduces the possibilities of achieving a minimum decent threshold.

In my view, rights—regardless of their legal recognition in concrete national constitutions, policies and legal codes—may be interpreted both as the content of a theory of justice and as the base of moral obligations from an ethical point of view. A theory of justice may generate some specific rights and those rights imply obligations to some agents. Even though human rights (and children's rights) may not be directly translated into each country's legal code, human rights are the content of a theory of justice. As a crystallization of justice, they generate duties to those states¹ that have signed those charters (United Nations General Assembly, 1948, 1989).

As moral rights, as prerogatives or privileges that we recognize to some beings for some reasons, human rights are at risk of being interpreted as supererogatory moral obligations, which no one is responsible of.

¹ I will use the term *state* in reference to the main branches of power, namely: governments, parliaments and senates, and not in a wide sense including other public institutions and civil society.

However, in light of these agreements, the realization of children's rights is neither a supererogatory nor an optional duty, but a question of social justice that, at least, the powerful branches of the states are responsible of as agents of justice. In this sense, they have a key role in the materialization of children's rights.

In what follows I will focus on the situation in western affluent countries where a state of welfare is theoretically defended. I will pay special attention to child poverty as an instance of injustice in the European Union and North America where around 20 per cent of the children live in poor households (Adamson, 2012).

Following what studies on the current situation of children in affluent countries reveal, I advocate for the idea that states fail to comply, at least to a decent threshold, with their duties toward children's wellbeing. I will also defend, as researches show (Ausín, 2010; Patel, 2012; Ziegler, 2013), that the reason why this happens is not a *can/ought* issue. The lack of effective measures and policies to properly realize and protect children's rights does not seem to be caused by a real lack of material resources in a Malthusian and Marxian sense. Rather, as those studies suggest, it seems to be a question on how states decide to distribute them, what they prioritize, how they interpret their duties, and eventually the level of commitment.

Obviously, one can derive from the right to live a need to invest in army and safety measures, or a need to invest in public health systems (Dyke, 1970, p. 52). This, in turn, reflects a state's values and priorities. Nevertheless, although states can fulfill their duties through different policies, the result should be the same, namely, the solution of the given problem of justice. In children's case, the result should reflect measures to warrant social justice toward children and not situations where children's rights are jeopardized and the instances of injustice are perpetuated.

Injustice and Children: Do States Really Fail to Protect Children's Rights?

As it has previously been mentioned, the UN Convention on the Rights of the Child affirms that the states have some concrete duties toward children's rights, such as the duty to "undertake all appropriate legislative,

administrative, and other measures for the implementation of the rights recognized in the present Convention”, or the duty to “undertake measures to the maximum extent of their available resources and, where needed, within the framework of international co-operation” (Art.4) with respect to economic, social and cultural rights. However, this does not seem to happen, not even to a minimally decent extent. In fact, it is reasonable to affirm that affluent states fail to protect children’s rights and commit to these duties at many different levels by leaving the realization of these rights mainly in the caregivers and parents’ hands, and by not implementing preventive measures providing them with the necessary parental skills, tools and means.² The states’ responsibilities toward children are mainly materialized through civil and criminal laws and through institutional interventions in severe cases, once the damage is caused or once the parents or care-givers have failed to provide children with what they required. In this sense, there is still room for preventive measures, investment and new strategies that have neither been developed nor accomplished yet.³

One could surely think that the states do not fail to protect children’s right to life and well-being, or that the deficit is due to the recent economic crisis, for social rights seem harder to protect in times of scarcity. Nevertheless, some researches point out that it is more a question of priorities and how to distribute a given budget than a question of real

² This does not mean that the State should take the parents’ role. It does not intend to suggest that there is something unjust in delegating the realization of children’s rights to their parents. Rather, it simply tries to point out that although both parents and the States are the main agents of justice for children, in fact the burden of the realization of children’s right lies on parents’ skills and means. Thus, if parents lack the economic means and the psychological skills to provide their children with their basic needs, a waterfall of negative effects would appear violating so children’s rights. Moreover, parental incompetence are frequently the result of the system’s incompetence when it comes to deal with child poverty, dysfunctional households, etc. This could be avoided if preventive measures and responsibilities toward children’s rights were taking in a more serious way. In this sense, there is a lack of awareness and commitment by the states to warrant children’s rights to a sufficient threshold in a preventive sense.

³ An example here could be the single-parent households, which frequently are at a greater risk of poverty due to female unemployment (Ruggeri & Bird, 2014; United Nations Children’s Fund, 2007). If the state effectively assumed a role of agent of justice toward children, parents would be provided with the means and resources needed, which actually would be economically more cost-effective (as well as less traumatic for the child) than having the child moving from the parent’s household to a foster house or to the child-care service.

material scarcity (Shiva, 2003). In addition, the fact that social rights are seen as dispensable is exactly a symptom of the problem of commitment, will and motivation that I will address in the following sections. By way of example, it seems that it is enough to forbid torture in a country in order to realize the right of not being, while it seems that in order to defend a right to life or to health a state needs to invest much more. However, this is to some extent biased. Both positive and negative rights need efforts and investment in order to be guaranteed. It is not enough to forbid a practice, but you also have to invest in creating the alternative measures to torture, for instance, investing in human and material resources to guarantee fair legal procedures.

To provide an example on how states fail to take children's social rights seriously, one could delve into the so-called *family cap* in the United States.⁴ The fact that a caregiver (normally women) who receives the welfare payments for a child in a poor household will not obtain supplementary financial support upon the birth of a new child unless the child is the result of an involuntary event (rape, incest, and the failure of contraception or sterilization) (Joyce et al., 2004; Willis et al., 1997), shows how the main concern is not the child. Likewise it shows how it is not a question of lack of resources, but a question of values and motivations, for the focus is not the children's rights, but the woman's sexual and reproductive decisions.

Another example, especially in times of economic crisis, is the data before and after the financial crisis. Firstly, in relation to poverty and deprivation, studies show that approximately 15% of the almost 85 million children (aged 1 to 16) in 29 European countries lack at least 2 of the 14 items in the deprivation index and are therefore "deprived" (Adamson, 2012, p. 6). Taking the case of Spain⁵ as an example, as a country specially affected by the economic crisis, it is eye-catching how between 2007 and 2013 the figure of children who suffer a severe deprivation has increased from 345.000 to 700.000, that is, from the 4,4% of children in 2007 to the 8,3% in 2013 (Pascual, 2014, p. 27). The case of socially excluded children and adolescent from the Romani communities in El Gallinero (Madrid)—when theoretically,

⁴ This term refers to the Maximum Family Grant (MFG).

⁵ I will take in most of the cases Spain as an example of a European country where children's wellbeing has been especially affected by the economic recession.

also as members of the EU, their basic rights should be provided— can be interpreted as another example of a lack of political determination to take children's rights seriously enough (Pitillas & Gómez, 2014).

Recent paradigmatic cases also show how second generation policies are sometimes cautiously perceived as somehow supererogatory or extra measures closer to charity than to a (truly assumed) duty of justice. Austerity measures applied specially in education, and the social care system in Europe could be an example. More concretely, the recent rejection by the Spanish government to approve a law project (Boletín Oficial de las Cortes Generales, 2014, p. 2) against child poverty that would improve the children's access to proper meals is an example of the mentioned lack of commitment toward justice for children. Likewise, the denial of the United States to recognize a right to food in the United Nations—seeing food mainly as tradable goods—is another one (United Nations General Assembly Resolution, 2008) that goes directly to the core of the motivational problem.

Beyond the economic crisis, it may also be beneficial to remember that in 2005 8.4 in 10,000 and 120 in 10,000 children were victim of physical and emotional abuse in Spain and the US, respectively, so that the victimization rate from the US triples the European one (Cantón & Cortés, 2009). With respect to physical abuse, 1530 children were killed in 2006 in the US as a consequence of intra-family abuse. In order to highlight some important figures, it is also crucial the fact that more than 12 children die per year in an European country as Spain, victims of maltreatment, and around 20% of children under the age of 18 in Europe suffer or have suffered some type of sexual abuse (López et al., 1995; Noguerol & Saz, 2002). Epidemiologic data also show that 1 in 5 children suffers some kind of bullying (Finkelhor, 1994) while 1 in 6 children is bullied in Spain (Ortega, 2010).

Another example is child sex trafficking, which is one of the most common types of commercial sexual exploitations. Although many cases remain unreported, statistics estimate that around 325000 children in North America (Canada, United States and Mexico) are at risk of being sexually exploited (Estes & Weiner, 2001, p. 144), as well as 30% of shelter youth and 70% of street youth are victims of commercial sexual exploitation (Estes & Weiner, 2001, p. 131; Greene et al., 1999, p. 1406).

Needless to say, the fact that “many children recruited into prostitution in the U.S. and Canada appear to come from middle class families and engage in prostitution as methods of supporting themselves while living on the nation’s streets” (Estes & Weiner, 2001, p. 3) shows how states fail to implement and undertake preventive measures to protect and realize children’s rights.

One might think that a *risk o* situation and the complete elimination of criminality is a utopic horizon. However, when the data show how children’s maltreatment and death are related to other social problems of the caregivers,⁶ and that many negative outcomes could have been easily avoided by child-oriented measures, it seems that much more could be done on the preventive field (Conger et al., 1992; Coulton et al., 1995). If one is really committed to realize the children’s right to life, health, and education, then policies to protect and guarantee their rights would be implemented and improved—beyond the legal punishment to the offenders once some severe damages are already done—, and regardless of the caregivers’ mistakes, as mentioned in the family cap example. To phrase it differently, whether a state decides to invest a greater budget in developing criminal laws or in education and preventive measures to support children is a question of values and priorities. Economic decisions are also the result of assumptions, beliefs, values and interests.

However, at this point I would like to make clear that in this article I do not try to delve into the question whether children should be prioritized against other groups, but I just aim to highlight that they receive less attention than they should according to what is already signed on the paper and regarding their especial vulnerable condition. In this sense, the claim is not that states fail children because they cannot prevent instances of crime, but because there is a lack of awareness on how measures designed thinking only on adults will eventually affect children in a way that could

⁶ Almost 40% of the aggressors in Germany during the period 1985-1990 were chronic alcoholics and 50% of families belonging to the register of children social protection services in London had problems in relation to the consume of alcohol and other substances. The relation between maltreatment and addictions seems to be higher in the United States, occurring in 85% of the registered cases in 1999. In Spain around 30% of the registered abusers in the period 1998-1999 were consuming alcohol and drugs and in the UK around 50% of them had problems in relation to alcoholism (Sanmartín, 2008).

have been avoided if they were considered, as in fact happens in the house eviction laws show, just to name an example.

One might also think that a paternalistic state would not be either a solution. However, not being paternalistic toward children leads to negligence in relation to the prevention of all the cited situations (Arneson, 2006). It would be a severe case of blindness if the states ignored how the system fail children and how children are much more vulnerable and likely to suffer instances of injustice than adults (Mullin, 2014). Children are placed in an asymmetric interpersonal dynamic where they do not manage all the information; do not make their own decisions about the adults with whom they interact, the neighborhood in which they live, etc. In this sense, child abuse and exploitation, for instance, is not just an unchangeable side effect of modern societies. Rather, it is very often connected —neither necessarily nor only— to social exclusion, poverty, and a previous story of neglect and violence at home, which leads to cases of running away and leaving the household —sometimes, they are even sold by their own families. In these cases, prostitution is a way out to survive for them (Altamura, 2014). Thus, if the realization of children's rights were taken seriously by affluent countries, the way of approaching these problems would probably be very different. If educators were not only trained to identify some of the mentioned problems when they arise, but if they were also given the tools to intervene, if more means were invested in care-givers' education and orientation, if social pacts in relation to education, children's household, etc. were achieved, beyond economic fluctuations and changes of parties in the governments, then most of the cited situations could be avoid or at least reduced.⁷

Children are in fact a very vulnerable group of citizens, and childhood is a sensitive period in relation to the construction of the self. "Children are vulnerable because they need care not only to survive but also to develop their basic physical, intellectual, and emotional capacities" (Mullin 2014, p. 266). Just to provide an example, stress during childhood has a modulator effect shaping future experience and the construction of the self (Kim et al.,

⁷ A wide number of studies show how preventive programs that teach parents in risky situations to deal with stress, addictions, unemployment and social exclusion have a positive impact on how they take care of their children. However, these programs are not systematically protected and performed as a necessary part of social care systems (Cantón & Cortés, 2009; VVAA, 2009).

2013). It is well-known how being constantly under alert makes the cortisol increase, which may lead to neurotransmitter disturbances in early phases of life compromising the formation of neural circuits. "A series of studies spanning 2 decades shows that neglect, abuse, or parenting compromised by depression or substance abuse influence the development of the child's brain and biologic pathways" (Odhayani, Watson, & Watson 2013, p. 832) as well as it may affect children's immune systems and the normal functioning of biological stress mechanisms (Yoshikawa, Aber, & Beardslee, 2012).

As a result, it is not unreasonable to affirm that western affluent states fail, to a greater or lesser extent, to fulfil their acquired duties toward children as well as to undertake possible measures. Of course, one might think that this can be said in relation to other vulnerable groups, such as women, migrants, or the poor. Nevertheless, this article focuses on children because they have received less attention in practical philosophy compared to women, or non-human animals, and because they are especially vulnerable in a qualitatively different way compared to adults.⁸

When Your Duties do not Motivate You: Weakness of Will and Collective Responsibility

51

When an agent has a duty—and recognizes it as such—and does not fulfill it, then one is facing a problem of motivation, which is normally related to at least one of these problems: a) lack of perception as the main agent involved, b) lack of the proper activation, c) lack of recognition in your motivational set⁹ of one of the values involved, d) lack of incentives, e) conflict between incompatible aims.

I will briefly analyze the nature of these problems of motivation in order to suggest, in the following section, some arguments to untangle them and make the ethicists' discourse more appealing and effective.

However, before doing so, it might be crucial to address a potential conceptual problem, namely, the gap between individual and collective agents.

⁸ At the same time, like in many vulnerable groups, two factors could be combined: being a child and a girl, being a child and poor, etc.

⁹ This expression refers to the set of beliefs, wishes, aims, and motives internalized by a moral agent (Williams, 1981, pp. 101-113).

One might find difficult, if not impossible, to consistently relate the outcomes from moral psychology to the political sphere or the State as an agent of justice, as we deal mainly with collective agents and institutions.

First of all, I would like to make clear that the aim of this article is not to translate the results from moral psychology to collective agents. In fact, this is a metaethical article. Rather, my aim is to translate and introduce some outcomes from moral psychology (mainly psychology of motivation and social psychology) in the practical philosophy discourse, concretely in the discourse concerning the realization of children's rights. Philosophy of childhood and theories of social justice for children commonly deal with the problem of a gap from what is stated from a long time on the paper and the effective realization of the content. In this sense, this article tries to explore a path already suggested in other areas, such as the environmental ethics, when those ethicists started shifting from catastrophic arguments to positive ones based on Hellenistic schools and positive psychology (Velayos, 2005).¹⁰ In a nutshell, the thesis of this article is not to take the lessons from moral psychology and show that they can be applied coherently to political institutions, but to take those lessons and delve into how they can provide new lines of argument to practical philosophers working on childhood —as philosophy of childhood has been an underdevelopment topic.

Nevertheless, I would like to make some brief clarifications on that topic, as moral psychology is actually aware of the changes in the decision-making process in relation to individual and collective responsibilities.

In this regard, there are two different levels in which this can be understood, namely, i) how individuals shape their agency depending on whether they are acting as part of a group or alone, and, ii) how institutions, enterprises, associations, etc., that is, groups or jointed agents, act as a qualitatively different moral agent becoming so an individual agent different from the sum of the persons in it. This, in fact, leads the moral spectator to treat them as an individual agent with moral responsibilities. For both cases, moral and social psychology can offer some interesting lines. In both cases there will be agents making decisions depending on their values which, in turn, are connected to beliefs and aims or, in other words, to a motivation set.

¹⁰ I will come back to this point in next section.

In relation to the first question (i), the gap between individual and collective agents, moral psychology could shed some light to better understand how the attribution of responsibilities is shaped and, as a result, it could help to increase the commitment to bring to reality what is already accepted in the charts. In relation to the second one (ii), understanding human motivation will shed some light in understanding not only physical persons, but entities, governments, corporations, enterprise, etc., when acting as moral agents.

Although the two levels are different, one cannot be analyzed without the other one, since that new moral agent is in turn made of individual ones, so that a change in how responsibility is perceived by one of those agents will change the outcome of the collective agent, and vice versa.

Just to provide an example. A person with a responsibility position in a company producing and selling coffee might act and decide slightly different when he faces some dilemmas in his private life than when making decisions as a member of that collective. Here, moral psychology informs us that in group we tend to reduce our empathy toward the others, and be more competitive, as I will develop later. However, this person is not totally determined. He can change his motivational set, the priorities of his values or assume more commitments that were seen as secondary before. This will have some consequences and an impact on how the collective agent rearranges himself. On the other hand, paying attention now to the second level, political philosophy should not ignore that enterprises, companies, governments, etc., behave in fact as a moral agent and, what is more, civil society treats them as such: not as a group made of many individualities, but as an agent. Coming back to the example, if that coffee company exploits some environmental valuable areas, or puts their workers in a risky situation, the civil society will frequently demand responsibilities as we will do with an individual agent, and even if the damage does not constitute a violation in legal terms, we will still make moral claims as we would do to a person. We would surely say that that company ought us an explanation, that company should be ashamed, is guilty of that, is cruel, etc. We do the same with governments and countries when we label their decisions and

actions as shameful, cruel, coward, brave, right, or wrong.¹¹ The fact that 1) we attribute them moral emotions and moral conscience as we would do with respect to an individual agent, and 2) this company behaves as such and will make a decision depending on their aims, priorities, and values, makes the translation of moral psychology's outcomes into the public and political sphere possible. What is more, this can help to surpass the lack of awareness in relation to the feedback between the two mentioned levels.

Likewise, one might think that this is hard to do as political agents are in many cases composed on many individual actors who vote within a democratic setup. However, it is precisely the reason why moral and social psychology can shed light on the ethical and political question of *akrasia* in public responsibilities and help philosophers to make their arguments more appealing. This is exactly the reason why taking into consideration how acting alone or in group modifies an agent's decisions is crucial to improve how the duties, agreements and commitments can be brought into reality. The worry about the leap from individual actors and political actors is in fact what moral psychology could help philosophy to tangle as the mentioned problem points out nothing but the role of the *discontinuity effect* between individuals and groups, being this one of the main challenges concerning collective responsibilities in realizing justice for children.

The individual and the collective context are interconnected the same way in which the moral and the political one are. In this sense, relating moral psychological and practical philosophy can lead us to find new synergies and to move some debates forward. Besides, in my view a relational perspective on these topics could bring more light. The real world lacks clear-cuts, so that, apart from analytic purposes, the assumption of a dichotomist cosmivision may lead to an excessive compartmentalization of human interpersonal relationships. This, in turn, may lead to forget that the public and the private sphere, the moral and the politic questions are deeply interconnected, since in the end they all remit to the values a society defends, what priorities, beliefs, and fears are internalized, and what aims are pursued. Simply said, the map is not the territory.

¹¹ On this topic some valuable articles are Gilbert (2014), Fieser (1996), List and Pettit (2011), and Montuschi's work (2002).

Once these points have been clarified, let's turn back to the five areas—mentioned at the beginning—that practical philosophy could explore to find more motivating paths of argumentation:

a) In relation to responsibility and the materialization of children's rights, it is crucial to highlight how collective responsibilities and omissions affect our sense of being responsible of some given results. The sharing of the responsibility with respect to damage along with the fact that responsibility is perceived as spread among different social agents, not just the states, may lead to apathy. The diffusion of responsibility in groups is part of the so-called discontinuity effect. It is well known in researches about groups' theories that we cooperate more in individual interactions than in groups (Brewer & Kramer, 1986; Insko et al., 1990). The interactions between groups are less cooperative and more competitive than the one-to-one relations, which imply that there is a rupture between our assumptions when interacting with one person and when interacting with a group, especially if one perceives himself as part of another group. If you do not cooperate and let someone in a bad situation as an individual person, you would feel completely responsible of it. However, if this happens and you feel part of the group, in this case, a powerful branch of the state, the responsibility will be shared with the rest of the members.

55

In light of these researches, it seems sensible to suggest that this may also have a role when states decide about policies whose beneficiaries will be children who do not have the chance to gather in social pressure groups and make their voice visible. According to the discontinuity effect, a government, as a group, would be more competitive and less open to cooperate with those who are considered 'the others' and whose interests may collapse with their own ones.

Secondly, the lack of motivation and commitment can also be related to the fact that the negative consequences emerge from an omission instead of an action. The legislative and administrative arms of the states do not throw the food away from children's hands to prevent them from eating. Rather, they sign or reject measures that leave children unprotected when they are at risky situations, acting sometimes only when the damage is severe and already done. As moral psychology's literature points out (Foot, 1978;

Singer, 1972; Sinnott-Armstrong, 2008) we feel less responsible of letting someone die or suffer than of killing someone or hurting someone directly. The classic trolleys experiment lately also show (Mikhail, 2002) how we tend to feel more responsible of killing by touching than killing without any physical interaction with the victim (by pressing a button or by letting something happen). Hence, when a state decides to cut down the policies on dependency /disability laws, grants, education, or on health-care, without being in direct contact with the beneficiaries/victims of those policies, then that state's feeling of responsibility of the negative consequences of their decisions decreases. Likewise, the will to improve some given situations may decrease. It seems harder to see them as the result of the decisions and omissions made in group.

b) In relation to the proper level of activation, one is not motivated when his level of activation is too low or too high. The first case leads to apathy and lack of action, the second one to anxiety. This may happen when the problem is perceived as too big, complex or unsolvable, which leads to overwhelm. The activation of motivation works as an inverted U, so that too much activation or too less is paralyzing and not functional in terms of results (Yerkes & Dodson, 1908). If states think that the problems affecting children are not solvable, avoidable or that they could not do better, then their motivation will drastically decrease.

c) The lack of commitment toward these duties can also be treated as a type of practical irrationality (Stroud & Tappolet, 2007), concretely as a question of *akrasia*, since the agents do not feel motivated to act in favor of what is considered the best option or a duty.

Current moral philosophy has also developed a wide amount of research on moral externalism and internalism (Cabezas, 2011). Meanwhile, psychology of motivation has provided key explanations on what is involved in these cases. In a nutshell, this problem can be approached as a lack of convincement, where someone does not feel motivated because s/he has not interiorized the rule or value involved (internalism), or, secondly, as a lack of motivation itself (externalism), sometimes reduced to a problem of emotional interference, since it is common to believe *reason* has a minor role in motivation. However, as Festinger (2001) already pointed out in his

theory of cognitive dissonance, and lately also O'Neill (2001) and Gazzaniga (1996) did with his experiments on rationalization, humans have a will of rationality or coherence (Elster, 1999). Thus, human beings try to rebalance the situation searching for coherence when two beliefs, or a belief and an action, collapse. Nevertheless, normally it is neither the belief nor the action what is changed or reexamined, which would be the rational option. On the contrary, agents tend to add premises ad hoc, new exceptions, etc. in order to perceive themselves as rational and coherent, without revising, neither the initial values, nor the conduct. In fact, if a norm generates judgments against our basic intuitions about what would be valid, then we reconsider the norm, instead of our intuition (Broncano, 2003, p. 179). If this is applied to the current problem on childhood and justice, recognizing and signing charters in favor of children's rights generates duties to the states, which would have to realize them. This would collapse with the intuition that it is not the states' responsibility to provide children with tradable goods such as food, household, clothes, or preventive programs for the caregivers, etc. In this case, states do not check their approach toward material goods needed to the realization of what they have defended on those charters, but they add premises ad hoc on how to interpret their concrete responsibility toward children's social rights.

c) A lack of motivation is also related to a lack of internal incentive, that is, the duty is perceived as an external one, so that the potential incentives one could receive do not connect to the motivational set,¹² and, as a consequence, the levels of activations diminish, due to the fact that external incentives are less motivating than internal ones (De Charm, 1968; Deci & Ryan, 1985).

d) Finally, motivation and actions are affected by the potential conflict of interests when different aims seem to be incompatible.¹³ Shortly

¹² One might think that only individual's possess motivational set. However, political agents, and collective agents such as societies, corporations or governments, to name an example, also possess a motivational set as long as they are able to make decisions, for they decide in one direction or another depending on their beliefs, values, aims and motives. In other words, any agent able to making decision makes them depending on what she thinks of herself, their skills, possibilities, etc., what she thinks of the world (also in relation to herself), and what she wants to achieve and avoid, namely: beliefs, values, motives and aims.

¹³ By interests I mean in a general sense whatever goal or aim someone may have in life, both in

said, the improvement of children's well-being will not be a priority as long as the measures needed to achieve it are perceived as in conflict with other national interests, as an obstacle to get economic benefits, as a waste of the state's budget, or as an unproductive investment. It is therefore crucial that states do not perceive an investment in education, food, and health for children as a sacrifice or a high cost for themselves. Otherwise, there will be a tension between what you perceive as your duties and what you see as good for your country, as I will develop in the following section.

Some Proposals: Toward a Positive Discourse in Practical Philosophy

The logic of justification is not the logic of motivation. As D. Frede affirms, "a morally right action should be done with inclination but not because of the inclination" (Frede, 2005, p. 261). However, moral duties can be perfectly compatible with personal interests, even if that person in this case is formed by a group of persons such as a state. Certainly, national governments are formed by moral agents¹⁴ and, to that extend, they can be considered collective moral subjects influenced by the same factors as individuals are.

Probably one of the best ways for a discipline to surpass its own limits is to enrich its debates with different and external perspectives. Hence, I will suggest in what follows some paths of argumentation and changes of strategies that could be applied to solve the four previously mentioned challenges on motivation, coming especially from positive and moral psychology. The inclusion of these reasoning strategies could benefit the impact and reach of political philosophers and ethicists' discourse on childhood as these arguments take also into consideration the motivational component of the decision-making process. In this sense, these data could be successfully applied to the philosophical discourse concerning children's right's policies.¹⁵

short-term and long-term.

¹⁴ By moral agents I do not mean morally good agents, but agents provided with moral sense. *Moral* here is an antonym of *amoral*, and not an antonym of *immoral*.

¹⁵ Here it is important to point out that the focus on children does not mean that the realization of children's rights is a higher priority compared to any other group. The question of what group

The following are not reasons *why* children should be protected and treated in a fair way, but arguments that may help to realize the commitments already assumed at a theoretical level. They are neither focused on a threat to a worst scenario, since fear and worry does not keep motivation activated for a long period of time. On the contrary, these arguments consider the nature of human motivation in favor of ethical ideals. Hence, the aim here is finding ways of reaching the ideal horizon starting from how human beings seem to be motivated, instead of starting from an ideal construction of how we should be.

If practical philosophers want to provide appealing arguments to motivate states to realize justice for children and, concretely, if the philosophical discourse on rights and duties wants to have a more effective and practical impact, then one should find a way, beyond strict moral arguments on justification, to avoid the perception of a contradiction between personal/partial interests and collective ones. Likewise, the abrupt division between moral duties and happiness, or a normative ethics and ethics of happiness could be questioned.

That being said, a potential way to improve philosophical discourses and eventually the situation could be, firstly, to translate duties into wills, so that they are no longer perceived as intrinsically contradictory. If the results from psychology and neuro-linguistic programming (Korzybsky, 1995/1933; Yeager & Sommer, 2005) are taken into consideration, a perceived tension between an *ought* and a *will* is, in practical terms, at some level fictional, for it is really the expression of a tension between two different desires, commonly short-term and long-term ones. The perceived tension actually shows the non-recognition of our own real values, as individuals or institutions. In this line, practical philosophers should pay attention to how

should be prioritized, or even if a conflict between subjects of rights should be solved prioritizing a group, is out to the scope on this article. Focusing on one group does not mean to defend that their rights are a priority compared to adults, women, or animals. By way of example, a philosopher working on environmental ethics does not necessarily assume that ecological problems are a priority when compared to gender biases. The election of this field is simply due to the fact that a) children are very particular (and challenging) subjects of rights due to their special vulnerability and developing autonomy, b) there is still a long way to travel until their rights are implemented and not overshadowed by non-context-sensitive policies, and c) philosophy of childhood is a quiet young discipline inside practical philosophy (Archard & Macleod, 2002; Bagattini & Macleod, 2014; Graf & Schweiger, 2015; Mullin, 2014) that could be enriched by the current proposal.

the language and the words we use shape the way we interpret reality. As a result, it is essential to highlight how every time one says “I ought to but I do not want to”, one may be really expressing:

1) A desire exists underneath your ought. If this were the case, the tension would become: “I ought to because I want to”.¹⁶ For example: “I don’t want to recycle but I ought to” could easily be translated it into “I want to live in a healthier environment, and as I want to purchase that aim” —that I endorse as I want to live in that future situation that I perceive as a better option than an intoxicated world—, “I want to do the steps needed to achieve it, according to my values”. If philosophers are able to highlight this, the perceived tension in oughts and wills in political discourses become a case of short-terms and long-term goals. This transforms the decision making process into something more positive and motivating than the idea of starting a conflict between desires and oughts and sacrifices, if that aim is coherent to our values:¹⁷ “I ought to recycle because I want to live in a healthier planet”. The motivation lies in the ultimate goal (a healthier environment, being thin, etc.) more than in the steps in between (classify your waste, doing a diet, etc.). For this reason, it is essential not to forget the connection between those steps and the final goal in the discourse in favor of political measures for children’s rights. To phrase it differently: the positive benefits of policies —for both, the state and the direct beneficiaries— will be visible in time. In order to keep the motivation activated in public collective challenges where the result is not immediate, philosophical discourse should therefore keep in mind the importance of the impact of the little actions or policies avoiding so feelings of apathy, fear, or frustration in the discourse.

2) A desire does not exist underneath your ought. If this were the case, the tension would become harder: “I think that I ought to, but I do not want to”. In these cases the agents (of justice) are expressing that they do not feel committed to either the long-term duty or the means to achieve it. If someone expresses “I must recycle but I do not want to”, this may mean in this second case not only that you do not feel like investing your time

¹⁶ This because does not imply a reason in terms of justification. That is not the reason why duties are justified, but a reason in terms of motivation.

¹⁷ If that is not the case, we will be in option 2).

in selecting your organic and plastic waste, but that you do not really want, care or are concerned about living in a better or healthier environment. This means that the tension is fictional for that agent, for s/he does not really recognize an *ought* there, so that that ought is not interiorized, it does not represent a value for that person or, in Williams' terms (1981), it is not part of his/her motivational set. As long as an ought is external, its motivating force is weak. The same may happen concerning states' duties toward children's rights. One may be reacting here to external or social expectations. However, decisions based on this kind of duty will not be kept in time.

In those cases, philosophers should not forget in their discourse that beliefs provide us strong theses, and values work as criteria guiding not only our motivation, but also our decision-making process. For these reasons, philosophers should find different ways to give appealing discourses to those responsible agents who seem to be disconnected from their acquired duties. Possibly, as in other dichotomic pairs, practical philosophy has ignored that oughts are linked to a negative demotivating connotation. In fact, we generally associate *I have to*, *I ought to* or *I must to* actions that are hard to do or not very attractive, which explains why it seems hard to make them compatible with motivation and the ethics of happiness. We say "I ought to do the housework" or "I ought to go to the bank", but we never find ourselves saying "I have to have a nice afternoon in the swimming-pool" or "I ought to go to a party", unless we really hate swimming-pools, we do not actually want to go to that party, or we are workaholics who really do not *want* to do so.

In order to avoid this, and especially in light of positive psychology and NLP,¹⁸ it would be efficient to avoid negative arguments appealing to fear or catastrophic consequences given that fear, punishment and threats do not motivate in long-term, but paralyze the agent. They have a great impact, but only during a short period of time (you cannot be always afraid) and in an inefficient sense (if you think the situation is catastrophic you may end up feeling helplessness and overwhelm). To provide an example: If we are deciding whether or not to smoke, the effect on our perception, motivation

¹⁸ NLP stands for Neuro-Linguistic Programming.

and decision-making process is different if we think “I don’t want to have a lung cancer or arteriosclerosis”, “I don’t want to have a heart attack” or if we think “I want to be able to run, and hick without feeling that I lack some air, I want to feel better, I want to live longer”. Needless to say, this applies to public debates where catastrophic and negative images are frequently brought into our minds whenever duties, short-term commitments and long-terms consequences are addressed.

Environmental ethics have been an example in this direction (Velayos, 2005). Appealing mainly to the end of the word, saying that the chances of having a cancer are increasing or that the planet would be inhabitable in 100 years’ time makes you feel that you cannot do anything, and that whatever you do in the right direction is useless. However, appealing to the idea that you could be happier and live longer in a more respectful environment could motivate agents to do lasting changes toward what they want instead of trying to motivate them to make changes to avoid what they do not want. Therapies for sexual abusers are another example. If you try to convince the abuser about the morally wrongness of his actions, the argument will not be interiorized because in order to do so, first you have to feel some kind of concern and empathy for the victim’s suffering. If that is irrelevant to the abuser, knowing the negative consequences of his actions will not change his motivational set at all. It is more effective, on the contrary, if the argument focuses on what they are missing, i.e., the chance to have consented relationships. That connects directly to the agent’s benefits and interests. When the abusers are said that they are missing the chance to have better experiences, then the curiosity of having missed something is activated. Although this may lead to respect others’ rights not for the morally right reasons, the change of attitude is relevant and the first step to get a change in the ethical direction.

If this is applied to children’s rights, the philosophical discourse on their materialization should try to show it as a *win-win* process, avoiding those perspectives that see the realization of rights as a loss of privileges by some groups. In this sense, it would be effective to also include in the ethical discourse how states are missing the chance to have successful generations of children with a good education that could generate diverse

kinds of richness to their country: intellectual, artistic, economic, and scientific, for instance.

The win-win model—a theory of games and negotiation—is taken here as an example of ethical interactions where the solution/action/decision has to be perceived as good for and by all the agents involved and affected by it, as a filter to identify bad and unfair agreements. In this case, philosophy can apply it between governments and civil society, or governments and children, as a model for previous negotiations, before the damage is done. It could surely be seen as a practical and positive version of the Rawlsian veil of ignorance in which the motivation is not the fear of being in a disadvantage position, but the knowledge that whatever decision taken that implies hurting someone else's wellbeing is unfair and will end up damaging your own interests too. As banal as it might seem, history is however full of instances in this direction: the guillotined French king Louis XVI or the tragic end of the Russian Romanov family could be just two examples. For this reason, win-win type negotiations and interactions seem to be the most effective ones in long-terms in comparison to the other three possibilities; which I am not alone in recognising: "broadening and building—that is growth and positive development—are the essential characteristics of a win-win encounter" (Seligman, 2004, p. 43). In a nutshell, the argument is: if it is not good for the other one, it cannot be good for me. If in the negotiation of any agreement, measures, policies, etc. only one of the parts wins, it means we are facing a kind of abuse that will surely imply some damage to the most vulnerable part, and eventually to the whole. This type of negotiations helps us to identify damages. Hence, a lose-lose type of thinking could be found in suicidal terrorists, a *win-lose* one in asymmetric relations such as slavery, a *lose-win* type of thought would be the one when the subject puts herself in the place of the victim in favor of someone else's interests, and a win-win type of interaction would be the one where what is fundamental for both sides is respected in the final solution (Seligman, 2004).¹⁹ Hence, practical philosopher could

63

¹⁹ The win-win model does not imply that criminals should not be punished, for instead, but that before the damage is done they should be able to see how choosing a win-lose type of interaction will imply negative consequences also for them in the future (i.e., going to jail and not being able to pursue a better life). Another question is whether we justify some moral damages (as one might do

enrich their arguments showing how the realization of children's rights is cost-effective and positive also for those agents of justice who might firstly perceive it as an effort or a sacrifice with no visible benefits (lose-win). A way for practical philosophers to make their arguments more motivating is therefore to make the main agent of justice sees that those measures are not a duty with negative impact on their budget and interests, but that being a just state also benefits them in the short and long-term. A society with healthy, educated and autonomous children would surely be better than a society full of children suffering several types of traumatization, social exclusion and deprivations, also in economic terms, and in order to keep a welfare state.

One could also say that the states have a duty toward children, even though they see it as a win-lose interaction, even if it implies some sacrifices to the states. As true as this might be in the logic of justification and from an strictly ethical point of view, one might not forget that accepting great costs to your own interests would turn the responsibility of cooperating in a social problem of justice into a form of self-sacrifice and altruism, which is not the desired aim here in terms of justice. I do not take into consideration the case of altruism here, but the motivation in cooperation, for the aim is to find arguments not to make states altruistic, but to make them commit to policies of social justice. In order to do so, a path could be to give them arguments to perceive these policies not as a threat, but as a positive measure also for their own particular interests. Likewise, altruism implies an additional ingredient in comparison to prosocial behaviours, since the agent is focused on the other's needs, expects to improve someone else's well-being and does not expect anything in return, which is not the cases of affluent states. For this reason, the I lose, you win type of interaction is not efficient in the public sphere, for it implies sacrifices than one may not be willing to assume.

In light of positive psychology and the win-win model, one could analyze the cited position of the United States against the recognition of food as a right and not only as a tradable product, which of course affects the realization of children's social rights. The question here is why someone

sometimes concerning punishments).

would deny the right to eat to someone else. What could someone be afraid to lose in order to come to the conclusion that it is better to deny that food is a basic need? What could be the reasons behind the thesis that food should not be recognized as an essential part of the right to live? The answers to these questions would lead us to the core of the problem and eventually to other ways of arguing.

From the win-win model, it seems clear that the United States perceived such a resolution as an *I lose, you win* one. One of the main reasons may be a fear of negative economic consequences. If food is the source of one of the greatest incomes and it is only seen as the key element of an industry, then it is understandable that transforming it into public goods, and not only tradable products, can generate some fears. As it has previously been said, no one is normally willing to defend a measure that is perceived as against his own interests. And practical philosophy should not ignore this. If philosophy could also take into account the motivational elements of the arguments, it would be easier to reach to the core of many of our current disagreements and, eventually, to generate new arguments that would motivate and be more effective than the ones one could provide when one ignores what really motivates those with diverging points of views. In the mentioned example, one could argue in favour of the right to food from a win-win perspective, pointing out how public education and public libraries are not perceived as a threat to the editorial industry. Actually the editorial industry will be eventually nurtured by and from those who, thanks to having a public education and public libraries, are able to read and write and become passionate readers who eventually become clients of the editorial industry, not only buying books, but asking in their libraries for new titles, creating so a demand. Thus, part of the arguments to reverse the way states think about food only as tradable goods should address the question on how to make the food industry compatible with the realization of the right to eat, for instance.

As a result, it is central to change the negative way in which the investment in social policies is perceived, almost as a sacrifice against other —economic— interests. By changing the thought behind that emotion (of fear), the course of action would also be modified. In other words, our

thoughts, assumptions, beliefs, etc., generate some emotions and our emotions have an influence in the decisions we are prompted to make and eventually in our actions. If practical philosophers were able to untangle the beliefs underneath those fears, we would increase the possibilities to change the negative consequences emerging from those policies (i.e. the denial of measure in favour of children social rights). As it has been said, the problem of the realization of children's right leads to a problem of fear, for those measures are perceived as associated to losing economic benefits. When someone -a person, a group or a government- is afraid, it means that this agent has evaluated something as a dangerous input, as a risk to her well-being or her aims bigger than her skills to overcome it (Ekman, 1994). Being aware of the thoughts that shape our motivational set eases finding different perspectives.

Ultimately, one of the background challenges is to minimize the discontinuity effect between individuals and groups. Humans are ready to help and take some action if they think that the situation is changeable, their action is going to be useful and beneficial and not a waste of energy and time, and if they think that the investment they have to do will not imply great negative costs to them. If the agents of justice think that the problem is not solvable or that the solution is not in their hands, they could easily end up facing a case of learnt helplessness, which keep the agents in apathy (Seligman, 2004, p. 12). For this reason, it is crucial to also focus on what we could achieve, and not only on what is wrong. "A positive mood jolts us into an entirely different way of thinking from a negative mood" (Seligman, 2004, p. 38) and this applies also to states deciding what measures to develop.

Conclusion

In conclusion, all these proposals suggest the potential benefits of exploring the nature of motivation in relation to moral justifications in ethical and political philosophy to better translate theoretical achievement into practical goals. Likewise the conjunction of ethical theses shaped by motivational arguments could break the boundary between the ethics of happiness and deontology.

Paying attention to the motivation underneath public decisions would give us the opportunity to recognize our common aims and public values and would eventually help achieve a better communication with the agents defending a divergent point of view, which is crucial in the public arena. In doing so, practical philosophy could help check our collective beliefs, and eventually make better decisions surpassing *akrasia*, focusing so on what is important to us as a society in public debates concerning justice, and children's rights.

Finally, practical philosophers could benefit from interdisciplinary research as I have tried to present here. In this sense I have shown how practical philosophy has the opportunity to improve our public debates reducing the tensions and profiting the results from others fields, concretely in the cases of justice for children. In doing so, philosophical discourse could turn out to be more influential and appealing fulfilling also its social role.

Bibliographical References

- Adamson, P. (2012). *Measuring Child Poverty: New league tables of child poverty in the world's rich countries* (Innocenti Report Card Nro. 10). Retrieved from UNICEF Innocenti Research Centre: <https://www.unicef-irc.org/publications/660/>.
- Altamura, A. (2014). *The Commercial Sexual Exploitation of Children in Europe. Developments, Progress, Challenges and Recommended Strategies for Civil Society*. Retrieved from ECPAT International: http://ecpat.net/sites/default/files/Regional%20CSEC%20Overview_Europe.pdf.
- Archard, D., & Macleod, C. M. (Eds.). (2002). *The moral and political status of children*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Arneson, R. (2006). Distributive justice and basic capability equality: 'Good enough' is not good enough. In A. Kaufman (Ed.), *Capabilities equality: Basic issues and problems* (pp.17-43). Routledge Innovations in Political Theory 18. London, England: Routledge.
- Ausín, T. (2010). El derecho a comer: los alimentos como bien público global [The Right to eat: Food as a global public good]. *Arbor*, 186(745), 847-

858, doi:10.3989/arbor.2010.745n1235.

- Bagattini, A., & Macleod, C. M. (Eds.). (2014). *The nature of children's well-being: theory and practice*. New York, United States: Springer.
- Boletín Oficial de las Cortes Generales, 31 Octubre 2014. 10-B-196-1, available at: http://www.congreso.es/public_oficiales/L10/CONG/BOCG/B/BOCG-10-B-196-1.PDF.
- Brewer, M. B., & Kramer, R. M. (1986). Choice behavior in social dilemmas: Effects of social identity, group size, and decision framing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50(3), 543-549.
- Broncano, F. (2003). *Saber en condiciones: epistemología para escépticos y materialistas* [To properly know: Epistemology for skeptics and materialists]. Madrid, MD: Antonio Machado.
- Cabezas, M. (2011). Moral judgments, emotions, and some expectations from moral motivation. *Public Reason*, 3(1), 50-59.
- Cantón, J., & Cortés, M. R. (Eds.) (2009). *Malos tratos y abuso sexual infantil* [Mistreatment and child sexual abuse]. Madrid, MD: Siglo XXI.
- 68 Conger, R. D., Conger, K. J. Elder, G. H., Lorenz, F. O., Simons, R. L., & Whitbeck, L. B. (1992). A family process model of economic hardship and adjustment of early adolescent boys. *Child Development*, 63(3), 526. doi:10.2307/1131344.
- Coulton, C. J., Korbin, J. E., Su, M., & Chow, J. (1995). Community level factors and child maltreatment rates. *Child Development*, 66(5), 1262-76. doi:10.1111/j.1467-8624.1995.tb00934.x.
- De Charm, R. (1968). *Personal causation: The internal affective determinants of behavior*. New York, United States: Academic Press.
- Deci, E. L. & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum.
- Dyke, V. van. (1970). *Human rights: The United States and world community*. New York, United States: Oxford University.
- Ekman, P. (1994). All emotions are basic. In P. Ekman & R. J Davidson (Eds.), *The nature of emotion. Fundamental questions* (pp. 15-19). Oxford, England: Oxford University Press.

- Elster, J. (1999). *Alchemies of the mind: Rationality and the emotions*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Estes, R. E. & Weiner, N. A. (2001). *The commercial sexual exploitation of children in the U. S., Canada and Mexico. Full report (of the U.S. National Study)*, Pennsylvania, United States: University of Pennsylvania.
- Festinger, L. (2001). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, United States: Stanford University Press. (Original work published 1957).
- Fieser, J. (1996). Do business have moral obligations beyond what the law requires? *Journal of Business Ethics*, 15, 457-68.
- Finkelhor, D. (1994). The international epidemiology of child sexual abuse. *Child Abuse & Neglect*, 18(5): 409- 417.
- Foot, P. (1978). Moral beliefs. In P. Foot (Ed.), *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (pp. 110-131). London, England: Blackwell.
- Frede, D. (2005). Pleasure and pain in Aristotle. In B. Krout (Ed), *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 255-275). London, England: Blackwell.
- Gazzaniga, M. et al. (1996). Collaboration between the hemispheres of a callosotomy patient. Emerging right hemisphere speech and the left hemisphere interpreter. *Brain*, 119, 1255-1262.
- Gilbert, M. (2014). *Joint commitment: How we make the social world*. New York, United States: Oxford University Press.
- Graf, G., & Schweiger, G. (Eds.). (2015). *The well-being of children: Philosophical and social scientific approaches*. Berlin, Germany: DeGruyter.
- Insko, C. A., Schopler, J., Hoyle, R. H., Dardis, G. J., & Graetz, K. A. (1990). Individual-group discontinuity as a function of fear and greed. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(1), 68-79.
- Joyce, T., Kaestner, R., Korenman, S., & Henshaw, S. (2004). Family cap provisions and changes in births and abortions. *Population Research and Policy Review*, 23(5/6), 475-511.
- Kim, P., Evans, G. W., Angstadt, M., Ho, S., Sripada, C., Swain, J., Liberzon, I., & Phan, K. L. (2013). Effects of childhood poverty and chronic

stress on emotion regulatory brain function in adulthood. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, October, 1-6. doi:10.1073/pnas.1308240110.

Korzybsky, A. (1995) *Science and sanity*. New Jersey, United States: Institute of General Semantics. (Original work published 1933).

List, C., & Pettit, P. (2011). *Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford, England: Oxford University Press.

López, F. et al. (1995). Prevalencia y consecuencias del abuso sexual al menor en España” [Child sexual abuse’s incidence and consencueneces in Spain]. *Child abuse and neglect: the international journal*, 19(9), 1039-1050.

Mikhail, J. (2002). *Aspects of the theory of moral cognition: Investigating intuitive knowledge of the prohibition of intentional battery and the principle of double effect* (Working Paper No. 762385). Washington, United States: Georgetown University Law.

Montuschi, L. (2002). Las corporaciones como agentes morales: consideraciones respecto de la responsabilidad moral de las empresas [Corporations as moral agents: Considerations on enterprises’ moral responsibility] (Documentos de Trabajo Nro. 227). Buenos Aires, Argentina: Universidad del CEMA.

Mullin, A. (2014). Children, vulnerability, and emotional harm. In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.). *Vulnerability* (pp. 266-287). New York, United States: Oxford University Press.

Noguerol, V., & Sanz, A. (2002). Una mirada a la realidad [A gaze at reality]. *Psychosocial Intervention*, 11(2), 245-253.

Nussbaum, M. (2000). *Women and human development - the capabilities approach*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Odhayani, A., Watson, W. J., & Watson, L. (2013). Behavioural consequences of child abuse. *Canadian Family Physician*, 59(8), 831-36.

O’Neill, O. (2001). Agents of justice. *Metaphilosophy*, 32(1-2), 180-95. doi:10.1111/1467-9973.00181.

- Ortega Ruiz, R. (2010). *Agresividad injustificada, bullying y violencia escolar* [Unjustified aggressiveness, bullying and violence in school]. Madrid, MD: Alianza.
- Pascual Roig, C. (2014). *Informe Educo. El bienestar de la infancia España* [Educo's report. Children's well-being in Spain]. Madrid, MD: EDUCO. Retrieved from https://www.educo.org/Educo/media/Documentos/Medios/Informe_EDUCO_setiembre_2014.pdf
- Patel, R. (2012). *Stuffed and starved: The hidden battle for the world food system*. 2nd ed. Brooklyn, United States: Melville.
- Pitillas, C. & B. Gómez. 2014. *La situación de la infancia en "El Gallinero". Los derechos humanos también son cosa de niños* [The situation of children in the "Gallinero". Human rights are also kids' stuff]. Madrid, MD: Save the Children y Universidad Pontificia de Comillas.
- Ruggeri, K., & Bird., C. E. (2014). *Single parents and employment in Europe* (Short statistical report No.3). California, United States: RAND.
- Sanmartín, J. (Ed.) (2008). *Violencia contra niños* [Violence against children]. Barcelona, CT: Ariel.
- Seligman, M. E. P. (2004). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York, United States: Free Press.
- Singer, P. (1972). Famine, affluence, and morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 229-243.
- Sinnott-Armstrong, W. (Ed.). (2008). *Moral psychology. Volume 3. The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*. Massachusetts, United States: The MIT Press.
- Shiva, V. (2003). Food rights free trade, and fascism. In M. J. Gibney (Ed.) *Globalizing Rights* (pp. 87-108). Oxford, England: Oxford University Press.
- Stroud, S., & Tappolet, C. (Eds.) (2007). *Weakness of will and practical irrationality*. Oxford, England: Oxford University Press and Clarendon Press.
- United Nations Children's Fund (2007). *The state of world's children 2008: child survival*. New York, NY: UNICEF. Retrieved from UNICEF: <http://www.unicef.org/sowco8/docs/sowco8.pdf>.

- United Nations General Assembly, *Universal declaration of human rights*, Paris, 10 December 1948, 217 A (III). Retrieved from: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/UDHRIndex.aspx>
- United Nations General Assembly, *Convention on the rights of the child*, 20 November 1989, United Nations, Treaty Series, vol. 1577, p. 3. Retrieved from: <http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/crc.pdf>
- United Nations General Assembly Resolution, A/63/430/Add.2. 24 November 2008, *Promotion and protection of human rights: human rights questions, including alternative approaches for improving the effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms*. Report of the Third Committee. Retrieved from: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N08/634/73/PDF/N0863473.pdf?OpenElement>
- Velayos, C. (2005). Deberes y felicidad en la ecoética [Duties and happiness in ecoethics]. *Isegoría*, 32, 145-156.
- VVAA, (2009). *Avances en el estudio de la inteligencia emocional* [Advances in the study of emotional intelligence]. Santander, CB: Fundación Botín.
- Williams, B. (1981). Internal and external reasons. In B. Williams, *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980* (pp. 101-113). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Willis, E., Kliegman, R. M., Meurer, J. R., & Perry, J. M. (1997). Welfare reform and food insecurity: Influence on children. *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine*, 151(9), 871-75.
- Yeager, J., & Sommer, L. (2005). "How linguistic frames affect motivational profiles and the roles of quantitative versus qualitative research strategies". *The Qualitative Report*, 10(3): 463-511.
- Yerkes, R. & Dodson, J. (1908). The relation of strength of stimulus to rapidity of habit-formation. *Journal of Comparative Neurology and Psychology*, 18, 459-482.
- Yoshikawa, H., Aber, J. L., & Beardslee, W. R. (2012). The effects of poverty on the mental, emotional, and behavioral health of children and

youth: Implications for prevention. *American Psychologist*, 67(4), 272-84. doi:10.1037/a0028015.

Ziegler, J. (2013). *Betting on famine: Why the world still goes hungry*. New York, United States: New Press.

“¡A la carga!” y las evocaciones gaitanistas. Populismo, identidades y violencia política en Colombia (1944-1948)

*“A la Carga!” And Similar Allusions to Gaitanist’s identity. Populism, Identities
and Political Violence in Colombia (1944-1948)*

CRISTIAN ACOSTA OLAYA
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

RESUMEN El presente trabajo busca abordar la reciente problematización expuesta por parte de autores como Gerardo Aboy Carlés y Soledad Montero, entre otros, sobre la obra de Ernesto Laclau, la cual ha trazado un nuevo camino analítico abocado a estudiar con precisión qué tipo de lógica identitaria política es la populista. Desde una perspectiva ampliada del discurso y entendiendo al populismo como una gestión identitaria, sugerimos pertinente el uso del concepto de populismo para revisar casos históricos como el liderazgo por Jorge Eliécer Gaitán en Colombia a mediados de siglo xx. En este texto contrastamos la identidad populista frente a otras más afines al uso de la fuerza y la eliminación física del adversario, sugiriendo el estudio de la identidad *gaitanista* como una que se configura desde un juego indecible entre un llamamiento de radical beligerancia y el uso privilegiado de significantes propios de la tradición democrática que atemperaban los elementos *totales* del discurso de Gaitán. En este orden de ideas, ponemos en discusión la generalmente obliterada relación entre violencia y populismo, para así contribuir a una caracterización más precisa de los fenómenos populistas latinoamericanos.

PALABRAS CLAVE populismo; discurso; hegemonía; gaitanismo; violencia política Colombia.

ABSTRACT The present paper seeks to expose the recent problematic disclosed by some authors like Gerardo Aboy Carlés and Soledad Montero,

among others, about Ernesto Laclau's work, which has traced a new analytical path whose goal is to study with accuracy what kind of political identity-logic is the populist one. With a broader discourse perspective and understanding populism as an identity management, we consider the use of the concept of populism relevant in order to revise historical cases such as the one led by Jorge Eliécer Gaitán in Colombia in the middle of the 20th century. In this text we contrast the populist identity with others more related to the use of force and the physical elimination of the adversary, suggesting to study *gaitanist* identity as one that configures itself in an ambivalent game which oscillates between the call to radical belligerency and the privileged use of expressions pertaining to the democratic tradition which moderated the *total* elements of Gaitán's speech. In this vein, we open to discussion the mostly obliterated relationship between violence and populism, with the hope to contribute to a more accurate characterization of the populist phenomenon in Latin America.

KEYWORDS populism; discourse; hegemony; gaitanismo; political violence-Colombia.

 ENVIADO 15/01/2015 APROBADO 16/02/2016 PUBLICADO 30/06/2016 

NOTA DEL AUTOR

Cristian Acosta Olaya, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Esta investigación está subvencionada por las becas del Consejo Nacional de Investigaciones en Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina.

Este trabajo ha sido presentado en las V Jornadas de Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea (agosto 2014), Universidad de Buenos Aires (Argentina) y en el Coloquio Internacional Violencia en América Latina: discursos, prácticas y actores (septiembre 2014), del Observatorio interdisciplinario sobre discursos de la violencia estatal en América Latina, Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Correo electrónico: cjacostao@gmail.com

Gente de todos los órdenes, conservadores y liberales: os están engañando las oligarquías, en pie vosotros los oprimidos y engañados de siempre, en pie vosotros los burlados de todas las horas, entre nosotros los macerados como yo [...] yo os juro que en el momento de peligro, cuando la orden de batalla haya que darla, yo no me quedaré en mi biblioteca, sabed que el signo de esa batalla será para mi presencia en las calles a la cabeza de vosotros [...]. Pueblo, por la derrota de la oligarquía: ¡a la carga!

—Jorge Eliécer Gaitán. (1946, abril). *Campaña gaitanistas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Colombia.

El populismo está lejos de desaparecer en las discusiones académicas actuales. Sin embargo, esta permanencia dista mucho tanto de alcanzar algún tipo de consenso conceptual acerca del significado del término¹ como de establecer un "dique" al uso indiscriminado del populismo por parte de periodistas y políticos en sus respectivos ámbitos. No obstante, lo que sí queda claro es que la debilidad de dicho término es su fortaleza: el carácter polisémico de la categoría *populismo* le ha permitido permanecer —desde hace varias décadas— en innumerables debates, dentro de las ciencias sociales y económicas.²

Se podría agregar que esta permanencia del populismo ha tenido una reaparición considerable —especialmente en la región latinoamericana— no sólo por el llamado *giro a la izquierda* de muchos gobiernos latinoamericanos

1 El material bibliográfico sobre las diversas formas en que el populismo ha sido estudiado es abundante y, en gran parte, devela una falta de consenso frente al uso y significación de dicha categoría. Pese a lo anterior, remitimos al lector los algunos trabajos que exponen la trayectoria de los estudios académicos que han tenido como centro de interés al populismo. Ver Taguieff, 1996; Weyland, 2004; Melo, 2009; Freidenberg, 2012.

2 Esta consideración de que la "vaguedad" conceptual no es un defecto del término populismo sino que le permite justamente a éste permanecer en el tiempo como categoría de análisis ha sido resaltada por varios autores. Por ejemplo, Ernesto Laclau considera que "un primer paso para apartarnos de esta caracterización discursiva del populismo [la peyorativa] no es cuestionar las categorías utilizadas en su descripción — 'vaguedad', 'imprecisión', etcétera—, sino tomarlas en sentido literal, pero rechazando los prejuicios que están en la base de su desestimación" (2005, p. 32). Por su parte, Melo afirma que "existe una enorme cantidad de términos, por ejemplo democracia, que han sido objeto de múltiples disputas, clásicas y actuales. De modo que el tema no puede ser bajo ningún punto de vista la ausencia de consenso pues tal consenso no es posible, ni tampoco es necesario" (2014, p. 74, n. 3). También remitimos al lector la sugestiva lectura de la *persistencia* del populismo elaborada por Aboy Carlés (2014).

que, en el último decenio, han sido denominados como *populistas*, sino también por la actual presencia de la obra de Ernesto Laclau en el ámbito académico, que ha sido vital para lo que parece ser una necesidad de organizar conceptualmente el entorno político que se ha ido configurando en años recientes.

Efectivamente, la obra de dicho autor argentino tampoco ha logrado establecer consenso alguno frente al tema del populismo: tanto las reacciones negativas a las que su eclecticismo teórico ha dado lugar, como la aceptación acrítica de su obra —esto debido a la posición política que mantuvo frente a algunos gobiernos de la región en sus últimos años de vida³ y su rol en la corriente analítica que muchos creyeron que él representaba— han establecido la polémica sobre la pertinencia de sus desarrollos teóricos y propuestas práctico-políticas en general. Sin embargo, no cabe duda de que una discusión frente a los aportes laclausianos —o los aportes de cualquier autor— es estéril si se maneja desde dichos polos de lectura.

Al respecto, sólo queda afirmar que en los últimos años se ha podido corroborar que no toda aproximación de la obra de Laclau —y el uso de algunas categorías que este autor sugiere— implica *per se* la aceptación sin más de sus postulados, ni mucho menos una recitación casi eclesiástica de sus contradicciones. Como lo mencionamos en otro lugar,⁴ la obra de este pensador argentino tiene distintos momentos y marcadas mutaciones analíticas que hacen imposible tomar sus avances teóricos como un todo único, carente de contradicciones y redundancias. Si reincidir en los errores pasados ha sido la *regla* en el estudio del fenómeno populista, aquél ha tenido también —para nosotros— diversas *excepciones*.

En el presente trabajo deseamos resaltar las posturas críticas que sobre la obra de Ernesto Laclau han surgido desde el estudio de las identidades políticas y su relación con el populismo, para así exponer lo que entendemos como una perspectiva ampliada de lo discursivo. Procuramos también establecer una relación entre identidades políticas y el fenómeno populista, con la cual queremos mostrar —de manera hipotética— un vínculo

3 Un interesante análisis de la militancia política de Ernesto Laclau —y su relación con los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner— se puede encontrar en el texto de Vicente Palermo (2011).

4 Un recorrido por la obra de Laclau en relación con el populismo tiene lugar en Acosta Olaya (2015).

específico entre la violencia política y el populismo, tomando como caso la discursividad gaitanista en Colombia a mediados del siglo xx.

El discurso: una perspectiva ampliada. Crítica de los aportes laclausianos para el análisis del discurso y las identidades políticas

En una nota al pie de un texto de gran importancia para nosotros, Gerardo Aboy Carlés afirma lo siguiente:

Pese a los habituales errores de interpretación en clave idealista, con [la perspectiva ampliada del discurso] Laclau y Mouffe no niegan la emergencia de hechos, antes bien, señalan que, como tal, todo hecho se constituye como un objeto de discurso. Así, la intervención rusa en Chechenia puede objetivarse desde distintas articulaciones discursivas como la legítima defensa de la integridad territorial de la Federación [rusa], el avasallamiento del derecho de autodeterminación de un pueblo o una lucha contra el terrorismo internacional. (2004, p. 100, n. 23)

El autor se refiere a la propuesta teórica de Laclau y Mouffe (1985/2004). Estos teóricos sugieren dejar de lado una definición de *discurso* que se restrinja a una serie de enunciados y/o el acto mismo de enunciarlos, para entender la discursividad como toda práctica articuladora de naturaleza lingüística o extralingüística que constituye y organiza relaciones sociales mediante *configuraciones de sentido*: todo objeto se constituye como objeto de discurso, ya que ningún objeto se constituye al margen de una superficie discursiva de emergencia (Aboy Carlés, 2004, p. 100).⁵

⁵ En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe afirman: "Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas [...]. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de 'fenómenos naturales' o de 'expresión de la ira de Dios' depende de la estructuración de un campo discursivo" (1985/2004, pp. 144-146).

Ahora bien: ¿para qué nos sirve esta perspectiva del discurso? En nuestra opinión, la concepción de *articulación discursiva*, al permitirnos hacer referencia de manera más vasta a la constitución “de relaciones sociales mediante configuraciones de sentido”, abre la posibilidad también de retomar el concepto gramsciano de *hegemonía* “para explicar la constitución de toda relación social y, por tanto, de toda identidad” (Aboy Carlés, 2004, p. 103). Esta *apertura* del discurso fue, sin lugar a dudas, fundamental para los posteriores desarrollos conceptuales de Laclau,⁶ especialmente el construido alrededor de sus categorías de *significante vacío* y *significante flotante*.

Como lo expone Soledad Montero (2012), la influencia de los trabajos de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes y Jacques Lacan configuraron la noción laclausiana de *significante flotante*. La aparición de esta categoría en *Hegemonía y estrategia socialista* busca dar cuenta, según la autora, “de la lógica que rige en todo proceso de articulación hegemónica”. En este sentido, elaborando una pertinente contextualización de los aportes de Laclau y Mouffe, Montero sintetiza que los *significantes flotantes*

Se vinculan inicialmente con los intentos por “dominar el campo de la discursividad” en torno a “puntos nodales”, en un campo sobredeterminado en el que ninguna identidad es fija ni estable. Se trata de “elementos” discursivos privilegiados que fijan parcialmente el sentido de la cadena de *significante*, constituidos en el interior de “una intertextualidad que los desborda” y cuya principal característica es su naturaleza ambigua y polisémica. (Montero, 2012, p. 3)⁷

Queda claro, como lo resalta Montero, que el carácter *flotante* de los elementos, esto es, su no fijación estable, es la condición de toda operación hegemónica. No obstante, años después, Laclau profundizaría su interés por el *significante* que —gracias a diversas discusiones entabladas con Emilio de Ípola— define como *tendencialmente vacío*. Efectivamente, es en *Nuevas*

6 Que ya venía dándose en su obra publicada en 1977 y que desarrollaría posteriormente en sus obras de 1990/2000, 1996 y 2005.

7 Acerca de los *significantes flotantes* ver Laclau y Mouffe, 1985/2004, pp. 154 y 179. No sobra recordar que estos autores denominan momentos “a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente” (1985/2004, p. 143).

reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo (1990/2000) que el autor argentino profundiza en el posible vaciamiento de los significantes dentro de un proceso hegemónico de configuración de sentido. Nos permitimos citar *in extenso* una parte importante de dicho texto:

Hay así un doble movimiento que gobierna la constitución de las identidades colectivas. Por un lado, ningún imaginario colectivo aparece esencialmente ligado a un contenido literal. Por el hecho de representar la forma misma de la "plenitud", esta última puede ser "encarnada" en los contenidos más diversos; los significantes imaginarios que constituyen el horizonte de una comunidad son, en tal sentido, tendencialmente vacíos y esencialmente ambiguos. Pero, por otro lado, sería fundamentalmente incorrecto suponer que esta ambigüedad del imaginario tendría su contrapartida en la literalidad de las diversas reivindicaciones sociales que, en cada coyuntura histórica, dotarían al imaginario de cierto contenido. Sería incorrecto porque equivaldría a suponer que las reivindicaciones serían discursos transparentes respecto de sí mismos, cuando en realidad sabemos que su propia constitución se da a través de los espacios míticos y los horizontes imaginarios. (Laclau, 1990/2000, pp. 80-81)

Al ser *pura forma* y no encarnar un contenido literal estos significantes tendencialmente vacíos, funcionan —para Laclau— como *materia prima ideológica*; en este sentido, dicha *formalidad* implica "su necesario vaciamiento de contenidos concretos, con los cuales mantienen una relación hegemónica, es decir, una relación que se juega en la lucha política. De esto se deriva que toda fijación de sentido es parcial, inestable y relativa" (Montero, 2012, p. 4).⁸ Es finalmente en *La razón populista* (2005) donde Laclau establece una diferenciación clara entre significantes vacíos y flotantes; a los primeros los caracteriza como "momentos de estabilización, siempre precaria, de los sentidos políticos" y, a los segundos, como aquellos que "dan cuenta de las luchas políticas y semánticas por hegemonizar un espacio político-discursivo" (Montero, 2012, p. 6).

8 En Laclau (1996) se puede encontrar una explicación más exhaustiva de los significantes vacíos como condición de los procesos hegemónicos: "*This relation, by which a certain particular content overflows its own particularity and becomes the incarnation of the absent fullness of society is exactly what I call a hegemonic relation*" (p. 72).

El trabajo de Montero, al que hemos hecho referencia, es cardinal para nosotros en cuanto logra concatenar la propuesta teórica de Laclau con algunas perspectivas provenientes de la lingüística, en especial los avances analíticos de Oswal Ducrot, desde la semántica argumentativa (teoría de la argumentación en la lengua).⁹ La autora, al realizar un interesante recorrido bibliográfico y analítico de la obra tanto del pensador argentino como del lingüista francés —que por cuestiones de espacio no podemos exponer detalladamente—, establece un diálogo entre la teoría polifónico-argumentativa desarrollada por Ducrot y la concepción de significante vacío de Laclau. La categoría de *topos*¹⁰ le sirve a Montero como puente conceptual para hacer dialogar a ambos autores, al mismo tiempo que sugiere algunos reparos al entramado teórico laclausiano. En efecto, para la autora:

[U]na condición esencial del funcionamiento de los significantes vacíos/flotantes es su polisemia y ambigüedad. Ahora bien: si estos son términos desbordantes de significados que se fijan parcialmente, y que pueden sufrir desplazamientos estructurales en función de las articulaciones hegemónicas, para Ducrot, en cambio, los posibles significados de las palabras o enunciados no son infinitos. Puede decirse que las palabras pueden significar *muchas cosas*, pero no *cualquier cosa*. (Montero, 2012, p. 17)

En este sentido, si bien los significantes pueden devenir *vacíos*, el significado que se le atribuya dependerá, en términos de Laclau, de un *contexto de sedimentación* que remite —o mejor, *evoca*— necesariamente a elementos configurados anteriormente: “Esto es, a la tradición, a los discursos ya dichos” (2012, p. 18). Si bien el fundamento de los *topoi* es indeterminado, la reactivación de los mismos tenderá a estabilizarse y cristalizarse en el plano de la objetividad, borrando las huellas de su institución originaria.¹¹ Según Montero:

9 La autora hace especial referencia a los textos de Ducrot (1984) y Anscombe (1995); no obstante, la exploración bibliográfica elaborada por Montero es notablemente amplia.

10 “El concepto de topos proviene de la *Retórica* aristotélica y remite a los lugares comunes y a las creencias compartidas por una determinada comunidad: [...] su carácter ideológico e histórico hace que ‘el discurso político [sea] el lugar por excelencia de ejercicio de los *topoi*’” (Montero, 2012, p. 7; cita de Jean Claude Anscombe elaborada por la autora).

11 En Laclau (1990/2000) encontramos una referencia al respecto: “El momento de institución originaria de lo social es el momento en que *se muestra* su contingencia ya que, como hemos visto, esa

Esto destaca Aboy Carlés cuando, recuperando la idea de *mito* de Barthes, señala que los significantes tendencialmente vacíos remiten en realidad a prácticas sedimentadas que se reactivan, de allí que su “vaciamiento nunca sea total porque se juega en el campo donde existe una sedimentación previa”. (Montero, 2012, p. 18)¹²

De lo expuesto anteriormente, se puede inferir que, en efecto, no existe construcción discursiva —y por ende, configuración identitaria— que tenga su basamento en una mera novedad *ex nihilo*; en este sentido, una determinada discursividad, o *espacio ideológico-argumentativo* en términos de Montero, se constituye a partir de una redefinición y apropiación de términos y significantes privilegiados preexistentes. De manera similar, Julián Melo, al preguntarse por el cómo analizar al peronismo y la forma en que este fenómeno político configuró su propio campo identitario, afirma lo siguiente:

Se trata justamente de pensar las identidades políticas como formas del entramado de aquello que sedimenta y de aquello que interrumpe la sedimentación. De modo tal que siempre podrá decirse que el peronismo supuso una novedad a la vez que implicó certeras formas de continuidad con su pasado. (Melo, 2009, p. 70)

institución sólo resulta posible a través de la represión de alternativas que estaban igualmente abiertas. Mostrar el sentido originario de un acto significa así mostrar el momento de su contingencia radical, es decir, reinscribirlo en el sistema de opciones históricas reales que fueron desechadas [...]. En la medida en que un acto de intuición ha sido exitoso, tiende a producirse un ‘olvido de los orígenes’; el sistema de posibilidades alternativas tiende a desvanecerse y las huellas de la contingencia originaria a borrarse. De este modo lo instituido tiende a asumir la forma de mera presencia objetiva [...]. Es así como la objetividad se constituye como mera presencia [...]. La *reactivación* no consiste, pues, en un retorno a la situación originaria sino tan sólo redescubrir, a través de la emergencia de nuevos antagonismos, el carácter contingente de la pretendida ‘objetividad’” (p. 51: las cursivas no están en el original).

12 “Tomamos la noción de mito de Roland Barthes exclusivamente en lo que hace a concebir a éste como un sistema semiológico segundo; esto es, como una construcción a partir de una cadena semiológica [*sic*] que existe previamente (un signo constituido por un significante y un significado). Ese signo primero (el total asociativo de una imagen y un concepto), se vuelve simplemente significante en el segundo sistema semiológico llamado mito. De lo anterior expuesto, se deduce que, en el sistema mítico, el significante (al que Barthes denomina forma) es parcialmente motivado y no completamente arbitrario. A su vez, todo mito puede convertirse en el eslabón inicial de nuevos sistemas semiológicos como forma de un tercer sistema y éste a su vez de un cuarto sistema y así sucesivamente” (Aboy Carlés, 2004, p. 93, n. 13).

Creemos conveniente, después de haber realizado este somero recorrido bibliográfico, que fundamenta nuestra posición frente a la concepción ampliada del discurso, profundizar en lo que comprendemos como identidades políticas, tomando como eje principal algunos reparos recientes que sobre la obra de Ernesto Laclau se han realizado. Buscamos de esta manera esbozar un aporte a la caracterización del populismo para luego establecer la relación de éste con la violencia política.

Populismo: crítica a Laclau y las identidades políticas

Como veníamos mencionando, la difusión de la obra de Ernesto Laclau y de varios autores que se inscriben en un rescate de la hegemonía como la lógica política para el estudio de los fenómenos populistas, especialmente los así llamados “populismos clásicos” (Perón, Vargas y Cárdenas en Argentina, Brasil y México respectivamente),¹³ ha puesto en evidencia las complejidades que implica el uso mismo de la categoría de populismo en el ámbito de las ciencias sociales.¹⁴

No obstante, ha sido el uso reciente del populismo como categoría analítica para problematizar fenómenos políticos históricos específicos de la región el que ha permitido la superación —en mayor o menor grado— de las concepciones tradicionales y de sentido común que han imperado para definir el fenómeno populista, entre los que se encuentra, entre muchas otras lecturas que han imperado dentro de las ciencias sociales,¹⁵ su caracterización como una *desviación* antidemocrática propia de sociedades

13 Si bien la obra de Laclau es amplia, remitimos al lector a sus obras más destacadas (1986, 2005, además de su obra con Chantal Mouffe, 1985/2004). Frente a los autores que han mantenido un interesante debate sobre el populismo y las identidades políticas, hacemos referencia obligada a Aboy Carlés (2001, 2005, 2013, 2014), Barros (2009), Melo (2009, 2013, 2014), Groppo (2009), Biglieri (2007), entre muchos otros.

14 Evidentemente, y como ya se ha reiterado hasta el aburrimiento, en los contextos mediáticos y del quehacer político, la carga negativa de término populismo parece haber mutado muy poco en las últimas tres décadas, periodo de consolidación de la ola democratizadora que caracterizó los años ochenta en la historia política latinoamericana.

15 Es claro que estamos haciendo referencia de los diversos estudios sobre el populismo, organizados por el recorrido bibliográfico de Mackinnon y Petrone (1998). Evidentemente, ésta no es la única forma de clasificar los estudios sobre el fenómeno populista. Ver Deiwiks (2009); Dockendorff y Kaiser (2009). Revisar también las obras mencionadas en la nota al pie 1 del presente trabajo.

del capitalismo tardío, como fenómeno histórico específico de países latinoamericanos en el contexto de auge del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones o como fenómeno característico de la región como un *estilo político* de líderes carismáticos que, incluso en los últimos años, han logrado movilizar electoralmente masas inconformes con la política partidista tradicional.

De manera más reciente, enfoques centrados en la sociología política y continuadores de los aportes de Ernesto Laclau y sus diversas discusiones sobre el populismo han logrado establecer al fenómeno populista como un proceso alejado de una contextualización histórico-económica específica para ser entendido como una *lógica política* que trata de lidiar con lo que — para nosotros— es una de las tensiones políticas por excelencia: la tensión entre la parte y el todo, entre la *plebs* y el *populus*. En efecto, como lo presenta Pierre-André Taguieff (1996), la noción de pueblo alberga en su interior aquella escisión entre una parte de la comunidad (*plebs*) y los miembros de lo social en su conjunto (*populus*). Esta relación entre la parte y el todo permite preguntarse por las distintas formas en que se puede procesar dicha tensión en una configuración discursiva, es decir, en la construcción de identidades políticas. En un trabajo que profundiza sobre este tema, Aboy Carlés (2013) propone una tipología preliminar de las diversas formas en que la gestión de la tensión *plebs/populus* toma forma en relación con las identidades políticas¹⁶ y los tipos de identidades políticas populares posibles.

85

Al tener en cuenta la relación problemática planteada por Laclau entre las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, Aboy Carlés realiza ciertos reparos a la preeminencia de lo equivalencial en la teoría laclausiana, especialmente en lo que tiene que ver con la afirmación sin más de una tendencia ineluctable de toda identidad a su "expansión" dentro del todo social. Lo que busca resaltar Aboy Carlés es la obliteración que hace Laclau sobre la intensidad —o "intensión"— de las identidades mismas; en otras

¹⁶ Para este autor las identidades políticas se definen como "el conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen, a través de un mismo proceso de diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos"; éstas "se constituye[n] y [se] transforma[n] en el marco de la doble dimensión de una competencia entre las alteridades que componen el sistema y de la tensión con la tradición de la propia unidad de referencia" (Aboy Carlés, 2001, p. 54).

palabras, Laclau pareciese pasar por alto el hecho de que no todas las articulaciones identitarias pretenden expandirse al todo comunitario, esto es, que no toda *plebs* busca *per se* ser *populus*.¹⁷

Para Aboy Carlés, las identidades populares, como un tipo de solidaridad política que constituye un campo identitario común de quienes se consideran como negativamente privilegiados frente a un orden vigente específico, tienen diversas formas de procesar la tensión identitaria que albergan; de allí que se desprendan tres tipos de identidades populares: las identidades *totales*, que podrían resumirse como la pretensión de una parte de la sociedad que se considera la totalidad legítima y, por lo tanto, decide reducir de manera violenta el todo comunitario a su imagen y semejanza (“la reducción violenta del *populus* a *plebs*”); las identidades populares *parciales*, las cuales no tienen pretensión alguna de conversión —de la *plebs* en *populus*—, esto es, como el caso de las *Black Panthers*, la permanencia voluntaria de una identidad diferenciada y cohesionada *intensivamente* frente al todo comunitario partiendo de un establecimiento *radical* de su antagonismo (2013, pp. 21-33). Por lo tanto, si las identidades totales se basan en la eliminación o expulsión de su alteridad y las parciales en la exclusión de lo heterogéneo dentro de su propio campo identitario, un tercer tipo de identidad, las identidades populares *con pretensión hegemónica*, son las más comunes dentro del orden democrático liberal ya que “suponen tanto la *negociación* de la propia identidad como la *conversión* de los adversarios a la nueva fe” (Aboy Carlés, 2013, p. 34; el resaltado es nuestro).

La porosidad de las fronteras que estas últimas identidades establecen frente a sus adversarios hace que no exista un enemigo irreductible ni un espacio identitario común cuya extrema cohesión no permita la inclusión y exclusión constante de su alteridad. Como se puede inferir del argumento de Aboy Carlés, en este último tipo de identidad es que se enmarcan las identidades populistas. Para el autor, la construcción identitaria del populismo se caracteriza por la inestable fluctuación entre el *hegemonismo* (pretensión a unificar lo social a partir de la exclusión del campo opositor)

17 En este sentido, por ejemplo, las Panteras Negras en Estados Unidos configuraron un antagonismo frente al *establishment* que no significaba *per se* la inclusión de todo el pueblo norteamericano en su campo identitario.

y el *regeneracionismo* (la conversión del adversario en partidario). En este sentido, Aboy Carlés concluye que los fenómenos populistas, contra las usuales críticas que se le imputan, “mantuvieron un inerradicable elemento pluralista que es característico de su gestión pendular entre ruptura y la integración, entre la representación de la *plebs* y la representación del *populus*. Una y otro, jamás acabarían por fundirse” (2013, p. 39).

Desde las identidades políticas se entiende el fenómeno populista como una forma específica de procesar la tensión constante entre exclusión/inclusión al interior del propio campo identitario —de un *nosotros* y un *ellos*— y el doble movimiento inacabable entre fuerzas reformistas y fuerzas tendientes al orden inherente en toda identidad política.¹⁸ En palabras de Aboy Carlés:

El populismo constituye una forma particular de negociar esa tensión entre la afirmación de la propia identidad diferencial y la pretensión de una representación global de la comunidad política. Así, las identidades populistas emergen como una impugnación al orden institucional existente, como la encarnación de un supuesto “verdadero país” frente a un orden y unos actores que son devaluados al nivel de una mera excrecencia irrepresentativa. (2005a, p. 6)¹⁹

La insistencia de Aboy Carlés entre este constante movimiento entre la ruptura y el orden, toma distancia con las caracterizaciones meramente rupturistas del populismo que, como lo destaca Francisco Panizza, parecen

18 La fuerza *reformista* del populismo reside en generar rupturas abruptas respecto a un pasado ignominioso desde una configuración identitaria que busca representar hegemonícamente la sociedad frente a un adversario ilegítimo e irrepresentable. Por su parte, las fuerzas de *integración* buscan la homogeneización de lo social, esto es, la identidad de la *plebs* con el *populus*, de la parte con el todo. De esta manera, para Aboy Carlés (2005b), habría un juego pendular entre estas dos aspiraciones incompatibles representadas en los neologismos *fundacionalismo* y *hegemonismo*: el primero hace referencia al establecimiento de las abruptas fronteras políticas en el tiempo; el segundo, por su parte, denota una forma específica de articulación hegemónica que busca la erradicación—siempre imposible— de las diferencias dentro del espacio comunitario.

19 Esta propuesta teórica sobre el populismo nos permitiría inferir algunos reparos a *La razón populista* de Laclau (2005), especialmente en lo que tiene que ver con la sinonimia hegemonía-populismo-política: la descripción del populismo como única forma política propuesta por Laclau termina teniendo los rasgos de una gran variedad de procesos políticos oscureciendo la especificidad de los fenómenos populistas.

insuficientes para entender la complejidad del fenómeno.²⁰ En este sentido, los aportes teóricos de Julián Melo son pertinentes.

De manera reciente, y retomando los avances de sus trabajos previos (2009), Melo considera lo populista como una “articulación de diversos espacios en un campo identitario singular” donde se configura un sujeto que al mismo tiempo es redentor y redimible en cuanto es desafiante del poder vigente y es, también, el potencial representante de un nuevo orden comunitario (2013, p. 76). Es así como el establecimiento de efectos de frontera o de ruptura política —la creación del pasado ignominioso— va de la mano de la configuración de un sujeto-pueblo redentor que se propone como salvación, como creador de un *futuro promisorio*.²¹

Al retomar las estipulaciones sugeridas por Melo y Aboy Carlés, el modelo populista podría ser —por así decirlo— caracterizable en los siguientes rasgos: a) *fundacionalismo* (abruptas fronteras); b) *hegemonismo* (representación de la nación toda, del “verdadero país” con una débil —pero existente— tolerancia); c) *regeneracionismo* (la inclusión-exclusión del oponente legítimo; esto es cuando el “enemigo nunca es plenamente enemigo”); d) la presencia de *oposiciones bipolares* (la no confluencia del carácter reformista y el carácter conciliador de su discursividad); y e) la beligerancia en la ciudadanía y las instituciones, esto es, la relación conflictiva entre *beligerancia* de la participación y el normativismo de la democracia liberal (Aboy Carlés, 2014, pp. 36-44).

Si bien creemos que la anterior tipología es, sin duda, valiosa para comprender al populismo desde una perspectiva ampliada del discurso y, por ende, para el entendimiento del fenómeno desde las identidades políticas, los rasgos ya mencionados podrían estar dejando en la superficie un problema importante: el de la relación entre populismo y violencia, entendida en términos de las ya mencionadas identidades totales, esto es, la

20 “El énfasis en el momento de ruptura ignora las aspiraciones fundacionales del populismo” (Panizza, 2008, p. 86). Consideramos los trabajos de Sebastián Barros (2009) como pertenecientes a esta perspectiva “rupturista” del populismo; es decir, como un momento de fugaz emergencia de una identidad popular identificable con el *underdog*.

21 Sin embargo, para Melo dicha gestión de la ruptura y el orden, más que pendular (según la imagen que propone Aboy Carlés) se caracteriza —en el populismo— como un rehacer constante de su “frontera de origen de referencia”; en este sentido, su oscilación —entre orden y ruptura— se realiza entre polos en continua mutación (2013, p. 75).

toma violenta del *populus* por parte de la *plebs*: la eliminación u ostracismo de la alteridad. Desde nuestra perspectiva, una posible profundización de dicha relación se podría evidenciar con mayor claridad si se tienen en cuenta tanto las consideraciones teóricas más recientes que sobre el antagonismo se han desarrollado, como también el contexto histórico-político colombiano, tomando al gaitanismo como caso a estudiar.

Antagonismo y enemigo. El control inestable de la beligerancia como elemento clave en la caracterización del populismo

En un texto reciente, Martín Retamozo y Soledad Stoessel (2014) consideran que, en la obra de Laclau la construcción conceptual del antagonismo ha tenido tres registros: el primero es el del campo de la ontología de lo social;²² el segundo, como un deslizamiento del plano ontológico hacia el de la producción de fronteras antagónicas, esto es, en la conformación del conflicto político: "Una manifestación del recuerdo de la contingencia, una muestra de que el orden social no es natural";²³ y el tercer registro, complementario tanto del primero como del segundo, es el de las identidades políticas, en el cual la existencia del *otro* pone en cuestión la identidad plena y es a la vez su condición de posibilidad identitaria; en palabras de los autores:

Antagonismo adquiere otro carácter si se concibe como categoría para pensar la conformación de las identidades políticas ligado a la negación como proceso sociohistórico que se constituye como *locus* de un proceso de subjetivación. (Retamozo y Stoessel, 2014, pp. 25-26)

22 El antagonismo como condición y límite de lo social. Según los autores, esta preocupación de Laclau surge de la "necesidad de pensar el nombre de la falla del orden social" que posteriormente relacionará lo antagónico con lo real lacaniano influenciado por la obra de Žižek (Retamozo y Stoessel, 2014, p. 17). Ver también el texto de Žižek en el apéndice de texto de Laclau, 1990/2000, pp. 257-267.

23 Este desplazamiento es entendible en la obra de Laclau y Mouffe (1985/2004) cuando los autores dejan de lado la idea de *identidad plena* y entiende al antagonismo como una *interrupción* (límite de la plenitud) de una identidad. Esto además de significar la inexistencia de sujetos de cambio social predeterminados, sugiere también que el antagonismo dependerá de la configuración histórica concreta que se haga del mismo (Retamozo y Stoessel, 2014, p. 22); eso significa que el grado de *dislocación* de un proceso histórico permitirá la emergencia de antagonismos —mas no quiere decir que toda dislocación implique *per se* la aparición de aquellos (p. 27).

Por lo tanto, si el antagonismo es entendible como tipo de subjetivación, éste opera partiendo de la producción de fronteras que, al establecer una falta o daño, da forma a una *alteridad antagónica*:

El antagonismo —concluyen los autores— produce una repolitización de la sociedad a partir de un acto de subjetivación e introduce un conflicto en y por el ordenamiento. Esta operación implica instalar una demanda en el espacio público y definir relaciones con los otros, entre ellos *el enemigo*. (Retamozzo y Stoessel, 2014, p. 30; el resaltado es nuestro)

Ahora bien, volviendo una vez más a la tipología que Aboy Carlés hace de las identidades políticas populares, es claro que en las tres está presente una configuración antagónica frente a la alteridad; esto es, que en cada una se encuentra presente una formación de un sujeto *popular* frente a un enemigo específico. Sin embargo, es la forma en que se procesa esta alteridad, cómo se incluye o no a ésta dentro del campo de solidaridad identitaria, lo que finalmente determina los distintos caminos que toma la subjetivación popular. En dicha tipología, como bien lo advierte su autor, “el principio de escisión” es en mayor o menor medida acentuado dependiendo de cada una de las identidades (Aboy Carlés, 2013, p. 24); en el caso de las identidades populistas, como parte de las de pretensión hegemónica, su principio de escisión frente al adversario tiene la porosidad suficiente como para permitir la conversión del mismo; lo que en otros términos significa que su particular establecimiento de fronteras antagónicas permite la transformación e intercambio en el tiempo del enemigo que ésta identidad pueda establecer.

Para nosotros se hace evidente que uno de los intereses principales que Aboy Carlés tiene al plantear la división entre identidades totales y las de pretensión hegemónica —caracterizando, como ya se ha dicho, a las populistas como parte de éstas las últimas— es poner de relieve el carácter irreductiblemente democrático del populismo, o si se quiere, evidenciar que el fenómeno populista está más alejado de los procesos totalitarios de lo que usualmente se cree. Es por esto que para dicho autor los procesos políticos populistas harían parte de la tradición democrática propia de la región. Este rescate del componente democrático nos parece innegablemente

esencial para superar las caracterizaciones del populismo como procesos estrechamente relacionados con el nacional-socialismo o el fascismo.²⁴

No obstante, delimitar *sin más* al populismo dentro de los causes de los procesos identitarios con pretensión hegemónica podría dejar de lado ciertos elementos *totales* —mas no totalitarios— que la configuración populista puede llegar a poseer más allá de que su lógica primaria no sea la violencia física (eliminación física de la alteridad) como tal. En este sentido, nuestra hipótesis sostiene que si bien la gestión identitaria populista tiene una lógica *pluralista* suficiente para que el enemigo pueda ser *regenerado* y eventualmente incorporado al campo propio de solidaridad, también podríamos encontrar en el populismo ciertos rasgos discursivos en los cuales sus efectos de frontera se erigen con grado bastante reducido de porosidad. Reducido e inestable, pero —en efecto— existente. Esto se entiende cuando se reitera que los así llamados populismos clásicos estuvieron en medio de las "aguas turbulentas de la polarización" (Aboy Carlés, 2013, p. 40). Para nosotros, dicha polarización no solo es beligerancia de la ciudadanía y/o de las instituciones,²⁵ sino que es la forma misma de incluir elementos de identidades totales a la gestión identitaria populista.

En efecto, el tipo de intervención populista es, como dice Melo, un discurso que "no se puede domesticar a sí mismo" (2009, p. 65), donde su grado de beligerancia es tal que su configuración antagonica tiene un limitado margen de contricción o, para ponerlo en términos coloquiales, tiene poca capacidad de "retirar lo dicho". Sin embargo, lo que sí logra domesticar la configuración identitaria populista es su particular interpelación a la erradicación del adversario político. De esta manera, creemos que, si bien el populismo tiene como lógica imperante la transformación hegemónica y siempre incompleta de la *plebs* en *populus*, su nivel de beligerancia discursiva contiene elementos que interpelan en dirección a la toma violenta por parte de la *plebs* del todo comunitario. En este orden de ideas, un rasgo

²⁴ "Si siguiendo una línea que va de Rousseau a Carl Schmitt distinguimos a la democracia del liberalismo y concebimos a la primera como homogeneidad, no es arriesgado sostener que el populismo constituye la principal tradición democrática en la historia argentina. Una tradición por cierto reñida con el liberalismo político y que ha sido uno de los principales obstáculos a la hora de intentar establecer una institucionalidad pluralista" (Aboy Carlés, 2005b, p. 138).

²⁵ Rasgo e) de la caracterización arriba expuesta.

complementario de la caracterización del populismo podría ser el inestable control del llamado *total* a erradicar su alteridad.²⁶

Pese a lo anterior, dar una respuesta contundente a cómo opera este mecanismo de domesticación de la violencia excede las pretensiones de este escrito. Por lo pronto creemos que es dentro del marco de aquellos significantes que cuestionaron y resignificaron (*evocando* y, al mismo tiempo, reconstruyendo un significado innovador) la tradición democrática donde se establecieron ciertos diques a las manifestaciones violentas presentes en la discursividad populista. En este orden de ideas, nos gustaría exponer algunas consideraciones sobre el caso del gaitanismo en Colombia para sostener —de manera preliminar— la hipótesis que este texto sugiere.

Populismo y violencia política. El gaitanismo colombiano²⁷

Conscientes de estar obliterando múltiples lecturas que sobre el gaitanismo han existido en las ciencias sociales de Colombia y la región en

92

26 Vale aclarar que estamos lejos de reducir a los populismos —tanto clásicos como los no clásicos— dentro de categorías de totalitarismo o relacionarlos con los típicos elementos peyorativos con los que se les ha caracterizado desde el inicio de su análisis en la sociología y la ciencia política. Lo que estamos proponiendo, en cambio, es que efectivamente los populismos poseían ciertos rasgos de violencia política y cuya forma de domesticarlos dentro de sus respectivas configuraciones discursivas les permitía mantenerse dentro de los cauces de la disputa agonal del poder. Somos conscientes de que la pregunta central aquí planteada es la de *cómo* funciona específicamente este mecanismo de domesticación de la violencia en la configuración identitaria populista; por ahora —y de manera preliminar—, consideramos al gaitanismo como un proceso político que intentó domesticar la violencia bipartidista colombiana de la época a partir de un juego *indecidible* (Melo, 2009, p. 54) entre configuraciones de sentido radicalmente beligerantes y significantes propios de la tradición democrático-liberal.

27 No es nuestra intención en este trabajo ahondar en los desarrollos analíticos sobre la violencia política como tal. No obstante, creemos pertinente aclarar que al usar la categoría *violencia* con el complemento *política* estamos tomando distancia frente a posturas que consideran a la *violencia política* una redundancia en cuanto toda violencia sería *per se* política. La opinión de John Kurt Schober (1971), en su poco difundido estudio titulado *Colombia: Violence and Electoral Participation, 1937-1968*, es muy ilustrativa al respecto: “*Is the act of a man who kills a mayor or a governor because he suspects the latter of an affair with his wife to be considered political or criminal? The present author does not wish to answer the question, nor involve himself in it [...] he leans towards the school of thought which considers all violence politically relevant*” (pp. 18-19). No sobra insistir en que nuestra distancia frente a consideraciones como la anterior no es una deliberada obliteración de la carga política que puedan tener las diversas manifestaciones de la violencia en la vida social; usamos *violencia política* precisamente porque consideramos que esta categoría hace clara referencia a algunas manifestaciones violentas específicas dentro de una sociedad, las cuales tienen como *leitmotiv* transformar e influir en los asuntos públicos de una comunidad política dada.

general,²⁸ nos gustaría centrarnos en la interesante propuesta analítica del historiador francés Daniel Pécaut sobre del fenómeno gaitanista.²⁹ En su obra de 1987 y en trabajos posteriores (2001) este intelectual francés analiza dicho proceso político colombiano como una forma de populismo con características muy diferentes a otros populismos dados en Latinoamérica. En *Orden y violencia*, nuestro autor parte de caracterizar al populismo como un proceso político en el que se pone en juego una serie de *parejas de oposiciones*³⁰ y de las cuales no existe síntesis posible; en este sentido, el populismo tiene —según el autor— la aptitud para fundamentarse en lo contradictorio: “La imposibilidad de síntesis hace ciertamente poco seguro el rumbo del populismo, pero es también lo que lo hace irresistible” (Pécaut, 1987, p. 372).

Para el autor europeo, la síntesis imaginaria —ilusoria— de estas parejas de oposiciones tiene lugar en el papel del líder populista. Entonces, la existencia de Gaitán como conductor del gaitanismo y su discursividad —entre 1944 y 1948 específicamente— es el factor que permite la persistencia del movimiento en su ambivalencia. Cuando el líder es asesinado o desaparece, sostiene Pécaut, el sujeto *pueblo* queda como una simple *fuerza ciega* ya que Gaitán era el catalizador del potencial autodestructivo del gaitanismo. Gaitán mantenía la ilusión de un adversario que, en ausencia del líder, quedaba completamente desdibujado. En este sentido, Pécaut concluye que el populismo alimenta, a pesar suyo, “la marcha hacia la violencia” (1987, p. 485).³¹

93

28 Para un recorrido analítico por los trabajos teóricos e historiográficos más sugestivos que se han hecho sobre el gaitanismo, remitimos al lector el texto de Acosta Olaya (2014).

29 El gaitanismo es tal vez uno de los temas más estudiados dentro de las ciencias sociales en Colombia. Pese al gran número de trabajos que sobre el tema se han escrito, sugerimos al lector interesando en el tema tener en cuenta, entre muchas otras, las obras de Osorio Lizarazo, 1952/1998; Palacios, 1971; Robinson, 1976; Sánchez, 1982; Pécaut, 1987; Braun, 1998; Green, 1993/2013; Ayala, 2005; y Rodríguez Franco, 2012.

30 Que de manera similar se refiere Aboy Carlés como oposiciones bipolares (2014, p. 42).

31 Es clara la marcada lectura *ideal* o de un *deber ser* del populismo en todo el entramado histórico y teórico de este historiador francés. Efectivamente, en su contraste con el peronismo argentino, Pécaut considera que el gaitanismo no logró configurar al pueblo como *sujeto político* en cuanto no articuló su organización autónoma y popular, esto es, la desunión entre Gaitán y la organización sindical —en especial, su pésima relación con la Central de Trabajadores de Colombia (CTC)—. Para Pécaut lo anterior hace que sea sólo la palabra y la figura del caudillo líder los factores que

Esta relación entre gaitanismo y violencia es profundizada por el autor varios años después. Al pretender una profunda exposición del vínculo entre el populismo y el largo conflicto armado en Colombia, Pécaut considera que hay tres formas de establecer la relación entre el fenómeno gaitanista y la violencia política: la primera, es el efecto directo de la retórica de Gaitán en el uso tanto de las *oposiciones* sin síntesis como de su definición particular de *pueblo*: las oposiciones construyen lo social como puras relaciones de fuerza y el pueblo gaitanista es configurado como pura energía sin *status* político —sin autonomía—; la segunda relación es la forma en que Gaitán mantuvo la división amigo-enemigo que rige en una sociedad políticamente dividida —conservadores y liberales, en el caso colombiano—; y tercero, la violencia se convierte en la réplica del *establishment* frente al *espectro* del populismo, esto es, que la represión se fundamentó como la forma predilecta de control social por parte de la dirigencia colombiana (2001, pp. 71-72).³² En este sentido, la relación entre populismo y violencia es establecida por Pécaut como la beligerancia inherente del gaitanismo que al desaparecer o truncarse por el asesinato del líder, da rienda suelta a la eliminación física del adversario. Al respecto, el autor afirma:

Más que el populismo, es su fracaso, su desvirtuamiento por la clase política, aun su imposibilidad estructural, lo que da libre curso a la violencia [...]. Aunque crónica, la violencia no amenaza el poder de los gremios, ni el mantenimiento de un modelo de desarrollo ortodoxo y no igualitario, ni la hegemonía de los partidos tradicionales. El populismo parece mucho más inaceptable. (2001, p. 73)³³

posibiliten la síntesis entre lo político y lo social, entendiendo lo social del gaitanismo como masas sin conciencia de clase (2001, p. 65). Además de lo anterior, consideramos que Pécaut realiza una correlación directa entre la presencia del líder y el movimiento para caracterizar los populismos; en este sentido, la relación entre ausencia física del líder y el desdibujamiento de su movimiento que sostiene el pensador francés puede ser fuertemente cuestionada al exponer otros casos históricos relevantes, como es, por ejemplo, la vigencia del Peronismo pese al exilio y muerte de Juan Domingo Perón en Argentina.

32 En este último vínculo, Pécaut afirma: "Se imputará al pueblo la 'barbarie' tanto del Bogotazo como de la La Violencia [hasta 1953], mientras que las élites se presentarán como garantes de la sociedad civilizada" (2001, p. 72).

33 En una entrevista reciente, Pécaut retoma parte de los postulados esbozados y considera que Colombia "no ha tenido un movimiento populista fuerte después de Gaitán y Rojas Pinilla. Cuando me preguntan sobre qué es lo que más asusta en Colombia, yo digo que no son las Farc, sino el

Es indudable que el análisis de Pécaut es de gran ayuda para entender cómo se ha comprendido el gaitanismo durante las dos últimas décadas del siglo xx en la academia latinoamericana.³⁴ Sin embargo, no creemos que sea la indecisión o reticencia de Gaitán a configurar al pueblo como sujeto político autónomo que desemboca —dada la muerte de este líder— en la revuelta insustancial de una masa acéfala. Es, más bien, la fluctuación entre oposiciones irreconciliables la que permite una tensión controlada de la beligerancia. En otros términos: es la domesticación pluralista del grito de guerra (¡a la carga!) la que permite entender al gaitanismo como una configuración identitaria populista que, al tiempo que mantiene interpelaciones discursivas propias de una identidad total, se constituye como una identidad con pretensión hegemónica, siendo ésta dualidad su tensión constitutiva y la marca de su propia precariedad como proceso político de largo aliento. De manera preliminar, creemos que dicha domesticación se establece gracias a la resignificación de ciertos significantes privilegiados de la tradición democrática colombiana por parte del proceso gaitanista, lo que configuró una frontera política donde el llamamiento a la *democracia* y las referencias al *país nacional* como *verdadero país*, entre otros, fueron determinantes.

95

Para dar muestra de lo anterior, nos gustaría proponer a continuación dos ejemplos significativos de la discursividad gaitanista.

Quince días antes de las elecciones presidenciales del 5 de mayo de 1946, Gaitán dio un discurso en el contexto de su campaña desde la disidencia del partido liberal —campaña con el lema “Por la Restauración moral y democrática de la República”. En esta intervención, conocida posteriormente como “El país político y el país nacional”,³⁵ Gaitán inicia

populismo. Mientras no haya populismo todo está permitido, incluso hasta el conflicto armado, que es, como ya dije, para muchos un factor de estabilización” (2014).

34 Suele relacionarse al gaitanismo como un movimiento “tibio” en su accionar revolucionario o de inspiración pequeño burguesa que limitó la movilización autónoma de las clases populares; estas caracterizaciones, como ya se mencionó, ven en la ausencia de una relación estrecha entre sindicalismo y gaitanismo como explicación a dicha limitación (ver: Braun, 1998). Una réplica a esta posición se puede encontrar en Green (1993/2013).

35 Gaitán elaboraba un contraste entre el “país político” como el orden establecido por la oligarquía colombiana y denominaba al “país nacional” como aquellos excluidos de lo social; este “país nacional” era expuesto como el país real que, en palabras del líder liberal, “piensa en su trabajo, en

preguntándose por la pugna y posterior unión de sectores liberales y conservadores que, en apariencia, han parecido siempre irreconciliables. Según Gaitán, las distintas coaliciones políticas entre los sectores dirigentes de ambos partidos han creado una “tragedia de las contradicciones” en la cual se habla de la eliminación de las fronteras partidistas y, al mismo tiempo, se le invita al pueblo a odiar sus adversarios: “No hay fronteras, les repiten [a los militantes], pero los incitan renglón seguido a que se odien los unos a los otros” (1968, p. 421). Al respecto, Gaitán considera que hay una división entre el *país político* y el *país nacional*; el primero preocupado por la mecánica electoral y por el poder; el segundo, por sus necesidades básicas. Ambos países tiene *rutras distintas* y contradictorias y, afirma el líder liberal, en una nación donde rige el país político a espaldas de los intereses nacionales es porque se ha instaurado un *régimen oligárquico* (1968, p. 423). Como se desprende de lo anterior, Gaitán se considera —al mismo tiempo— dentro y representante del país nacional: “Somos una rebeldía contra la ignominia” (1968, p. 426).

96 En el discurso al que hacemos referencia, más allá de su determinismo biologicista para dar cuenta de la existencia de la oposición, Gaitán considera que “toda creación es obra de insatisfechos”. Frente a este poder que crea insatisfacción, sólo queda la oposición *radical* del país nacional. Afirmaba Gaitán:

Tenemos distintos criterios al del país político y es en este sentido que estamos enfrentados con él. Pertenece al país nacional que va a combatir contra el país político [...]. Se piensa que el fraude, a la manera del que se suele cometer, va a dar la victoria a nuestros adversarios? [*sic*] Pues tenemos que declarar que el fraude y la coacción son un delito y que contra el delito sólo hay una cosa que no es ni puede ser permitida: someterse al delito! [*sic*]. (1968, p. 428)

A continuación, en el discurso de Gaitán, se hace evidente la torsión que queremos resaltar; si en un inicio este líder denuncia el paradójico

su salud, en su cultura, desatendidos por el país político” (1968, p. 423). Al respecto de esa dicotomía entre país político y país nacional, Pécaut considera que “la noción de realidad está omnipresente en los discursos reformistas de los años 1920-1940 en la mayor parte de los países latinoamericanos. Ésta puede referirse a las especificidades de ‘razas’ locales o a la cultura subyacente, pero apunta a combatir las instituciones ‘artificiales’” (2001, p. 61, n. 10).

contraste entre, por una parte, la división violenta de los militantes liberales y conservadores frente, por otra parte, a los pactos cómplices de la dirigencia bipartidistas, el llamado a la lucha contra ese país político que no representa los intereses del país tiene que permanecer dentro de los cauces de la pugna política de la democracia liberal. Al respecto, Gaitán cierra su discurso de la siguiente manera:

Para el país político la política es mecánica, es juego, es ganancia de elecciones [...]. Para nosotros es destino. En esta lucha estamos y estaremos. Nadie puede detenernos [...]. Nuestro movimiento es lucha de hombres que quieren redimirse y tienen fuerzas para ello. Porque nos sentimos capaces de esa lucha; porque no tenemos odios; porque respetamos personalmente a nuestros adversarios y a los que no piensan en nosotros, estamos y queremos estar en esta batalla de perfil nacional. Nuestra lucha es pacífica. (1968, p. 429)

Llamado a la paz que, sin embargo, cierra con el famoso grito de guerra del gaitanismo:

Pueblo: por la restauración moral de Colombia: ¡A la carga!

Pueblo: por la Democracia: ¡A la carga!

Pueblo: por la Victoria: ¡A la carga!³⁶

El segundo ejemplo histórico que queremos exponer en el presente trabajo es la conocida “Marcha por el silencio”, un acto multitudinario que tuvo lugar en Bogotá el 7 de febrero de 1948, casi dos meses antes del asesinato de Gaitán. “El tribuno” —como se le conocía comúnmente a este líder liberal— había convocado una multitudinaria manifestación en la plaza de Bolívar, cerca del palacio presidencial, para exigirle al presidente conservador Mariano Ospina Pérez el control de la violencia rural contra los liberales, que había empezado desde el regreso del partido conservador al poder ejecutivo.³⁷ En este acto, Gaitán pronunció un discurso que sería

36 Es entendible que nuestro análisis pueda ser considerado de superficial si se entiende que éste maneja cierta literalidad del discurso gaitanista. No obstante, creemos que más que poner de relieve ciertas consideraciones que se desprenden por obviedad del discurso de Gaitán, lo buscamos resaltar en estas líneas es ese juego inestable entre una beligerancia radical y “civilidad” democrática con la que Gaitán estableció en su carrera política, especialmente en sus últimos cuatro años de vida.

37 La toma violenta de las instituciones políticas en las zonas rurales del país empezó a ser el sello del conservadurismo alentado por el incendiario líder Laureano Gómez, desde su periódico *El Siglo*. El

conocida posteriormente como “La oración por la paz”. En pocos minutos, Gaitán se refirió a la necesidad de frenar la violencia conservadora de la que los militantes venían siendo víctimas; dirigiéndose al presidente de la república, el jefe del liberalismo —desde 1947— deseaba hacer gala de la fuerza latente en las masas gaitanistas: la marcha, multitudinaria al punto de llenar la Plaza de Bolívar, se había desarrollado en un inesperado silencio y donde los militantes asistentes estaban vestidos de negro, izando banderas del mismo color.³⁸ Esta *latencia* del liberalismo y del gaitanismo era así expresado por el propio Gaitán:

Señor Presidente: [...] debéis comprender de lo que es capaz la disciplina de un partido, que logra contrariar las leyes de la sicología colectiva para recatar la emoción en su silencio, como el de esta inmensa muchedumbre. Bien comprendéis que un partido que logra esto, muy fácilmente podría reaccionar bajo el estímulo de la legítima defensa. (1968, p. 506)

En este sentido, la referencia que hace Gaitán de su movimiento como un de *dique* frente a la reacción violenta es incuestionable. El gaitanismo es, según la palabra de Gaitán, la forma más refinada de controlar un despliegue de eliminación de la alteridad —en este caso, frente a los atropellos conservadores—, y que, a su vez, al no ver mejoría en su contexto de violencia, podría reaccionar de forma implacable. Si el gaitanismo se establece como dique de la violencia identitaria, para Gaitán ese pacifismo tiene un límite bastante frágil. Así se pone en evidencia que la amenaza de elementos identitarios totales no deja de estar presente, sí, pero de una manera controlada. Controlada, decimos, en tanto que —según este ejemplo— el caudillo liberal hace un llamamiento al desarrollo de la contienda política de manera pacífica. Decía Gaitán:

Amamos hondamente a esta nación y no queremos que nuestra barca victoriosa tenga que navegar sobre ríos de sangre hacia el puerto de su destino inexorable [...]. Os pedimos una pequeña y grande cosa: que las luchas políticas se desarrollen por los cauces de la constitucionalidad.

surgimiento de grupos armados y masacres contra los liberales tuvo un aumento significativo con la llegada de Mariano Ospina Pérez, en 1946, al poder.

38 Sobre los detalles de la marcha, ver Braun (1998).

No creáis que nuestra serenidad, esta impresionante serenidad, es cobardía! [*sic*] Nosotros, señor Presidente, no somos cobardes [...]. ¡Somos capaces de sacrificar nuestras vidas para salvar la paz y la libertad de Colombia! (1968, p. 507)³⁹

A manera de conclusión

A principios de la década de los cincuenta del siglo pasado José Antonio Osorio Lizarazo, escritor y militante gaitanista, escribía —en una de las tantas biografías apologéticas que sobre Gaitán se redactaron después de su asesinato el 9 de abril de 1948— lo siguiente:

Durante mucho tiempo el pueblo esperó en vano que Gaitán lo lanzase “a la carga” para restaurar la justicia y realizar una revaluación humana de los humildes. Pero Gaitán vaciló y vaciló hasta que llegaron tres proyectiles y cerraron el paréntesis. *Entonces subsistió solamente el alarido “¡a la carga!”* y ya no estaba la voluntad predominante para refrenar los ímpetus ni las represalias. Ya el dique quedaba abierto y era tarde para contener el torrente desmesurado. (1952/1998, p. 298; el resaltado es nuestro)⁴⁰

Para Osorio Lizarazo —como también para Pécaut—, Gaitán vaciló en su radicalidad, atemperando su beligerancia al punto de que su muerte significara —para estos autores— el estallido de una cólera acéfala por parte de las masas liberales. Sin embargo, para nosotros, en contraste de esta nostalgia por lo que pudo haber *faltado* (radicalidad) en el gaitanismo,

39 Varios días después de este discurso, Gaitán afirmó, a razón del asesinato de algunos militantes liberales en las zonas rurales del eje cafetero, la necesidad de redimir estos actos violentos de manera pacífica siendo la victoria del liberalismo para 1950 la manera más efectiva de venganza: “Compañeros de lucha: al pie de vuestras tumbas juramos vengaros; restableciendo con la victoria del partido liberal los fueros de la paz y de la justicia en Colombia. Os habéis ido físicamente, pero qué tremendamente vivos estáis entre nosotros” (1968, p. 509).

40 Como es evidente, Osorio Lizarazo se refiere a la violencia desmesurada que siguió el asesinato de Gaitán, proceso conocido en la historiografía colombiana como “el Bogotazo”. Efectivamente, en la pausa laboral del 9 de abril de 1948, a la salida de su oficina, es asesinado Jorge Eliécer Gaitán (1898-1948) siendo jefe del liberalismo, candidato y —según sus resultados electorales de 1946 y 1947— posible presidente de Colombia para el periodo 1950-1954. Dicho asesinato produjo el Bogotazo e insurrecciones violentas en todo el país, siendo éste uno de los hechos más estudiados por la historiografía colombiana. Remitimos al lector los textos de Sánchez (1982) y Braun (1986).

percibimos en la beligerancia *atemperada*, dentro de un terreno de polarización que hacía del movimiento político un proceso frágil y fluctuante, un rasgo a tener en cuenta para realizar una caracterización general de los procesos populistas tanto en Colombia como en la región latinoamericana.

De esta manera la problemática del populismo quedaría planteada al interior de una compatibilidad —relativamente armónica e *indecidible*— entre la configuración del enemigo y el modelo adversarial como resolución de los antagonismos (Retamozo y Stoessel, 2014, p. 31). La insistencia de entender al populismo —contra las lecturas que reviven el sentido común que remite el significante— como una vertiente insoslayable de la tradición democrática latinoamericana, permite insistir en la defenestración total del uso peyorativo del significante populista. En este orden de ideas, creemos pertinente mantener en discusión la forma en que el populismo mismo procesa su propia alteridad y así seguir indagando acerca de las diversas formas en que las identidades políticas construyen y procesan su alteridad, esto es, la forma en que gestionan la tensión *plebs/populus*.

En síntesis, insistimos en que si bien el discurso populista no puede controlar su propia fractura oscilando entre orden y ruptura, dicho discurso sí logra controlar una cosa: su latente despliegue violento o *total*. Por ende, y resaltando el contexto político colombiano, creemos que la emergencia de identidades populistas en Colombia se dio como forma alternativa de configurar identidades políticas en un país reticente a erradicar/excluir la eliminación de la alteridad identitaria como lógica de la pugna política. En definitiva, dejamos para la discusión e investigaciones posteriores demostrar la pertinencia de la hipótesis central que hemos querido exponer en este trabajo: la resignificación de significantes propios de la tradición democrática es lo que permite la domesticación populista de la violencia.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, G. (2004). Repensando el populismo. En K. Weyland *et al.*, *Releer los Populismos* (pp. 79-126). Quito, Ecuador: Centro Andino de

Acción Popular.

- Aboy Carlés, G. (2005a, Noviembre). La democratización beligerante del populismo. En *VII Congreso Nacional de Ciencia Política*. Comunicación llevada a cabo en el congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Córdoba, Argentina.
- Aboy Carlés, G. (2005b). Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación. *Estudios Sociales: Revista Universitaria Semestral*, 15(8), 125-149.
- Aboy Carlés, G. (2013). De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs. Para una crítica del neorromanticismo postfundacional. En G. Aboy Carlés et al., *Las brechas del pueblo: reflexiones sobre identidades populares y populismo* (pp. 17-40). Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento, UNDAV.
- Aboy Carlés, G. (2014). El nuevo debate sobre el populismo y sus raíces en la transición democrática: el caso argentino. *Colombia Internacional*, 82, 23-50.
- Acosta Olaya, C. (2014). Gaitanismo y populismo. Algunos antecedentes historiográficos y posibles contribuciones desde la teoría de la hegemonía. *Colombia Internacional*, 82, 129-155.
- Acosta Olaya, C. (2015). "¡A la carga!" Gaitanismo, populismo y construcción de identidades políticas en Colombia (1944-1948) (Tesis de maestría). Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Anscombe, J. C. (1995). *Théorie des topoï* [Teoría de los topoï]. París: Kimé.
- Ayala, C. (2005). La UNIR: entre Gaitán y los gaitanistas. En *La división creadora: influjo de las disidencias en el liberalismo colombiano* (pp. 124-140). Bogotá, Colombia: Academia Liberal de Historia.
- Barros, S. (2009). Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y especificidad del populismo. *Pensamiento Plural*, 5, 11-34.
- Biglieri, P. (2007). El concepto del populismo. Un marco teórico. En P. Biglieri, G. Perelló (Comps.). *En el nombre del pueblo: la emergencia del populismo kirchnerista (2003-2005)* (pp. 15-53). Buenos Aires,

Argentina: UNSAM.

Braun, H. (1986). Los mundos del 9 de abril, o la historia vista desde la culata. En H. Braun (Comp.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 225-261). Bogotá, Colombia: Fondo Editorial Cerec.

Braun, H. (1998). *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá: Norma.

De Ípola, E., y Portantiero, J.C. (1989). Lo nacional popular y los populismos realmente existentes. En E. de Ípola, *Investigaciones políticas* (pp. 21-36). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión

Deiwiks, C. (2009). Populism [Populismo]. *Living Reviews in Democracy*, 1, 1-9.

Dockendorff, A., y Kaiser, V. (2009). Populismo en América Latina: una revisión de la literatura y la agenda. *Revista Austral Ciencias Sociales*, 17, 75-100.

Ducrot, O. (1984). *Le dire et le dit* [El decir y lo dicho]. París, Francia: Minuit.

Freidenberg, F. (2012). ¿Qué es el populismo? Enfoque de estudio y nueva propuesta de definición. En E. Dubesset y L. Majlátová (Coords.), *El populismo en Latinoamérica: teorías, historia y valores* (pp. 23-41). Burdeos, Francia: Universitaires de Bordeaux.

Gaitán, J. E. (1968). *Los mejores discursos 1919-1948*. Bogotá, Colombia: Jorvi.

Green, J. (2013). *Gaitanismo, liberalismo de izquierda y movilización popular*. Medellín, Colombia: Banco de la República, Universidad EAFIT. (Obra original publicada en 1993).

Grosso, A. (2009). *The two princes. Juan D. Perón and Getulio Vargas: A comparative study of Latin American populism* [Los dos príncipes. Juan D. Perón y Getulio Vargas: un estudio comparado del populismo en América Latina]. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Villa María.

Laclau, E. (1986). *Política e ideología en la teoría marxista, capitalismo, fascismo, populismo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)* [Emancipación(es)]. Londres, Inglaterra: Verso.

- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (E. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión. (Obra original publicada en 1990).
- Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (E. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1985).
- Mackinnon, M., y Petrone, M. A. (1998). Los complejos de la cenicienta. En M. Mackinnon y M.A. Petrone (Comps.), *Populismo y neopopulismo, el problema de la Cenicienta* (pp. 13-56). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Melo, J. (2009). *Fronteras populistas: populismo, federalismo y peronismo entre 1943 y 1955* (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Melo, J. (2013). Reflexión en torno al populismo, el pueblo y las identidades políticas en la Argentina (1946-1949). En Aboy Carles *et al.*, *Las brechas del pueblo: reflexiones sobre identidades populares y populismo* (pp. 65-90). Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento, UNDAV.
- Melo, J. (2014). Los tiempos del populismo. Devenir de una categoría polisémica. *Colombia Internacional*, 82, 71-98.
- Montero, S. (2012). Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo. *Identidades*, 3(2), 1-25.
- Osorio Lizarazo, J. A. (1998). *Gaitán. Vida, muerte y permanente presencia*. Bogotá, Colombia: El Áncora. (Obra original publicada en 1952).
- Palacios, M. (1971). *El populismo en Colombia*. Bogotá, Colombia: Siuasianza.
- Palermo, V. (2011). Consejeros del príncipe. Intelectuales y populismo en Argentina hoy. *Revista de Ciencias Sociales*, 2, 81-102.
- Panizza, F. (2008). Fisuras entre populismo y democracia en América Latina. *Stockholm Review*, 3, 81-93.
- Pécaut, D. (1987). *Orden y violencia: Colombia. 1930-1954*. Bogotá, Colombia:

CEREC, Siglo XXI.

Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Bogotá, Colombia: Espasa hoy, Planeta.

Pécaut, D. (2014, 16 de Mayo). Lo que más asusta en Colombia no son las FARC sino el populismo: *Semana.com*, Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/en-plata-blanca-con-daniel-pecaut/387944-3>

Retamozo, M., y Stoessel, S. (2014). El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea. *Estudios Políticos*, 44, 13-34.

Robinson, J. C. (1976). *El movimiento gaitanista en Colombia (1930-1948)*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Rodríguez Franco, A. (2012). *El gaitanismo y los gaitanistas de Jornada (1944-1957)* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez, G. (1982). El gaitanismo y la insurrección del 9 de abril en Provincia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 10, 191-229.

104 Schober, J. K. (1971). *Colombia: violence and electoral participation, 1937-1968* (Tesis de maestría). Universidad de Florida, Estados Unidos.

Taguieff, P. A. (1996). Las ciencias políticas frente al populismo: de un espejismo conceptual a un problema real. En F. Adler, T. Fleming, P. Gottfried, T. Luke, P. Piccone, P. A. Taguieff, C. Wilson (Comp.), *Populismo posmoderno* (pp. 29-80). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Weyland, K. (2004). Clarificando un concepto cuestionado: "el populismo" en el estudio de la política latinoamericana. En K. Weyland *et al.*, *Releer los populismos* (pp. 11-50). Quito, Ecuador: Centro Andino de Acción Popular.

Pensar lo imposible: de la necesidad a la contingencia. Althusser como lector de Maquiavelo



Thinking the Impossible: From Necessity to Contingency. Althusser as a reader of Machiavelli

FRANCO CASTORINA

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Este artículo pretende restituir y problematizar la lectura que de Nicolás Maquiavelo realiza Louis Althusser en los años 1970 y 1980, guiados por la intuición de que, fruto de esa lectura, Althusser opera un desplazamiento en su propia filosofía marcado por un pasaje de la necesidad de la estructura y de la ciencia hacia la contingencia inherente a la historia. A estos efectos, se realiza una lectura cercana a las obras de Louis Althusser que muestran su particular interpretación de Maquiavelo como filósofo materialista.

PALABRAS CLAVE Maquiavelo; Althusser; estado; materialismo; contingencia.

ABSTRACT This article aims to restore and problematize the Althusser's reading of Machiavelli during the seventies and the eighties, guided by the intuition that, fruit of that reading, Althusser operates a shift in his own philosophy marked by the passage of the need for the structure and science into the contingency of history. To these effects, this text offers a close reading of Althusser's works that show his particular interpretation of Machiavelli as a materialist philosopher.

KEYWORDS Machiavelli; Althusser; state; materialism; contingency.

NOTA DEL AUTOR

Franco Castorina, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación UBACyT denominado "Acerca del comienzo en política: ¿cómo legitimar la fundación del orden común?", bajo la dirección de la Dr. Claudia Hilb; y el Proyecto de Reconocimiento Institucional titulado "Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno", a cargo del Dr. Agustín Volco.

Correo electrónico: fpcastorina@hotmail.com

Hay que pensar en los extremos; entendamos por esto una posición [...] donde para hacer posible el pensamiento, se ocupa el lugar de lo imposible.

—Louis Althusser, *Tesis de Amiens*.

En un curso sobre Maquiavelo dictado en la Escuela Normal Superior de París en el año 1962, Althusser declara que el destino del pensamiento maquiaveliano está atravesado por un hecho, cuanto menos, curioso y hasta paradójico: todos sus lectores e intérpretes posteriores le dedicaron una atención que negaría el carácter anodino de su pensamiento —atención que no fue prestada en igual medida a contemporáneos de Maquiavelo, como por ejemplo Guicciardini a causa de su carácter de mero cronista o de su irrelevancia teórica; sin embargo, y a pesar de esta atenta lectura por parte de filósofos como Spinoza, Hobbes, Montesquieu o Rousseau, entre otros, Althusser observa que Maquiavelo es relegado al estatuto de empirista —empirista de genio, eso sí—, pero aprisionado en las cadenas del empirismo sin poder siquiera alcanzar el estatuto de teórico.

Ésta es la paradoja. Un autor cuyo pensamiento no encuentra su lugar en el campo reconocido de la *teoría* política, por consiguiente, un empirista. Pero, al mismo tiempo, un pensador que es tomado en serio por los propios teóricos, cuyo pensamiento ha conocido un destino excepcional, de tal orden que es imposible que no se esconda en él un verdadero valor teórico, o bien directamente una significación teórica, o bien indirectamente una significación capaz de relacionarse con la teoría clásica misma. (Althusser, 2012, p. 192)

La pregunta salta a la vista: ¿por qué Maquiavelo no es un teórico, o, por usar un término que plazca más a Althusser, por qué no es un filósofo? Sobre el final del texto al que citamos y hacemos alusión, Althusser presenta una posible respuesta a la pregunta: “por su parte, Maquiavelo —y ésta es su singularidad— se plantea precisamente *el problema olvidado* por la reflexión clásica: el problema de la constitución del Estado nacional, el problema del surgimiento de la monarquía absoluta” (Althusser, 2012, p. 237).

Es posible que Maquiavelo no sea catalogado como un par para los filósofos del derecho natural porque, en primer lugar, el lenguaje maquiaveliano y sus conceptos y categorías son completamente ajenos al

lenguaje del derecho natural y en segundo lugar, porque, como bien ilumina Althusser, el problema que obsesiona a la teoría clásica de los siglos XVII y XVIII es la solución al problema de la existencia de la monarquía absoluta y no el problema de su constitución.

En cambio, el problema que acosa al florentino y que Althusser vislumbra como el eje fundamental de su teoría —y que ya había sido formulado años atrás por Gramsci— es el problema de la constitución del Estado nacional a través de la monarquía absoluta; es decir, que el asunto perentorio que perturba a Maquiavelo es una inversión del problema de la teoría clásica del derecho natural, a saber, el problema de la solución de la monarquía absoluta.¹ El pensamiento de Maquiavelo, por tanto, es único, singular y bajo esas cualidades, es un pensamiento solitario. No en vano, Althusser intitula *Soledad de Maquiavelo* a una conferencia dictada en la Asociación francesa de Ciencia Política, donde en referencia a esta soledad maquiaveliana escribe:

Su soledad radica ante todo en el hecho de que parece *inclasificable*, de que no se le puede incluir en un campo en compañía de otros pensadores, en una tradición, como puede incluirse a tal autor en la tradición aristotélica o a tal otro en la tradición del derecho natural. Y es también sin duda porque es *inclasificable* por lo que partidos tan diferentes y autores de tal envergadura no han podido a la postre condenarlo o adoptarlo sin que él escape en parte, como si hubiera siempre en Maquiavelo algo *inasequible*. (Althusser, 1977, pp. 152-153)

El pensamiento de Maquiavelo se presenta entonces como *inclasificable* e *inasequible*; posteriormente Althusser dirá *insólito* y a la vez —utilizando una expresión freudiana— de una extraña familiaridad [*Unheimlichkeit*], pues de algún modo sus textos, lejos de parecer inactuales, nos interpelan y nos apresan como si hubiesen sido escritos y pensados para nosotros, como si hubiesen querido decirnos algo; Maquiavelo, como recupera Althusser de De Sanctis “nos golpea por sorpresa y nos deja

¹ Si bien es cierto que la monarquía absoluta se presenta como un problema a ser solucionado para autores como Locke o Rousseau —por nombrar sólo a dos—, este argumento no es válido para un autor de la talla de Hobbes, quien —a riesgo de simplificarlo toscamente— fue un teórico de la monarquía absoluta. No es nuestro propósito profundizar en torno a este problema; lo esencial es retener que, para Althusser, esta cuestión no está presente o no constituye problema alguno para Maquiavelo.

absortos” (Althusser, 2004, p. 43), pues, para que este pensamiento pueda seguir su rumbo, desbarata lo que pensamos, nos interpela y a la vez se nos escapa. Es esta anfibología enigmática —extraña familiaridad— la que despierta el interés de Althusser por el florentino y lo conduce a reflexionar profundamente sobre su pensamiento.

El presente trabajo pretende recuperar la lectura que en los años setenta y ochenta hizo Althusser de Maquiavelo, restituyendo y problematizando el itinerario y los tópicos de su exploración. Para la consecución de este designio nos vamos a centrar fundamentalmente en el texto *Maquiavelo y nosotros*, editado por François Matheron y que fue escrito por Althusser entre 1971 y 1972 y a la ya mencionada conferencia *Soledad de Maquiavelo*, llevada a cabo en el año 1977, no sin detenernos, aunque sea de modo subsidiario, en el escrito de 1982 intitulado *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. Asimismo, es importante señalar, a modo de cierre de la introducción, que la revisión de la incursión y el estudio althusseriano de la obra del pensador florentino nos va a permitir comprender y aprehender —en palabras de De Ípola— el “profundo viraje” (2007, p. 181) de la filosofía althusseriana o, como prefiere expresar Antonio Negri, que “algo se ha roto” (Negri, 2004, p. 11) en ella: permitirá comprender el pasaje de un discurso centrado en la necesidad ineluctable de la ciencia y la estructura hacia un discurso que se abre paso a la contingencia como principio inherente a cada momento, a cada coyuntura y en definitiva, al curso mismo de la historia, en cuyo lugar va a operar la virtuosa y/o afortunada fuerza de voluntad de un individuo.

109

Teoría y práctica política: el problema del comienzo, de la fundación

Advertíamos en la introducción el carácter sorprendente del pensamiento maquiaveliano, un modo de pensar que nos deja absortos, desconcertados. Debemos este desconcierto al hecho de que Maquiavelo es un teórico de la novedad, pues opera una ruptura e inaugura un nuevo comienzo. Y, en efecto, es el propio florentino quien expresa en el proemio de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que se ha “decidido a entrar por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie, me costará muchas fatigas y dificultades” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 27.)

Mas, ¿cuál sería este camino aún no recorrido, este nuevo comienzo? Podría argüirse que este comienzo es aquel que inaugura el conocimiento acerca del arte de gobernar y de hacer la guerra, es decir, el comienzo de una nueva ciencia positiva de la política, esto es, lo que conocemos coloquialmente con el nombre de ciencia política. En este sentido, Maquiavelo habría fundado la ciencia política moderna² y la habría abordado al modo de la física de Newton, a saber, mediante la formulación de leyes que determinan la gramática de los Estados y el modo de gobernarlos. Ahora bien, aunque en parte es innegable la veracidad de este *factum* —el descubrimiento de la ciencia política moderna—, Althusser desestima esta tradición interpretativa y se incorpora en otra. Para Althusser, la novedad y lo sorprendente de Maquiavelo —que ya anticipamos en la introducción— residiría en que él es el primero en pensar y plantear el problema de la cuestión de las condiciones de la fundación de un Estado nacional en un país sin unidad como es la Italia³ de su tiempo, un país fragmentado, atomizado, víctima de divisiones internas y de invasiones externas.⁴

Podría decirse, que el problema del comienzo, el problema de la fundación del Estado nacional que acosa a Maquiavelo, es un problema que concierne no a la teoría, sino a la práctica política, o mejor, que el propio texto se inscribe al interior de un problema político práctico, aunando, al mismo tiempo, teórica y práctica política. La genialidad de Maquiavelo radica en que:

Nos propone [...] a través del examen teórico de un problema político, otra cosa diferente que el examen de un problema teórico. Quiero decir con esto que su relación con el *problema* político en cuestión, no es una relación teórica, sino una relación política. Por relación política entiendo no una relación de teoría política sino una relación

2 La modernidad de la ciencia política maquiaveliana, en contraposición a la filosofía política clásica, radicaría, pues, en su amparo sobre premisas de la ciencia moderna, de las cuales sería precursora.

3 Problema que, en otra coyuntura histórica, azotaba también la vida y obra de Antonio Gramsci, para quien Maquiavelo fue de gran inspiración para pensar su época. Es ostensible, y Althusser lo nombra reiteradas veces en estos escritos, la influencia de Gramsci en la lectura althusseriana de Maquiavelo.

4 La actualidad del pensamiento de Maquiavelo también ha tocado muy de cerca a Hegel (1802/1972) para quien el florentino es fundamental a los efectos de pensar la constitución de un Estado nacional alemán como solución al problema de una Alemania también desarraigada, dispersa y en una situación de miseria política comparable a la Italia del siglo xvi.

de *práctica* política. Que esta relación de práctica política pone en juego elementos de teoría política constituye para Maquiavelo una necesidad de la propia práctica política. (Althusser, 2004, p. 55)

Por otra parte, un nuevo comienzo requiere desterrar las formas antiguas de reflexión de la política. Es por ello que Althusser recupera una de las frases más eximias e ínclitas del florentino, aquella que profiere que a Maquiavelo le “ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 61). Esta conducción por el camino de la *verità effettuale* lo previene de caer en la representación imaginaria y subjetiva de la política, es decir, le permite eludir la oclusión propia de la ideología cristiana y de todas las teorías políticas propias de la Antigüedad. Esta maniobra elusiva respecto de la filosofía política clásica y del cristianismo habilita, al mismo tiempo, una crítica necesaria hacia todos aquellos discursos edificantes apoyados sobre la religión y la moral propios de los humanistas y religiosos contemporáneos al florentino,⁵ es decir, faculta la denuncia de las representaciones imaginarias antiguas y contemporáneas.

Ahora bien, como venimos insistiendo, el problema que desgarró la conciencia de Maquiavelo es el problema de la constitución del Estado nacional italiano. Sin embargo, es preciso observar que la reflexión teórica maquiaveliana refiere siempre al caso italiano, esto es, el tratamiento del problema político de la unidad nacional no es evocado en Maquiavelo desde un punto de vista general, sino que este tratamiento se atiene y alude a la coyuntura singular. Es un problema de caso: el caso de la fragmentación, atomización y miseria política de Italia. Es por esta razón que Althusser se anima a enunciar que:

No es aventurado decir que Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura, o el primer pensador que conscientemente, si bien no ha pensado el concepto de coyuntura, si bien no ha hecho de la coyuntura el objeto de una reflexión abstracta y sistemática, sí ha pensado constantemente, de manera insistente y extremadamente

⁵ El caso más egregio al respecto es el de Savonarola. Véase al respecto el capítulo vi de *El Príncipe* (Maquiavelo, 1531/1993, pp. 21-25) en donde Savonarola es puesto del lado de los profetas desarmados que siempre fracasan. En referencia a esto último, dejamos un interrogante abierto respecto de la figura de Jesús como profeta desarmado que, en cierta forma, triunfa.

profunda, *dentro* de la coyuntura, es decir, en su concepto de caso singular aleatorio. (Althusser, 2004, pp. 55-56)

Es la coyuntura la que le impone a la teoría maquiaveliana de un modo negativo, pero a su vez objetivo, el problema de la unidad nacional en Italia. Y es la coyuntura la que le impone a Maquiavelo la pregunta por su solución: ¿bajo qué *forma* —utilizando un lenguaje maquiaveliano— agrupar, ordenar la *materia* fragmentada italiana, y promover la unidad nacional? A esta forma Maquiavelo le asigna el nombre de *Príncipe*, príncipe que, por supuesto, debe ser radicalmente nuevo, puesto que la tarea es radicalmente nueva; asimismo, esta aparición exige el despojo de los particularismos propios de una Italia feudal si desea encaminarse hacia la constitución de una nueva forma política —el Estado nacional— que promueva la unidad nacional y propicie, a su vez, “las primeras formas de unificación económica, política, jurídica e ideológica de la nación” (Althusser 2004, 51); se trata, precisamente, de particularismos que entrañan agudas contradicciones y conflictos de clase entre los señores feudales, deseosos de sostenerse en el poder tanto económico como político, y la burguesía incipiente, dispuesta a ocupar ese honorable lugar de poder.⁶

¡Ha emergido por fin el Príncipe Nuevo! Es este individuo el encargado de realizar la tarea más importante de la coyuntura analizada por Maquiavelo. Como explica Althusser, no es curioso que sea un agente individual el encargado de ejecutar esta faena: se corresponde con un período en el que la monarquía absoluta había resultado exitosa tanto en Francia como en España, experiencias de las que el florentino no era ajeno por haber ocupado un puesto diplomático. Un individuo, entonces, dotado de *virtù*, un individuo de excepción, capaz de unificar a Italia bajo un Estado nacional. Y sin embargo, un individuo que es anónimo, un individuo que es necesario que sea anónimo y que emerja, de alguna manera, *ex nihilo*, que no tenga nombre ni lugar; que surja, en cierto modo, del mismo vacío, del mismo abismo del que emerge la propia teoría de Maquiavelo, es decir, que implique una ruptura, un desapego de todo lo antiguo, un distanciamiento

6 Es evidente que los términos *clase* y *conflictos de clase* redirigen directamente a Marx y, a su vez, nos resultan un tanto anacrónicos o impropios del lenguaje maquiaveliano. Sin embargo, para Althusser, son útiles para dar cuenta de un contexto histórico marcado por la transición del feudalismo al capitalismo.

respecto de las cadenas del feudalismo. Todo ello porque este

anonimato es un modo de recusar a todos los príncipes existentes, a todos los Estados existentes y de llamar a un desconocido a constituir un Estado nuevo [...], un desconocido que parta así de nada, y si la fortuna se conjuga con su *virtù*, podrá entonces tener éxito siempre que, desde luego, funde un Estado *nuevo*, un Estado capaz de *durar* y de *engrandecerse*, es decir, de unificar por la conquista o de otro modo la totalidad de Italia. (Althusser, 1977, p. 157)

Sobre el final de la cita se pone de manifiesto el problema ulterior a la constitución del Estado y que en verdad es el problema más importante y el más complejo de poner en práctica: nos referimos al problema de la duración, problema del que trataremos en el apartado siguiente. Pero volvamos por unos instantes a la cuestión del Príncipe Nuevo.

Un individuo virtuoso, entonces, nacido del vacío y de la nada de la miseria política de Italia, una calamidad radical que ha deformado a Italia, que la ha despojado de toda forma. Un príncipe nuevo, entonces, que oficie de escultor para dotar de forma a una materia dispersa, fragmentada, informe; un príncipe nuevo que a su vez se encuentre completamente solo, “porque para fundar un Estado es preciso, dice Maquiavelo, ‘estar solo’, es preciso estar solo para forjar la fuerza armada indispensable a toda política, solo para dictar las primeras leyes, solo para sentar y asegurar el ‘cimiento’” (Althusser, 1977, p. 157).

Un príncipe que, además de virtuoso, sea asistido por el don de la Fortuna: como César Borgia,⁷ que luego de un golpe de la Fortuna, y sin ser nadie,⁸ siendo un completo desconocido, supo fundar un principado nuevo y, en efecto, pudo haber unificado Italia sellando un destino seguro, de no ser porque la mismísima Fortuna le arrebató a su padre —el papa Alejandro VI— y luego, casi exánime a causa del paludismo le impidió llevar a cabo esa labor y le extinguió también su vida. Un individuo, en suma, virtuoso, afortunado,

⁷ Al respecto de la figura de César Borgia, es ilustrativo el capítulo VII de *El Príncipe* titulado “De los principados nuevos adquiridos con las armas y la fortuna de otros” (Maquiavelo, 1531/1993, pp. 25-33) en donde Maquiavelo ilustra el modo en que la Fortuna le abre el camino de la política a Borgia —en el cual se desempeña no sin cierta virtud— y, tiempo más tarde, lo despoja de tal destino.

⁸ Aquí Althusser omite intencionadamente un detalle para nada menor: César Borgia era hijo del papa Alejandro VI.

excepcional, capaz de hacer posible la unidad bajo condiciones imposibles en una Italia desnuda, tan desnuda “como una página en blanco sobre la cual el Príncipe Nuevo podrá escribirlo todo” (Althusser, 2004, p. 88).

Son estas las cualidades propiciatorias de la constitución del Estado nacional italiano, del caso de Italia, de su coyuntura, cualidades que instituyen el primer momento de la constitución del Estado —momento que Althusser gusta en llamar monárquico o dictatorial— y que requieren de la soledad del individuo que deviene príncipe: misma soledad que condujo a Maquiavelo a separarse del modo de reflexión política de la Antigüedad, a despojarse de esas representaciones imaginarias que imperaban sobre el pensamiento político y que impedían columbrar la *verità effettuale* de la política: la necesidad de unificar Italia bajo la égida de un Estado nacional.

El problema de la duración: el enraizamiento del poder, la lucha de clases⁹ y la imagen de Roma

En el apartado anterior dejamos suficientemente en claro que la lectura althusseriana de Maquiavelo —que retomaba en parte las lecturas pretéritas de De Sanctis y Gramsci— se apoyaba como eje central en el problema de la constitución de un Estado nacional, aplicado al caso concreto y coyuntural de la Italia del siglo XVI. Asimismo, veíamos que esta tarea sólo era posible a través de la mediación de un sujeto político excepcional, apto para intervenir en la práctica política y transformarla de plano, a saber, el Príncipe Nuevo, esa subjetividad, que ubicada en el abismo vertiginoso que separa la situación crítica y el nuevo orden a fundar, es capaz de promover la constitución de éste último en soledad. Soledad que es coetánea a todo (re)comienzo; soledad que es correlato del vacío de la coyuntura italiana; soledad que es correlativa al carácter excepcional de la empresa, “que exige que él —el Príncipe— detente todos los poderes” (Althusser, 2004, p. 96), toda la autoridad.

A este momento inicial principesco, monárquico que marca el comienzo, la fundación del Principado Nuevo, le sucede un segundo

9 Como veremos en este apartado, la expresión *lucha de clases* es un término marxista que, aunque anacrónico, bien puede designar lo que Maquiavelo llama conflicto entre *dos humores*: los Grandes y el Pueblo. Al respecto, Claude Lefort (2010, p. 199) prefiere simbolizar esta cuestión con el término abismo social.

momento —el más importante, quizás, a los ojos de Maquiavelo—, el momento de la duración, del mantenimiento del Principado, que va a tomar, de aquí en más, el espacio de nuestra reflexión. Ahora bien, si al momento de fundación de lo nuevo, ya lo advertimos, le corresponde el Príncipe como sujeto político, como voluntad ineludible en cuya decisión solitaria se deposita la fe de la constitución del Estado nacional, al segundo momento de duración, de permanencia, le corresponde el Pueblo como sujeto político, o como veremos enseguida, le corresponde el enraizamiento del poder en el Pueblo a partir de la figura del Príncipe. Asimismo, si al momento de fundación le sienta mejor la monarquía, el momento de la duración sólo puede sostenerse a través de una constitución mixta, extraña y ajena a la monarquía; constitución que, como veremos más adelante, se enraíza, a lo largo de la obra maquiaveliana, en la figura mítica de Roma.

La lucha de clases y el enraizamiento del poder en el Pueblo

Una vez acaecida la constitución del Estado a través de la emergencia del Príncipe Nuevo, se manifiesta la necesidad de sostener en el tiempo esta unidad política. Sin embargo, este segundo momento se halla atravesado por una lucha de clases, o dicho más propiamente y mediante categorías maquiavelianas, por el conflicto entre dos tipos de *humores*, dos diversos *apetitos*:¹⁰ los Grandes y el Pueblo. Maquiavelo lo expresa así: “porque en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (Maquiavelo,

115

¹⁰ Se podría decir que las categorías empleadas por Maquiavelo (humores, apetitos) refieren esencialmente a cuestiones del orden de lo pasional, mientras que el concepto marxiano —y marxista— de *clase*, perdería de vista este ámbito de lo pasional, centrándose en una concepción económico-productiva, basada en la posesión privada o desposesión de los medios de producción. Con esto no queremos desestimar el valor de la categoría de clase para explicar el desarrollo teórico-conceptual de Maquiavelo, sino simplemente advertir que se trata de una transposición que le permite a Althusser referenciar, de algún modo, la relación entre el pensamiento maquiaveliano y la tradición marxista —y, por supuesto, al mismo Marx. No se puede soslayar el carácter político que encierran las categorías pasionales maquiavelianas, en la medida en que manifiestan la *dominación* de los Grandes sobre el Pueblo y el deseo de *no-dominación* de este último. Si bien no podemos negar que la categoría clase entraña cierta politicidad, cierta alusión a lo político, los dos apetitos no se remiten a una estructura productiva, ni a una fracción social; antes bien, inhiere al deseo natural humano. En el corazón del conflicto asoma la política.

1531/1993, p. 38). Ante este conflicto irresoluble entre dos humores, antes esta lucha de clases —como prefriere designar a Althusser— emerge y se erige la figura del Príncipe, como un tercer personaje apto para dirimir la cuestión, colocándose por encima de esta lucha de clases,¹¹ tomando partido por alguno de ambos humores. Pero, ¿por quién tomará partido este Príncipe? Al respecto Maquiavelo enuncia lo siguiente:

Aquel que llega al principado con la ayuda de los grandes, se mantiene en él con mayor dificultad que el que llega con la ayuda del pueblo; porque se encuentra príncipe entre otros muchos a su alrededor que se creen iguales a él y por eso no les puede ni mandar ni manejar a su manera. Pero aquél que llega al principado con el favor popular, se encuentra solo en él, y tiene a su alrededor a muy pocos o ninguno que no estén dispuestos a obedecer. (Maquiavelo 1531/1993, 38-39)

Parecería ser que el Pueblo es el partido más seguro, pues, “además, no se puede honestamente y sin ofender a otros, satisfacer a los grandes, pero sí se puede satisfacer al pueblo: porque el del pueblo es un fin más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 39). Asimismo, un argumento similar se encuentra en el capítulo cinco del libro primero de los *Discursos...* (Maquiavelo, 1531/2000, 43-46) en donde se expone que el florentino prefiere colocarse del lado de aquellos —los romanos— que establecen como guardián de la libertad al Pueblo por sobre los Grandes, pues en éstos veremos “un gran deseo de dominar”, mientras que en el Pueblo se vislumbra “tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 44). El partido que debe tomar el Príncipe está claro, o por lo menos, lo está para Maquiavelo: este partido es el Pueblo; es por y a partir del Pueblo que se puede sostener el poder del Estado nacional y hacerlo perdurable, duradero.

Dicho esto, es importante señalar que la lucha de clases, a pesar de tener una solución en la decisión principesca a favor del Pueblo, es un problema tan sólo en apariencia. Como ya hemos visto a partir de la cita

¹¹ Esta misma idea aparece en la lectura que de *El Príncipe* sostiene Claude Lefort (2010, p. 199-227). Se podría decir que la lectura althusseriana de Maquiavelo en lo que respecta al tema del enraizamiento del poder en el Pueblo —lo que Lefort llama el “punto de apoyo del poder”— se asemeja al itinerario de lectura de Lefort en este punto.

de Maquiavelo, la lucha de clases es consustancial a toda ciudad, pero es, además, indispensable para el fortalecimiento y el engrandecimiento del Estado en la medida en que ese conflicto entre Grandes y Pueblo promueve leyes que estabilizan y suturan esa oposición. La idea de las leyes que funcionan como barrera frente al deseo de dominar de los grandes es recuperada por Maquiavelo a partir de la imagen de Roma, que será tratada más en detalle en el próximo apartado; contentémonos por ahora con saber que las leyes contienen en sí mismas *temor*, y que es, en parte, ese temor el que estabiliza el conflicto entre Pueblos y Grandes y le permite al Príncipe escoger el bando popular.

Hemos mencionado que el Príncipe debe dirigir el Estado enraizándolo en el Pueblo y, por ello, la práctica política del Príncipe, su práctica política, está determinada por la naturaleza popular del Estado. Es preciso, pues, enfocarnos —desde el tratamiento que hace Althusser al respecto— en la práctica política que hace al enraizamiento del poder en el Pueblo, es decir, en la práctica política llevada a cabo por el Príncipe para relacionarse con el Pueblo y apoyarse en él como fundamento legítimo de su poder.

En el análisis althusseriano de los medios políticos utilizados por el Príncipe para volverse Pueblo o devenir varios, esto es, para ganarse el favor popular y de esta manera hacer perdurable al Estado, Althusser identifica tres elementos:

En un extremo el aparato de la fuerza, representado por el *ejército*; en el otro extremo el aparato del *consentimiento*,¹² representado por la religión y por todo el sistema de ideas que el pueblo se hace del Príncipe; entre ambos, el aparato *político-jurídico*, representado por el “sistema de leyes”, resultado provisional y marco institucional de la lucha entre las clases sociales. (Althusser, 2004, p. 110-111)

De las leyes ya hemos hecho algunas menciones. Estas emergen producto de la canalización de la lucha de clases, están ligadas a esta lucha y consagran, ante todo, el reconocimiento del pueblo como actor político relevante. Las leyes, entonces, poseen efectos: canalizan la lucha de

¹² Es el consentimiento lo que compensa el componente de la fuerza y le otorga un carácter no tiránico —y popular— al poder del Estado del Príncipe.

clases y estabilizan el antagonismo. En este sentido es importante la idea de constitución mixta que veremos más adelante con el caso de Roma. Centrémonos, por tanto, en los extremos: el ejército y la ideología.

La cuestión del ejército es agrupada por Althusser a partir de cuatro tesis. La primera de ellas indica que el ejército es el “*aparato de Estado por excelencia*, el primer aparato, lo que constituye al Estado como fuerza y le da una existencia material *real*, es decir, política e histórica” (Althusser, 2004, p. 111). Un Príncipe sin ejército no puede triunfar, es un profeta desarmado como lo fue Savonarola. “Éste había recurrido a la religión, a la *ideología*, es decir, al otro atributo esencial del poder del Estado, le faltaba el previo absoluto, el atributo número 1 del poder del Estado, el aparato de Estado de la *fuerza armada*” (Althusser, 2004, p. 111). Si bien, como ya hemos mencionado en la quinta nota al pie, podemos inquirirnos sobre la figura de Jesús, es evidente que el poder del Príncipe se beneficia de la posesión de un ejército. No es suficiente apoyarse en las leyes y en la ideología popular; es sustancial y significativo disponer de una fuerza armada que sostenga tanto lo legal como lo ideológico, que funcione como cimiento de ambas.

118 En última instancia, para Althusser, esta tesis pone de relieve el primado de lo militar sobre lo ideológico.

La segunda tesis explicita que es “necesario considerar al ejército, su constitución, su formación y su empleo ante todo desde el punto de vista de la relación de la *política*” (Althusser, 2004, p. 112). En este sentido, es Maquiavelo el primero en resaltar el “*primado de lo político sobre lo militar* en las cuestiones militares mismas” (Althusser, 2004, p. 112), es decir, en colocar la política por sobre la técnica militar. Contra todas las opiniones comúnmente aceptadas Maquiavelo desestimó el rol del dinero como el nervio de la guerra, adjudicando este papel protagónico a los buenos soldados. Asimismo, sostuvo la idea de que la valentía militar y política constituían los elementos fundamentales que dirimían toda batalla.

La tercera tesis se propone negar esa dualidad, ese antagonismo que parecería presentarse entre fuerza y consentimiento, entre ejército e ideología. Si a partir de la primera tesis lo militar primaba por sobre lo ideológico y, de acuerdo a la segunda tesis, es lo político lo que prima sobre lo militar, Althusser concluye en que es esta última tesis, la de la primacía

de lo político, la que le otorga el verdadero sentido a la primera tesis. La primacía de lo político sobre lo militar imposibilita la reducción del poder del Estado al ejercicio de la pura fuerza, de la pura técnica militar que tan sólo instrumentaliza los efectos subordinados de lo ideológico. La fuerza armada es la realización de la política desde el punto de vista de la violencia. Pero, asimismo, la política misma se realiza también al interior de las leyes y de la ideología. La dualidad fuerza/consentimiento no es, por lo tanto, antagonista, muy por el contrario, “esta dualidad realiza dos formas necesarias del poder de Estado bajo una misma dominación: la de la política popular y nacional del Príncipe” (Althusser, 2004, p. 113).

La última tesis va al centro de la cuestión: existe una consigna, una lógica que lo domina todo: “el Príncipe debe *contar con sus propias fuerzas*, entendiendo por ello sus fuerzas en sentido estricto, su ejército, y sus fuerzas en sentido amplio: ambas son las mismas, las fuerzas del Príncipe son las de su pueblo” (Althusser, 2004, p. 113). Esta idea de las fuerzas propias, de las armas propias, es fundamental, pues permite al Príncipe sostener su Estado en el tiempo y resolver, de esta manera, el problema de la duración. No es casual, pues, que Maquiavelo dedique algunas páginas de *El Príncipe* a rechazar tres tipos de tropas o ejércitos que, de acuerdo a su buen juicio, serían fementidos y espurios: los ejércitos mercenarios, los ejércitos auxiliares y los ejércitos mixtos. No es nuestra intención desarrollar los argumentos en torno a estos tres tipos de ejército; lo que sí nos interesa subrayar al respecto es que estos tres tipos de tropas están signados por la marca de la ajenidad, es decir, son ajenos en el sentido de que no pueden ser absolutamente propios, pues tarde o temprano traicionarán al Príncipe, quebrantando su lealtad. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza propia del ejército deseable para un Príncipe Nuevo? Ya lo hemos dicho: el ejército nacional debe ser popular, lo que implica una nueva concepción política del ejército en la cual el pueblo armado juega un rol protagónico al interior del funcionamiento del ejército. Veamos más de cerca esta nueva concepción del ejército maquiaveliana.

Primariamente, podríamos pensar que el ejército debe servir para edificar el nuevo Estado, como especie de medio *ad hoc* para la consecución de los fines nacionales y populares. En este sentido, la relación que entablan

los medios y los fines sería la de una relación de exterioridad, en la cual el ejército opera como instrumento técnico neutro y como reglas técnicas de ejercicio militar que funcionan como medio para el fin de la política nacional. Sin embargo, Maquiavelo rechaza esta idea, pues lo exterior es ajeno, no es propio y es políticamente incompatible con el objetivo político de la unidad nacional. Es por ello que el Príncipe debe armar a su pueblo, a sus súbditos, dotándose de armas propias y es producto de este movimiento que el medio —el ejército— abandona su exterioridad respecto al fin —la nación— y, al ser nacional y popular, deviene interior al propio fin. No obstante, esto no concluye aquí:

El ejército, que es la fuerza dentro del Estado, y que como tal puede ser contraria a las formas del consentimiento o distinguirse de ellas, no es solamente una fuerza: es también y al mismo tiempo una institución que social y políticamente influye en el espíritu de los soldados y del pueblo, una institución que forma el consentimiento. El aparato militar ejerce al mismo tiempo una función ideológica. La ideología aparece así en el propio ejército como el otro medio del poder del Príncipe. (Althusser, 2004, p. 117)

Si antes argumentamos que la dualidad fuerza/consentimiento no era antagonista, ahora podemos decir, en virtud de la cita, que la dualidad no existe como tal, o mejor, que ambos polos se funden entre sí, (con)fundiéndose.

Hemos de examinar ahora el otro extremo del problema de la práctica política del Príncipe: la ideología. Desde la perspectiva althusseriana, este asunto es desarrollado por Maquiavelo a partir de la exposición de dos temas: “el uno relativamente simple: la religión, el otro muy complejo: la representación del personaje del Príncipe en la opinión del pueblo” (Althusser, 2004, p. 117).

Aclara Althusser que el tratamiento maquiaveliano de la religión se conduce exclusivamente desde un punto de vista factual, es decir, puramente político. Bajo esta perspectiva la religión aparecería como un instrumento más, junto al ejército, para la constitución y la duración del Estado. “La trata como una realidad existente definida por su función política. La interroga únicamente, en realidad, por la cuestión política de las condiciones y de las formas de su utilización y de su transformación” (Althusser, 2004, p. 117).

La cuestión de la religión es introducida por Maquiavelo, entre otros muchos pasajes y capítulos, en el capítulo once del libro primero de los *Discursos...* (Maquiavelo, 1531/2000, pp. 67-71) en donde se habla de la religión de los romanos. Allí se dice que, luego de que Rómulo haya sentado las bases fundamentales de Roma y diseñado sus leyes, fue precisa la aparición de Numa para hacerse cargo de aquellas cosas en las que no había reparado Rómulo. Aquel —Numa— “encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 67). La religión aparece, de esta manera, como una condición de la obediencia militar y la obediencia a las leyes, pues “puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 68). La religión, por tanto, comprende en sí misma una función ideológica, consensual, en la medida en que es capaz de incorporar al pueblo al conjunto de instituciones existentes así como habilitar la obediencia de las leyes, y logra este cometido por medios no violentos —al menos no físicamente violentos—, a través del temor de Dios. “Porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 70).

La esencia de la religión es el temor, “forma más económica y segura de la ideología” (Althusser, 2004, p. 118). Mas si la religión es un sostén ideológico implacable, es a su vez un sostén necesario, pues presenta la ventaja de ser perenne, exenta de las turbulencias de la contingencia y del azar, factores a los que está expuesto el Príncipe. Por ello, como anota Maquiavelo “no es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aún después de muerto, se mantenga” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 70). Sobre la religión concluye Althusser que “a través de todas estas cuestiones aparece cierta concepción de la religión como ideología política y moral de masas que presenta un doble rostro: el *temor*, que retiene a los súbditos en la obediencia, y la *virtù*, que inspira una conducta y acciones dignas del Estado” (Althusser, 2004, p. 119). Es sobre

este fondo religioso donde va a desarrollarse el segundo elemento de la ideología: la representación del príncipe en la opinión popular.

Sabemos que el Príncipe es un individuo particular; pero no es un individuo particular cualquiera, pues no está, como éstos, dominado por la satisfacción de sus pasiones y necesidades, acorralado por la religión y la moral, juzgado en virtud de sus vicios y virtudes. No. El Príncipe escapa a todas esas determinaciones, está cortado por una tela distinta, porque su fin es histórico y consiste, como ya vimos suficientemente, en fundar, consolidar y ampliar un Estado duradero. En función de este fin, es juzgado no en función de su virtud moral, sino en función de la *virtù* política, de todas esas cualidades inherentes al Príncipe y que le permiten la consecución del fin histórico. "En este ámbito de existencia el Príncipe sólo puede ser juzgado a partir de un criterio: *el éxito*" (Althusser, 2004, p. 119). Pero debe aclararse que es la empresa política del Príncipe la que define el éxito, es decir, que solamente cuenta el resultado exitoso del fin histórico que se encomendó al Príncipe y no cualquier otro. "Solo el resultado cuenta; pero sólo el *fin* es juez del resultado que cuenta" (Althusser, 2004, p. 119).

122

¿Cómo pensar, en este orden de cosas, la relación entre la *virtù* política y las virtudes y vicios morales? Diremos que la *virtù* no es lo contrario de la virtud moral, porque es de un estatuto diferente, de un orden distinto. La *virtù* no excluye la virtud moral; de hecho, puede incluirla, pero siempre la excede. En efecto, "la *virtù* puede tomar la forma de la virtud moral: pero entonces hay que decir que *el Príncipe es moralmente virtuoso por mor de la virtù política*, y Maquiavelo desea que lo fuera lo máximo posible" (Althusser, 2004, p. 120). Es la *virtù* la que lo domina todo y excede la virtud moral, pues es también preciso que el Príncipe sea capaz de no ser bueno, haciendo de la inmoralidad una virtud, utilizando la crueldad de un modo oportuno, en aquellas ocasiones en las que es necesario afianzarse en el poder, pero sin insistir en ello luego. Es este uso adecuado de la crueldad, del vicio moral, lo que distingue a Oliverotto da Fermo de César Borgia, pues uno supo hacer uso de la crueldad asestándola de un solo golpe, mientras que el otro no cesó nunca de utilizarla, socavando su poder.

Por lo tanto, es el fin histórico del Príncipe el que juzga el resultado y, por tanto, el que juzga la *virtù*. "Moral siempre que sea posible, inmoral

cuando el resultado político lo exija, pero siempre por *virtù*, moral por *virtù*, inmoral por *virtù*: así es el Príncipe” (Althusser, 2004, p. 120). Y Althusser completa: “aun siendo el atributo de un individuo, la *virtù* no es la *esencia interior* de la individualidad; ella no es más que el reflejo, tan consciente y responsable como sea posible, de las condiciones objetivas de la realización de la tarea histórica de la actualidad en un individuo Príncipe” (Althusser, 2004, p. 120).

Vista la relación entre *virtù* y virtud moral, de donde colegimos que la posición excepcional que ocupa el Príncipe lo insta a poner la *virtù* por sobre toda virtud moral, en función de la realización de su tarea histórica, es preciso volcarnos directamente en los principios que guían la práctica política del Príncipe, que guían su acción referida hacia el Pueblo: es preciso adentrarnos, pues, en el asunto de la representación del Príncipe en la opinión popular.

Posiblemente el capítulo más paradigmático en torno a la representación del Príncipe sea el capítulo XVIII de *El Príncipe* (Maquiavelo, 1531/1993, pp. 70-73). Este capítulo, que versa sobre “De cómo los príncipes han de mantener la palabra dada”, contiene uno de los más insignes y comentados pasajes de toda la obra maquiaveliana: “debéis, pues, saber que hay dos modos de combatir: uno con las leyes; el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias” (Maquiavelo, 1531/1993, pp. 70). El Príncipe debe ser doble, hombre y bestia, puesto que muchas veces las leyes no bastan, siendo conveniente recurrir a la fuerza. Visto rápidamente hasta aquí, estaríamos ante la ya conocida oposición entre fuerza y consentimiento que hemos venido subrayando anteriormente. Ahora bien, Althusser aclara algo respecto a qué implica aquí actuar como un hombre: “quiere decir gobernar ‘con las leyes’, es decir, con las leyes morales, respetando las leyes morales como la bondad, la fidelidad, la liberalidad, el mantenimiento de la palabra dada, etc.” (Althusser, 2004, p. 121). Es indispensable para un Príncipe practicar estas virtudes morales pues lo acercan al pueblo, quienes reconocen en el Príncipe una figura de bien. Sin embargo, como dijimos, estas leyes son insuficientes y es necesario recurrir a la fuerza, a lo otro de la moral, siempre con la vista puesta en el fin histórico —el mantenimiento del Estado italiano— que juzga el resultado de esa fuerza. Hasta aquí todo se repite y parece agotarse.

Sin embargo, resulta que la bestia se desdobra, toma la forma de la duplicidad; el Príncipe ha de escoger entre dos bestias: el león y el zorro. El león representa la fuerza feroz, la fuerza lisa y llana; el zorro, por su parte, expresa la artimaña y la astucia. “Los que sólo imitan al león no saben lo que llevan entre manos y el que mejor ha sabido imitar a la zorra ha salido mejor librado” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 71). No hay dudas: imitar al león es insuficiente, pues no permite escapar de las emboscadas y las trampas adversarias; es preciso imitar al zorro, pues no sólo escapa de aquellas trampas tendidas, sino que es capaz de tenderlas para apresar a otros. “Ser zorro es ser el *maestro de la artimaña*” dice Althusser (2004, p. 121).

Ahora bien, ¿cuál es la relación que guarda la artimaña con la fuerza? ¿No es acaso la artimaña algo completamente extraño a la fuerza? La paradoja de la artimaña radica en que no tiene existencia propia, pues se apoya o bien en las leyes o bien en la fuerza y, sin embargo, las domina a ambas. Como enuncia Althusser, “la artimaña no es entonces una tercera forma de gobierno —junto a las leyes y la fuerza—, es un gobierno de segundo grado, una manera de gobernar a las otras dos formas de gobierno: la fuerza y las leyes” (Althusser, 2004, p. 122). La artimaña abre, de alguna manera, un espacio que vas más allá de la fuerza y de las leyes; abre un espacio propio, un registro propio en donde las leyes y la fuerza se transmutan, se trastocan, se reemplazan, se fingen y se invierten. “El dominio de la artimaña en el Príncipe es la distancia que le permite, a voluntad, jugar sobre y con la existencia de la fuerza y de las leyes y, en el sentido más fuerte de la palabra, simularlas” (Althusser, 2004, p. 121).

Veamos muy brevemente la relación entre las leyes y la artimaña. Sabemos cuán loable es para el Pueblo aquel Príncipe que gobierna solamente mediante leyes —mediante la virtud moral: buena fe, bondad—; pero, ¿cuál es el estatuto moral de aquel que juzga razonable gobernar mediante la artimaña? Althusser responde: “la artimaña se opone a las leyes como la inmoralidad a la moralidad. Servirse de ardid con las leyes es, en efecto, ‘embaucar el espíritu de los hombres’, es ‘engañarles’ con mentiras y trampas” (Althusser, 2004, p. 121). Vemos por qué Maquiavelo coloca la artimaña del lado de la bestia: practicar las leyes morales es actuar como un hombre, pero ser un zorro es practicar una “violencia no violenta”

(Althusser, 2004, p. 121), es faltar a la fe y a la palabra dada; es, en última instancia, un acto inmoral próximo a la fuerza e, incluso, más inmoral que la fuerza misma, pero a su vez, más arcano, más simulado y disimulado. En conclusión, como declara Althusser: “la artimaña es la capacidad de gobernar inmoralmente mediante leyes; es el arte de fingir que se observan las leyes violándolas totalmente o torciéndolas. Es la necesidad y la inteligencia del no ser bajo las apariencias del ser, y viceversa” (Althusser, 2004, p. 121).

Ahora bien, la acción principesca se establece en un campo donde se encuentran hombres, los cuales obedecen ciertas costumbres, ciertas leyes tanto religiosas como morales; “en una palabra, hombres sometidos a representaciones, opiniones, lo que nosotros podemos, anacrónicamente, llamar ideologías” (Althusser, 2004, p. 123). Esto quiere decir que la práctica política del Príncipe debe inscribirse al interior de esta ideología popular para, de esta manera, producir en ella efectos que favorezcan la representación del Príncipe en el pueblo. Es en esta relación entre la acción política del Príncipe y la ideología popular en donde interviene la artimaña. Y precisamente la artimaña puede intervenir porque el pueblo se fía más de las apariencias que de la realidad, pues “los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos” (Maquiavelo, 1531/1993, pp. 72-73) y además “los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 71). Es la tarea del Príncipe concretar el engaño por excelencia: “aquel que presenta a los hombres la apariencia misma en la que ellos creen, que reconocen, en la que se reconocen, digamos, en la que su ideología se reconoce en ellos, la de las leyes morales y religiosas” (Althusser, 2004, p. 124).

El Príncipe debe inscribir la artimaña al interior de la ideología popular; pero esto implica la adquisición de un saber: el Príncipe debe saber no ser bueno. Es preciso que sea bueno y virtuoso —en el sentido de la virtud moral— en la medida de lo posible, pero, a su vez, es preciso que sepa practicar el mal. Incluso, el Príncipe debe saber “‘adornar’ su conducta inmoral como conducta moral y fingir la virtud” (Althusser, 2004, p. 124) o como dice Maquiavelo “un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 72).

En el fondo de esta conducta apariencial del Príncipe aparece siempre la primacía de la “política a secas” (Althusser, 2004, p. 124), porque es la política la que ordena, en virtud de su fin, la elección tanto de las virtudes como de los vicios políticos y “quien impone su disimulo cuando las circunstancias lo requieren” (Althusser, 2004, p. 125). Esto significa que la política ideológica del Príncipe debe alejarse de ser demagogia ideológica, pues no se trata de conformar totalmente la conducta del Príncipe a la ideología popular, sino, más bien, de controlar políticamente esta conducta en función de las circunstancias, sabiendo siempre que hay vicios que hacen reinar sin importar las apariencias, verbigracia, ser cruel al comienzo de la constitución del Estado o ser mezquino en toda ocasión.

Pese a todo, el culmen de la relación entre el Príncipe y el Pueblo se juega en los efectos de la representación que del Príncipe se haga el Pueblo. Maquiavelo presenta esta cuestión, a partir de la tríada amor/temor/odio. Está claro que el Príncipe está perdido si se gana el odio de su Pueblo, pues la tentación de los Grandes de derrocarlo sería muy grande y de un éxito asegurado; por eso, de lo que se trata es de evitar a cualquier costo ser odiado por el propio Pueblo. Y, sin embargo, el amor del Pueblo es también rechazado por Maquiavelo puesto que es inconstante, porque los hombres aman en virtud de su voluntad y “mientras les favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos—como ya dije antes—mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 67). A causa de esto, Maquiavelo encuentra un vínculo más seguro que surge de la representación del Príncipe: el temor.¹³ Ante la disyuntiva de escoger qué es mejor para un príncipe, si ser amado o temido—puesto que el odio ha sido completamente desplazado—, el florentino no duda en elegir el temor, pues éste es más duradero, más constante que el amor; y es más constante porque “el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 68). Pero además, el temor posee la particularidad de estar sujeto a la discreción del Príncipe, contrariamente al amor que, como

¹³ Del mismo modo que en el tratamiento sobre la religión—temor de Dios— el temor, el miedo, se introduce en la obra maquiaveliana como la pasión política por excelencia. Si existe, en este punto, una deuda de Hobbes para con Maquiavelo es un interrogante que nos asalta, cuya resolución o tratamiento quedará en suspenso aquí y será objeto de futuras investigaciones.

dijimos, depende de la voluntad popular. Por eso, concluye Maquiavelo que “amando los hombres según su voluntad y temiendo según las del príncipe, un príncipe sabio debe apoyarse en lo que es suyo y no en lo que es de otros” (Maquiavelo, 1531/1993, p. 70).¹⁴

Pero hay más. Althusser identifica en el odio del Pueblo, un odio hacia los Grandes, un odio de clase. En este sentido, un temor sin odio, que es a lo que aspira el Príncipe, implica un desmarque de los Grandes y una toma de partido por el Pueblo en contra de aquellos. El tomar partido por el Pueblo entraña una relación de amistad con éste. Para decirlo de otro modo, el temor sin odio es “una política ideológica, es la política en la ideología” (Althusser, 2004, p. 126), cuyo objetivo final es ganarse la amistad del Pueblo, indispensable para la duración del Estado. Un Estado que debe ser popular —lo que significa no que el Pueblo detente el poder, sino que, más bien, se reconozca en la figura y la práctica política del Príncipe, primero por temor y luego por amistad— para “resistir las invasiones externas y conquistar los antiguos Estados con el objeto de edificar el Estado nacional” (Althusser, 2004, p. 127). Advertimos, pues, que detrás de toda la maraña de conceptos, de digresiones, de rodeos, emerge el Estado nacional italiano como problema político práctico, como la exigencia práctica a resolver y cuya solución encontramos en el Príncipe como voluntad y representación.

127

Roma locuta, causa finita: Roma como ilusión utópica y como modelo

En la introducción al libro primero de los *Discursos...*, Maquiavelo se indigna ante el modo en que la Antigüedad¹⁵ es admirada por los hombres de su época; ésta es encomiada en las artes, en la literatura, en la medicina, en la jurisprudencia, etcétera. Sin embargo, en todo se pondera y se imita a Roma, excepto en política. “Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se

14 Vemos aparecer, desde otro ámbito, la idea de la ‘positividad de lo propio’ y de la ‘negatividad de lo ajeno’, como habíamos visto aparecer en el tratamiento de la cuestión del ejército y de las armas propias.

15 Cuando Maquiavelo escribe sobre la Antigüedad está pensando no tanto en la filosofía clásica o la época de la Atenas clásica de Platón y Aristóteles, sino, más precisamente, en el imperio romano, en la génesis romana.

encuentra príncipe o república que recurra a los ejemplos de los antiguos” (Maquiavelo, 1531/2000, p. 28). El propósito de Maquiavelo es rescatar del olvido las ruinas de una Antigüedad negada, rechazada, sacrificada: la Antigüedad de la política, pero no la Antigüedad de la teoría y la filosofía política griega clásica, sino “la de la historia concreta, la de la práctica concreta de la política” (Althusser, 2004, p. 80). Maquiavelo rememora la práctica política de Roma con el fin de someterla a comparación con la Italia de su época: Roma —centro de los centros del pasado, el modelo *par excellence* de la duración de un Estado— opera como arquetipo para la Italia del siglo XVI —centro de los centros de la miseria política. Nuevamente, observamos que el fin político-práctico de Maquiavelo —la constitución de un Estado nacional que dure— somete su escritura y la elección de sus ejemplos y, por ello, Althusser escribe: “la Antigüedad interviene tan sólo bajo la determinación de Roma, para aclarar el centro de todo, que es el vacío político de Italia, y la tarea de llenarlo” (Althusser, 2004, p. 81).

128 Ahora bien, ¿qué implica Roma o, mejor, de dónde deriva toda su grandeza? Aventurémonos a responder que la causa de la grandeza de Roma —y esto es al menos parcialmente cierto— radica en su constitución mixta. En este sentido, Maquiavelo apoyándose en Polibio, sostuvo una teoría cíclica de los regímenes políticos según la cual el azar da origen al gobierno entre los hombres, cuya primera manifestación toma la forma de la monarquía. Ésta degenera en una tiranía, que propicia la sublevación de los grandes, que derrocando al tirano y estableciéndose en el poder inauguran la aristocracia. No obstante, la desidia la transforma en oligarquía, generando el odio del pueblo, quien mediante su insurrección promueve la emergencia del gobierno popular. Pero este cae en la infamia de los excesos y el olvido de la virtud, degenerando en licencia. El caótico desenlace de este gobierno favorece la elección popular de un rey, reinaugurándose el ciclo.

Sin embargo, si bien Roma es el modelo y el ejemplo del Estado que ha durado, nunca ha caído dentro del ciclo porque Roma es una república fundada por reyes; es que la singularidad de Roma es la de ser una república que también tiene algo de monarquía,¹⁶ pues fue fundada por uno solo, por Rómulo, quien promulgó la primeras leyes. De esta manera, se introduce la idea de constitución mixta, que se sostiene a partir de la representación que

Maquiavelo hace de Roma. La historia de Roma alcanza su cenit al establecerse una combinación de los tres poderes: los cónsules —que cumplían la función monárquica—, el Senado —la aristocracia— y, finalmente, los tribunos, quienes representaban al Pueblo. Esta constitución le permitió a Roma evadir la ley del ciclo polibiano de la historia, dejándola sin efecto, al preservar la naturaleza monárquica de Roma al interior de una república.

En vistas de lo dicho, la práctica política de Roma es aquella Antigüedad a la que se debe recurrir, a la que incluso se debe imitar si se quiere sacar del abismo político a Italia, pues “Roma es por excelencia *la experiencia objetiva observable de la fundación de un Estado que ha durado*” (Althusser, 2004, p. 82), pues ha sabido amalgamar la necesaria monarquía fundacional con la indispensable legislación de la República. “Roma es así la posición de un problema resuelto, el problema mismo de Italia para Maquiavelo” (Althusser, 2004, pp. 82-83).

Ahora bien, si Roma es la experiencia objetiva del Estado que dura, es también, según Althusser, una ilusión utópica. “Si es cierto que toda utopía busca en el pasado la garantía y la forma del futuro, Maquiavelo, que busca en Roma la solución futura al problema político de Italia, no escapa a la ilusión de la utopía” (Althusser, 2004, p. 83). No obstante, el uso que de Roma hizo Maquiavelo no es en absoluto semejante a la utilización moral que de ella hizo la revolución francesa. Según recupera Althusser de Marx y su *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852/1972), la revolución francesa debió remontarse a las virtudes morales y políticas de Roma para poder movilizar a las masas en contra de la clase feudal. Necesitaron del ejemplo mítico de Roma para poder ocultar la estrechez de su contenido burgués; necesitaron del exceso de Roma, de esa frase que desborda el contenido, para de esta manera salir al encuentro de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, principios igualmente falsos, puesto que la revolución burguesa sólo condujo a un nuevo tipo de explotación más sofisticada y velada.

Por su parte, “lo que él —Maquiavelo— busca en Roma no son los elementos de una ideología moral, sino, por el contrario, entre otras cosas, la prueba de la necesidad de someter la moral a la política” (Althusser, 2004, p. 85); esto implica, para Althusser que lo que Maquiavelo busca “no es la *virtud*, sino la *virtù*, que no tiene nada de moral, ya que tan sólo designa

la excelencia de la capacidad política, de la *potencia* intelectual del Príncipe” (2004, p. 85). Maquiavelo no necesita recurrir a un mito del pasado para pensar su presente; él inaugura una nueva vía, que “ha roto con las ilusiones de la ideología moral de una vez por todas” (Althusser, 2004, p. 85).

Por lo tanto, el utopismo de Maquiavelo no reside en la utilización de Roma como soporte moral, sino más bien, “en el recurso a Roma como *garantía* o *repetición* para una tarea *necesaria*, pero cuyas condiciones de posibilidad concretas son *imposibles* de definir” (Althusser, 2004, p. 85). La utopía maquiaveliana tiene lugar no por la diferencia entre la estrechez de un contenido finito y actual y la necesaria ilusión de la ideología moral, sino por “la diferencia entre una tarea política *necesaria* y sus condiciones de realización, a la vez posibles y pensables, pero al mismo tiempo *imposibles e impensables*, por aleatorias” (Althusser, 2004, p. 85). Como anota Antonio Negri: “pensar lo nuevo en ausencia de todas las condiciones” (2004, p. 14): eso parece ser la esencia de Maquiavelo y, a su vez, el utopismo de su pensamiento, un pensamiento que se ocupa de pensar en los extremos, por pensar más allá de los límites de lo posible, por pensar lo impensable, pero sin dejarse arrastrar por la marea de la imaginación, por las ciénagas del idealismo.

Consideraciones finales: Maquiavelo como filósofo materialista

En la introducción, al recuperar un curso dictado por Althusser en el año 1962, dimos con la paradoja de que Maquiavelo, aunque si bien fue leído con esmero y dedicación, con brío y con denuedo —como merece ser leído un pensamiento intrépido y perspicaz como el del secretario florentino—, fue, también, desestimado como pensamiento filosófico y relegado al rango de mero empirista. Sostenemos que, en la lectura que el francés realiza de la obra del florentino en los años setenta y, posteriormente, en los años ochenta, intenta reivindicar el pensamiento maquiaveliano como un pensamiento a la vez filosófico y materialista. Asimismo, el pensamiento de Maquiavelo, como anticipamos en la introducción, le permite a Althusser desligarse parcialmente del pensamiento marxista, con el cual se hallaba en crisis y, además, reelaborar su propia teoría. En los años ochenta, Althusser inscribe a Maquiavelo en una corriente que aquel denomina “la corriente subterránea del materialismo del

encuentro”. Los lineamientos generales de esa corriente están delineados en el texto homónimo de 1982.

En la corriente subterránea del materialismo del encuentro Althusser, apoyándose en la lluvia de átomos de Epicuro, va a describir el movimiento conceptual de esta tradición que recorre la filosofía desde Epicuro hasta Heidegger e, incluso, hasta Derrida. Nos atrevemos a decir que Althusser no encuentra, sino que inventa una tradición materialista desconocida hasta la fecha ignorada por el materialismo que comúnmente asociamos a Marx y Engels. Un materialismo desconocido, decíamos, un materialismo del encuentro. ¿Encuentro de qué? De átomos que, cayendo en el vacío, se encuentran fruto del *clinamen*, de una imperceptible desviación, que rompiendo la caída paralela, dan lugar a ese encuentro de átomos y dan lugar al mundo. No obstante, lo más relevante de estas ideas es la ruptura con todo Sentido, Fin, Causa anterior al mundo que domina toda la tradición occidental desde los griegos hasta hoy. La no-anterioridad del Sentido es la tesis fundamental que sostiene Epicuro. Todo esto implica que el mundo tiene lugar por el puro efecto de la *contingencia*, por un encuentro *aleatorio* de átomos. Sobre esta desviación, Althusser escribe algo que nos recuerda inmediatamente a Maquiavelo: “para que la desviación dé lugar a un encuentro del que nazca un mundo, hace falta que dure, que no sea un ‘encuentro breve’ sino un encuentro duradero que devenga así la base de toda realidad, de toda necesidad, de todo sentido y de toda razón” (Althusser, 2002, p. 15).

¿No es, acaso, la Italia del siglo xvi, la Italia en la que mora Maquiavelo, una suerte de lluvia de átomos (de fragmentos) que no se cesa de caer en paralelo, sin encontrarse nunca entre sí? ¿No es absolutamente contingente el establecimiento de un Estado nacional en Italia? ¿Cómo dar cauce a ese encuentro? Nosotros ya lo sabemos: la solución se encarna en el individuo Príncipe, que además de ser completamente nuevo —pues debe dejar atrás todas las estructuras del feudalismo— debe ser un hombre aleatorio, completamente desconocido, “*un hombre de nada, salido de nada, y que parte de un lugar inasignable*” (Althusser, 2002, p. 21).

Ahora bien, como dejamos indicado, este hecho a consumar es completamente contingente, es decir, puede tener lugar o no; no es

necesario, pero tampoco imposible. Para que este encuentro tenga lugar, ya lo sabemos también, el Príncipe debe combinar la Fortuna y la *virtù*, y este encuentro debe ser duradero, pues si es breve Italia seguirá estando perdida. Y si quiere durar, debe ganarse al Pueblo, bajo los juegos de artimañas y apariencias que nos son conocidos; mas este encuentro con el Pueblo puede no tener lugar y nuevamente Italia estará perdida. Así, contrariamente a una mera ciencia política, lo que hay en Maquiavelo es, según Althusser, una poderosa *filosofía del encuentro*, que “en el vacío político donde el encuentro debe realizarse, y donde la unidad nacional debe ‘tomar consistencia’ [...] no encontramos en él ninguna Causa que preceda a sus efectos, ningún Principio de moral o teología”, pues “no se razona en la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir” (Althusser, 2002, p. 23). Lo que reina es la contingencia: el encuentro puede tener lugar, pero puede también no tenerlo: “nada decide, ningún principio de decisión decide por adelantado en esta alternativa, que es del orden del juego de dados” (Althusser, 2002, p. 23).

132
 ~~~~~  
 A lo largo del texto, y en especial bajo el haz de luz del pensamiento maquiaveliano, vemos que, ya en los años ochenta, el profundo viraje de la filosofía althusseriana ya ha sido consumado. Toda referencia a la necesidad inexcusable de la estructura y de la ciencia se desvanece y se abre paso hacia un pensamiento de la contingencia, del azar. No hay una teleología de la historia —como pensaba el idealismo hegeliano—, pero tampoco hay un Sentido, una Causa anterior a toda realidad. Esta preciosa frase puede resumir esta idea: “la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (Althusser, 2002, p. 24). La contingencia atraviesa la historia y Maquiavelo nos invita a conquistarla, nos invita a su encuentro, pues sólo a través de ese encuentro el hombre alcanza la libertad de moldear su destino.

“Al leer así a Maquiavelo, ¿quién ha podido entonces creer que no se trataba, bajo la apariencia de política, de un auténtico pensamiento filosófico?” (Althusser, 2002, p. 26). “Spinoza lo consideraba *acutissimus* en política. Parece que no sospechó que era también el más agudo en filosofía materialista” (Althusser, 2004, p. 127).

## Referencias Bibliográficas

- Althusser, L. (1977). *Soledad de Maquiavelo. Textos recobrados II* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Madrid, MD: Editora Nacional.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio* (L. Alegre y G. González, Trad.). Monterrey, México: Una pluma.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros* (B. Baltza Álvarez, R. Sánchez Cedillo y C. Prieto Campo, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista (Campo, J. P. del (Trad.). En *Youkali: Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, L. (2012). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx* (S. Garzonio, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1972). *La constitución de Alemania* (D. Negro Pavón, Trad.). Madrid, MD: Aguilar. (Trabajo original publicado en 1802).
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (P. Lomba, Trad.). Madrid, MD: Trotta. 133
- Maquiavelo, N. (1993). *El Príncipe* (H. Puigdomenech, Trad.). Barcelona, CT: Altaya. (Trabajo original publicado en 1531).
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (A. Martínez Arancón, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1531).
- Marx, K. (1972). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Argentina: Anteo. (Texto original publicado en 1852).
- Negri, A. (2004). Introducción. Maquiavelo y Althusser. En L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros* (B. Baltza Álvarez, R. Sánchez Cedillo y C. Prieto Campo, Trad., pp. 7-40). Madrid, MD: Akal.



# El legado maquiaveliano en Merleau-Ponty: una lectura acerca de la constitución conflictiva de lo político



*The Machiavellian Legacy in Merleau-Ponty: a Reading About the  
Conflictive Constitution of the Political*

CATALINA BARRIO

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

**RESUMEN** El presente trabajo tiene como objetivo restaurar, desde el pensamiento político de Merleau-Ponty, el lugar legítimo de lo conflictivo. Para alcanzar este planteo hipotético es necesario considerar algunas cuestiones que se entrelazan en lecturas posibles sobre el origen o fundación de lo político. En primer lugar retrotraerse al planteo originalmente cartesiano de que el cuerpo se emparenta con una sustancia extensa inválida al momento de detectar lo que somos. Luego, considerar la lectura que Merleau-Ponty hace de Maquiavelo teniendo en cuenta la noción de tumulto o masa en el marco de una estructura conflictiva de lo político en relación con el sujeto. En este sentido, se advierten a partir de esta lectura las condiciones propuestas por Merleau-Ponty para destacar la importancia de lo singular en un espacio políticamente compartido. Y por último, comprender a estos ejes problemáticos de la historia de la filosofía como propios del “mundo de la vida” en donde lo contingente cobra un sentido particular entendiéndolo como el lugar ontológico del sujeto práctico. Así, en este marco, se pretende conciliar desde Merleau-Ponty en el plano de lo contingente, al lenguaje y al cuerpo; a lo sentido y pensado; a lo percibido y sedimentado. Comprender los rasgos de la sedimentación aporta a la constitución del sujeto localizado; esto es, habitado o instituido.

**PALABRAS CLAVE** institución; política; conflicto; percepción; cuerpo; lenguaje.

135

**ABSTRACT** This paper aims to restore, from the political thought of Merleau-Ponty, the rightful place of conflict. To achieve this hypothetical premise it is necessary to consider some issues that are woven into possible readings of the origin or foundation of politics. First, tracing back to the original cartesian proposition that the body is related with extensive substance invalid when detecting who we are. Then, considering the reading Merleau-Ponty makes of Machiavelli considering the notion of riot or mass under a conflicting structure of politics in relation to the subject. In this regard, it is noted from this reading, the conditions proposed by Merleau-Ponty to highlight the importance of the singular in a politically shared space. And finally, to understand these problem areas of the history of philosophy as their own "world of life" where the contingent has a particular sense understood as the ontological place of the practical subject. Thus, in this context, it is possible to reconcile from Merleau-Ponty in the area of the contingent, body and language; what is felt and thought; perceived and settled. To understand the features of sedimentation helps to the formation of the localized subject; that is, it habituated or instituted.

136 **KEYWORDS** institution; politics; conflict; perception; body; language.

 **ENVIADO** 11/08/2015 **APROBADO** 06/04/2016 **PUBLICADO** 30/06/2016 

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Catalina Barrio, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

Esta investigación está subvencionada por las becas posdoctorales del Concejo Nacional de Investigaciones en Científicas y Tecnológicas (CONICET), Argentina.

Correo electrónico: catalinabarrio@gmail.com

Para comprender la suficiencia argumentativa de Merleau-Ponty en clave política es preciso advertir tres lecturas posibles. En primer lugar, indagando sobre el entrelazo entre lenguaje y cuerpo. En segundo lugar, comprendiendo la fundación de lo político a partir de la idea de “institución” asumiendo en esta lo contingente y conflictivo. Y en tercer lugar, entendiendo la experiencia de lo político a partir del planteo marxista (escritos de Merleau-Ponty que van del 1945-1952). El presente trabajo rondará sobre la primera y segunda cuestión referida a la perspectiva ontológica de lo político a partir o como punto de origen en lo conflictivo y contingente como fundamento último. Entender el carácter ontológico de lo político es comprender el sentido de la *sedimentación*: esta se define, en sus cursos sobre la pasividad, a partir de una superposición de capas significativas. Así, estas capas significativas se encuentran inscriptas en un concepto clave en Merleau-Ponty denominado “cuerpo perceptivo” (2012, pp. 34-36).

El cuerpo perceptivo se declara, a partir de su texto *Signos*, como una experiencia muda, no asociada con la expresión. El cuerpo que percibe es antipredicativo, mudo y en silencio. La palabra, en cambio, se entiende como la expresión anclada en la historia. Aquí se introduce la cuestión expresiva del sujeto de la acción perceptiva. El sujeto es *orientación*. Merleau-Ponty acentúa esta posición orientativa del sujeto, no tanto afectado sino conformado por una estructura que le es constitutiva: la de la percepción. El sentido que subyace a la estructura perceptiva —entendida como la admisión de la ambigüedad en un movimiento o desplazamiento capaz de dar cuenta de un contexto— registra un tipo de actividad que no solo es la afectiva sino la corporal. De este modo, la consciencia no solo es orientada a un significado ya dado o sedimentado que habilita a otros tipos de posicionamientos en el mundo, sino que la consciencia es el cuerpo visibilizado, sentido, habitado, *instituido*.

En síntesis, el cuerpo es el registro de lo activo en el sujeto, la acción perceptiva misma que configura un mundo antinómico: entre lo pasivo y lo activo, lo visible y lo invisible, la forma y el contenido. Merleau-Ponty explica que el cuerpo no solo se corresponde con el mundo circundante (*Umwelt*) sino que justifica un estado reflexivo que no se transporta nunca “a sí mismo fuera de toda situación porque el análisis de la percepción no

hace desaparecer el hecho de la percepción, la *ecceidad* de lo percibido, la inherencia de la conciencia perceptiva en una temporalidad y una localidad” (1945/1993, p. 64).

Con todo, la localización identifica no solo una temporalidad propia del sujeto sino una espacialidad referida a lo corporal. El ámbito de lo sensible se caracteriza por definir en términos localizables al sujeto actuante. Merleau-Ponty dice al respecto: “Lo sensible, no solamente tiene una significación motriz y vital, sino que no es más que cierta manera de ser-del-mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo” (1945/1993, p. 223). El hábito en Merleau-Ponty se ubica aquí: es el motor de la existencia espacio-temporal localizado pues desplaza significados visibilizados y define un mundo percibido. Entonces, este ser previo es el histórico y sedimentado que origina toda experiencia posible puesto que: “Quién percibe no está desplegado a sí mismo como debe estarlo una conciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente” (Merleau-Ponty, 1945/1993, p. 253). No solo el ser previamente constituido es conciencia histórica, también es experiencia transformadora y fundadora de sentido. De esta manera, al redescubrir los mecanismos pasivos e invisibilizados del sujeto tenemos la posibilidad de orientarnos de otra manera, de significar de otra forma, sin la necesidad de salirnos del esquema o constitución que lo habilita.

Ahorabien, ¿cómo podemos comprender la estructura invisibilizada, instituida y constitutiva? En el campo fenomenal la pasividad se explica por experiencias coordinadas unas respecto a otras mediante las cuales podemos orientarnos activamente en el mundo. Pero, como dice Merleau-Ponty, tanto la experiencia monádica como la intersubjetiva son un único texto sin laguna (1945/1993, p. 75). Lo textual, entendido como sedimentación histórica, no registra solamente un lenguaje instituido sino que sedimenta sensaciones y percepciones como condiciones pre-objetivas y funcionales de un mundo textuado. En este sentido, el sujeto es activo porque transforma la estructura previa, que originalmente percibimos. La estructura de las sensaciones funda una interpretación trascendente que configura al “ser en el mundo”. Esta trascendencia es

activa y pasiva, define y se indetermina, se desplaza y resignifica. Por ende, las dualidades propias de la estructura de lo trascendente que fundan un sentido de la experiencia, deben entenderse desde el concepto de hábito. Esto es, en la dimensión originaria que explica toda localización y comprensión del mundo. Con todo, es desde este lugar orientativo del sujeto de la acción política que se comprende la noción de lo conflictivo asociado a la sedimentación propia de la historicidad política de la acción.

Teniendo en cuenta la lectura que hace Merleau-Ponty de Maquiavelo es que se recobra la noción imperfecta de la política que legitima lugares y espacios de dominación. El presente trabajo se enfoca en las nociones de *contingencia* y *conflicto* como principios ontológicos del pensamiento político en Merleau-Ponty dando cuenta de esta lectura. Uno de los más importantes análisis del pensador florentino que aparece en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio...* es la idea de *tumulto*. Tumulto o multitud es el grupo de hombres que se encuentran bajo el mando u obediencia a leyes conformadas por un príncipe que, mediante la virtud y dependiendo de la fortuna, regula legislativamente las acciones de los hombres. La finalidad de esta regulación necesaria aunque conflictiva, la sustenta y conforma el estado de las repúblicas. Maquiavelo encuentra que, aún en los estados ordenados y en donde el príncipe pueda ejercer la autoridad y hacer uso del poder, puede prevenirse la rebelión de la plebe. No hay garantía de que lo político en su forma más ordenada y acabada (o racionalizada) esquivе los momentos de enfrentamiento de la plebe con el príncipe o de disconformidad ante lo regulado por la ley. Los triunfos de la plebe favorecen o hacen a lo que Maquiavelo observó como el ideal de una *república perfecta*. Dice en el libro I de los *Discursos...*

139

Y así fueron creados los tribunos de la plebe, después de lo cual fue mucho más estable aquel estado, participando de las tres formas de gobierno. Y tan favorable le fue la fortuna, que aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular, no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles. (Maquiavelo, 1531/2012, p. 39)

Una república perfecta contempla los momentos de tensión, según las palabras de Maquiavelo, entre la plebe y el senado. Esta advertencia sobre las

relaciones entre un sector y otro de la sociedad estimula el desplazamiento de una racionalidad jerárquica en donde el senado regule incluso los momentos de tensión y en donde la política se vea amenazada. El desorden, los alborotos y la confusión “hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia” (Maquiavelo, 1531/2012, p. 41). Entre la plebe y la nobleza se instituye lo legal a partir y desde este enfrentamiento. Lo instituido nace de un estado de excepción en donde el desorden temor, furia y rebelión de la plebe funda un criterio de legalidad que el noble regula. La función del noble conserva del modelo romano, la necesidad de engrandecimiento. Esto quiere decir por un lado que hay que admitir o reconocer el carácter quebrantable de la política sin apelar a un justo medio de acuerdo entre partes. Y por otro lado, incorporar como legítima la enemistad que implica la conservación de una república. Uno de los argumentos que Maquiavelo consiente de la política conflictiva en sí misma responde al desplazamiento teológico en donde Dios o la religión resulta un elemento imprescindible para mantener la vida civil del ciudadano o pueblo. El estado de excepción es el carácter regulativo de las conductas humanas de una república en donde afecta lo sedimentado (entendiendo por este experiencias históricas) por fuera del orden teológico de la política (Pocock, 1975). La importancia de pensar este registro republicano y soberano en Maquiavelo consiste en sostener la idea de conflictividad a partir de la polemización moderna de lucha de clases y división social. Pero también la conflictividad presupone ontológicamente el carácter propiamente ambiguo de lo político. Es este sentido el autor florentino recupera el foco de la libertad humana como propia de la *praxis* concentrada en probabilidades fácticas. Esta lectura cuya recepción contemporánea ha sido la del terror, desorden y siniestro político resultó ser una de las más importantes contribuciones. El mal político entendido bajo el principio de entender a la política como lo conflictivo, no es más que el resultado de un modo de pensar y accionar. El momento maquiaveliano, en este sentido, es el de las incertidumbres que impera por fuera de un orden establecido y unificador de las acciones humanas.

Continuando con el planteo maquiaveliano, puede decirse que el tumulto o la masa designa este modo de actuar por *fuera* de lo legislado por

el senado pero a su vez resulta una categoría necesaria puesto que es la única vía mediante la cual se instituyen los deseos, los pedidos y clemencias de un pueblo que sufre manifestando su temor a ser desprotegidos por el noble. En palabras de Maquiavelo, “y si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunales merecen suma alabanza, pues además de dar su parte al pueblo en la administración, se constituyeron en guardianes de la libertad romana” (1531/2012, p. 43). Una república organizada y correctamente instituida necesita o admite que necesita del tumulto; esto es, del desorden y la rebelión de la plebe. Esta noción soslaya la posibilidad de repensar la legitimidad política de la legalidad por fuera del imperio regulador de un Estado. En este sentido y teniendo en cuenta lo que posteriormente Merleau-Ponty comprende como la gobernabilidad a partir de las virtudes (1964a, p. 271) es que se clarifica el concepto de tumulto asociado al terror y el miedo. La república no se funda bajo un criterio regulador de una voluntad superior que necesite ordenar al tumulto. Más bien se comprende en el marco de las libertades individuales que evocan una voluntad en común por fuera de los criterios instituidos de una sociedad conducida. Este es uno de los argumentos que Merleau-Ponty recupera del planteo de Maquiavelo en sus notas aparecidas en *Signos*.

141

Destacar que la circunstancia define la aplicación es parte de la recepción merleopontyana de Maquiavelo. Merleau-Ponty (1947/1986, 1964a y 1968) establece en varias de sus referencias al estudio fenomenológico de la política que lo conflictivo se establece a partir de la comprensión perceptiva de la acción política. Esto significa por un lado reconocer que la política es comprendida a partir de lo expresivo o creación artística. Y en segundo lugar, supone indagar sobre lo sedimentado o instituido de esa creación siendo esta fundamento ontológico de toda acción política. Esta última entendida como paradójal (es decir, entre lo sedimentado y lo conflictivo o entre lo instituido y lo expresivo) es la que Merleau-Ponty comprende a partir del pensamiento maquiaveliano.

### La herencia conflictiva del sujeto político

En las “Notas sobre Maquiavelo” aparecido en el texto *Signos* (1964a), Merleau-Ponty comprende que la *virtud* es el elemento político por

excelencia que incursiona en el seno del tiempo histórico. Es el momento en donde se *ofende* toda moral y se exige la posibilidad ontológica de fundar. Si hay virtud es porque hay tácita una tendencia a la conflictividad, dice Merleau-Ponty, entre “el poder y sus súbditos; entre el yo y el otro; no hay terreno en que cese esta rivalidad” (1964a, p. 265). La virtud que originalmente es comprendida por Maquiavelo como una habilidad, incurre en lo nuevo: en la fundación y duración de un sujeto político que intervenga y rompa la “normalidad del tiempo” instituyendo lo nuevo (Eiff, 2014, p. 100). Y aquí, es a través de la lectura marxista de Merleau-Ponty atravesada por Gramsci, Lefort y Althusser, que comprendemos el espacio temporal de lo nuevo como la reificación de un sujeto del pensamiento político que entrañe la insatisfacción e inacabamiento de lo político entendido como espacio antagónico de lucha. En virtud a ello, Merleau-Ponty sostiene que la lucha de clases es este lugar temporal del sujeto político del poder instituido o *tácito*. Pero cabe advertir la siguiente postulación del pensador francés: Maquiavelo rompe con la lógica racionalista en donde la acción perceptiva del terror y el miedo cobran relevancia al momento de desplazarlos del espacio en común o compartido propio de la política. Es justamente el antagonismo lo que instituye el lugar regulador del Estado: “Mientras que los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, cómo si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 266).

¿Son las leyes un reemplazo de la fuerza? ¿Es el poder del Príncipe quien garantiza este reemplazo o prótesis de una sociedad en decadencia política? Para Merleau-Ponty, y siguiendo a Maquiavelo, “el combate humano es diferente del combate animal” (1964a, p. 266) puesto que el poder no es fuerza pero sí el horizonte mediante el cual se *evita* el desprecio y el odio. La virtud del príncipe (más que garantizar o anticipar posibles problemáticas propias del campo de lo político con la plebe o el ciudadano) está en visibilizar la opinión del pueblo que habilita la fundación de un nuevo sujeto político. Con todo y en este sentido, Merleau-Ponty le dedicará en este punto un ensayo a Montaigne titulado “Lecturas sobre Montaigne”

incluido en el texto de *Signos*.<sup>1</sup> La lectura del existencialista francés respecto a Maquiavelo atraviesa los andamiajes conceptuales marxistas. La historia de la ambigüedad de la conciencia es la lectura que Merleau-Ponty hace de Maquiavelo. Se puede decir que la lectura está direccionada a la institución de lo político comprendiendo sus formas de apropiación históricas en el marco u horizonte del Estado y la Ley. En este sentido, Merleau-Ponty descubre el valor de la fortuna maquiaveliana como así el momento inestable de esta respecto al dominio o poder del Príncipe. La fortuna entendida como acontecimiento que irrumpe una lógica de lo previsible de la acción política y la virtud comprendida como la habilidad política más propia del Príncipe que le habla a los espectadores “apresados por el vértigo de lo indomitable” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 272), son las interpretaciones más genuinas del acervo de las reglas *inmorales* que regulan el campo de lo político.

El breve esbozo de la lectura merleopontyana respecto a Maquiavelo podría sintetizarse de la siguiente manera: “Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre [...] Evoca la idea de un azar fundamental” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 272). Es el *azar* de la fortuna lo que provoca la incertidumbre irracional que se redefine en las relaciones humanas divididas. El azar es el poder de la fortuna que no previene ni limita sino que instituye. El drama de la política instituida visibiliza en un mundo compartido que la divergencia o lo conflictivo no se sitúa ni orienta al combate por los valores morales. Es más bien el sentido de esos valores lo que se discute porque hay, previo al sentido, un conflicto tácito de lucha y condición humana proletaria y burguesa. Esta lectura fina y rica de Merleau-Ponty inspirada en el pensamiento marxista, fusiona la idea o gesto maquiaveliano de que la pureza de los principios no conduce más

143

---

<sup>1</sup> Cfr. Merleau-Ponty, 1964b, p. 245. Allí Merleau-Ponty destaca en su lectura sobre Montaigne la importancia de distinguir la *vita activa* del hombre por sobre la *vita contemplativa*. En este sentido, Merleau-Ponty sostiene que el acto de conciencia mediante el cual suponemos que pensamos por sí mismos independientemente de otros, alcanza un grado importante de ambigüedad entre la libertad subjetiva y su anudamiento al mundo. El *diálogo crítico* que propone Montaigne se encuentra anclado en una experiencia ambigua de nosotros mismos. Así, Merleau-Ponty configura una posición crítica y alternativa al pensamiento cartesiano, en donde el sujeto es encarnado en el mundo. Aquí se ubica la *doxa* como elemento propiamente ambiguo de la *vita activa* (Arendt, 1958/2008).

que a la orientación del antagonismo social propio del liberalismo (una de las tendencias que Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* quiere combatir). Ahora bien, ¿qué entendemos por antagonismos cuando hablamos de institución o cuando el mismo Merleau-Ponty reanuda que lo más originario del hombre es el quehacer político frente a la adversidad? ¿Qué relación hay, en definitiva, entre la filosofía dogmática de la historia de los ejemplos que no se deben repetir y la libertad entendida como la fachada al servicio de la opresión?

Tomar conciencia de la contingencia es el momento primero que Merleau-Ponty pretende develar. La contingencia es ese lugar dominado por el poder que instituye antagonismos: entre el hecho y el sentido; entre mi cuerpo y el yo; entre mi pensamiento y las palabras; entre la violencia y la verdad. En palabras de Leonardo Eiff: “El pensamiento de Merleau-Ponty, a raíz de su combate con el marxismo dogmático, se redescubre la condición propia de *lo político* como humanismo de la *virtú*” (2014, p. 126). El combate con el marxismo dogmático del que Merleau-Ponty fue protagonista, anticipa el quebrantamiento que implica pensar la figura proletaria. No solo en lo que respecta al criterio de revolución marxista entendido como elemento necesario de emancipación social, sino que también entendida como dominación totalitaria, como masa o tumulto.<sup>2</sup>

Aquí y desde estos argumentos sobre lo conflictivo es que puede entenderse la influencia de Marx en Merleau-Ponty. Pues la existencia del proletariado no podría visibilizarse si no encarnara en la historia entrelazándose con alguna entidad instituida.<sup>3</sup> Es importante destacar que la relación entre la historia y lo instituido es un enlace que escapa a la interpretación merleau-pontyana de Maquiavelo para alojarse en la

2 La situación política francesa en la que se encuentra Merleau-Ponty transcurre en los inicios de un Estado de bienestar consolidado. Pues la exitosa industrialización y la regulación de los bienes producidos convocan a una fuerte oposición de la condición obrera y laboral. Desde este lugar radicalmente *violento* del trabajador (tal como lo enuncia Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*) es que puede entenderse al Comunismo o al Partido Comunista de Masas. Cfr. Boschetti, 1990.

3 La importancia que Merleau-Ponty le otorga a la figura del proletariado se vincula con sus modos de resignificación histórica. La relación establecida cruza la fenomenología y el marxismo entendido como el terreno de la historia en donde las nociones de ambigüedad y contingencia toman valor. Cf. Merleau-Ponty, 1947/1986; o bien los estudios referidos específicamente a lo fenomenológico y la política marxista a partir del pensamiento de Merleau-Ponty elaborada por Vincent Peillon (1994).

comprensión marxista de la historia en relación al yo. Como menciona Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* no hay un yo consiente que escape a lo percibido. Alojarse en el lugar de lo conflictivo no solo denota comprender el carácter ontológico de la política sino el lugar que ocupa esta interpretación en la historia del sujeto que percibe. Así, el pensador francés explicita lo siguiente: “La consciencia es trascendencia de parte en parte, no trascendencia soportada sino trascendencia activa. La conciencia que de ver o sentir tengo, no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado en sí mismo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 386). La conciencia por ser efecto del mundo percibido y afectado, revela la actividad sentida contextualizada. El *cogito*, tal como lo tematiza en *Fenomenología de la percepción*, se define en el ámbito de lo percibido bajo la palabra o el lenguaje (1984, p. 409). El yo pienso bajo un criterio del actuar revolucionario e instituido por la palabra diluye la particularidad y especificidad necesaria para la comprensión del quién soy. No hay, por tanto, relación entre los procesos políticos que impliquen pensar en términos de *masas* (tal como el comunismo bolchevique) y el carácter perceptivo que indaga sobre la condición existencial de ese *cogito*. Pensar al yo en su individualidad como constitutivo y creador de los procesos que hacen a la comprensión de determinadas categorías, supone explicitar los modos mediante los cuales se entiende como parte del mundo. Estos modos sedimentados mediante el lenguaje, forman una estructura precomprendida del mundo que determina cómo lo percibimos. En este sentido Merleau-Ponty apela, en *Fenomenología de la percepción*, a lo siguiente:

Así, el lenguaje presupone una consciencia del lenguaje, un silencio de la consciencia que envuelve al mundo hablante y en donde los vocablos reciben, primero, configuración y sentido [...] Esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. (1984, p. 412)

### Hacia una subjetividad ejemplar: la resignificación de la praxis política

En su ensayo dedicado a Claude Lévi-Strauss incluido en el texto *Signos* (1964c), Merleau-Ponty advierte que los sistemas sociales o estructuras en

donde encarna la idea de proletariado, visibilizan los conceptos legitimados o sedimentados en la historia. Recuperar o entender estos conceptos es interpretar las formas o estructuras que lo hacen posible. La propuesta de pensar esta perspectiva antropológica enfrenta y desafía el mecanismo formal y determinista del sujeto de la historia. La estructura simbólica se anticipa a las emergencias sociales y políticas entendiendo por estas formas conflictivas propias del carácter fenomenológico-marxista. Es decir, las situaciones efectivas visibilizadas en la historia encarnan un sentido determinado que se anticipa a la comprensión del hecho manifestado. El proletariado no podría entenderse en relación a los medios de producción si no se accede al horizonte instituido que lo hace posible. Muchos hechos de la cultura y la historia pueden comprenderse desde este fenómeno: el incesto, la endogamia, etc. El mismo Merleau-Ponty ejemplifica las formas culturales conflictivas propias del sentido ontológico de lo político: “¿Cómo llamar si no es historia a ese medio en el cual una forma gravada con contingencia abre de pronto un ciclo de futuro, y le ordena con la autoridad de lo instituido?” (1964c, p. 149).

146

La explicación referida a la anticipación concluye en una expresa referencia a lo natural y cultural entendidas como dos modalidades de un mismo proceso estructural. Pero cabe destacar, en el contexto del presente trabajo, que hay algo que sustenta la lógica de lo conflictivo. Este sustento que subyace no es más que un proceso orientador que sustenta la historia del sujeto actuante. En la introducción de *Humanismo y terror* (1947/1986), Merleau-Ponty ejemplifica lo conflictivo como opuesto a lo revolucionario. En este sentido, “la inminencia de la guerra cambia el carácter de la oposición. Evidentemente la traición no es sino divergencia política” (1947/1986, p. 10). Esta crítica de Merleau-Ponty dirigida a la comprensión de la figura del proletariado marxista y revolucionario, resulta próximo a la categoría de tumulto en Maquiavelo. La masa comprendida como el tumulto o el proletariado encarnado bajo la figura del obrero moderno, es quien legitima el lugar ontológico de lo conflictivo instituyendo un sentido de lo político.

Estos procesos, denominados por Merleau-Ponty *actos políticos* (1947/1986, p. 12), se fijan en la historia de los Estados modernos como posibles momentos revolucionarios y destructores de las políticas vigentes.

Sin embargo, muestra Merleau-Ponty que las objeciones al liberalismo transmitidas en su tiempo histórico, contienen lo conflictivo. No hace falta posicionarse como opositor para visualizar esta condición ontológica de la política. El relato comunista de los procesos tal como se muestra explicado en *Humanismo y terror*, polemiza con el pensamiento liberal sin ver el horror que causa pensar el proceso revolucionario cobijado en la prosa marxista de la revolución masiva del proletariado. Dice en el primer párrafo de su texto *Humanismo y terror*: “Se discute a menudo el comunismo oponiendo a la mentira o a la astucia el respeto por la verdad, a la violencia el respeto por la ley, a la propaganda el respeto por las conciencias, al realismo político, en fin, los valores liberales” (Merleau-Ponty, 1947/1986, p. 7). Esta situación política contextualizada que condujo a la guerra, predominó la acción antes que la interpretación en donde la primera es entendida como la más valiosa de todas por su carácter revolucionario.

El pensar que la categoría política de la historia responde a estos sucesos es algo que ha dejado intranquilo a Merleau-Ponty. En rigor, toda situación histórica responde o está inscrita en un registro del *otro*. Este otro hace de la política una instancia contingente que rompe con la armonía de lo comprensible. Volviendo a Maquiavelo y a su noción de lo político, los procesos y sus consecuentes acciones previsibles no siempre se visibilizan como nobles y plebeyos; o acusados y acusadores; o liberales y comunistas. En este sentido, Merleau-Ponty advierte el carácter sedimentado que hacen posible encarnar estas figuras como legítimas leyes de la historia. La contingencia de una acción no es, para el pensador francés, la encarnación de estas figuras sino que es lo que hace posible esta expresión. La historia es un poder que configura o delimita lo que debe suceder aún en términos revolucionarios (Lefort, 1980, p. 30). Estos procesos o situaciones históricas que sedimentan un sentido de la acción, fundan perspectivas de comprensión. Así, y en contra de la revolución entendida como fundación, volverse carne de la historia no necesariamente va acompañada de la comprensión de los sucesos materiales de la existencia (entendiendo a estos como modos de producción por ejemplo). El horizonte posible para comprender un hecho vuelve a la percepción inicial de la vivencia más propia e intencional. Son inevitables aquí los análisis fenomenológicos de la política entendiendo

por estos las condiciones intencionales de posibilidad situada (o encarnada) en la historia.

Este análisis fenomenológico de la acción política que muestra Merleau-Ponty exige comprender lo condicionado entendiéndolo como contingente. En *Fenomenología de la percepción* menciona lo siguiente:

En fin, la contingencia del mundo no debe entenderse como un ser menor, una laguna del tejido del ser necesario, una amenaza para la racionalidad, ni como un problema que resolver cuanto antes por el descubrimiento de alguna necesidad más profunda. La contingencia óptica está ahí, al interior del mundo. La contingencia ontológica, la del mismo mundo, por ser radicar, es, al contrario, lo que funda de una vez por todas nuestras ideas de verdad. El mundo es lo real del que lo necesario y lo posible no son más que provincias. (1945/1993, p. 407)

La presentación de la idea de una *contingencia ontológica* designa la posibilidad de entender al sujeto de la acción dentro del campo perceptivo. Este campo perceptivo es, como lo llama Merleau-Ponty, el campo de la *presencia*. Esta presencia es la que define lo situado, la situación mediante la cual comprender el sentido genuino de la praxis. Toda experiencia política se funda sobre esta base que consiste en no entender nada como ajeno, en no desplazar ningún mal o experiencia política oscura de nuestros criterios fundadores de lo político.

### Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo se ha desarrollado uno de los aspectos fundamentales para comprender la idea de *institución* como elemento propiamente conflictivo de lo político constituyendo un tipo de sujeto político. Este análisis fenomenológico de Merleau-Ponty atravesado por la lectura del *Príncipe y Discursos...* de Maquiavelo entrecruzada con una interpretación marxista de lo antagónico, revela una consideración a tener en cuenta: que el odio, la rebelión, el miedo y la sentimentalidad encarnada en el espacio visiblemente compartido es propia de los instrumentos fundamentales de lo político como el poder y la virtud. Desde el análisis de Maquiavelo se pudo transparentar lúcidamente a propósito del concepto de tumulto como el lugar que legitima el poder del Príncipe. También se

visualizó en el modelo o modo de ser de un gobierno que debe conservar los usos antiguos o instituidos del pueblo para considerar el sentido de un nuevo ordenamiento político. Con todo, el sentido de lo nuevo, lo fundado y lo instituido como elementos propios de la libertad del hombre conservan la historia propia de lo conflictivo. Las “novedades alteran las mentes de los hombres. Hay que arreglárselas para que ante esa alteración conserven tanto como sea posible, lo antiguo” (Maquiavelo, 1531/2012, p. 103).

El rescate de ciertas nociones de Maquiavelo por parte de Merleau-Ponty atravesado por diversas lecturas pero, fundamentalmente por las del Marx de Sartre, aportan a la reconciliación del sujeto de una conciencia contingente reconciliador de un *cogito* con conciencia de mundo. Esta conciliación con el mundo carnal o material, cliva un sentido de praxis que amerita indagar. Pues parece ser que el sentido práctico del hombre conlleva este carácter *negativo* de realización política mediada por las Leyes y el Estado racional que aparece en la modernidad. Revitalizar la política en términos instituyentes para Merleau-Ponty es rescatar reanudar el ámbito de lo sensible. Esto implica dos cuestiones que ya han sido trabajadas y que, a modo de resumen, se pueden lograr. En primer lugar, el hecho de pensar en una historia de la política en su contingencia no implica atribuirle su espesor. La *carne de la historia* de la que Merleau-Ponty hace reiteradas alusiones, problematiza las filosofías que hicieron del sujeto una entidad soberana en contra de las diferencias. Y en segundo lugar, rescatar el médium significativo que implica pensar en términos de institución. Tonificar la sensibilidad de lo instituido no es más que otra forma de comprender la historia de luchas sociales y de los efectos de la racionalidad capitalista que condujeron a un tipo de relato de lo político. Esto no implica disociar la acción política de la historia de la filosofía y ponerla en la vereda de enfrente. Muy por el contrario, se trata de sostener el registro de lo histórico que orienta a comprender dicha acción de otra forma posible.

149

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2008). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Obra original publicada en 1958).
- Boschetti, A. (1990). *Sartre y “Les temps modernes”* (M. Castro Valdez, Trad.).

Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Eiff, L. (2014). *Merleau-Ponty. Filósofo de lo político*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).

Lefort, C. (1980). *Un hombre que sobra: reflexiones sobre el archipiélago de Gulag* (A. Becciu, Trad.). Barcelona, CT: Tusquest.

Maquiavelo, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (A. Martínez Arancón, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1531).

Merleau-Ponty, M. (1964a). Notas sobre Maquiavelo. En *Signos* (C. Martínez y G. Oliver, Trad., pp. 263-279). Barcelona, CT: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1964b). Lectura de Montaigne. En *Signos* (C. Martínez y G. Oliver, Trad., pp. 245-261). Barcelona, CT: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1964c). De Maus a Claude Lévi-Strauss. En *Signos* (C. Martínez y G. Oliver, Trad., pp. 137-151). Barcelona, CT: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960* [Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960]. Paris, Francia: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y terror* (L. Rozitchner, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán. (Trabajo original publicado en 1947).

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona, CT: Paneta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* (M. Larison, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos.

Peillon, V. (1994). *La tradition de l'esprit Itinéraire de Merleau-Ponty* [La tradición del espíritu. Itinerario de Merleau-Ponty]. Paris, Francia: Grasset.

Pocock, J. (1975). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana Atlántica]. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

# Evidencia crucial: la teoría de la obligación contractual de Hobbes



*Crucial Evidence: Hobbes on Contractual Obligation*

LUCIANO VENEZIA

Universidad Nacional de Quilmes y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

**RESUMEN** En este artículo desarrollo el concepto de evidencia crucial y lo utilizo para iluminar una controversia en los estudios Hobbesianos, concretamente para determinar si Hobbes desarrolla una teoría prudencial o deontológica de la obligación contractual. Aun cuando hay importante evidencia para ambas lecturas, argumento que existe evidencia crucial para interpretar la teoría Hobbesiana de forma deontológica.

151

**PALABRAS CLAVE** subdeterminación de la interpretación; evidencia crucial; Hobbes; obligación contractual.

**ABSTRACT** In this article I introduce the notion of crucial evidence and I use it to shed light on an ongoing scholarly controversy in Hobbes studies, namely whether Hobbes holds a prudential or a deontological theory of contractual obligation. Even though there is important evidence for both readings, I argue that there is crucial evidence for interpreting Hobbes's account in a deontological fashion.

**KEYWORDS** underdetermination of interpretation; crucial evidence; Hobbes; contractual obligation.

#### NOTA DEL AUTOR

Luciano Venezia, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación del autor en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Este trabajo es una versión actualizada de Venezia, L. (2013). *Crucial Evidence: Hobbes on Contractual Obligation*. *Journal of the Philosophy of History*, 7(1), 106-135. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013. Igualmente, las secciones 4 a 7 están basadas en la discusión renovada desarrollada en Venezia, L. (2015). *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, secciones 5.3 y 5.4. Agradezco a Brill el permiso para publicar la presente versión. Agradezco, también, los comentarios y sugerencias de Luis Rossi.

Correo electrónico: [lvenezia@unq.edu.ar](mailto:lvenezia@unq.edu.ar)

**E**n este artículo desarrollo el concepto de evidencia crucial y lo utilizo para iluminar una controversia en los estudios Hobbesianos, concretamente para determinar si Hobbes desarrolla una teoría prudencial o deontológica de la obligación contractual. Aun cuando hay importante evidencia para ambas lecturas, argumento que existe evidencia crucial para interpretar la teoría Hobbesiana de forma deontológica.

A los fines de desarrollar la noción de evidencia crucial, asumo que no toda la evidencia que encontramos en un texto tiene la misma importancia o peso relativo. Sobre la base de esta consideración, argumento que la evidencia crucial es particularmente importante, al punto tal que permite afirmar que, aun cuando exista asimismo evidencia para una teoría contraria, debe preferirse una lectura diferente puesto que ella constituye la mejor interpretación de la totalidad del corpus. Asimismo, utilizo esta consideración para tomar partido a favor de una lectura particular de la teoría de la obligación contractual de Hobbes. Los textos de Hobbes incluyen pasajes que permiten sostener que las promesas o los contratos introducen obligaciones sólo cuando es prudencialmente racional cumplir con ellas. Con todo, en el trabajo sostengo que la teoría de la obligación contractual de Hobbes es de naturaleza deontológica. De acuerdo con la interpretación deontológica, las promesas y los contratos introducen obligaciones morales cuya normatividad es independiente de los deseos o intereses contingentes de los agentes. Por tanto, los agentes deben cumplir con sus obligaciones contractuales aun cuando actuar de esa forma no promueva sus intereses de la mejor manera.

El artículo está organizado de la siguiente forma. En la primera sección, discuto la idea de subdeterminación de la interpretación. En la segunda sección, desarrollo la noción de evidencia crucial. En la cuarta sección, caracterizo las interpretaciones prudencial y deontológica del concepto de obligación contractual. En la quinta sección, muestro que hay evidencia textual para interpretar la teoría Hobbesiana de la obligación contractual tanto de manera prudencial como de forma deontológica. En la sexta sección, argumento que el pasaje de la promesa al ladrón constituye un caso de evidencia crucial. En la séptima sección, sostengo que Hobbes desarrolla una teoría deontológica de la obligación

contractual. Por último, en la octava sección concluyo el trabajo con una serie de comentarios finales.

### La subdeterminación de la interpretación

Aun cuando la historia intelectual (entendida de forma amplia, incluyendo la historia del pensamiento político) analiza cuestiones de índole lógica y conceptual, gran parte del trabajo realizado en el área incluye investigaciones de carácter empírico.<sup>1</sup> De este modo, la historia intelectual tiene similitudes con otras empresas empíricas, incluyendo las ciencias naturales y sociales (Blau, 2010, p. 2). Por esta razón, la historia intelectual tiene asimismo dificultades y problemas análogos o al menos relacionados con las de la ciencia.

Un problema estándar en la filosofía de la ciencia es la subdeterminación de la teoría por los datos. La subdeterminación de la teoría por los datos significa que la misma evidencia empírica es compatible con dos o más teorías científicas incompatibles entre sí. A mi modo de ver, la historia intelectual tiene un problema análogo: la subdeterminación de la interpretación por la evidencia. La subdeterminación de la interpretación por la evidencia es el fenómeno de que un texto o conjunto de textos provee evidencia para dos o más interpretaciones incompatibles.

La idea de que existen teorías científicas mutuamente incompatibles constituye una *verdad obvia* de la filosofía de la ciencia (Devitt, 2005, pp. 768, 778). Aun cuando no parece una cuestión igualmente evidente,<sup>2</sup> la idea de que existe el fenómeno de la subdeterminación de la interpretación por la evidencia involucra una sugerencia plausible. De cualquier modo, la incertidumbre es un fenómeno inevitable en la historia intelectual (Blau, 2010, pp. 10-11, 2011, pp. 360-361, 2012, pp. 142 y 147).

La tesis de la subdeterminación de la teoría por los datos puede ser interpretada tanto de manera débil como fuerte. La descripción que realicé más arriba es la de la versión débil de la tesis de la subdeterminación de

<sup>1</sup> La historia intelectual involucra dos tipos de análisis empíricos: investigación sobre acciones e investigación sobre creencias (Blau, 2010, p. 4, 2011, p. 359).

<sup>2</sup> De hecho, muchos historiadores intelectuales actúan de manera tal que sugiere que para ellos la tesis de la subdeterminación de la interpretación por la evidencia es falsa.

la teoría por los datos; la subdeterminación de la teoría por los datos débil tiene lugar cuando hay explicaciones científicas que son mutuamente incompatibles entre sí pero que son compatibles con los mismos datos. Ahora bien, esto no conlleva que la controversia en cuestión no pueda ser eventualmente resuelta. Por ejemplo, teorías científicas rivales pueden realizar predicciones diferentes en áreas aún no investigadas. De esta forma, la recopilación de nuevos datos puede permitir elegir entre las diferentes explicaciones científicas en competencia. Por su parte, la versión fuerte de la subdeterminación de la teoría por los datos involucra la idea de que hay teorías científicas rivales que son empíricamente equivalentes.<sup>3</sup> Por tanto, ningún conjunto de datos nuevos puede decidir la controversia en cuestión. De hecho, aún “un Dios observacionalmente omnisciente que conozca los estados observacionales del universo entero, pasado, presente y futuro, no podría tomar una decisión [para elegir entre las teorías en competencia] sobre la base de esa información” (Newton-Smith, 2000, p. 532).<sup>4</sup>

La subdeterminación de la interpretación por la evidencia ocurre en dos tipos de casos. En primer lugar, hay circunstancias en las cuales la evidencia textual es muy pobre y consiguientemente los investigadores tienen que proponer conjeturas más o menos razonables para darles sentido. En estos casos, es probable que existan dos o más interpretaciones de la misma evidencia textual inconsistentes entre sí. Aun cuando en sentido estricto las dos tesis no son exactamente iguales, la subdeterminación de la interpretación por la evidencia entendida de esta manera puede ser asimilada a la versión débil de la tesis de la subdeterminación de la teoría por los datos. La evidencia textual sobre la cual se realiza una interpretación es finita y de hecho muy limitada, de forma tal de que bien puede ocurrir que no haya nuevas áreas sobre las cuales testear las diferentes lecturas.<sup>5</sup> Con todo, tal vez pueda obtenerse nueva evidencia textual (por ejemplo, mediante el descubrimiento de un manuscrito), que pueda ser utilizado en

155

<sup>3</sup> Para una versión clásica de esta tesis ver Quine, 1975.

<sup>4</sup> Aun cuando prácticamente nadie cuestiona la versión débil, hay una importante disputa acerca de la plausibilidad e incluso de la inteligibilidad de la versión fuerte de la tesis de la subdeterminación de la teoría por los datos. Ver, por ejemplo, Norton, 2008, pp. 18-19, 27-28, 33-40.

<sup>5</sup> Quizá pueda considerarse que distinciones conceptuales modernas aumentan el conjunto de la evidencia total. Sin embargo, ellas no aumentan el conjunto de la evidencia textual.

la disputa interpretativa. La investigación detallada de esta nueva evidencia es extremadamente importante. Sin embargo, también puede darse el caso de que no exista nueva evidencia para investigar. Asimismo, cuestiones de índole contextual también pueden ser útiles para decidir una controversia interpretativa. Igualmente, también puede ocurrir que la información que logremos recopilar no sea útil o relevante.

Existe asimismo una segunda forma de subdeterminación de la interpretación por la evidencia. Ahora bien, este tipo de subdeterminación de la interpretación no puede ser asimilado ni a la subdeterminación de la teoría por los datos débil ni a la subdeterminación de la teoría por los datos fuerte. En concreto, existen circunstancias en las cuales un mismo texto provee evidencia para desarrollar dos o más interpretaciones mutuamente incompatibles. El problema no es que la evidencia textual es limitada u oscura; la cuestión es que la evidencia textual es en sí misma inconsistente. Mientras que en el primer caso de subdeterminación hay poca evidencia, en este segundo caso, por decirlo de alguna manera, hay demasiada evidencia textual.

En este trabajo estoy interesado en esta segunda forma de subdeterminación de la interpretación por la evidencia. Pareciera que no hay una forma racional de resolver una disputa interpretativa cuando esta forma de subdeterminación tiene lugar. A lo sumo, los investigadores podrían mostrar que la evidencia textual que están interpretando apoya diferentes lecturas, pero no podrían afirmar que una interpretación particular es correcta. Por mi parte, considero que esta conclusión es demasiado rápida. En la siguiente sección, desarrollo una manera de lidiar con esta forma de subdeterminación de la interpretación por la evidencia.

### Evidencia crucial

De acuerdo con Quentin Skinner, asumir a priori que los textos clásicos son completamente coherentes constituye una dudosa *mitología de la coherencia* (Skinner, 2002, pp. 67-72).<sup>6</sup> El reclamo de Skinner frente

---

<sup>6</sup> Skinner está fundamentalmente preocupado por la coherencia a lo largo de una obra completa, es decir, de una serie de textos escritos por un mismo autor. Con todo, la denuncia de la mitología de la coherencia también parece incluir una tesis más fuerte respecto de la coherencia interna de un

a este error interpretativo tiene dimensiones empíricas y normativas. La dimensión empírica de la denuncia de Skinner es probablemente verdadera. La idea misma de que existe subdeterminación de la interpretación por la evidencia conlleva la asunción de que los textos pueden ser internamente incoherentes y por consiguiente pueden dar lugar a dos o más lecturas incompatibles entre sí. Sin embargo, la dimensión normativa de la tesis de Skinner no parece correcta. El hecho de que los textos puedan ser incoherentes no conlleva que los investigadores no tengan permiso para desarrollar una lectura particular (Venezia, 2010, pp. 160-167). La evidencia textual puede ser incoherente sólo en el contexto de una lectura superficial; asimismo, la evidencia textual puede ser incoherente sólo a nivel local antes que a nivel sistémico. Entre las diferentes interpretaciones en consideración, una (y sólo una) puede ser correcta, todas las cosas (incluyendo toda la evidencia textual) consideradas. Por supuesto, la afirmación de que una interpretación particular es atinada requiere argumentación. El nexo entre la historia intelectual y la ciencia puede ser útil en este sentido.

La experimentación puede ayudar a elegir entre teorías científicas en competencia. La filosofía de la ciencia introdujo un nombre particular para una clase particularmente importante de experimentos: experimentos cruciales. Los experimentos cruciales proveen evidencia decisiva para una de entre varias explicaciones en competencia.<sup>7</sup> Por mi parte, propongo desarrollar una idea relacionada en el contexto de la filosofía de la historia intelectual: argumentos que están articulados sobre la base de la evidencia crucial. La idea básica en este sentido es que la evidencia crucial permite mediar en una controversia interpretativa y proveer razones decisivas para preferir una lectura particular.<sup>8</sup>

mismo texto. Ver Syrjämäki, 2011, pp. 17, 21-22; Venezia, 2010, p. 156, n. 10.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, Lakatos, 1974, p. 309. Robert Hooke introdujo el término *experimentum crucis* en su *Micrographia* de 1665. Issac Newton fue el primer filósofo natural en afirmar haber realizado un experimento crucial en sus estudios sobre la naturaleza de la luz de 1666-1672 que fueron difundidos públicamente en los primeros años de la década de 1670. Ver Schaffer, 1989, pp. 71-79.

<sup>8</sup> Aun cuando no creo que esto atente contra el desarrollo de la analogía, debe tenerse en cuenta que los dos tipos de subdeterminación en juego son diferentes. Los experimentos cruciales proveen datos decisivos a favor de una cierta explicación particular cuando tiene lugar la versión débil de la subdeterminación de la teoría por los datos. Por su parte, los argumentos articulados sobre la

De acuerdo con algunos filósofos de la ciencia, los experimentos cruciales son imposibles. Pierre Duhem sostiene que hay dos razones por las cuales esto sería efectivamente así. La primera es que los científicos no testean hipótesis aisladas sino conjuntos de hipótesis; en caso de que fallen, los experimentos no indican qué hipótesis particular debe ser descartada. El segundo problema es que las hipótesis testeadas por los científicos no agotan el espacio lógico de las verdades posibles; pueden existir explicaciones alternativas que no sean consideradas (Duhem, 1914/1954, pp. 183-200. Ver también Weber, 2009, pp. 21-22). Sin embargo, estas consideraciones no atentan contra la posibilidad misma de desarrollar experimentos cruciales. Aquí sigo lo señalado por Marcel Weber: Dado lo que buscan probar, los argumentos de Duhem son impecables. Pero nótese que Duhem piensa claramente en términos de inferencias *deductivas*. Lo que prueba es que los experimentos en conjunción con la lógica deductiva, de forma conjunta, son incapaces de dar lugar a una decisión a favor de una de entre un grupo de hipótesis. Por supuesto, él está absolutamente en lo cierto en esto. Sin embargo, los argumentos de Duhem no tocan la posibilidad de que inferencias *inductivas* o *ampliativas* permitan tomar tal decisión. Una inferencia ampliativa puede muy bien ser capaz de destacar que una cierta hipótesis es preferible (pp. 22-23, énfasis en el original).

Los argumentos de Duhem no atentan contra la posibilidad de desarrollar experimentos cruciales, al menos cuando los mismos son caracterizados en los términos revisionistas de Weber. A su vez, el punto señalado por Weber echa luz sobre el tipo de argumentos utilizados en la historia intelectual. Aun cuando los investigadores utilizan la lógica deductiva para analizar cuestiones de índole conceptual, el trabajo empírico realizado por los historiadores intelectuales involucra asimismo el uso de inferencias inductivas e inferencias a la mejor explicación (Blau, 2010, pp. 7-8). Por ejemplo, los estudiosos utilizan argumentos del segundo tipo para intentar recobrar qué entendían los propios autores de sus propias palabras, afirmaciones, pasajes o textos (Blau, 2010, p. 8). A su vez, los

---

base de evidencia crucial tienen lugar en el contexto del segundo tipo de subdeterminación de la interpretación por la evidencia. Como señalé en la primera sección, este tipo de subdeterminación de la interpretación por la evidencia no puede asimilarse ni a la versión débil ni a la versión fuerte de la tesis de la subdeterminación de la teoría por los datos.

investigadores utilizan este tipo de inferencias cuando existe evidencia conflictiva. Incluso en aquellos casos en los que tiene lugar la segunda forma de subdeterminación de la interpretación por la evidencia, puede existir una lectura que provea la mejor interpretación de toda la evidencia textual (cf. Weber, 2009, p. 23). En tales circunstancias, podemos tener razones de peso para preferir una interpretación particular a una lectura alternativa. El punto de partida para fundamentar esta consideración es que no toda la evidencia textual tiene la misma importancia o peso relativo. Acá es donde la idea de evidencia crucial es relevante. La evidencia crucial es evidencia particularmente importante y permite que los estudiosos puedan afirmar que, aun cuando hay evidencia para una cierta lectura, es preferible una interpretación alternativa en tanto en cuanto esta interpretación está fundada en este tipo especial de evidencia. En este sentido, es legítimo concluir que esta lectura es superior en tanto provee la mejor interpretación de la totalidad del corpus.<sup>9</sup>

La analogía entre la ciencia y la historia intelectual que vengo desarrollando hasta este momento tiene una dificultad. En el caso de los experimentos cruciales, los datos no son parte de la teoría empírica que da cuenta de ellos.<sup>10</sup> En el caso de la evidencia crucial, en cambio, la evidencia es parte de una de las interpretaciones en pugna, de modo tal que no es evidencia novedosa.<sup>11</sup> Esto da lugar a un problema. ¿Cómo puede ser que la evidencia crucial medie de forma legítima en una

159

9 El evaluador anónimo del *Journal of the Philosophy of History* [la publicación en donde el presente artículo fue publicado por primera vez] me señaló que la noción de evidencia crucial tiene un cierto aire de familia con teoría de Mark Bevir de la *objetividad por comparación*. De acuerdo con Bevir, el conocimiento objetivo del pasado requiere de la investigación de representaciones históricas rivales entre sí para establecer cuál es la más satisfactoria, antes que la comparación de representaciones históricas con el pasado mismo (Bevir, 2004, pp. 96-106; ver también Ankersmit, 1983, pp. 215-225 para una teoría relacionada). Sin embargo, las nociones de objetividad por comparación y evidencia crucial son y juegan roles muy diferentes. De acuerdo con la posición de Bevir, una cierta representación histórica no parece tener una posición epistemológica privilegiada, mientras que la evidencia crucial es evidencia especialmente relevante e importante. Asimismo, la noción de objetividad por comparación es utilizada para articular una teoría de la verdad histórica, mientras que la evidencia crucial permite afirmar que una cierta lectura constituye la mejor interpretación de un texto.

10 Esto no significa que los datos sean neutrales. En realidad, los datos están cargados de teoría, de forma tal que están relacionados con la teoría empírica que da cuenta de ellos.

11 Con todo, la atención o perspectiva prestadas a un pasaje sí pueden ser novedosas.

controversia interpretativa, en lugar de ser meramente evidencia a favor de una interpretación particular?

En mi opinión, no podemos superar completamente esta dificultad. Cada pieza de evidencia supuestamente crucial siempre forma parte de una de las interpretaciones en competencia. Al mismo tiempo, considero que sí podemos minimizar el riesgo de asignarle el estatus de evidencia crucial a cualquier evidencia. Además de apoyar a una lectura particular, tienen que verificarse una serie de condiciones adicionales para que podamos afirmar de manera legítima que un cierto pasaje es verdaderamente un caso de evidencia crucial. A continuación, desarrollo las condiciones (b), (c) y (d) que se suman a la condición de partida (a):

(a) Las ideas desarrolladas en el pasaje deben claramente apoyar una lectura particular y así permitir resolver la controversia en cuestión.

(b) La interpretación del pasaje no debe ser controvertida.

(c) Las ideas desarrolladas en el pasaje deben jugar un rol importante en la teoría general del autor.

(d) Las ideas desarrolladas en el pasaje deben estar relacionadas con otras tesis importantes de la teoría general del autor.

La condición (a) es la condición mínima para que un cierto pasaje califique de evidencia crucial. A menos que el pasaje en cuestión favorezca claramente a una de las diferentes interpretaciones en consideración, el mismo no puede ser utilizado para resolver ninguna controversia. La condición (b) permite afirmar que la interpretación está basada en evidencia firme. La condición (c) minimiza el riesgo de resolver la controversia apelando a ideas marginales. Si las ideas desarrolladas en el pasaje son en cambio centrales, parece plausible que el investigador se apoye en ellas para favorecer una de las varias interpretaciones en competencia. Finalmente, la condición (d) garantiza, al menos hasta cierto punto, que las tesis desarrolladas en el pasaje no sean ad hoc. En este caso, la interpretación misma adquiriría esa característica. En cambio, el riesgo de desarrollar una lectura ad hoc disminuye si las ideas desarrolladas en el pasaje están relacionadas con otras tesis importantes.

Existe una complicación que debe ser tomada en consideración. Las condiciones (c) y (d) mencionan “la teoría general del autor” así como “tesis importantes de la teoría general del autor”. Dado que los textos no son autointerpretativos, es posible que existan asimismo desacuerdos acerca de estas cuestiones. Por consiguiente, apelar a estas ideas parece meramente mover un paso más antes que resolver la controversia interpretativa (Blau, 2010, pp. 15-16). Aun cuando este punto parece correcto, no debemos exagerar su importancia. Al menos algunos textos tienen ideas o tesis centrales, de forma tal que parece plausible afirmar que es posible llegar a un acuerdo acerca de estas cuestiones. Un ejemplo puede ilustrar esta afirmación. Imagino que la discusión del poder de prerrogativa en el capítulo XIV del *Ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke puede legítimamente justificar la consideración de cuán liberal es la teoría política lockeana. Al mismo tiempo, esto no parece suficientemente fuerte como para poner en cuestión la idea misma de que la teoría de Locke es liberal. El *Ensayo sobre el gobierno civil* contiene una serie de ideas que permiten fundamentar esta afirmación, incluyendo la tesis lockeana de que los seres humanos no tenemos el derecho de esclavizarnos. En efecto, Locke apela a este derecho para justificar la tesis de que no es posible tener obligaciones políticas para con un Estado absoluto, lo que claramente constituye una posición liberal (1690/2005, párrs. 23, 24, 135, 137, 149, 168, 171, 172).

161

La mejor forma de desarrollar la noción de evidencia crucial consiste en ofrecer un ejemplo y utilizarlo en el contexto de una controversia interpretativa en curso. En lo que sigue voy a argumentar que los textos Hobbesianos subdeterminan la interpretación de su teoría de la obligación contractual, en el sentido de que proveen evidencia conflictiva para dos interpretaciones rivales de este aspecto de su teoría política. Al mismo tiempo, voy a argumentar que el pasaje de la promesa al ladrón que Hobbes desarrolla para ilustrar la idea de que las promesas y los contratos realizados bajo coerción introducen obligaciones moralmente vinculantes puede jugar el rol de evidencia crucial y consiguientemente puede utilizarse para decidir la controversia interpretativa en cuestión. Por último, voy a mostrar que el pasaje apoya la interpretación deontológica de la teoría de la obligación contractual de Hobbes. Antes de desarrollar estos argumentos, igualmente, voy a analizar la idea misma de obligación contractual.

## El concepto de obligación contractual

De acuerdo con Hobbes, la autoridad del soberano está fundamentada en un acuerdo realizado por los propios ciudadanos. A su vez, la teoría que justifica la autoridad política del soberano y la obligación de obediencia de los ciudadanos está articulada sobre la base de una teoría general de la obligación contractual. De este modo, la noción de obligación contractual de Hobbes tiene tanto un carácter general como una aplicación particular en la teoría de la autoridad del Estado y la obligación política de los ciudadanos. Por mi parte, en las siguientes secciones sólo voy a analizar la teoría de la obligación contractual general de Hobbes. En esta sección, voy a desarrollar el marco conceptual para realizar esta tarea. A continuación, voy a caracterizar la versión prudencial introducida por Jean Hampton en su análisis de la teoría política de Hobbes y el análisis deontológico intuitivo del concepto de obligación contractual.<sup>12</sup>

162 Hampton analiza la noción de obligación contractual de forma tal que las obligaciones contractuales son vinculantes sólo si es prudencialmente racional cumplir con estas obligaciones. De acuerdo con esta intérprete: para Hobbes, el autointerés explica no sólo por qué debemos hacer lo que debemos hacer, sino asimismo cuándo las obligaciones generadas a partir de la renuncia de un derecho en un contrato cesan [...]. Esto significa que, de acuerdo con Hobbes, *las obligaciones contractuales existen sólo mientras es en nuestro autointerés cumplir con ellas* (Hampton, 1986, p. 56 [énfasis en el original], ver también pp. 55, 57).<sup>13</sup>

Hampton presenta el razonamiento que, a su juicio, articula esta concepción de la obligación contractual de la siguiente forma: Hobbes define dos condiciones que deben obtenerse para que exista una obligación. En primer lugar, tiene que tener lugar una renuncia o transferencia de un

12 Varios intérpretes afirman que Hobbes desarrolla una teoría prudencial de la obligación contractual. En este trabajo voy a desarrollar únicamente el análisis de Hampton porque el marco conceptual característico introducido por Hampton para analizar la teoría de Hobbes permite claramente distinguir las dos versiones rivales del concepto de obligación contractual. Por otro lado, me gustaría dejar asentado que, aun cuando fundamenta la lectura alternativa, Eggers, 2009, fue muy importante para mi propia interpretación de la teoría de la obligación contractual de Hobbes.

13 La teoría de Hampton de los acuerdos autointeresados desarrolla esta concepción de la obligación contractual (Hampton, 1986, pp. 138-147, 1997, pp. 80-82, 2007, p. 195).

derecho de una persona a otra; en segundo lugar, tiene que ser en el interés del renunciante o transfiriente respetar la renuncia o transferencia. Así, Hobbes define la naturaleza y extensión de nuestras obligaciones de manera tal que nuestro cumplimiento con ellas nunca puede estar en conflicto con nuestro autointerés (Hampton, 1986, p. 56).<sup>14</sup>

La teoría deontológica analiza la noción de obligación contractual de forma completamente diferente. En este caso, la idea central es que las obligaciones contractuales introducen requerimientos morales cuya normatividad es independiente de los deseos de los agentes. De este modo, las obligaciones contractuales son vinculantes aun cuando los agentes no promuevan su autointerés racional cumpliendo con ellas.<sup>15</sup>

La concepción deontológica admite que hay cierta cuota de verdad en la teoría prudencial. En casos típicos, las personas asumimos obligaciones contractuales porque, al momento de tomarlas, ello es en nuestro autointerés racional.<sup>16</sup> Para la teoría deontológica, sin embargo, esto no significa que las razones que tenemos para cumplir con estas obligaciones sean asimismo del mismo tipo. La razón por las que adquirimos obligaciones contractuales es una cosa; la razón por la cual debemos cumplir con nuestras obligaciones contractuales es otra cosa totalmente diferente. Por tanto, la obligación de cumplir con promesas o contratos no cesa una vez que las razones para

<sup>14</sup> El análisis de David Gauthier de esta cuestión merece una consideración especial. En primer lugar, Gauthier concede que el análisis formal de Hobbes de la noción de obligación contractual no establece un vínculo necesario con la prudencia, de forma tal que los agentes pueden tener obligaciones contractuales de manera independiente de si cumplir con ellas es asimismo recomendado por el autointerés racional (1969, p. 60-61). Con todo, Gauthier desarrolla la teoría de la obligación contractual Hobbesiana de forma tal que estas obligaciones no son razonables, en tanto que las obligaciones contractuales son razonables si y sólo si es prudencialmente racional tanto asumir como cumplir con ellas (1969, pp. 87-88, para el análisis completo ver pp. 76-89).

<sup>15</sup> Hampton concede que una concepción de esta índole es "nuestra teoría estándar de la obligación" (1986, p. 56).

<sup>16</sup> El análisis económico del Derecho asume que los agentes normalmente adquieren obligaciones contractuales con la expectativa de que ello va a colocarlos en una mejor situación, de forma tal que los acuerdos voluntarios son típicamente superiores en términos de Pareto. (Asimismo, este tipo de enfoque introduce la tesis adicional que señala que el Derecho debe obligar a las personas a cumplir con estas obligaciones.) Sin dudas, este es el caso estándar, pero no parece un elemento necesario de las obligaciones contractuales. Por ejemplo, una persona puede cometer un error al formular una promesa o realizar un contrato; asimismo, una persona puede adquirir obligaciones contractuales con el propósito de beneficiar a otras personas.

adquirir estas obligaciones desaparecen, de forma tal que el hecho de que típicamente tengamos razones prudenciales para formular promesas o realizar contratos no conlleva que las razones para cumplir con ellos estén necesariamente relacionadas con la promoción de nuestro autointerés racional. Antes bien, debemos cumplir porque hemos acordado realizar tal cosa, de manera independiente de si ello asimismo promueve nuestros intereses. Al mismo tiempo, este fenómeno no atenta contra la racionalidad de cumplir con las obligaciones contractuales, puesto que estas obligaciones introducen razones excluyentes, es decir, razones de segundo orden que derrotan a las razones de primer orden por tipo antes que por peso (Hart, 1982, p. 255; Finnis, 1980, p. 308; Raz, 1977, pp. 221-223, 227-228, 1999, pp. 39, 190). De este modo, las obligaciones contractuales normalmente dan razones suficientes para actuar independientemente de si cumplir con estas obligaciones promueve asimismo nuestro autointerés racional.

La teoría deontológica de la obligación contractual puede ser ilustrada por medio de un ejemplo. Supongamos que firmamos un contrato para alquilar un departamento. Antes de asumir la obligación consideramos que tenemos razones prudenciales para elegir ese lugar en particular y por consiguiente firmamos el contrato. Supongamos ahora que llega el momento de pagar el primer mes de alquiler. Ciertamente, por lo general consideramos que tenemos que cumplir con nuestro acuerdo y por consiguiente que debemos pagar el alquiler porque dimos nuestra palabra de que actuaríamos de ese modo, antes que porque cumplir con el acuerdo constituye una acción que promueve nuestros intereses. Asimismo, puede ocurrir que tengamos razones prudenciales para actuar de ese modo (por ejemplo, el dueño nos puede desalojar). Sin embargo, esto no significa que tenemos razones para pagar el alquiler porque actuar de ese modo promueve nuestro autointerés; esta consideración, en todo caso, introduce una razón adicional. Por tanto, aún tendríamos razón de cumplir con nuestra obligación contractual si el autointerés racional recomendase incumplir antes que mantener el acuerdo (por caso, porque ocurre que el dueño es alguien que no está en condiciones de desalojarnos del departamento).

## La teoría de la obligación contractual de Hobbes

La teoría prudencial tiene un marcado componente idiosincrático, mientras que la teoría deontológica es intuitiva. Sin embargo, esto no significa que la concepción prudencial no esté en condiciones de describir correctamente la posición de Hobbes.<sup>17</sup> De hecho, hay importante evidencia para la interpretación prudencial. Asimismo, hay evidencia para la interpretación deontológica.

Voy a analizar en primer lugar la evidencia que permite justificar la tesis de que para Hobbes las obligaciones contractuales son vinculantes sólo cuando cumplir con ellas está en función de los intereses de los agentes. Para comenzar, Hobbes escribe que un agente está “obligado o sujeto” luego de renunciar a alguno de sus derechos naturales. Tales acciones introducen la obligación de “no impedir a aquellos a los que se concede o abandona dicho derecho que se beneficien de él” (Hobbes, 1651/2003, 14.134). Ahora bien, Hobbes señala que dichas obligaciones “derivan su fuerza no de su propia naturaleza (pues nada se rompe con más facilidad que la palabra de un hombre), sino del temor a alguna mala consecuencia de la ruptura” (1651/2003, 14.134). Claramente, Hobbes desarrolla una explicación prudencial para caracterizar la idea de que los agentes están obligados a respetar a los beneficiarios de su renuncia de derechos. Los agentes tienen obligaciones contractuales vinculantes porque ellos temen las consecuencias de la violación de tales acuerdos.

El análisis de Hobbes de la tercera ley de naturaleza provee asimismo evidencia para la interpretación prudencial de su teoría de la obligación contractual. La tercera ley de naturaleza (*La justicia*) simplemente prescribe “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (Hobbes, 1651/2003, 15.142, 15.144-145, 26.235, 1640/2005, 1.16.1, 1.17.14, 1.18.5, 1642/2010, 3.1-2, 4.5). De esta forma, la justicia no señala explícitamente que los agentes deban cumplir con sus obligaciones contractuales sólo cuando ello es recomendado por su autointerés racional. Sin embargo, el subsecuente análisis de Hobbes apunta en esta dirección. Hobbes escribe:

---

<sup>17</sup> Por caso, Spinoza desarrolla una teoría de este tipo (1670/1985, capítulo 16, pp. 167 y 170, 1677/1986, capítulo 2, párr. 12).

Antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el terror a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho que abandonan. (1651/2003, 15.143)

La subsiguiente discusión con el necio que “ha dicho [...] en su corazón, y a veces también con su lengua” que “no existe la justicia” (Hobbes, 1651/2003, 15.143) elabora la aparente posición de Hobbes acerca de la normatividad de las obligaciones contractuales.

De acuerdo con Hobbes, el necio no cuestiona la existencia de obligaciones contractuales y consiguientemente no cuestiona la injusticia de incumplir estos acuerdos. Hobbes dice que el necio “no niega con ello que haya pactos, ni que a veces sean rotos, a veces cumplidos, ni que tal ruptura de los mismos pueda ser llamada injusticia, y la observancia justicia” (1651/2003, 15.144). Sin embargo, el necio señala que el incumplimiento de los pactos y por consiguiente la injusticia puede algunas veces ser compatible con “aquella razón que dicta a todo hombre su propio bien”. El necio luego argumenta de la siguiente forma:

El reino de Dios es alcanzado por violencia, pero ¿y si pudiera ser alcanzado por violencia injusta? ¿Sería contrario a razón alcanzarlo así, siendo imposible recibir por ello daño? Y si no es contrario a razón, no es contrario a justicia, o entonces no debe ser la justicia aprobada como buena. (Hobbes, 1651/2003, 15.144)

De acuerdo con el necio, si actuar de forma injusta es beneficioso para el propio agente, entonces o bien la injusticia es compatible con la razón o bien la justicia no es necesariamente buena o deseable. En su réplica al necio, Hobbes intenta mostrar que el cumplimiento de los pactos es prudencialmente racional, de forma tal que la justicia es compatible con la razón. Hobbes desarrolla tres argumentos. En primer lugar, Hobbes argumenta que es irracional para una persona actuar de forma tal que “tienda hacia su propia destrucción”, aun cuando tales acciones puedan accidentalmente beneficiarla: “Dichos acontecimientos no la

hacen razonable o bien hecha” (1651/2003, 15.145). Hobbes asimismo arguye que un agente que incumple sus pactos “no puede ser recibido en sociedad alguna que se erija para paz y defensa, salvo por error de aquellos que le reciben ni, cuando es recibido, permanecer en ella sin que se haga evidente el peligro de su error” (1651/2003, 15.145). Finalmente, Hobbes sostiene que los rebeldes no pueden racionalmente esperar cumplir con sus designios, esta vez enfatizando que, aun en caso de que se cumplan, ipso facto sus acciones introducen fuertes incentivos para que otros los imiten, lo que pone en juego su propia supervivencia:

Y en cuando al obtener soberanía por medio de rebelión, es manifiesto que, aunque el hecho suceda, sin embargo, dado que no puede ser razonablemente previsto, sino más bien lo contrario, y dado que al obtenerla así enseña a otros a obtener lo mismo en forma semejante, el intentarlo es contrario a razón. (Hobbes, 1651/2003, 15.145, ver también 17.257, 1640/2005, 2.8.13)

Más allá de los méritos de los diferentes argumentos de Hobbes,<sup>18</sup> la consideración relevante en este contexto es la manera en que responde al desafío del necio. En efecto, Hobbes intenta bloquear la posición del necio señalando que hay razones prudenciales para cumplir con las obligaciones contractuales. De este modo, el análisis completo de Hobbes de la tercera ley de naturaleza (esto es, la descripción de la tercera ley de naturaleza y la réplica al necio) apoya la idea de que Hobbes desarrolla una teoría prudencial de la obligación contractual.

Aun cuando hay importante evidencia a favor de la interpretación prudencial, hay asimismo importantes recursos textuales para la lectura deontológica de la teoría de la obligación contractual. Paso ahora a analizar la evidencia a favor de esta interpretación. En primer lugar, el análisis de Hobbes de los *pactos* provee evidencia a favor de la lectura deontológica. Hobbes caracteriza a los pactos como acuerdos en los cuales al menos uno de los agentes no cumple inmediatamente con su parte, sino que promete hacerlo en el futuro. Hobbes luego señala que esto genera una obligación, de manera tal que los agentes quedan moralmente obligados a actuar de

<sup>18</sup> La mayoría de los análisis de la réplica de Hobbes al necio conceden que los argumentos de Hobbes no logran su propósito, aunque Gauthier (en correspondencia personal) me señaló que él considera que el segundo argumento de Hobbes es, o al menos puede llegar a ser, sólido.

una forma determinada. Aun cuando este análisis no está suficientemente claro en el *Leviatán*, Hobbes vuelve su posición suficientemente patente en *Del ciudadano*:

El pacto que hace aquel en el que se confía con aquel que ha cumplido con la prestación, incluso si la promesa fue hecha con palabras en futuro, transfiere el *derecho* en un tiempo futuro no menos que si hubiese sido hecha con palabras en presente o pretérito. Pues la prestación es el signo más manifiesto de que aquel que ha cumplido entendió la palabra del otro en quien confía como la de alguien que quiere cumplir con la prestación en un tiempo determinado; y por tal signo sabía éste que así había sido entendida su palabra; como no la corrigió, así quiso que sucediera. Por lo tanto, las *promesas* que se hacen por un bien aceptado (y que también son *pactos*) son signos de la voluntad, esto es [...], signos del último acto de la deliberación, por el cual se quita la libertad de no cumplir con la prestación, y por consiguiente son obligatorias. Donde termina la libertad comienza la obligación. (1642/2010, 2.10, ver también 1640/2005, 1.15.9, 2.3.3, 1642/2010, 8.3 y 8.9)

Los pactos introducen obligaciones deontológicas. Los agentes se obligan a sí mismos y por consiguiente renuncian a la libertad de actuar en contra de lo que prometieron. La cuestión está saldada y los agentes no tienen la libertad de actuar de la forma que les parezca, sino que tienen la obligación de cumplir con su palabra.

El análisis de Hobbes de los *juramentos* también puede ser interpretado como proveyendo elementos de juicio a favor de la lectura deontológica de su teoría de la obligación contractual. Hobbes argumenta "JURAR, O JURAMENTO, es una *forma de hablar que se añade a una promesa, por la cual aquel que promete significa que si no cumple renuncia a la piedad de su Dios, o atrae venganza sobre sí mismo*" (1642/2010, 14.142, ver también 1640/2005, 1.15.15, 1642/2010, 2.20, 15.15). Hobbes luego escribe:

Se muestra así que el juramento no añade nada a la obligación, porque un pago, si es legal, obliga a los ojos de Dios tanto sin el juramento como con él, y si es ilegal no obliga en absoluto, aunque

sea confirmado por un juramento. (1651/2003, 14.142, ver también 1640/2005, 1.15.17, 1642/2010, 2.22, 6.16)

Hobbes analiza la cuestión de si los juramentos asociados a los acuerdos agregan algo a la obligación de cumplir con ellos. Hobbes señala que las promesas y los contratos tienen fuerza obligatoria en sí mismos, de forma tal que los juramentos no agregan nada significativo. A lo sumo, ellos provocan consecuencias negativas en caso de incumplimiento (Hobbes, 1640/2005, 1.15.17, 1642/2010, 2.22).<sup>19</sup> De este modo, el análisis de Hobbes desarrolla la idea de que las obligaciones contractuales no están asociadas con las consecuencias negativas en caso de incumplimiento; en cambio, estas obligaciones son normativas en sí mismas (Ver Eggers, 2009, p. 77).

Por último, la discusión de Hobbes de los contratos realizados por los soldados constituye evidencia a favor de la interpretación deontológica de su teoría de la obligación contractual. En primer lugar, Hobbes arguye que todos los súbditos tienen el deber de defender a sus Estados, aunque admite que el miedo es una excusa razonable para abandonar el campo de batalla (1651/2003, 21.200, UN REPASO Y CONCLUSIÓN, p. 558). Sin embargo, Hobbes también señala que los soldados adquieren obligaciones contractuales especiales cuando se enlistan y afirma que estas obligaciones imponen requerimientos más exigentes que las leyes de naturaleza (1681/2013, pp. 143-144). De acuerdo con Hobbes, "quien se enroló como soldado o tomó a préstamo dinero pierde la excusa de una naturaleza timorata, y no sólo se ve obligado a ir a la batalla, sino también a no huir lejos de ella sin el permiso de sus capitanes" (1651/2003, 21.200). Es difícil considerar cómo el autointerés racional podría recomendar cumplir con estas obligaciones. ¿Qué ventaja podría obtener un soldado en entrar en un combate posiblemente letal? Al menos en muchos casos, los soldados tienen mucho más para perder que para ganar. De hecho, los soldados pueden tener razones prudenciales para rehusar participar en una batalla aun cuando ello conlleve la prisión, o a cambiar de bando cuando las posibilidades de triunfar son bajas, o a buscar asilo en Estados neutrales, entre otras opciones. Sin embargo, Hobbes afirma que, en tanto los soldados adquieren voluntariamente obligaciones contractuales especiales, ellos

<sup>19</sup> Este punto no está presente en Hobbes, 1651/2003, 14.142.

deben permanecer en el campo de batalla hasta que obtengan el permiso de retirarse. En este sentido, las obligaciones contractuales adquiridas por los soldados introducen requerimientos morales que son normativos de manera independiente de si cumplir con ellos es asimismo recomendado por el autointerés racional. Aún más, las obligaciones adquiridas por los soldados son moralmente vinculantes aun cuando cumplir con ellas conlleve un riesgo para su salud y supervivencia.<sup>20</sup>

La interpretación de la teoría de la obligación contractual de Hobbes está subdeterminada por la evidencia textual. Tal como mostré en esta sección, en los textos de Hobbes hay evidencia tanto para la interpretación prudencial como para la lectura deontológica. Esto puede generar la impresión de que no hay forma de resolver la controversia interpretativa en cuestión. A mi modo de ver las cosas, sin embargo, esta conclusión es muy rápida. En la siguiente sección voy a mostrar que existe evidencia crucial para la interpretación deontológica de la teoría de la obligación contractual de Hobbes.<sup>21</sup>

## Las promesas y los contratos realizados bajo coerción

Hobbes escribe lo siguiente:

Los pactos aceptados por miedo son, en la condición de mera naturaleza, obligatorios. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o

<sup>20</sup> En este sentido, Hobbes parece estar comprometido con la idea de que los soldados renuncian a su derecho a la autodefensa, aun cuando ello parece incompatible con su teoría de los derechos inalienables. Ver Sreedhar, 2010, pp. 38-39, 84-87, 2013, p. 222-225 para un análisis de esta cuestión.

<sup>21</sup> La tesis de Hobbes de que la violación de las obligaciones contractuales conlleva una forma de contradicción puede asimismo interpretarse como proveyendo evidencia a favor de la lectura deontológica de su teoría de la obligación contractual. De acuerdo con Hobbes, "el *perjuicio* o la *injusticia*, en las controversias del mundo, es algo así como aquello que en las disputas de eruditos se llama *absurdo*, pues así como allí se llama absurdo a contradecir lo que se mantuvo al principio, así, en el mundo, se llama injusticia y perjuicio a deshacer voluntariamente aquello que desde el principio se había voluntariamente hecho" (1651/2003, 15.134, ver también 1640/2005, 1.16.2, 1642/2010, 3.3). Sin embargo, Eggers argumenta convincentemente que la analogía de Hobbes entre el incumplimiento de las obligaciones contractuales y las contradicciones no provee necesariamente evidencia a favor de la interpretación deontológica, además de que tiene serios problemas en sí misma, lo que sugiere que no es pertinente basar una interpretación sobre la base de esta tesis particular (Eggers, 2009, p. 77; ver también Grover, 1980, p. 187).

servicio por mi vida a un enemigo, quedo por ello obligado, pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro ha de recibir por ello dinero o servicios, y, por consiguiente, donde ninguna otra ley (como en la condición de mera naturaleza) prohíba el cumplimiento, el convenio es válido. Por tanto, si se confía a prisioneros de guerra el pago de su rescate, están obligados a pagarlo, y si un príncipe más débil hace una paz desventajosa con uno más fuerte, por miedo, está obligado a conservarla, salvo que (como antes se ha dicho) surja alguna nueva y justa causa de miedo que renueve la guerra. E incluso en las Repúblicas, si me veo forzado a redimirme de un ladrón prometiéndole dinero, estoy obligado a pagarle hasta que la ley me descargue, pues cualquier cosa que pueda hacer legalmente sin obligación, puedo legalmente pactar por miedo, y lo que legalmente pacto no puedo romperlo legalmente. (1651/2003, 14.139-140, ver también 1640/2005, 1.15.13, 1642/2010, 2.16)

De acuerdo con Hobbes, las promesas y los contratos realizados bajo coerción introducen obligaciones moralmente vinculantes. Los ejemplos de Hobbes muestran que en estos casos los agentes actúan por miedo y, de acuerdo con Hobbes, el miedo a las consecuencias no invalida la obligación asumida. A mi modo de ver, el pasaje constituye una pieza de evidencia crucial a favor de la teoría deontológica de la obligación contractual.

171

El pasaje satisface las condiciones (a)-(d) para constituir una pieza de evidencia crucial. Más abajo voy a mostrar que el ejemplo de a promesa al ladrón claramente introduce una teoría deontológica de la obligación contractual, de forma tal que el pasaje cumple con las condiciones (a) y (b) que establecen que las ideas desarrolladas deben claramente apoyar una lectura particular y permitir decidir la controversia en cuestión, así como que la interpretación del pasaje no debe ser controvertida.

Asimismo, el pasaje satisface la condición (c) que establece que las ideas desarrolladas deben jugar un rol importante en la teoría general del autor. En efecto, la teoría articulada en el pasaje juega un papel clave en la filosofía política de Hobbes, especialmente en su teoría contractualista de la autoridad del Estado y la obligación de obediencia de los ciudadanos. La teoría de Hobbes está articulada sobre la idea de que la autoridad del Estado

y la obligación política de los ciudadanos está justificada sobre la base de un acuerdo realizado por los propios ciudadanos, tanto en el modelo de soberanía por *institución* como en el modelo de soberanía por *adquisición*.<sup>22</sup> En particular, Hobbes analiza tanto la soberanía por institución como la soberanía por adquisición como el resultado de un acuerdo realizado por el mismo tipo de razones: el miedo a la muerte.<sup>23</sup> En este sentido, la teoría de los contratos realizados bajo coerción juega un rol fundamental en la teoría de la autoridad y de la obligación política de Hobbes, que es seguramente la cuestión central de su teoría política (Ver Hobbes, 1651/2003, 46.537, 1642/2010, Prefacio a los lectores, p. 120).

Por último, el pasaje satisface asimismo la condición (d) que señala que las ideas desarrolladas deben estar relacionadas con otras tesis importantes de la teoría general del autor. En este caso, la tesis desarrollada en el pasaje está estrechamente relacionada con la teoría de la voluntariedad de Hobbes. De acuerdo con Hobbes,

En la *ponderación*, el último apetito o aversión que se adhiere de manera inmediata a la acción o a la omisión consiguiente es lo que llamamos VOLUNTAD; el acto (no la facultad) de *querer*. [...] La *voluntad* es, por tanto, el *último apetito en la ponderación*. (1651/2003, 6.81, ver también 7.83, 1640/2005, 1.12.1, 1.13.5)

El análisis de Hobbes desarrolla la idea de que

No sólo las acciones que tienen su origen en la codicia, ambición, lujuria u otros apetitos de la cosa propuesta, sino también aquellas que tienen su origen en la aversión o temor a aquellas consecuencias que siguen a la omisión, son acciones voluntarias. (1651/2003, 6.81)

Hobbes analiza la voluntad como el último deseo de la deliberación de los agentes. Esto conlleva la idea de que las promesas y los contratos realizados bajo coerción son completamente intencionales y voluntarios. Las promesas y los contratos realizados bajo coerción son producto del miedo y,

<sup>22</sup> Hobbes utiliza esta terminología en 1651/2003, 20.186.

<sup>23</sup> Vale la pena aclarar que Hobbes analiza de la misma manera dos situaciones que en realidad son fundamentalmente diferentes. En un caso el miedo es la consecuencia de las amenazas deliberadas de otro agente, mientras que en el otro caso el miedo es meramente la consecuencia de las acciones conjuntas de otras personas que no realizan amenazas. Ver Simmons, 2006, p. 273 n. 14.

al menos en tanto esto no atente contra el uso de las capacidades racionales de los agentes, de acuerdo con Hobbes estas acciones son perfectamente voluntarias y por consiguiente dan lugar a genuinas obligaciones morales.<sup>24</sup>

### Obligación contractual y razón

El pasaje en donde Hobbes desarrolla la idea de que las acciones realizadas bajo coerción son voluntarias permite asimismo afirmar que su teoría de la obligación contractual es de naturaleza deontológica. El ejemplo de la promesa al ladrón de Hobbes claramente introduce esta posición. Sin dudas, la víctima realizó su promesa por razones prudenciales. Las amenazas del ladrón modifican las opciones disponibles al punto de que ella tiene razones prudenciales para actuar de la forma en que el ladrón la fuerza a actuar. Sin embargo, esto no implica que, una vez liberada, ella tenga asimismo razones prudenciales para cumplir con su obligación. Al contrario, el autointerés racional seguramente recomienda violar antes que mantener su palabra. Por caso, ella podría tener razones prudenciales para ir a la policía (o llamar a algunos amigos, contactar a la mafia, etc.) o simplemente dejar las cosas allí. En este sentido, es difícil considerar que ella podría llegar a tener razones de este tipo para cumplir con su promesa.

De hecho, volver a ver al ladrón para cumplir con la promesa parece constituir una acción completamente irracional desde el punto de vista del autointerés racional. El hecho de que la ahora exvíctima vea nuevamente al ladrón reduciría la cantidad de dinero en su poder y la expondría a ser coaccionada una vez más. Esto, a su vez, la pondría en la penosa situación de tener que formular una nueva promesa para así ser liberada, de forma tal de renovar el ciclo de promesa-liberación-cumplimiento. En otras palabras, mantener su palabra constituye un costo no compensado para la exvíctima. Sin embargo, Hobbes sostiene que la exvíctima tiene la obligación contractual de cumplir con su palabra y por consiguiente de encontrarse nuevamente con el ladrón para pagarle el monto acordado. En este sentido, el ejemplo de Hobbes claramente provee evidencia

<sup>24</sup> Por mi parte, creo que la teoría Hobbesiana de las promesas y los contratos bajo coerción es defectuosa. Con todo, ello no es relevante en este contexto. Ver Venezia (2015, capítulo 6) para un análisis de esta cuestión.

que permite sostener que él desarrolla una teoría deontológica de la obligación contractual.

De hecho, una lectura prudencial del ejemplo de la promesa al ladrón es incompatible con otros elementos de la teoría política de Hobbes. Si las razones para cumplir con la promesa fueran de este tipo, Hobbes no estaría en condiciones de dar cuenta del carácter vinculante de la promesa al ladrón en primer término. Utilizando la terminología introducida en un contexto diferente, Hobbes estaría forzado a afirmar que, en caso de que el ladrón liberara a la víctima, él estaría en una situación en la que “no hace sino entregarse a su enemigo”, puesto que “no tiene seguridad alguna” de que la víctima vaya a cumplir con su palabra. En realidad, el ladrón tendría la *sospecha razonable* de que la exvíctima vaya a mantener su palabra, puesto que ella no tendría razones prudenciales algunas para actuar de ese modo (Hobbes, 1651/2003, 14.138, ver también 1640/2005, 1.15.10, 1642/2010, 2.11). El hecho de que el ladrón no tenga razón alguna para confiar en su víctima atentaría contra el carácter vinculante de la promesa de entregarle el dinero, lo que haría que la obligación de cumplir con la promesa desapareciera.

La interpretación deontológica no tiene este problema. Luego del acto de coacción del ladrón a la víctima, la interacción entre ellos tiene tres pasos más. El primer paso es realizado por la víctima, quien debe decidir si realizar la promesa. El segundo paso es realizado por el ladrón: si la víctima promete pagar una cierta suma, entonces el ladrón debe decidir liberarla. Finalmente, en caso de que el ladrón la libere, la ahora exvíctima debe decidir mantener su promesa. En el caso de la exvíctima, no existe el problema de que ella deba confiar en el ladrón; el ladrón actúa primero. Por tanto, ella no estaría “entregándose a su enemigo” al cumplir con la promesa, puesto que en ese momento no estaría siendo coaccionada por el ladrón para que actúe de un cierto modo. De hecho, ella tendría razón para cumplir con la promesa, puesto que tendría la obligación contractual de pagar una cierta suma. Desde el punto de vista del ladrón, por otro lado, para que él actúe racionalmente al liberarla, alcanza con que la probabilidad de que la exvíctima cumpla con su parte sea positiva. (Después de todo, en el ejemplo de Hobbes la única forma de que el ladrón obtenga el dinero es por medio de la liberación de la víctima.) En tanto la exvíctima va a tener

una obligación contractual moralmente vinculante, parece razonable que el ladrón asuma que la probabilidad de que la exvíctima cumpla sea mayor que cero, de forma tal que él tampoco va a “entregarse a su enemigo” al liberar a la víctima. De esta forma, el ladrón no estaría actuando de forma irracional al liberar a la víctima para que pueda ir a buscar el dinero.<sup>25</sup>

Igualmente, la lectura deontológica parece tener un problema teórico de magnitud. Hasta el momento, asumí que sería racional que la víctima prometiese pagar una suma de dinero a cambio de que el ladrón la dejase ir. Sin embargo, esto no parece realmente posible, al menos si asumimos que al prometer un agente asume un compromiso.<sup>26</sup> En concreto, la situación parece estructuralmente análoga a la paradoja del tóxico desarrollada por Gregory S. Kavka, lo que parece conllevar que la víctima no podría prometer al ladrón dinero a cambio de su liberación.<sup>27</sup>

La paradoja del tóxico es la siguiente: un millonario, que tiene una habilidad especial para adivinar las intenciones de otras personas, le ofrece a un agente un millón de dólares si él forma la intención a medianoche de tomar un tóxico al día siguiente. El tóxico va a afectar al agente, pero no lo va a matar, además de que está estipulado que no tiene efectos secundarios. Prima facie, la acción racional para el agente parece obvia: él debe formar la intención de tomar el tóxico, puesto que ello le va a permitir ganar un millón de dólares a un costo razonable. Sin embargo, parte del acuerdo es que el agente no tiene que efectivamente tomar el tóxico; él sólo debe formar la intención de tomarlo. Esto lleva al resultado contra-intuitivo de la paradoja del tóxico: en tanto el dinero va a estar en poder del agente al día siguiente, tomar el tóxico no va a reportarle ningún beneficio económico; en cambio,

25 Incluso si la probabilidad de que la exvíctima cumpliera fuese cero, la acción del ladrón no sería necesariamente irracional. En este caso, el ladrón tendría que adoptar un procedimiento aleatorio (por ejemplo, tirar una moneda) para tomar la decisión de liberar a la víctima. Asimismo, hay otros elementos que presionarían para que el ladrón libere a la víctima. Por ejemplo, mantener a la víctima en cautiverio conlleva una serie de costos (el ladrón necesita un lugar para mantenerla, tiene que alimentarla, etc.) y lo expone a cargos adicionales por secuestro.

26 Esto parece razonable. Luego de que A prometió sinceramente (no) realizar X, parece plausible considerar que A tiene la intención de (no) realizar X. Ver Hobbes, 1640/2005, 1.12.9. Ver también Chwang, 2011, pp. 174-175.

27 Claire Finkelstein desarrolla la paradoja de tóxico para analizar la teoría de Hobbes del derecho de autodefensa (2001, pp. 345-348). Por mi parte, decidí utilizar este caso luego de leer su análisis, aun cuando sus conclusiones son muy diferentes a las mías.

tomar el tóxico involucra un costo que no se va a ver compensado, lo que le da razón para no tomarlo. Ahora bien, en tanto el agente sabe esto antes de formar la intención, él no va a poder realmente formar dicha intención en primer término (Kavka, 1983, pp. 33-34).

La promesa al ladrón parece involucrar una situación análoga a la paradoja del tóxico. Pareciera que la víctima no podría ser capaz de formar la intención de pagar al ladrón, aun cuando ello la beneficiaría enormemente al momento de realizar la promesa. Al momento de cumplir con su promesa, ella no tendría que preocuparse del ladrón —en ese momento ella estaría libre— sino que únicamente tendría que considerar su dinero y seguridad personal. Como señalé más arriba, la acción de cumplir con esta obligación contractual es claramente irracional desde un punto de vista prudencial. Del mismo modo que en la paradoja del tóxico, esto parece conllevar que la víctima no podría formar la intención de pagarle al ladrón, de forma tal que ella no podría realizar una promesa honesta al respecto. De otro modo, ella estaría formando la intención de realizar algo que no tendría razón de hacer. Y las personas racionales no pueden hacer tal cosa.

176

Pareciera que el acto de realizar la promesa no podría tener lugar, de forma tal que la situación de pagarle al ladrón tampoco podría ocurrir. Sin embargo, Hobbes argumenta que la exvíctima tendría que cumplir con su palabra si su vida no estuviera en verdadero peligro y no hubiera una ley civil que prohibiera el acuerdo, al menos hasta que el soberano la liberara de su obligación contractual. De este modo, Hobbes asume que realizar la promesa al ladrón sería una acción racional, además de considerar que la víctima tendría una verdadera obligación moral de cumplir con su palabra. Parece que el análisis está dejando de lado elementos importantes.

A mi juicio, la afirmación de que formular y cumplir con la promesa es racional puede ser explicada señalando que formular la promesa precisamente permite evitar el problema que caracteriza a la paradoja del tóxico. Aun cuando no es racional formar la intención de realizar algo irracional, sí es racional formular una promesa de realizar algo que sólo *ex ante* es irracional llevar adelante. La exvíctima tendría una obligación contractual moralmente vinculante de realizar algo que ella no tendría razón para hacer antes de formular la promesa. Esto le daría una razón

actuar que la exvíctima no tendría de otro modo, lo que le permitiría formar la intención de hacerlo en primer término. El acto de formular la promesa cambia el escenario normativo y vuelve al cumplimiento de la promesa en una acción racional antes que irracional.<sup>28</sup>

Ahora quisiera hacer una aclaración. Por supuesto, la mayoría de nosotros no consideramos que los agentes adquieren ningún tipo de obligaciones morales cuando formulan promesas o realizan contratos bajo coerción. Consiguientemente, nosotros seguramente rechazaríamos la afirmación de que la exvíctima tendría razón alguna para cumplir con su obligación contractual. Ahora bien, esto es así porque creemos que la coerción no es un medio legítimo para motivar a las personas a adquirir obligaciones; nuestra evaluación sería diferente si concediéramos que las promesas y los contratos realizados bajo coerción dan lugar a genuinas obligaciones. Esto puede observarse analizando obligaciones contractuales que no involucran coerción. Normalmente pensamos que es racional cumplir promesas y contratos que sólo *ex ante* es irracional cumplir, dado que creemos que formular promesas y realizar contratos crea obligaciones moralmente vinculantes, de forma tal que los agentes tienen razones morales para cumplir con sus acuerdos. Si esto es sensato, la solución de Hobbes a la paradoja del tóxico es razonable; el problema es la tesis adicional de Hobbes de que las promesas y los contratos realizados bajo coerción generan obligaciones morales.

Resumamos el análisis. El acto de la víctima de formular la promesa estaría únicamente basado en consideraciones prudenciales, mientras que el acto de cumplir con la promesa estaría basado en las razones articuladas sobre la base de la promesa formulada al ladrón. La promesa habría introducido una nueva obligación contractual, que habría provisto a la exvíctima de una nueva razón para actuar. Como resultado, la víctima habría estado en condiciones de formular la promesa en primer término, puesto que ella sabría que, una vez liberada, tendría razón para cumplir con su palabra.

El análisis de la promesa al ladrón establece que la interpretación que señala que las obligaciones contractuales son vinculantes sólo cuando

---

<sup>28</sup> Con esto no quiero sugerir que Hobbes anticipó la paradoja del tóxico; sólo estoy señalando que este fenómeno es un elemento atractivo de su teoría.

es prudencialmente racional cumplir con ellas no describe correctamente la posición de Hobbes. Al contrario, el ejemplo muestra que la teoría de Hobbes establece que la fuerza de las obligaciones contractuales no está relacionada con la promoción del autointerés racional de los agentes. De este modo, parece justo concluir que Hobbes desarrolla una teoría deontológica de la obligación contractual. De acuerdo con esta teoría, los agentes tienen que cumplir con su palabra porque ellos se comprometen voluntariamente a actuar de ese modo, independientemente de si cumplir con las obligaciones promueve asimismo su autointerés racional.

### Consideraciones finales

En este trabajo identifiqué una forma de indeterminación de la interpretación que tiene lugar cuando la evidencia textual es contradictoria y consiguientemente da lugar a diferentes lecturas. A su vez, desarrollé la noción de evidencia crucial para enfrentar esta dificultad. Finalmente, sostuve que en el corpus Hobbesiano hay evidencia de este tipo para fundamentar la interpretación deontológica de su teoría de la obligación contractual.

No considero que la interpretación deontológica de la teoría de la obligación contractual de Hobbes sea necesariamente definitiva. Los críticos pueden poner en cuestión que el pasaje que identifiqué constituya efectivamente un caso de evidencia crucial. Asimismo, tal vez pueda aducirse que existe evidencia de este tipo a favor de la interpretación prudencial. Esta cuestión da lugar a nuevas complicaciones. La dificultad consiste en si puede haber varios pasajes que constituyan casos de evidencia crucial y, si es así, si pueden apoyar interpretaciones diferentes. A primera vista, esto parece imposible. La evidencia crucial consiste en evidencia especialmente relevante para preferir una cierta interpretación. Si hubiera diferentes pasajes de este tipo, la relevancia teórica de la noción de evidencia crucial se perdería y volveríamos al punto de partida. Por esta razón, considero que si la evidencia textual apoya diferentes interpretaciones, es razonable considerar que algunos de los pasajes no constituyen casos de evidencia crucial.

A pesar de este tipo de consideraciones, la mayoría de las lecturas prudenciales de la teoría política de Hobbes parecen considerar que la

réplica al necio es un caso de evidencia crucial, aun cuando los intérpretes no utilizan el aparato conceptual desarrollado en este trabajo para justificar esta consideración. Sin embargo, no es claro que la réplica al necio constituya efectivamente evidencia de este tipo. Aun cuando la réplica al necio es un pasaje importante del corpus Hobbesiano, el pasaje no satisface las condiciones (b), (c) y (d) y por consiguiente no es un caso evidencia crucial.

Voy a comenzar con la condición (c). A mi juicio, las ideas centrales desarrolladas en el pasaje —el autointerés racional y, de manera asociada, la coerción como instrumento típico para motivar a los agentes— no juegan un papel clave en la teoría de la obligación política de Hobbes. La autoridad, antes que la coerción y el autointerés racional, es la noción fundamental para articular la autoridad del Estado y la obligación de obediencia de los ciudadanos. En cambio, la coerción juega un papel auxiliar, que es únicamente relevante cuando los ciudadanos no reconocen o cuestionan el carácter autoritativo de las directivas del soberano y consiguientemente actúan sobre la base de la consideración de los méritos del caso.<sup>29</sup>

Ahora voy a analizar la condición (d). Aun cuando esto es más difícil de establecer, por mi parte no creo que las ideas desarrolladas en la réplica al necio estén íntimamente conectadas con otras tesis centrales de la teoría política de Hobbes. Por ejemplo, muchos intérpretes consideran que Hobbes es un egoísta psicológico.<sup>30</sup> Sin embargo, hay razones de peso para considerar que Hobbes sólo está comprometido con la teoría que señala que las personas actúan para satisfacer sus deseos, de manera tal que él sólo desarrolla una forma tautológica antes que una forma sustantiva de egoísmo (Gert, 1967, pp. 505, 507, 1991, pp. 5, 7, 2010, pp. 35, 38).

Por último, voy a analizar brevemente la condición (b). En este caso, voy a apoyarme en algunas lecturas revisionistas de la réplica al necio. Diferentes intérpretes afirman que no debemos asumir que Hobbes expone su propia teoría cuando responde al desafío planteado por el necio. El necio no acepta la idea misma de que las nociones morales son prácticamente relevantes. Por esta razón, parece atinado no exagerar la importancia de las

<sup>29</sup> Desarrollo una lectura comprensiva de la autoridad del Derecho en Hobbes en Venezia, 2015, capítulo 3.

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, Gauthier, 1969, pp. 91, 95-98; Nagel, 1959, pp. 69, 74-75, 79, 81.

nociones prudenciales desarrolladas en la réplica de Hobbes al necio; en cambio, una interpretación más matizada del pasaje puede ser que Hobbes intenta proveer de razones adicionales a un agente que no le presta interés alguno a la moral. De esta forma, la réplica al necio no permite afirmar que Hobbes comparte las ideas del necio; en el pasaje Hobbes desarrolla consideraciones que un agente irracional puede comprender.<sup>31</sup>

### Referencias bibliográficas

Ankersmit, F. R. (1983). *Narrative logic: A semantic analysis of the historian's language* [Lógica narrativa: un análisis semántico de la historia del lenguaje]. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.

Bevir, M. (2004). *The logic of the history of ideas* [La lógica de la historia de las ideas]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

Blau, A. (2010). History of political thought as social science [Historia del pensamiento político como ciencia social]. Recuperado de <http://hummedia.manchester.ac.uk/schools/soss/politics/research/workingpapers/mancept/BlauHistoryofPoliticalThoughtasaSocialScience.pdf>

Blau, A. (2011). Uncertainty and the history of ideas [Incertidumbre y la historia de las ideas]. *History and Theory*, 50(3), 358-372.

Blau, A. (2012). Anti-Strauss [Anti-Strauss]. *The Journal of Politics*, 74(1), 142-155.

Chwang, E. (2011). On coerced promises [Sobre promesas realizadas bajo coerción]. En H. Sheinman, *Promises and agreements: Philosophical essays* (pp. 156-182). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

Devitt, M. (2005). Scientific realism [Realismo científico]. En F. Jackson y M. Smith, *The Oxford handbook of contemporary philosophy* (pp. 767-791). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

Duhem, P. (1954). *The aim and structure of physical theory* [El objeto y la estructura de la teoría física] (P. P. Wiener, Trad.). Princeton,

31 Ver, por ejemplo, Rhodes, 1992, pp. 95-97; Harvey, 1999, p. 48, 2002, pp. 84-85, 2004a, p. 448, 2004b, p. 43; Lloyd, 2009, pp. 296-297; van Mill, 2001, p. 132.

- Estados Unidos: Princeton University Press. (Trabajo original publicado en 1914).
- Eggers, D. (2009). Liberty and Contractual Obligation in Hobbes [Libertad y obligación contractual en Hobbes]. *Hobbes Studies*, 22(1), 70-103.
- Finkelstein, C. (2001). A puzzle about Hobbes on self-defense [Un puzzle acerca de Hobbes sobre la autodefensa]. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82(3-4), 332-361.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights* [Ley natural y derechos naturales]. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan: The moral and political theory of Thomas Hobbes* [La lógica del Leviatán: la teoría moral y política de Thomas Hobbes]. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Gert, B. (1967). Hobbes and psychological egoism [Hobbes y el egoísmo psicológico]. *Journal of the History of Ideas*, 28(4), 503-520.
- Gert, B. (1991). Introduction [Introducción]. En T. Hobbes, *Man and Citizen* (De Homine and De Cive) (pp. 3-32). Indianápolis, Estados Unidos: Hackett.
- Gert, B. (2010). *Hobbes: Prince of peace* [Hobbes: príncipe de la paz]. Cambridge, Inglaterra: Polity Press.
- Grover, R. A. (1980). The legal origins of Hobbes's doctrine of contract [Los orígenes jurídicos de la doctrina contractual de Hobbes]. *Journal of the History of Philosophy*, 18(2), 177-194.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition* [Hobbes y la tradición del contrato social]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Hampton, J. (1997). *Political philosophy* [Filosofía política]. Boulder: Westview Press.
- Hampton, J. (2007). *The intrinsic worth of persons: Contractarianism in moral and political philosophy* [El valor intrínseco de las personas: contractarismo en filosofía moral y política]. (D. Farham, Ed.). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A. (1982). *Essays on Bentham: Studies in jurisprudence and political theory* [Ensayos sobre Bentham: estudios en jurisprudencia y teoría

política]. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.

Harvey, M. (1999). Moral justification in Hobbes [La justificación moral en Hobbes]. *Hobbes Studies*, 12(1), 33-51.

Harvey, M. (2002). A defense of Hobbes's "just man" [Una defensa del "hombre justo" de Hobbes]. *Hobbes Studies*, 15(1), 68-86.

Harvey, M. (2004a). Hobbes and the value of justice [Hobbes y el valor de la justicia]. *The Southern Journal of Philosophy*, 42(4), 439-452.

Harvey, M. (2004b). Teasing a limited deontological theory of morals out of Hobbes [Desarrollando una teoría moral deontológica limitada en Hobbes]. *The Philosophical Forum*, 35(1), 35-50.

Hobbes, T. (2003). *Leviatán* (A. Escotado, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada. (Trabajo original publicado en 1651). Citado por número de capítulo y número de página. Por ejemplo 14.134 corresponde al capítulo 14, página 134.

Hobbes, T. (2005). *Elementos de derecho natural y político* (D. Negro Pavón, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (La obra circuló en forma manuscrita en 1640 y fue publicada en 1650 en dos libros separados, *Human Nature* y *De Corpore Politico*). Citado por número de libro, número de capítulo y número de párrafo. Por ejemplo 1.17.14 corresponde al libro 1, capítulo 17, párrafo 14.

Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (A. Rosler, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Hydra. (Trabajo original publicado en 1642 y en 1647 con agregados). Citado por número de capítulo y número de párrafo. Por ejemplo 1.3 corresponde al capítulo 1, párrafo 3.

Hobbes, T. (2013). *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra*, en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos* (M. A. Rodilla, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1681).

Kavka, G. S. (1983). The Toxin Puzzle [La paradoja del tóxico]. *Analysis*, 43(1), 33-36.

Lakatos, I. (1974). The Role of Experiments in Science. *Studies in History and Philosophy of Science. Part A*, 4(4), 309-325.

Lloyd, S. A. (2009). *Morality in the philosophy of Thomas Hobbes* [La moral en

- la filosofía de Thomas Hobbes]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil* (C. Amory y P. Stafforini, Trads.). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo. (Trabajo original publicado en 1690).
- Quine, W. V. On empirically equivalent systems of the world [Sobre sistemas del mundo empíricamente equivalentes]. *Erkenntnis*, 9(3), 313-328.
- Mill, D. van (2001). *Liberty, rationality, and agency in Hobbes's Leviathan* [Libertad, racionalidad y agencia en el Leviatán de Hobbes]. Albany, Estados Unidos: State University of New York Press.
- Nagel, T. (1959). Hobbes's concept of obligation [El concepto de obligación de Hobbes]. *The Philosophical Review*, 68(1), 68-83.
- Newton-Smith, W. H. (2000). Underdetermination of theory by data [Subdeterminación de la teoría por los datos]. En W. H. Newton-Smith, *A companion to the philosophy of science* (pp. 532-536). Oxford, Inglaterra: Blackwell.
- Norton, J. D. (2008). Must evidence underdetermine theory? [¿Debe la evidencia subdeterminar la teoría?]. En M. Carrier, D. Howard y J. Kourany, *The challenge of the social and the pressure of practice: Science and values revisited* (pp. 17-44). Pittsburgh, Estados Unidos: University of Pittsburgh Press.
- Raz, J. (1977). Promises and obligations [Promesas y obligaciones]. En P. M. S. Hacker y J. Raz, *Law, morality and society: Essays in honour of H. L. A. Hart* (pp. 210-228). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Raz, J. (1999). *Practical reason and norms* [Razón práctica y normas], segunda edición. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Rhodes, R. (1992). Hobbes's unreasonable fool [El irrazonable necio de Hobbes]. *The Southern Journal of Philosophy*, 30(2), 93-102.
- Schaffer, S. (1989). Glass works: Newton's prisms and the uses of experiment [Trabajos de cristal. Los prismas de Newton y los usos de los experimentos]. En D. Gooding, T. Pinch y S. Schaffer, *The uses of experiment: studies in the natural sciences* (pp. 67-104). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

- Simmons, A. J. (2006). Theories of the state [Teorías del Estado]. En D. Ruthenford, *The Cambridge companion to early modern philosophy* (pp. 250-273) Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of politics. Volume I: Regarding method* [Visiones de la política. Volumen 1: acerca del método]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (1985). *Tratado teológico-político* (J. de Vargas y A. Zozaya, Trads.). Madrid, MD: Ediciones Orbis. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político* (A. Domínguez, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1677).
- Sreedhar, S. (2010). *Hobbes on resistance: Defying the Leviathan* [Hobbes sobre la resistencia: desafiando al Leviatán]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Sreedhar, S. (2013). In Harm's way: Hobbes on the duty to fight for one's country [En peligro: Hobbes y el deber de pelear por el propio país]. En S. A. Lloyd, *Hobbes Today, Insights for the 21st Century* (pp. 209-228). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Syrjämäki, S. (2011). Mark Bevir on Skinner and the "myth of coherence" [Mark Bevir acerca de Skinner y la "mitología de la coherencia"]. *Intellectual History Review*, 21(1), 15-26.
- Venezia, L. (2010). El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán: Hobbes, Skinner y la "mitología de la coherencia". *Revista de Estudios Políticos*, 149, 151-185.
- Venezia, L. (2015). *Hobbes on legal authority and political obligation* [Hobbes sobre la autoridad legal y la obligación política]. Basingstoke, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- Weber, M. (2009). The crux of crucial experiments: Duhem's problems and inference to the best explanation [El quid de los experimentos cruciales: los problemas de Duhem y la inferencia a la mejor explicación]. *British Journal for the Philosophy of Science*, 60(1), 19-49.

# ¿Puede la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo justificar racionalmente sus últimas posiciones políticas?



*Is Gianni Vattimo's Nihilistic Hermeneutics Able to Rationally Justify its Latest Political Positions?*

JAIME LLORENTE

IES "Campo de Calatrava", España

**RESUMEN** El presente estudio constituye un examen crítico de las posibles aporías e inconsistencias teóricas en las que incurre el pensamiento hermenéutico de Vattimo cuando extrae las consecuencias práctico-políticas implícitas en sus postulados de carácter ontológico. En particular, se trata de mostrar en qué medida el propio modo en el cual la ontología hermenéutica justifica sus posiciones *antirrealistas* y *antidescriptivas* implica, en la esfera de lo público, la adopción de una encubierta óptica descriptiva que busca en último término la legitimación de una opción práctico-política *objetiva* diferente a aquella que supuestamente derivaría del realismo metafísico.

185

**PALABRAS CLAVE** Vattimo; comunismo hermenéutico; proyectualidad; avance de la historia; revolución.

**ABSTRACT** The present study constitutes a critical examination of the possible aporias and theoretical inconsistencies in which Vattimo's hermeneutical thought falls when it deduces the political and practical consequences implied by its ontological postulates. In particular, we will try to show in which measure the way itself in which hermeneutical ontology justifies its *antirealist* and *antidescriptive* positions, involves, in the public sphere, the taking of a hidden descriptive perspective that pursues, in the end, the legitimation of an *objective* practical-political option different from that supposedly derived from metaphysical realism.

**KEYWORDS** Vattimo; hermeneutic communism; projectuality; advance of history; revolution.

 **ENVIADO** 01/09/2014 **APROBADO** 04/06/2015 **PUBLICADO** 30/06/2016 

~  
186  
~

**NOTA DEL AUTOR**

Jaime Llorente, Departamento de Filosofía, "IES C. de Calatrava", Ciudad Real, España.

Correo electrónico: jakobweinendes@gmail.com

A demás de cómo teoría acerca del modo apropiado de responder ética e interpretativamente al modo de darse el evento del Ser en el marco del mundo tardomoderno, la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo se comprende a sí misma en términos de una, o más propiamente “la”, filosofía de la praxis. Esa vocación práctica constitutiva de la hermenéutica cristaliza en los últimos años en forma de una propuesta política concreta directamente derivada de los postulados ontológicos *debolistas* previamente asentados por el pensador italiano. Propuesta a la cual este se refiere de ordinario mediante el recurso a fórmulas tales como comunismo *ideal*, *hermenéutico* o *débil*. Desde la perspectiva vattimiana, la hermenéutica constituiría, en mucha mayor medida que el marxismo tradicional que ha reivindicado tradicionalmente para sí tal investidura, la auténtica filosofía de la praxis. Y ello porque la teoría marxista conserva aún los reconocibles residuos de la mentalidad objetivante propia de la metafísica. Sedimentos o residuos metafísicos presentes fundamentalmente en las consecuencias arrojadas por el historicismo marxiano y la apelación a la presunta necesidad ínsita en el decurso histórico que este implica. De este modo, el discurso hermenéutico entroncaría con sus originarias raíces jurídicas y religioso-políticas tras la transmutación resultante de su periplo como práctica interpretativa de la disolución del Ser metafísico que —al modo nietzscheano— ha devenido finalmente fábula:

187

Al reconocerse al fin —precisamente en su versión nihilista, como una radical filosofía de la praxis, la hermenéutica retoma por completo estos dos orígenes suyos, el religioso y el político—. Hoy, en efecto, la hermenéutica en cuanto teoría del ser como acontecimiento que se realiza en la siempre imprevisible novedad de las interpretaciones se encuentra frente a las pretensiones dogmáticas de las iglesias, especialmente de la Iglesia Católica, así como frente a las de las autoridades políticas dominantes. (Vattimo, 2013, p. 186)

Al margen de esta apelación a su significado original convenientemente tamizado a través de la interpretación heideggeriana de la “Historia del Ser” (*Geschichte des Seyns*), la hermenéutica nihilista de Vattimo localiza su otro puntal de apoyo en un problemáticamente verosímil modo de parangonar “el silencio de los antepasados oprimidos” glosado por Walter Benjamin y el

silencio ontológico que Heidegger ubica más allá (o más acá) de la permanente atención prestada a los entes determinados: “¿Podemos comparar el silencio de los vencidos de que habla Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia* con el silencio (del Ser) que Heidegger nos recomienda escuchar más allá y sobre el trasfondo de las voces del ente que nos interpelan por todas partes?” (Vattimo, 2013, p. 229). La respuesta afirmativa de Vattimo a esta cuestión suministra una de las más pregnantes claves sobre las que se fundamenta el proyecto del comunismo hermenéutico: la conexión establecida entre la voluntad de prestar la palabra a los débiles y excluidos del mundo globalizado tardomoderno, y la interpretación nihilista-debolista del Ser heideggeriano como evento que se agota en la fecunda miríada de sus envíos histórico-destinales (*geschichtlich-geschicklich*).<sup>1</sup>

La invocación de esta imagen de los antecesores esclavizados como motor del *éthos* revolucionario vendría, pues, a coincidir con la exhortación heideggeriana al *An-denken*, a la rememoración permanente de un Ser ya irremediablemente inserto en el vórtice representado por la multiplicidad históricamente determinada de sus donaciones destinales. No se trataría, por tanto, de redefinir interpretativamente el pasado histórico con objeto de lograr una comprensión o perspectiva más correcta u objetivamente verdadera acerca de lo acontecido que pudiese actuar como referente-guía de la praxis política, sino de propiciar un ejercicio de retroceso temporal merced al cual el acontecimiento de la reducción de los antepasados a la condición silente es revestida de presencia actual:

Benjamin habla de ello como de un “salto de tigre” que rompe el *continuum* de la historia aprehendiendo un momento del pasado como lleno de una especie de presente escatológico. ¿Cómo no recordar, también aquí, la temporalidad vivida auténticamente que desde siempre fue lo más importante para Heidegger?. (Vattimo, 2013, pp. 237-238)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> “La escucha del ser como no dicho es la atención a la voz, desde siempre silenciada, de los perdedores de la historia de los que habló Benjamin. Quizá no el propio Heidegger pero con certeza Schürmann sí podría estar de acuerdo con esta interpretación extremista de su ‘principio de anarquía’” (Vattimo, 2010, pp. 50-51).

<sup>2</sup> Es de este modo como, en franca oposición al espíritu y la letra de los textos heideggerianos, Vattimo procede a facturar una más que cuestionable lectura democrática del *andenkendes Denken* (“pensar rememorante”). Una rememoración ahora referida a la virtual potencia revolucionaria que

La vocación práctico-política de la hermenéutica —y, por tanto, de la ontología del declinar derivada de ella— radica precisamente en esa recepción del envío del Ser no en términos de “presencia” o *Grund* metafísico estable y perentorio, sino como acontecimiento, apertura interpretativa y proyectualidad. Un carácter proyectual y transido de “voluntad de cambio” capaz de justificar la acogida del nihilismo contemporáneo como “vocación de nuestra época y como específica *chance* suya de emancipación” (Vattimo, 2013, p. 26). No obstante, tal *kairós* emancipatorio —y aun revolucionario— surge como epifenómeno o expresión de unas previas premisas teóricas de orden ontológico y metodológico que, conforme a nuestro parecer, conducen al discurso político hermenéutico a posiciones aporéticas desde el punto de vista de su propia fundamentación y autojustificación.

En concreto, esto significa que la determinación práxica de la ontología nihilista vattimiana propicia la recaída de la hermenéutica débil en posiciones insertas nuevamente en la esfera del descriptivismo metafísico que aquella trata precisamente de evitar y superar. La dimensión público-política de la ontología de la proveniencia, declarada heredera del principio de anarquía postulado por Schürmann, contribuye, pues, decisivamente a restaurar de modo larvado ciertos *arkhai* (principios) que, si bien difieren sustantivamente de aquellos tradicionalmente asentados por el pensar metafísico, comparten formalmente con este su carácter de pretendidas descripciones adecuadas acerca de cómo son (o deben ser) las cosas objetivamente dadas “ahí afuera”. Justamente la postura realista que Vattimo sitúa en el polo diametralmente opuesto al trabajo interpretativo propio de toda hermenéutica.

De entre todas las posibles aporías derivadas de esta articulación entre los postulados teóricos propios del discurso hermenéutico-nihilista y los lineamientos fundamentales de la praxis política que derivan de aquellos, centraremos nuestra atención en las relativas a cinco ejes teóricos que consideramos cruciales. Tales ejes, que constituyen

---

la remembranza del pasado es susceptible de suscitar en la actualidad: “No me parece escandaloso sostener que un pensamiento rememorante, *andenkend*, como piensa Heidegger que debe ser el pensamiento no (o post) metafísico, se pueda definir también como pensamiento democrático [...]. Hay acontecer en su espesor, que, ciertamente, lleva consigo las huellas del pasado, pero que está igualmente compuesto por las voces del presente” (Vattimo, 2004, p. 109).

otros tantos núcleos temáticos susceptibles de ramificación, aluden a cuestiones tales como:

a) las razones ético-políticas de la preferibilidad del nihilismo hermenéutico frente a la opción a favor del realismo descriptivista (esto es, al modo pragmático en el cual el juego de la interpretación se justifica circularmente a sí mismo en oposición a la pretendida objetividad metafísica);

b) la legitimación de la concepción de la verdad entendida como evento interpretativo y no ya en términos de *adaequatio*;

c) la pluralidad de los envíos histórico-destinales del Ser que en principio proscriben, de modo "anárquico", la asunción de un principio ontológico-político preeminente, estable y unívoco;

d) la proyectualidad inherente a tal apertura destinal que, en cuanto solidaria de la voluntad de cambio y transformación, garantiza la no detención del decurso histórico en nombre de estados de cosas epocales concebidos de modo escatológico como objetivamente deseables, y finalmente:

e) la apelación al carácter de "opción práctica" o "costumbre adquirida" a la hora de justificar tanto la decisión favorable a adoptar una perspectiva hermenéutica y nihilista, como la opción por su contraria.

Todas estas cuestiones se conjugan puntualmente con sus correspondientes derivaciones de orden práctico-político, configurando una nutrida panoplia de aporías relativas al volumen de fundamentación y autojustificación que el discurso político propio de la hermenéutica debolista es capaz de reivindicar para sí en el momento de abordar el problema de su posible grado de legitimidad racional.

### **La justificación pragmático-circular de la hermenéutica y sus inconsistencias en la esfera de lo político**

En principio, la postura metafísico-descriptiva que se muestra renuente a aceptar el abierto conflicto de las interpretaciones en virtud de una neurótica necesidad de realidad, y la perspectiva hermenéutico-nihilista que acepta asumir hasta sus últimas consecuencias la sentencia nietzscheana

conforme a la cual “no hay hechos, sino solamente interpretaciones”, se encuentran —en la medida en que ambas carecen de la fuerza probatoria propia de la objetividad científica— en posición de equivalencia desde el punto de vista de su preferibilidad racional. Se trataría, pues, al decir de Vattimo, de justificar la elección entre estas dos posibilidades paralelas fundamentando la decisión a favor de la opción hermenéutica como razonablemente preferible a su contraria en virtud de argumentos estrictamente internos.<sup>3</sup> El principal de entre ellos es aquel que apela explícitamente a la necesaria confrontación práctica de las posturas adoptadas por el discurso hermenéutico a la hora de fundamentarse a sí mismo, esto es, a su efectiva aplicación a estados de cosas dados (con todas las reservas que en este contexto requiere tal expresión). También, por supuesto, al retorno circular sobre sí que el pensar interpretativo describe tras tal encuentro con la exterioridad. Es este itinerario cíclico el que constituye la capacidad probatoria o fundante a la que puede aspirar la apuesta hermenéutica nihilista:

Ante todo está la inevitable circularidad de la actitud hermenéutica, que solo se “prueba” desarrollando las propias premisas, en un sentido pragmático que la hermenéutica, lejos de negar, acepta. La circularidad es reconocida aquí explícitamente, y esta sería ya una buena razón para preferir la vía nihilista a la realista [...]. En términos existencialistas, kierkegaardianos, podría decirse que la misma posibilidad de elegir entre una actitud realista y otra hermenéutica “demuestra” que la correcta es esta última, esto es, que estamos en una situación abierta en la que se anuncian posibilidades y no se impone una “naturaleza”. (Vattimo, 2013, p. 50)

Teniendo en cuenta este planteamiento, cabe cuestionar cuál es el estado de cosas dado con el cual habría de confrontarse o medirse la validez

3 Ahora bien, es necesario tener siempre en consideración el hecho de que, a pesar de las declaraciones de Vattimo según las cuales “Que el antifundamentalismo sea una interpretación y no la constatación de una estructura ‘objetivamente’ múltiple de la ‘realidad’, significa que, como todas las interpretaciones, deberá intentar articularse, desplegarse, argumentarse” (2004, p. 117), en último término, en el interior de la esfera de la hermenéutica nihilista, la necesidad de la argumentación racional se muestra como una mera decisión susceptible de ser preterida y obviada. Así: “Si no creemos poder argumentar solo y principalmente en referencia a ‘cómo están las cosas’, porque pensamos que su estar en un mundo o en otro es también efecto de interpretación, es decir, que toda verdad acerca de ellas lo es en cuanto ‘conviene’ a alguien, el problema del argumentar deviene una cuestión de opción” (Vattimo, 2013, p. 117).

de la premisa vattimiana, según la cual la perspectiva política que se abre a partir de la ontología hermenéutica y del nihilismo heideggeriano no adopta como motor de inspiración revolucionaria la perspectiva de un hipotético mundo futuro más justo e igualitario, sino, al modo apuntado por Benjamin, “la imagen de los antepasados esclavizados” (Vattimo, 2013, p. 21). La rememoración del silencio de los débiles y perdedores de la historia. Pues bien, Vattimo parece hallar esa piedra de toque con la que la hermenéutica débil ha de confrontar demostrativamente la consistencia de sus premisas en tanto que filosofía de la praxis, en aquello que él mismo denomina *el comunismo débil* de las *democracias sociales sudamericanas*. Un comunismo al cual presenta como contrafigura del *capitalismo armado* inmovilista y *realista-descriptivo* representado por las *democracias emplazadas* occidentales. En el último capítulo de *Comunismo hermenéutico*, libro escrito en colaboración con su discípulo Santiago Zabala, Vattimo caracteriza abiertamente a los regímenes populares recientemente surgidos en América Latina (la Venezuela bolivariana, la Bolivia de Morales o el Brasil de Lula) como ejemplos paradigmáticos de comunismo débil que “han devuelto la tierra, la dignidad y los derechos a los segmentos más débiles de la población” (Vattimo y Zabala, 2012, pp. 184-185). A los mismos débiles silenciados y sometidos por los vencedores de la historia a los que se refería Benjamin.

En este sentido, la conexión apuntada por el pensador turinés entre la confesada inspiración benjaminiana del proyecto emancipatorio en el que cristaliza la vocación práctica de la hermenéutica (el recuerdo de los antepasados oprimidos) y la descripción de la praxis política llevada efectivamente a cabo por los gobiernos populares de Sudamérica, resulta de entrada coherente. Lo es, asimismo, el decisivo nexo que Vattimo y Zabala establecen entre la circularidad merced a la cual el discurso hermenéutico se autojustifica mediante su recurso a la confrontación pragmática con lo positivamente existente, y la invocación concreta de los regímenes comunistas débiles sudamericanos en tanto que referente objetivo concreto con el cual cabe medir de forma efectiva el grado de validez propio de tal circularidad metódica. Así: “Si el ‘comunismo hermenéutico’ ha de ser confrontado en la práctica, estamos convencidos de que se lo puede encontrar en esas democracias latinoamericanas que

se han construido a semejanza de la resistencia cubana” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 190).

Sin embargo, manteniendo ante la vista este vínculo concebido como prueba de validez y sin abandonar en ningún momento las propias coordenadas teóricas en las que se inscribe el discurso hermenéutico nihilista, es necesario señalar que la apelación benjaminiana al silencio de los débiles y vencidos deviene problemática cuando, desde las premisas asentadas por la hermenéutica débil, trata de cargarse de legitimidad práctica siendo aplicada al ejemplo de las democracias sudamericanas invocado al respecto por Vattimo y Zabala. Esto sucede fundamentalmente debido a que, desde tales premisas, resulta en todo momento posible y legítimo aducir que todas las interpretaciones son siempre “interpretaciones arriesgadas, responsables (pero no necesariamente irrazonables), históricamente situadas e inevitablemente ‘interesadas’” (Vattimo, 2013, p. 35). Pero ello vale también para aquella interpretación conforme a la cual los regímenes comunistas débiles latinoamericanos representan la efectiva encarnación material de la posibilidad de restituir la palabra a los débiles, así como de aquella voluntad de defensa de sus intereses y necesidades en la cual Benjamin intuía el genuino acicate impulsor del *éthos* políticamente revolucionario. En efecto, si verdaderamente toda interpretación se halla inexorablemente revestida de aquello que aporta cada intérprete, puesto que no se trata de un conocimiento de lo real como espejo objetivo de las cosas, sino como una captación que lleva consigo —al modo kantiano— la impronta de quien conoce,<sup>4</sup> entonces también el comunismo hermenéutico constituye una interpretación de este tipo. También la interpretación que se encuentra en el origen del *comunismo espectral* en cuanto teoría política emancipatoria hunde ya sus raíces en una perspectiva kantiana convenientemente tamizada por “la experiencia existencialista de la finitud y, por tanto, de la historicidad” (Vattimo, 2013, p. 95). En suma: se encuentra ella misma irremediabilmente signada por el sello de la subjetividad cognoscente e interpretante.

En contexto práctico-político, esto implica que resulta perfectamente pertinente —y al menos tan correcta y válida como su contraria— la

---

4 “La hermenéutica actual es una —aunque remota— secuela del kantismo” (Vattimo, 2013, p. 94).

interpretación según la cual se dan rasgos que permiten legítimamente poner en cuestión que las nuevas democracias comunistas débiles representen realmente la efectiva materialización del triunfo de los silenciados de la historia sobre el dominio de lo práctico-inerte sartriano y la heideggeriana “falta de urgencia” (*Notlosigkeit*) que caracterizarían a las *framed democracies* occidentales. Siguiendo esta interpretación paralela abierta por la propia circularidad pragmática gracias a la cual la hermenéutica pone a prueba sus postulados teóricos, es posible dislocar con toda licitud la asignación de papeles operada por el comunismo hermenéutico. Esto significa reconocer en los supuestos regímenes débiles cualidades e indicios que permiten interpretarlos, de modo inverso, como dotados de una inesperada y paradójica fuerza fáctica que los convierte en sujetos políticos en absoluto impotentes o menesterosos de emancipación y auxilio. En este sentido, confrontando en la práctica —como prescribe la hermenéutica nihilista— la presunta debilidad de tales regímenes, puede apreciarse que estos, tal como los describen apologeticamente Vattimo y Zabala, han alcanzado en el plazo de un sorprendentemente exiguo volumen de tiempo una nutrida serie de logros político-sociales y económicos que cuestionan seriamente su inicialmente postulada debilidad.

De este modo, según nuestros dos autores y citando a Weisbrot, no sólo los líderes comunistas hermenéuticos sudamericanos “han tenido éxito [es decir, han demostrado su fuerza] allí donde sus predecesores neoliberales fracasaron [vale decir, pusieron en evidencia su debilidad real]” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 186),<sup>5</sup> sino que además “tras años de sometimiento a las políticas capitalistas de mercado [...], el comunismo débil ha empezado a hacerse con el control”. Ha comenzado, pues, a mostrar rasgos de dominio y poder político inequívocamente ligados a regímenes dotados de fuerza y capacidad de resistencia, tanto en el plano institucional como en el estrictamente económico. Este poder de resistencia se pone de manifiesto en el hecho (y en este caso sí parece tratarse palmariamente de hechos y no de interpretaciones) de que “toda la región ha sido capaz de resistir algunas de las características más extremas [del capitalismo] e incluso establecer acuerdos innovadores

<sup>5</sup> Los comentarios interpolados entre corchetes en el contexto de las citas son del autor.

al margen de las estructuras mercantilistas formales” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 185). Pero también en el de que

Al igual que Cuba, nuestro comunismo débil o espectral es capaz de resistir el mundo capitalista dominante. La creencia en estas eficaces políticas alternativas latinoamericanas convierte el comunismo hermenéutico en una semilla de la resistencia filosófica a las imposiciones de las filosofías conservadoras realistas (y no a la inversa). (Vattimo y Zabala, 2012, pp. 191-192)

Entre estas “eficaces” (es decir, exitosas por dotadas de potencia económico-política efectiva) medidas puestas en marcha por los estados del comunismo espectral, Vattimo y Zabala destacan los programas implementados en Venezuela por la administración bolivariana en época de Chávez. Se trata de programas sociales como los bautizados con los nombres de “Misión Milagro” (cirugía ocular gratuita), “Barrio Adentro” (para la salud comunitaria), o “Sucre” (para las becas universitarias). Todos ellos financiados por el llamado “Plan Siembra Petrolera”: un programa que propone a las comunidades pergeñar proyectos de desarrollo propios cuyos costes han de ser obligatoriamente sufragados con posterioridad por PDVSA, la mayor compañía petrolífera venezolana. Según el dictamen de Vattimo y Zabala, “a consecuencia de este programa político de comunismo débil, la pobreza extrema se ha reducido en un 72 por ciento desde 2003, la mortalidad infantil ha caído en más de un tercio, y Venezuela es hoy un territorio libre de analfabetismo” (2012, p. 182). Al margen de toda posible discusión acerca de tales datos, lo que a nosotros nos interesa resaltar, en referencia a estos éxitos político-económicos, es su carácter de sintomáticas pruebas pragmático-circularmente contrastadas de hasta qué punto se muestran paradójicamente como capaces, eficaces y, en suma, “fuertes” aquellos regímenes descritos inicialmente por la hermenéutica práctica como “débiles” y protagonizados por supuestos sujetos igualmente caracterizados por la debilidad. Aquí, pues, la prueba de la verdad del comunismo ideal al ser confrontado prácticamente con los éxitos que genera en contexto real, admite igualmente ser interpretada de modo inverso (pero en virtud de un análogo proceso de confrontación pragmática) en términos de negación de la debilidad real de aquellos supuestos débiles

cuya pretensión de emancipación constituye la columna vertebral sobre la que se sustenta la totalidad del proyecto político de la hermenéutica en su dimensión práctico-política.

Así pues, con independencia de la objetividad factual e histórica que quepa reconocer a tales logros, lo cierto es que constituirían en todo caso conquistas propias de instancias políticas dotadas de un apreciable volumen de potencia. Inequívocos signos de fuerza que constituirían la prueba pragmáticamente desarrollada (es decir, puesta en práctica y confrontada con lo real) de que tales instancias, lejos de representar regímenes débiles, silentes o históricamente vencidos, admiten ser interpretadas actualmente como todo lo contrario.<sup>6</sup> Con ello, se pondría en cuestión la premisa fundamental de la que parte la totalidad del proyecto de emancipación encarnado en el comunismo hermenéutico o espectral, a saber: la necesidad de atender prioritariamente a aquellos pueblos y sectores sociales considerados constitutivamente débiles e incapaces de oponerse de modo efectivo al capitalismo armado resultante del proceso de globalización económico-política. Esta interpretación sería —reiterémoslo una vez más— tan válida y legítima como cualquier otra que, ateniéndonos a los presupuestos teóricos de la hermenéutica, haya pasado por la justificación de sus propias premisas merced a la confrontación circular de estas con la práctica concreta. Y en el presente caso, tal concreción viene dada por la indicada fuerza real mostrada pragmáticamente por aquellos elementos —tanto individuales como colectivos— inicialmente identificados por Vattimo como los auténticos débiles y perdedores de la historia.

Cabe interpretar, en suma, que aquellos antepasados silenciados y sometidos a cuya conmemoración exhorta Benjamin han devenido en la actualidad sujetos sociopolíticos investidos de un grado de fuerza efectiva al menos parangonable al habitualmente atribuido a los antiguos (y actuales) vencedores de la historia. Esta transmutación eliminaría la *raison d'être* misma de la hermenéutica en cuanto filosofía de la praxis, ya que difumina

6 De hecho, Vattimo y Zabala apuntan también a una supuesta superioridad política o “democrática” del comunismo hermenéutico sobre la democracia emplazada cuando escriben: “Si el comunismo débil se percibe como un espectro en Occidente, ello no solo obedece a las distorsiones de los medios de comunicación, sino también a la alternativa que representa utilizando los mismos procedimientos democráticos que Occidente asegura una y otra vez profesar, pero vacila en aplicar [¿tal vez por debilidad?]” (2012, p. 179).

seriamente el propio sujeto político colectivo (los débiles silentes) sobre el cual tal praxis emancipatoria habría de recaer. Solamente presuponiendo de modo tácito el reconocimiento de esta paradójica potencia política de los regímenes e individuos supuestamente débiles es posible sostener con ciertos visos de verosimilitud que “el comunismo débil es la alternativa política a las imposiciones neoliberales de las democracias emplazadas” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 185), puesto que ahí se postula, si bien de forma larvada, que el primero es al menos tan políticamente fuerte como las segundas. Y ello merced a la misma circularidad práctica de la hermenéutica a la que venimos aludiendo.

Frente a lo anterior, no resulta por cierto plausible ni aceptable aducir que los regímenes y líderes del comunismo hermenéutico latinoamericano se erigen en defensores de los débiles (representan la voz de los históricamente silenciados) sin serlo realmente ellos mismos, es decir, sin constituir los débiles el verdadero sujeto político situado en el fundamento de los estados ideal-comunistas. Ello se debe a que, como subrayan insistentemente Vattimo y Zabala, se trata de regímenes democráticamente elegidos, y que, precisamente por ello, constituyen la expresión directa y efectiva de la voluntad propia del conjunto de las particulares individualidades supuestamente débiles. Así pues, si se trata, como hemos tratado de mostrar, de configuraciones políticas abiertamente susceptibles de ser interpretadas y reconocidas como al menos tan fuertes como sus antagonistas, entonces es posible concluir que su fuerza es un epifenómeno expresivo de la paradójica debilidad de unos “débiles” que han demostrado pragmáticamente (como prescribe la hermenéutica) no serlo tanto, o incluso no serlo en absoluto.

Resumiendo: no se da ya aquí *de facto* el silencio de los vencidos del que hablaba Benjamin. Ello se debe a que la eficaz capacidad de resistencia contra el *establishment* más poderoso y arraigado presupone ella misma, a la vez que expresa, una indudable potencia propia orientada en sentido inverso al adoptado por el estado de cosas contra el cual se resiste. Quien es capaz de resistir a la dominación hegemónica vigente es él (o ello) mismo también dominante en cierto sentido, esto es, forma parte del grupo de aquellos susceptibles de ser calificados como fuertes. De otro

modo, ciertamente, que los dominadores predominantes u oficialmente reconocidos como tales, pero de los fuertes al fin y al cabo. ¿Habrà, pues, la hermenéutica nihilista de buscar ese silencio de los débiles benjaminiano en otra parte? ¿En otro modelo socioeconómico protagonizado por sujetos políticos menos realmente eficientes y exitosos a la hora de sustanciar en la práctica proyectos políticos previamente considerados como “ideales”?

### **La nueva *adaequatio*, el envío destinal del Ser y el avance de la historia**

La interpretación que viene de ser expuesta (como de hecho toda interpretación *tout court*) resulta posible, desde el prisma de consideración abierto por la hermenéutica, merced a la asunción de una teoría de la verdad concebida al modo heideggeriano “como *alétheia*, como apertura de un horizonte (o de un paradigma) que hace posible cualquier verdad entendida como conformidad con las cosas, verificación o falsificación de proposiciones”. No es plausible, según Vattimo, pensar esta apertura previa universal en cuyo interior tienen lugar las verdades particulares en términos de captación de una verdad ulterior y más amplia, sino que se trataría realmente de “un mensaje que debemos interpretar y transformar a conciencia”. Un envío histórico-destinal que nos exhorta a “asumir como horizonte de posibilidad la herencia de la tradición a la cual somos lanzados. Puede parecer un círculo, pero si lo es, se trata de un círculo hermenéutico y no de un círculo vicioso” (Vattimo, 2010, pp. 14-15). Es precisamente esta circularidad hermenéutica históricamente determinada la que nos ha permitido interpretar legítimamente la condición actual de los débiles de forma distinta a la apuntada por Vattimo.

Así pues, frente a la concepción metafísica tradicional de la verdad según la cual “todo lo que es real responde a una ley que está dada como una estructura del ser” y por tanto, en su dimensión público-política, “la sociedad no debe hacer otra cosa que adecuarse a este orden esencial”, la ontología de la actualidad vattimiana apunta a una visión de lo verdadero entendida como respuesta o *Antwort* heideggeriana al modo históricamente acontecido de darse el Ser en el marco de un determinado evento epocal. Un modo de donación *geschichtlich* que, por lo demás, acaece siempre

en el interior de la esfera de una experiencia colectivamente acogida, indisociable de sus implicaciones práctico-políticas referidas a un modo de vida arraigado en el seno de una comunidad concreta y en sus formas particulares de configuración y organización política:

En la era de la democracia, el evento del ser al cual el pensamiento debe dirigir su propia atención es quizás algo mucho más amplio y menos definido [que los “textos esenciales” del pasado glosados por Heidegger], acaso más cercano a la política. Puede ayudarnos a pensarlo sólo una expresión del último Foucault que aquí retomamos en sentido autónomo: “ontología de la actualidad”. El evento (del ser) al cual el pensamiento tiene la tarea de corresponder en la época de la democracia es el modo en que el ser va configurándose en la experiencia colectiva. (Vattimo, 2010, p. 40)<sup>7</sup>

A lo que se apunta palmariamente aquí es a una crítica de la concepción aristotélico-escolástica (y moderna) de la verdad como correspondencia entre el pensamiento y un estado de cosas esencialmente dado de forma objetiva, firme y estable —en tanto que *adaequatio intellectus et res*—, con la variante de que en el presente caso se trataría fundamentalmente de una suerte de *adaequatio intellectus et res (publica)*. Ahora bien, ¿la necesaria respuesta hermenéutica al envío (*Ge-schick*) del Ser, la réplica al mensaje consignado por este y ante el cual la existencia colectiva resulta interpelada, no constituye tácitamente una nueva variante de *adaequatio* acontecida esta vez entre un *intellectus* comunitario y un Ser que se muestra no como estructura esencial, sino en términos de acontecimiento? ¿No se mantiene, pues, aquí formalmente intacta la estructura veritativa tradicional entendida como “correspondencia” o “adecuación” entre dos instancias, si bien habiéndose limitado a sustituir previamente las categorías metafísicas de “sujeto” y “objeto” por las convenientemente debilitadas nociones de

---

<sup>7</sup> Esta es la razón por la cual Zabala enfatiza el hecho de que, desde la perspectiva hermenéutica abierta por la ontología del declinar vattimano, toda ontología ha de constituirse irrefragablemente como ontología de la actualidad: “Para Vattimo, no es ya sólo que todas las filosofías son ontologías de la actualidad, y por tanto respuestas a cuestiones contingentes (del mismo modo que el trascendentalismo kantiano surgió como una respuesta a la necesidad de asegurar un fundamento para la validez universal del conocimiento, o el existencialismo como una respuesta a las consecuencias de las sociedades de masas), sino que también nuestra pregunta ontológica se debe formular de manera que responda a los acontecimientos del ser” (Zabala, 2010, p. 31).

“experiencia colectiva” y “evento histórico del Ser”? En efecto, subsiste aquí sin apenas variación sustancial el esquema configurado por un elemento ontológico que acontece como donación y la voluntad de ajustarse y articularse coherentemente con su particular modo de darse en cada época por parte de la subjetividad humana. También, y aun en primer término, por parte de aquella subjetividad colectiva, cultural, social y políticamente determinada. Si realmente el pensamiento tiene la tarea de corresponder (es decir, de adecuarse) al evento del ser, como enfatiza Vattimo, entonces resulta ulteriormente irrelevante que tal evento venga dado por el modo de vida comunitariamente dado en el marco de la época democrática o por cualquier otro posible elemento. Lo que se mantiene en cualquier caso es la estructura formal representada por la necesidad de responder y corresponder a una interpelación dirigida al sujeto (individual o comunitario) por una instancia externa a la propia subjetividad y que esta no produce ni mucho menos controla.

Esta es justamente la intuición que guía a Heidegger cuando establece —en un pasaje profusamente citado por Vattimo— que en el *Ge-stell* (el poder del dispositivo técnico que emplaza al hombre y que este no domina) centellea acaso un primer atisbo del *Ereignis*: del evento del Ser que apropia al ser humano. El hecho de que haya de responderse inevitablemente de algún modo al envío histórico-destinal del Ser que se manifiesta históricamente bajo la forma de una tradición entendida en el sentido de *Ueberlieferung* (no de *Tradition*) y ligada al destino del Ser mismo, no deja, por tanto, de constituir una peculiar variante tardomoderna de verdad como *adaequatio*. Justamente aquella intuición acerca de lo verdadero que la hermenéutica trata abiertamente de recusar. Una nueva-antigua “correspondencia” que en esta ocasión tiene lugar en la articulación postulada por la hermenéutica débil entre el envío (*Ge-schick*) del Ser y nuestra apropiada respuesta al modo en el que este se da o acontece como evento en un determinado período histórico-epocal.

No se trata ya aquí manifiestamente de una *adaequatio rei et intellectus* (dado que, como hemos indicado, las categorías de sujeto y objeto que se hallan en la raíz de tal conjunción veritativa pertenecen claramente al pensar metafísico), pero sí tal vez de una suerte de *adaequatio actualitatis et esse* o

*adaequatio culturae ad traditionem entis*. Una singular conformidad entre el modo de darse el *Zeitgeist* político-cultural en la actualidad y la *traditio* (“envío”, en sentido literal) del Ser que nos sale al encuentro en el marco de esa misma época tardomoderna y democrática. Este es el sentido larvado que subyace a la exhortación vattimiana a evitar tratar de describir el Ser de algún modo, limitándose, más bien, a responder a su acontecimiento. No de cualquier forma, sino de una concreta y singular manera, a saber: aquella que se adapta mejor o se ajusta en mayor medida a aquello que el Ser “es” en cada momento histórico, al modo en que se dona en su acaecer epocal concreto. El relativo a la época democrático-posmoderna, por ejemplo. Este es, asimismo, el sentido subyacente al aserto de Vattimo y Zabala conforme al cual “para distanciarnos de la neutralidad ‘pacífica’ de la metafísica, tenemos que abandonar, descartar o cancelar la verdad: el final de la verdad es el comienzo de la democracia” (2012, p. 38).<sup>8</sup>

Con ello, no obstante, resultan formalmente hermanadas en cierto modo la concepción metafísica (tradicional) y la concepción hermenéutica (heideggeriana) de la verdad. Ambas responden al mismo patrón en cuyo interior lo verdadero nunca se distancia de un acto de *Antwort* o “respuesta” —valdría decir *adaequatio*— a la previa y decisiva “llamada” (*Ruf*) silenciosa dirigida por el Ser. Con todo, tal reedición “hermeneutizada” de la teoría tradicional de la verdad —que supone una no superación del esquema de fondo propio de esta— no constituye el aspecto más problemático contenido en las implicaciones de orden político derivadas de la interpretación que la ontología hermenéutica lleva a cabo sobre la doctrina heideggeriana del Ser como acontecimiento histórico-destinal. Resulta aporético en mucha mayor medida el hecho de que Vattimo postule que tal acontecer del Ser implica constitutivamente “proyectualidad y, por tanto, voluntad de cambio y conflicto” (2013, p. 21). Intrínseca inestabilidad polémica presentada como el genuino motor que propicia el avance de la historia y que se opone por ello a la esclerotizada instalación en lo práctico-inerte que caracteriza a las *framed democracies*. En efecto, si el Ser se da efectivamente como evento, mediante sucesivos envíos destinales históricamente determinados, ¿por qué no habría de darse entonces como *Ge-stell* emplazado en el contexto

<sup>8</sup> Sobre este aspecto, véase: Quintana Paz, 2007, pp. 73-96.

de la época presente? ¿Por qué razón no podría constituir el estado de cosas propio de las *framed democracies* occidentales un modo destinal de darse el Ser en el marco histórico definido por la era tardomoderna? ¿No podría perfectamente constituir ese evento que perpetúa el silencio de los débiles y propicia la *Notlosigkeit* ralentizando el flujo del devenir histórico, un paradójico efecto del modo de darse el Ser como acontecimiento en el período histórico actual? Ello sucedería, desde las propias premisas apuntadas por la hermenéutica nihilista, de forma ciertamente eventual, contingente y transitoria, pero —y ahí radica lo esencial— absolutamente legítima. Y ello desde el punto y hora en el Ser no se da de un único modo, a la manera del *arkhé* metafísico tradicional, sino a través de múltiples y diversos envíos histórico-destinales entre los cuales debería contar con plena carta de ciudadanía hermenéutica aquel que cristaliza de modo efectivo en forma de régimen político emplazado.

Dicho de otro modo: no hay contradicción entre el evento de que el Ser se agote en su donación o acontecer histórico y el hecho de que se dé contingentemente en forma del estado de cosas sociopolítico actual. Un estado de cosas que la ontología hermenéutica vattimiana pretende —curiosamente— superar en nombre del cambio y la proyectualidad conflictiva objetivamente atribuidos al propio darse epocal del Ser. Especialmente toda vez que Vattimo y Zabala admiten explícitamente que

La hermenéutica, especialmente en la versión radical que aquí presentamos, al no tratarse de una teoría metafísica —con pretensiones de describir las estructuras estables del ser que el pensamiento podría captar con una especie de elevación platónica—, solo dispone de motivaciones históricas contingentes para reclamar cualquier validez razonable. (2012, p. 144)

Así pues, el evento-donación del Ser bien puede darse inversamente —siempre desde los postulados asentados por la propia hermenéutica débil— como estabilidad y ausencia de conflicto en el seno de una época histórica concreta.<sup>9</sup> Sostener lo contrario equivaldría, de hecho, a postular

9 De hecho, esta postura entronca en mayor medida que su contraria —como viene de ser apuntado— con el sentido heideggeriano del *Ge-schick* histórico del Ser contemplado como *Ereignis*, es decir, con el hecho de que el *Ge-stell* técnico entendido en términos de im-posición (valdría decir “emplazamiento”, *frame*) constituya una posición ajena a la subjetividad y que esta no es capaz de dominar. Justamente

tácitamente que el evento del Ser debe cristalizar histórico-epocalmente siempre en un único y determinado tipo de praxis político-social — aquella definida por la voluntad de cambio, conflicto y transformación constante— en detrimento de todas las demás o, al menos, de su opuesta. Y ello implicaría, a su vez, el adjudicar subrepticamente a tal Ser eventual los reconocibles atributos tradicionalmente asignados al *arkhé* metafísico (en sentido formal) por el modo de pensar realista y descriptivo tanto tradicional como contemporáneo. Al margen de que en contexto material o concreto represente supuestamente todo lo contrario: la mutación y el cambio conflictivo propios de un elemento hermenéuticamente concebido como “an-árquico”. No es incoherente —desde la perspectiva hermenéutica sucede más bien todo lo contrario— que el Ser se constituya formalmente como proyectualidad cambiante y a la vez se configure materialmente de forma casual (en sentido etimológico) como estado de cosas políticamente emplazado y estable. Una de sus múltiples donaciones históricas posibles, al fin y al cabo.

Inversamente, si el Ser cuenta con un sentido unívoco propio (la proyectualidad y la conflictividad como rasgos constitutivos de su donación), entonces admite ser señalado con toda propiedad y justeza como un *arkhé* metafísico encubierto. Como producto de una velada descripción objetiva travestida de interpretación no factual consciente de serlo.<sup>10</sup> En este sentido, por cierto, nos parece totalmente pertinente y apropiada la crítica al respecto formulada por F. Fernández y L. F. López:

Aun si aceptamos la polémica tesis de que la izquierda es más crítica que la derecha y la afirmación de una Europa comunista y cristiana, por muy debilitados que estén estos términos, se acabará

aquello que sucede, según el último Heidegger, cuando el *Dasein* individual y colectivo se halla expuesto a la apropiación propiciada por el acontecer del Ser: pro-vocado y requerido por su llamada. Un requerimiento para el cual la experiencia de exposición al mundo técnico constituiría una suerte de *áskēsis* propedéutica. Este es el significado último subyacente al célebre y enigmático “primer centelleo” (*erstes Aufblitzen*) del *Ereignis* en el *Gestell*, en la medida en que ambos suponen una común exposición del sujeto (ya no considerado como tal) a una potencia extraindividual que se muestra como objetivamente dada sin constituir propiamente ella misma un objeto.

<sup>10</sup> El propio Zabala señala, a este respecto, que “centrados en la interpretación más que en la descripción, al presentar una ontología de los restos evitamos el problema de hallar el significado auténtico del ser o de limitarlo a un solo terreno, porque hacer cualquiera de ambas cosas también conduciría a un problema de descripción” (Zabala, 2010, p. 33).

lamentablemente por dar una imagen, tanto filosófica como estilísticamente, más próxima al objetivismo que critica Vattimo que a las relajadas pretensiones iniciales de debilidad hermenéutica. No es posible, so pena de caer en una contradicción, afirmar un contexto donde no hay verdades y todo es interpretación, para más tarde proponer una Europa comunista y cristiana como la forma mejor y “más verdadera” propuesta entre otras [...]. Si la disolución de la cohesión social es consecuencia de la multiplicidad interpretativa hermenéutica, ¿por qué reducir todas las interpretaciones a una? ¿Por qué exhibir con tan poco reparo el proyecto de una Europa necesariamente cohesionada en el socialismo, en el comunismo y en el cristianismo? [...] ¿Acaso tal proceder no sería idéntico al proceder metafísico? El empleo político de la debilidad no está exento de controversia, y su “ortodoxia” requiere de un grado de congruencia muy exacto si no quiere acabar convirtiéndose nuevamente en autoritarismo metafísico. (Fernández Castaño y López García, 2014, pp. 188-189)

204

Ahora bien, en caso de que —como postulamos— resulte plenamente legítimo considerar, sin abandonar las coordenadas en las que se mueve la hermenéutica débil, que el *establishment* asentado por las *framed democracies* puede perfectamente representar el modo concreto en que el Ser acontece en la modernidad tardía, ¿por qué no acogerlo y aceptarlo secundando así esa tarea de correspondencia al evento del Ser en la época de la democracia prescrita explícitamente por la ontología de la actualidad vattimiana? Si no se trata ya de constatar un determinado conjunto de hechos o de describirlos de forma objetiva, sino más bien de corresponder adecuadamente (adecuándose a él) al modo en el cual el Ser acontece histórico-destinalmente en una época determinada, ¿por qué no responder entonces de un modo más anuente y menos beligerante a ese modo de darse el Ser representado actualmente por el dominio planetario del modelo democrático-liberal? Y en caso de que resultase necesario oponerse a él en algún sentido, como dispone la praxis propia del comunismo hermenéutico, ¿significaría esto que es posible influir negativamente de algún modo —recusándolo históricamente o eliminándolo de forma efectiva— sobre un determinado modo de donación del Ser realmente dado ya en la historia?

¿No sucede, más bien, según Vattimo, que el Ser se da de ese determinado modo en un cierto momento de su acontecer histórico como evento y que nosotros hemos de limitarnos a corresponder interpretativamente a tal donación pero sin capacidad para actuar realmente sobre ella evitándola, rechazándola o favoreciendo su sustitución histórica por otra donación alternativa? Esto es justamente, por lo demás, aquello que la propia ontología nihilista postula que ocurre en el caso de la declinación del antiguo Ser metafísico fuerte, el cual deviene inevitablemente —como buen *Schicksal* o “destino” que es— debilitamiento y proveniencia en el marco del envío histórico que el propio Ser remite —destina— en la época de la posmodernidad sin posibilidad alguna de remisión.

Así pues, ateniéndonos al postulado convertido en plausible por las propias premisas hermenéutico-nihilistas según el cual el orden políticamente emplazado puede constituir legítimamente una expresión directa del envío destinal del Ser, cabe legítimamente cuestionar qué sentido tiene el negarse a responder adaptativamente a él. Qué sentido puede reconocerse al hecho de no adecuarse práctico-políticamente a la interpelación emanada de su propio existir fáctico, al no hallar efectivo acomodo en su despliegue histórico concreto, que es precisamente lo que ocurre en el caso del comunismo hermenéutico. En caso de que tal acomodo y tal adecuación hubiesen de ser ahora negados (lo cual Vattimo acepta sin ambages), sería necesario explicar convenientemente las causas por las cuales un Ser definido por la proyectualidad acontece precisamente como estructura emplazada, es decir, de un modo supuestamente inverso al propio de su naturaleza como acaecer eventual. Y, asimismo, las razones que justifican que, en caso de acontecer realmente de ese modo (lo cual ocurre manifiestamente de facto), resulte consistente, no contradictorio y prescriptivamente legítimo oponerse a él. O, lo que es equivalente, sea necesario esta vez no adecuarse a su donación histórica. No deja, por lo demás, de resultar llamativo que la exhortación a tal falta de acomodo provenga justamente de un pensamiento hermenéutico débil desde cuya perspectiva, tras la disolución del Ser metafísico

Se trata siempre de ver si logramos vivir sin neurosis en un mundo en el que “Dios ha muerto”; o sea, en el que ha quedado claro que

no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales [tampoco por tanto la estructura fija encarnada en un hipotético cambio proyectual perpetuo], sino, en el fondo, sólo acomodamientos (Vattimo, 1981/1992, pp. 22-23)

Desde tal punto de vista, ¿no supondría la negativa radical a acomodarse en un contingentemente dado orden histórico-destinal, definido por la democracia liberal emplazada y el capitalismo armado un paradójico gesto de nostalgia metafísica que cree poder negar, impugnar y aun modificar el modo en que el Ser se da en un momento específico de su historia? Más aún: la interpretación vattimiana del envío del Ser en la época posmoderna como voluntad proyectual de cambio y oposición al estado de cosas objetivo quiebra el propio principio de anarquía glosado por Schürmann y abiertamente aceptado por el nihilismo hermenéutico. Una vena anárquica de la hermenéutica que para Vattimo y Zabala “no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única. En tanto que resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 126).

Ello sucede porque, partiendo de la asunción de la multiplicidad histórica de los envíos destinales, el Ser así donado se configuraría siempre y constitutivamente por esencia como cambio perpetuo e instancia favorecedora de la proyectualidad arrojada. Rasgo este que le haría recaer inmediatamente en la esfera del *arkhé* metafísico único y dotado de una esencia invariable dada “en sí” —la conflictividad—, haciéndolo devenir además encubierta descripción realista. La otra posible opción restante pasa por postular que, no siendo realmente nada al margen de su acontecimiento, el Ser se expresa históricamente siempre de una y la misma forma (la fluctuación y alteración en constante devenir de los estados de cosas sociopolíticos efectivamente instituidos), no pudiendo darse nunca de otro modo. Ello supondría una palmaria negación del principio hermenéutico anárquico, toda vez que este prescribe explícitamente la ausencia “de una regla única [un *arkhé* siempre idéntico] que pueda guiar todas las prácticas” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 149). Ambas posibilidades, como puede apreciarse, conducen al mismo *cul-de-sac* teórico. Esta

aporética contradicción —en absoluto meramente performativa— se aprecia con particular nitidez al examinar el modo en el que el comunismo hermenéutico aborda la cuestión relativa al avance de la historia y señala qué tipo de regímenes políticos han de ser aceptados al respecto, dado que lo favorecen, y cuáles merecen una abierta recusación en la medida en que suponen un serio obstáculo para tal progreso.

La lógica consecuencia histórico-política que se derivaría de las premisas ontológicas anárquicas asentadas por la hermenéutica débil sería que todas las configuraciones políticas efectivamente existentes y realmente dotadas de implantación resultan igualmente legítimas en tanto que representan envíos destinales comúnmente procedentes del Ser. Ello sucedería de manera análoga a como todas las interpretaciones se presentan de entrada como igualmente válidas, no resultando ya posible buscar refugio ante el vértigo hermenéutico provocado por tal apertura en una hipotéticamente postulada realidad objetiva no interpretable, puesto que “también la opción de no elegir, de refugiarse en la realidad objetiva, es ya una opción” (Vattimo, 2013, p. 50). Vattimo trata de atemperar la carga de arbitrariedad ligada a esta apertura infinita limitándose lacónicamente a señalar que “esto no significa que pueda aceptarse cualquier tesis” (2013, p. 50), aunque se abstiene de explicar argumentativamente las razones por las cuales hay tesis no justificables, así como la causa que las convierte en tales. En el caso análogo de la fijación de límites a la justificabilidad y legitimidad de todo orden político dado realmente en una determinada era histórica, sucede prácticamente lo mismo. Pero con la decisiva diferencia de que, en esta ocasión, el único argumento empleado al respecto constituye él mismo una posición incompatible con la pretendida vena anárquica de la hermenéutica (que es lo que nos interesa destacar aquí). En efecto, en referencia directa a esta cuestión, Vattimo y Zabala escriben:

Si el ser es historia y nada más —no una estructura objetiva eterna—, diríamos que únicamente lo que es historia es ser [...]. Expresado en “términos” metafísicos, si el ser solo es historia, a la inversa también es válido: toda historia es ser. Pero entonces ¿no sería igualmente legítima cualquier hegemonía que haya logrado imponerse?. (Vattimo y Zabala, 2012, p. 143)

La respuesta a tal interrogante queda, como en el caso anterior, nuevamente preterida. Pero en esta ocasión sí se indica una suerte de criterio general que permitiría discriminar entre configuraciones de lo político aceptables (en principio todas deberían serlo en la medida en que encarnan la donación del Ser en la historia) y regímenes organizativos susceptibles de ser rechazados, puesto que la supuestamente constitutiva historicidad en la cual se agota el acontecimiento del Ser "excluiría todo aquello que pretenda evitar la historia. Algo no muy distinto de afirmar que la emancipación significa apertura, transformación e interpretación proyectada en vez de lo que ya hay" (Vattimo y Zabala, 2012, p. 144). La exclusión de aquellos estados de cosas políticos que redundan en la esclerotización y detención de la historia (las democracias emplazadas, por ejemplo) implica, sin embargo, la tácita asunción de un principio no directamente explicitado que asume el carácter de "una regla única que puede guiar todas las prácticas". Regla única que admitiría ser formulada explícitamente del siguiente modo: no deben en general aceptarse como legítimamente válidas aquellas interpretaciones del Ser y aquellas consecuencias políticas de su donación que pretendan sustraerse en alguna medida al avance histórico, esto es, que ocasionen la ralentización y coagulación del flujo progresivo de la historia. Únicamente cabe considerar aceptable, pues, aquel tipo de *establishment* o régimen político concreto que propicia la marcha de lo histórico: que incluye completamente la *Not* (la "urgencia", la necesidad de cambio y progreso) y relega la *Notlosigkeit* heideggeriana. Pero tal cosa equivale a instituir un nuevo *arkhé* que disuelve nuevamente el anarquismo programático de la hermenéutica. El hecho mismo de establecer tal criterio convierte al criterio mismo en un principio que en la práctica ejerce a todas luces una función de fundamentación objetiva análoga a la tradicionalmente desempeñada por los *arkhaí* metafísicos tradicionales, disolviendo así el postulado nuclear (anárquico) de la hermenéutica conforme al cual no hay una interpretación susceptible de ser privilegiada y dotada de preeminencia sobre las restantes.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> "El relativismo de la interpretación favorecido por la posmodernidad no implica una acumulación progresiva de puntos de vista, sino la imposibilidad de declarar de una vez por todas la primacía de una interpretación sobre las demás. Si bien una interpretación dada podría ser preferible a otras, tal preferencia no se basará en nada externo y capaz de garantizar su objetividad, sino únicamente en una rememoración firme de sus premisas, es decir, en la historia que la forjó" (Vattimo y Zabala, 2012,

Así pues, o bien se acepta la universal legitimidad de toda hegemonía política fácticamente dada (incluida la representada por las *framed democracies* y por los regímenes instalados en “lo práctico-inerte” sartriano que tienden a evitar la historia), o bien se asume el hecho de que el criterio que permite impugnar lo anterior deviene inevitablemente, a ojos de la ontología nihilista, *arkhé* resultante de una encubierta descripción metafísica. Descripción que contribuye a obstruir y bloquear precisamente el desarrollo histórico. Desde la perspectiva de las premisas teóricas adoptadas por la hermenéutica débil, ambas opciones resultan igualmente aporéticas, lo cual nos lleva a considerar desde un prisma muy diferente al adoptado por sus autores la declaración según la cual “el relativismo del pensamiento débil hermenéutico no puede ser absoluto, puesto que en su esencia este es un pensamiento contra toda pretensión de absoluto, incluyendo el ‘relativismo absoluto’, que se traduciría inevitablemente en opresión política” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 156). Incluyendo, añadiríamos nosotros, el absoluto representado por la voluntad a ultranza de favorecer el conflicto, el cambio y el avance histórico en nombre de un supuestamente absoluto —es decir, no ulteriormente interpretable de otro modo— carácter proyectual inherente a la esencia del Ser mismo.<sup>12</sup>

209

Cabría finalmente, a modo de ejemplo, plantear aquí la cuestión relativa a si el régimen castrista cubano, explícitamente apuntado por Vattimo y Zabala como modelo político del comunismo hermenéutico, se cuenta entre los regímenes que propician el cambio, la conflictividad y el progreso de la historia —como prescribe la ontología política hermenéutica— o no. En este último caso coincidiría, al menos en tal punto, con el denunciado inmovilismo característico de las democracias emplazadas liberales. Parece

---

p. 156). Esta justificación típicamente hermenéutica podría aparecer como válida, en este contexto, en referencia a cualquier interpretación excepto a aquella que alude precisamente al sentido de la historia que forja todas las interpretaciones particulares, es decir, a la interpretación representada por el criterio que permite considerar que se da historia (progresiva y abierta) en cuanto tal, y que es justamente la que acabamos de someter a crítica.

<sup>12</sup> Es debido a ello que puede vislumbrarse en la declaración vattimiana según la cual “nos encontramos bajo otra constelación, pero precisamente porque no creemos mantener ninguna relación con el Ser eterno de la metafísica no nos sentimos relativistas; solo llamados por una llamada distinta que es ciertamente Ser, pero en su darse en el evento” (Vattimo, 2013, p. 238), la presencia de una velada descripción no lejana de aquellas facturadas tradicionalmente por el pensamiento metafísico realista.

palmario que, tras décadas en la cuales las estructuras económico-políticas propias del régimen cubano apenas han experimentado variaciones pregnantes (al menos voluntariamente introducidas por sus dirigentes), puede afirmarse que el ejemplo del “comunismo caribeño” no constituye precisamente un paradigma de sistema político definido por la asunción de la permanente conflictividad que favorece el continuo avance del decurso histórico. Ya su inicial ideal regulativo de universalidad conforme al cual la revolución no habría de triunfar en un solo país sino que debería adquirir pretensiones universales —principio no efectivamente cumplido por razones pragmáticas, pero siempre aún vigente a título de horizonte regulador— apuntaba ya en este sentido. Desde tal perspectiva, Cuba aparece como un régimen políticamente “emplazado” en mucha mayor medida que las *framed democracies* occidentales que durante estas últimas décadas sí han evolucionado, permitido la introducción de cambios y sufrido, en suma, las consecuencias prácticas del avance de esa historia que Vattimo caracteriza como “viva”.

210 Además, tales democracias admiten siempre la posibilidad de que en su seno se den, en mayor o menor medida, factores ligados a la imprevisibilidad y la contingencia. Factores tales como la emergencia de nuevas formaciones políticas susceptibles de introducir variaciones en el equilibrio de poder, la aparición de resultados en principio no previstos en procesos electorales o el surgimiento de pactos de gobierno que alteran la inicialmente pronosticada y presumible distribución de los poderes políticos. Todos estos factores fortuitos y contingentes (ausentes en el sistema político cubano) muestran, como diría el propio Vattimo, “una situación abierta en la que se anuncian posibilidades y no se impone una ‘naturaleza’”. No, desde luego, la naturaleza intrínsecamente deseable y verdadera de la revolución. Y ello por mucho que pueda enfatizarse y subrayarse el carácter meramente formal propio de tales posibilidades. De hecho, las democracias emplazadas resultarían preferibles al régimen cubano (así como a otros regímenes que tratan de imponerse y prolongarse en el tiempo deteniendo así la historia) paradójicamente en virtud de los mismos elementos argumentativo-persuasivos que la hermenéutica nihilista utiliza a la hora de justificarse como opción preferible al realismo tanto metafísico como político. En la medida, por tanto, en que favorecen la

imprevisibilidad y salvaguardan la contingencia —aunque ello ocurra con un exiguo margen— en mucha mayor medida que la *framed revolution* cubana. Esta ha esclerotizado de modo evidente el avance histórico durante un prolongado segmento temporal proyectado regulativamente *ad indefinitum*, deviniendo de este modo no modelo de proyectualidad histórico-política, sino más bien —nuevamente en palabras de Vattimo— paradigma de historicidad estancada y muerta.

### **Opciones prácticas, hábitos culturales y costumbres adquiridas: ¿prolegómenos al conflicto revolucionario?**

Cabría interrogar seguidamente con qué grado de justificación y legitimidad es posible derivar, a partir de las premisas teóricas afirmadas por el comunismo hermenéutico anteriormente expuestas, la abierta exhortación a la puesta en obra de una praxis políticamente revolucionaria que Vattimo dirige a sus interlocutores. Una vez más, se trata de confrontar el modo en el que la hermenéutica débil prueba, funda o justifica sus preferencias y decisiones (también las vinculadas a la esfera de lo público), así como sus posiciones o tomas de partido concretas en materia política, con objeto de verificar el grado de coherencia existente entre ambas. En este caso, Vattimo parte de la asunción de que en general el único fundamento que la hermenéutica es capaz de reivindicar para sí a la hora de legitimar el carácter preferible de las opciones que prescribe como correctas radica en el reconocimiento explícito de que estas —merced a la aceptación de la circularidad pragmática anteriormente aludida— constituyen solamente el fruto de “un hábito cultural”, “una costumbre adquirida” o “una opción práctica” (2013, p. 50). La “vía realista” es calificada precisamente de “neurótica” en la medida en que se niega, al contrario que la “vía nihilista”, a admitir su estatus de simple costumbre pragmático-culturalmente determinada y mediada.

Ahora bien, en el otro extremo, el relativo a la praxis política concretamente definida, tal legitimación hermenéutico-débil se sustancia paradójicamente en una llamada exhortativa a la praxis revolucionaria que no toma esta vez como modelo la ontología heideggeriana o el nihilismo activo nietzscheano (ni siquiera la praxis marxiana tradicional), sino el magisterio de Mao Zedong:

Como dijo Mao: "Hacer la revolución no es ofrecer un banquete, ni escribir una obra, ni pintar un cuadro o hacer un bordado; no puede ser tan elegante, tan pausada y fina, tan apacible, amable, cortés, moderada y magnánima. Una revolución es una insurrección, es un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra". (Vattimo y Zabala, 2012, p. 194)<sup>13</sup>

No deja de resultar sorprendente que en nombre de una decisión interpretativa únicamente fundada en un confeso "afecto contingente", se eleven admoniciones ciertamente nada débiles contra el orden efectivamente establecido, a la vez que se aboga expresamente por la guerra revolucionaria en términos igualmente alejados de todo debolismo hermenéutico:

Como decía el presidente Mao, la revolución sigue sin ser una invitación a cenar, sino más bien algo "violento", aunque no necesariamente sanguinario, también la hipócrita preocupación por el valor de la vida, siempre y en toda circunstancia, me parecía que debía ser discutida. Sigo pensando que las únicas guerras por las que merece la pena luchar son las guerras revolucionarias. (Vattimo, 2009, p. 35)

¿Resulta consistente derivar del principio nietzscheano que rige el pensar hermenéutico según el cual "no hay hechos, sino solamente interpretaciones, y esto es también una interpretación" una postura práctica capaz de justificar la praxis política violenta, poner en tela de juicio el valor incondicional de la vida humana y legitimar la práctica bélica llevada a cabo en nombre de opciones políticas claramente consideradas como objetivamente deseables? Más aún: al margen de que tal invitación no

<sup>13</sup> Se trata de una deriva del comunismo ideal hacia la justificación de la violencia revolucionaria que no ha sido inicialmente advertida o prevista por comentaristas de Vattimo como Daniel Mariano Leiro. Ello se aprecia en observaciones como la siguiente: "Pero es difícil pensar que el *shock* de renovación que las sociedades liberales necesitan pueda acontecer por una vía revolucionaria, entendida en términos tradicionales de la toma de violenta del palacio de Invierno. La razón de ello no simplemente hay que buscarla en un principalista rechazo de la violencia como podría implicar un cambio tan drástico como una revolución, sino también en un cálculo de la relación de fuerzas en el mundo contemporáneo, que hace que sea muy difícil sino imposible pensar en una victoria de los oprimidos por medios violentos. Lo que parece más seguro es que, aunque los explotados son siempre muchos más en número, ese momento no llegará sin un baño de sangre siempre injustificado, como el que podría dejar en evidencia un sacrificio demasiado elevado en vidas humanas" (Leiro, 2007, p. 148).

constituya sino un alarde de frivolidad ideal o ideológica (en el sentido más propiamente marxiano de estos términos), ¿qué grado de verosimilitud racional cabe adscribir al acto de exhortar a alguien a poner en riesgo nada menos que su propia seguridad, el estatus social adquirido, su familia, su propiedad y aun su propia vida en nombre de una mera costumbre adquirida y merced a la invocación de un hábito cultural consciente de serlo (“y esto es también una interpretación”)? Parece como si el prurito típicamente hermenéutico de evitación de la violencia representada por el *Grund* metafísico que Vattimo muestra en el plano ontológico y epistemológico se trasmutase, una vez injertado en contexto público-práctico, en una inversa justificación de la violencia política: de la guerra revolucionaria. Justificación, además, vinculada a la ausencia de todo posible fundamento: al acaecer del Ser como puro evento.

Así, un comunista tan escasamente hermenéutico como, pongamos por caso, Abimael Guzmán podría extraer legítimamente las consecuencias prácticas de la observación de Mao acerca de la necesaria falta de sutileza que ha de acompañar a la violencia revolucionaria —como de hecho lo hizo— sin incurrir en contradicción alguna. Y ello por ser inconsciente de su carácter último de simple hábito contingentemente adquirido, es decir, por causa de su actitud y visión del mundo netamente metafísicas. En términos del propio Vattimo, podríamos afirmar que el Presidente Gonzalo “hace hermenéutica y no lo sabe” (2013, p. 97). Sin embargo, la hermenéutica, en cuanto discurso consciente de su propia endebles filosófica a la hora de justificarse argumentativamente, no disfruta de la posibilidad de acogerse a esta ignorancia justificatoria. Como el propio Vattimo admite: “Sé bien que argumentos de este tipo parecen muy poco filosóficos, oscilantes entre el psicologismo y el sociologismo más banales y los límites del argumento *ad hominem*. Pero seamos claros: las razones que la hermenéutica puede aducir para ‘probar’ su validez solo pueden ser de este tipo” (Vattimo, 2013, p. 50). De ahí la escasa verosimilitud y la exigua fuerza normativa que presentan sus prescripciones práctico-políticas. Al menos Mao o Guzmán (dirigentes ambos con claras *Weltanschauungen* metafísicas) tenían la posible justificación de no ser conscientes del carácter meramente interpretativo e histórico-destinalmente mediado como hábito cultural de los supuestos principios objetivos que guiaban su acción política. A la

inversa, los comunistas hermenéuticos no gozan —en virtud de sus propios postulados teóricos no metafísicos y conscientes de serlo— del privilegio de poder apelar a esta dispensa.

Parece igualmente, pues, como si la hermenéutica débil no encontrase obstáculo alguno a la hora de sustituir aquel silencio al cual, según ella misma, induce “la perentoriedad silenciante del fundamento dado en presencia frente al que solo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración” instituido por la violencia propia de la metafísica, por ese otro silencio admirativo que es necesario guardar ante la presencia-*parousía* del comandante revolucionario.<sup>14</sup> Un fundamento cuya doctrina ciertamente “se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas” (es decir, a otras interpretaciones) y que, por tanto, “es como una autoridad que acalla y se impone sin dar explicaciones” (Vattimo, 1995, p. 72). Ante semejante adopción “hermeneutizada” de las mismas posiciones silenciadas y violentas atribuidas por el pensamiento débil a la actitud metafísica que supuestamente pretende recusar, no debería sorprender el hecho de que finalmente el comunismo espectral vattimiano bascule claramente hacia posturas que suponen un abierto cuestionamiento de las propias estructuras y mecanismos políticamente democráticos. Este es el único punto de vista interpretativo desde el cual cabe comprender que a Vattimo y Zabala no les resulte paradójico o problemático afirmar cínicamente que “Deberíamos dejar de considerar como algo escandaloso la idea de que una revolución pueda acaecer sin la autorización previa de los ciudadanos expresada en referéndum; al fin y al cabo, ninguna constitución moderna surgió ‘democráticamente’” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 193).<sup>15</sup>

14 No es esta una mera observación retórica, máxime cuando se considera a la luz de declaraciones como la siguiente: “Si bien no estamos pensando en la figura del revolucionario profesional como la única posibilidad para una existencia auténtica, no vamos a excluir el interés de una idea tal” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 197).

15 Se trata del mismo argumento falaz en virtud del cual se esgrime en defensa de las medidas jurídico-legales tendentes a cancelar la limitación de los mandatos presidenciales —y por tanto a asegurar su virtual perpetuación en el tiempo— por parte de los regímenes bolivarianos, el argumento según el cual “también el primer ministro de Gran Bretaña puede ser reelegido indefinidamente” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 180). Esto supone tomar interesadamente un rasgo puntual propio de las inicialmente condenadas democracias emplazadas occidentales para justificar ad hoc un procedimiento concreto llevado a cabo por aquellos regímenes que supuestamente operan de un modo radicalmente diferente (y mejor) que el instituido por aquellas.

Ni tampoco postular que “Aunque los gobiernos sudamericanos no hayan traicionado la democracia parlamentaria, estamos convencidos de que habría que salir en defensa de los mismos incluso si finalmente acaban teniendo que violar esas reglas” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 194).

Lo primero implica claramente que el supuesto proceso revolucionario puede perfectamente acontecer con toda legitimidad al margen de las voces provenientes de los silenciados y vencidos de la historia benjaminianos que, en principio, constituirían —según la propia interpretación del comunismo hermenéutico— el verdadero motor y la genuina *raison d'être* de la revolución misma. La revolución puede, pues, darse sin restaurar a estos individuos silenciados la palabra que les fue hurtada por los históricamente triunfantes. Esto, en la práctica, equivale a todas luces a traicionar el *Andenken* o la rememoración de los silenciados reduciéndolos de nuevo a la condición silente, pero esta vez en nombre de la revolución política que habría supuestamente de propiciar su liberación. Silencio nuevamente, pues, de los vencidos, pero en esta ocasión en nombre de esos mismos vencidos. La inconsistencia o contradicción que ello supone resulta palmaria y apenas requiere ulterior elucidación. Señalemos solamente que resulta curiosa la conjugación efectuada por Vattimo entre una hermenéutica que niega toda verdad objetivamente dada y su velada pretensión de poner de relieve —podría decirse al modo heideggeriano— “la interna verdad y grandeza” del movimiento bolivariano, más allá de las incomprensiones y malintencionadas distorsiones a las que este se halla supuestamente expuesto. Según parece, la verdad de la cual Vattimo se despidе por la puerta de la teoría vuelve a introducirse subrepticamente y de modo ilegítimo en la hermenéutica nihilista —al modo de los postulados kantianos de la razón práctica— por la ventana de la política.

Lo segundo, por su parte, significa que los gobiernos comunistas débiles, de forma análoga al llevado a cabo por los regímenes históricamente triunfantes que los precedieron, también han de silenciar a sus particulares vencidos: a aquellos sobre los que logran efectivamente imponerse. Y con ellos a todos los demás si ello resultase necesario. De ahí la posibilidad de conculcar las reglas propias del parlamentarismo democrático o de obviar directamente la voluntad popular hipotéticamente expresable en forma de

referéndum. Justamente el procedimiento más simple y directo a la hora de conceder voz a los débiles y excluidos, esto es, de romper efectivamente su silencio. Singular forma de “totalitarismo hermenéutico”, pues, que no puede sino mostrarse como una forma de imposición política revolucionaria claramente realista en tanto que prescinde de toda pluralidad interpretativa y se presenta con la reconocible pujanza impositiva propia de aquello que deriva de una descripción metafísica de orden objetivo. Tan netamente metafísica como lo era la visión del mundo de Mao Zedong.

Es en este sentido en el que cabe atender a la advertencia formulada por Rorty en referencia a la infinita “tarea en curso de la secularización” prescrita por Vattimo (un socialdemócrata heideggeriano) al pensamiento filosófico hodierno, es decir, al “desenmascaramiento de la sacralidad de toda verdad absoluta y última”. Recordemos esa pertinente observación en el contexto que nos ocupa: “Todo escrito narrativo en apoyo de algún proyecto de izquierdas emancipatorio corre el riesgo de degenerar en otra exigencia de haber alcanzado el hecho puro más allá de la interpretación, la necesidad más allá de la contingencia, la universalidad más allá de la especificidad histórica” (Rorty, 2009, p. 182). Contemplada la cuestión desde esta perspectiva, resulta perfectamente coherente mostrar serias reservas ante el supuesto hecho — señalado por Rorty— de que la ontología del debilitamiento del Ser, en la medida en que supone la sustitución del esencialismo platónico por una red de relaciones constantemente cambiantes, “provee razones filosóficas para preferir una sociedad liberal, tolerante y democrática a una autoritaria y totalitaria” (2009, p. 185). Nos parece más bien, a la luz de las declaraciones anteriormente expuestas, que la ontología débil, al menos en lo tocante a sus más recientes derivas políticas, apunta justamente en dirección inversa a la aquí postulada por Rorty.

Además de todo lo anterior, el comunismo hermenéutico tampoco anuncia o promete, tras el virtual conflicto revolucionario, un futuro definido por la paz, la estabilidad y la convivencia pacífica (un futuro emplazado, podría decirse), sino más bien todo lo contrario: un movidizo escenario sociopolítico caracterizado por la perpetua conflictividad. La misma conflictividad que, como se indicó, se halla en el núcleo del propio Ser proyectual dado como puro evento. El futuro post-revolucionario será

necesariamente inestable y conflictivo porque el propio Ser que lo destina históricamente también lo es:

La hermenéutica no es una valoración de la tradición, sino sobre todo una ontología del acontecimiento, una filosofía de la inestabilidad. En este contexto, la concepción dialéctica de la historia por parte del comunismo no está dominada, como en los sistemas metafísicos, por el momento de la conciliación, sino más bien por la conciencia de que el ser como acontecimiento vuelve a poner en duda las conciliaciones provisionales ya logradas. (Vattimo y Zabala, 2012, p. 197)<sup>16</sup>

Esto implica, no obstante, que el imparable avance de la historia traerá necesariamente otro envío destinal que desplazará al representado por las democracias bolivarianas que, en nombre de las particulares opciones prácticas y costumbres históricas de sus dirigentes, poseen, según Vattimo, licencia para suspender el funcionamiento de la maquinaria democrático-parlamentaria. Una posibilidad que esa peculiar variante de materialismo histórico que es la teoría vattimiana de los sucesivos envíos destinales del Ser propiciadores del avance de la historia no parece tener seria voluntad de tomar jamás en serio.

Como en los casos anteriores, también aquí tiene lugar una aporética aplicación política de los principios teóricos previamente asentados por la hermenéutica. En particular, el comunismo hermenéutico parece adoptar una neurosis inversa a aquella neurosis de la seguridad que la ontología del declinar cree avizorar tras las pretensiones del realismo metafísico. Se trataría, en el presente caso, de una neurosis de la inestabilidad (también política) por la inestabilidad misma. Conforme a la observación del propio Vattimo, el adjetivo “neurótico” se usa en este contexto “sin ninguna pretensión de rigor, asumiéndolo en un sentido impreciso pero común, para indicar que las raíces de la necesidad de realismo arraigan, en mi opinión, más en un malestar psicológico que en una exigencia estrictamente cognoscitiva” (Vattimo, 2013, p. 34). Esto significa que son siempre fruto de “una opción cultural, de una costumbre histórica que puede llamarse también una especie de ‘segunda naturaleza’, pero que no posee la

<sup>16</sup> Es debido ello que “desafortunadamente, el comunismo hermenéutico no puede asegurar una existencia pacífica, diálogo, ni una vida tranquila, porque este ámbito ‘normal’ ya pertenece a los vencedores dentro de las democracias emplazadas” (Vattimo y Zabala, 2012, p. 196).

intangibilidad y la rigidez ahistórica de la naturaleza primera” (Vattimo, 2013, p. 49). Si las tomamos en serio, estas indicaciones podrían volverse contra la neurosis en sentido inverso representada por la insistencia de la ontología del acontecimiento en definirse a sí misma como una radical filosofía de la inestabilidad. Una apología de la inseguridad fundamentada, según confesión propia, igualmente en opciones prácticas y costumbres adquiridas (de modo análogo al realismo) que, como se indicó, únicamente se justifican merced a argumentos *ad hominem* de orden pragmático y contingentemente histórico. Así pues, como el realismo metafísico, también la ontología nihilista tiene como único origen un impreciso malestar psicológico del cual dan cuenta declaraciones como la siguiente:

Si se nos plantea la cuestión de la diferencia entre hechos e interpretaciones, es porque no nos sentimos cómodos [es decir, experimentamos un cierto malestar psicológico nacido de una determinada opción cultural] con los paradigmas vigentes. No nos sentimos integrados en el grupo, en la sociedad, en los intereses compartidos por “todos” pero no por nosotros. (Vattimo, 2013, p. 117)

La traducción de este malestar grupalmente reducido o individual al ámbito de lo estrictamente político, se expresa en forma de insatisfacción colectiva de los débiles ante el *establishment* emplazado vigente: “El pensamiento débil hermenéutico es el pensamiento de los débiles, de aquellos que no están satisfechos con los principios establecidos que les han sido impuestos y que reclaman derechos diferentes, es decir, otras interpretaciones” (Vattimo y Zabala, 2012, pp. 156-157). Pero, ¿realmente es plausible que tales reclamaciones prerrevolucionarias se sustenten sobre una ficción útil, remitiéndose a su carácter de meras costumbres adquiridas con plena conciencia además de no ser sino tales? ¿Es verosímil ejercer aquí con éxito el método retórico-persuasivo prescrito por la teoría hermenéutica de la verdad?<sup>17</sup> Dicho de otro modo: ¿es posible persuadir o convencer realmente a un elevado contingente de individuos de que “las únicas guerras que merecen realmente la pena son las revolucionarias”,

<sup>17</sup> Una teoría para la cual “el sentido del resultado nihilista de la hermenéutica no significa no tener ya criterios de verdad, sino solo que estos criterios son históricos y no metafísicos; ciertamente no vinculados al ideal de la ‘demostración’, sino más bien orientados a la persuasión. La verdad es asunto de retórica, de aceptación compartida” (Vattimo, 2013, p. 241).

remitiendo como fundamento a esta extraña variante de nietzscheano “seguir soñando aun a sabiendas de que se sueña”? La probable respuesta de Vattimo a este interrogante resultaría, a buen seguro, cercana a la siguiente declaración (no exenta de esteticismo provocador) en la cual el turno de la rehabilitación hermenéutica no le toca ya a Mao sino a Stalin, en un alarde de revisionismo histórico que poco tiene que envidiar al llevado a cabo por Zündel o Nolte en referencia a la justificación de la praxis política y del papel histórico propios del nazismo:

[El comunismo hermenéutico] es una propuesta política basada en la idea de una sociedad sin clases, sin opresión, pero en un contexto de desarrollo tecnológico. Llamarlo ‘comunismo’ es definirlo como un ideal que puede inspirar entusiasmo en las masas. No se puede pensar un mártir que pueda morir por el capitalismo...uno podría morir por una sociedad sin clases y democrática, popular, etc. Y entonces hay un poco de gusto de provocación en esto. [...] Ahora es cuando se puede ser realmente comunistas, y esto implica un poco de revisión de la historiografía del comunismo: ¿por qué Stalin es considerado — por el reporte Krushev— un pésimo gobernante y estratega, si hasta venció a los alemanes? [Un criterio, repárese en ello, impregnado de una visión de la eficacia y la validez netamente liberal-capitalista e inequívocamente propia del pragmatismo americano menos refinado] Stalin hasta después de la segunda guerra era considerado un gran líder por su pueblo, un dios. Pero ¿por qué Stalin estableció un comunismo tan terrible?, porque era un comunismo de guerra, porque estaba en guerra permanente con el mundo capitalista que intentaba destruirlo [...]. Lo que me impresiona mucho hoy es lo poco que los comunistas occidentales han defendido a Stalin. Es verdad que él ocupó Polonia, Checoslovaquia, pero es un problema del comunismo de guerra, que era un comunismo de desarrollo acelerado de la sociedad rusa, que incluso devino capaz de competir con los EE.UU. por la ida al espacio [de nuevo un argumento técnico-pragmático absolutamente impecable desde la lógica capitalista de la competitividad y la efectividad productivas situadas al margen de toda otra consideración]. (Campos Salvaterra, 2013, pp. 167-168)

Más aún: el nihilismo consciente de sí mismo, es decir, de que “sólo hay interpretaciones y esto también lo es”, considera que, frente al realismo, esta postura “es mejor porque me inquieta más, hay una respuesta menos y una pregunta más por responder” (Vattimo, 2000/2012, p. 82). Pero, si esto es así, ¿qué sentido tiene postular (en la misma página) que lo adecuado, aquello que resulta satisfactorio en el contexto de la discusión interpretativa en que consiste la verdad, “no quiere decir aquí ‘reflejante’, en todo caso ‘satisfactorio’ en un determinado momento de la discusión; quiere decir ‘persuasivo’, pero con una forma de reserva en el fondo, o de libertad”? ¿Es, pues, mejor aquello que más inquieta o aquello que más satisface (es decir, apacigua la inquietud) en el marco del juego interpretativo opuesto a la *adaequatio* tradicional al cual se remite la concepción hermenéutica de lo verdadero? He aquí otra decisiva aporía que contribuye a poner de relieve hasta qué punto resulta influyente la arbitraria neurosis de la inestabilidad que la hermenéutica débil quisiera oponer a la neurosis realista que late tras la actitud metafísica.

El propio Vattimo confiesa al respecto:

Me doy cuenta de que, encontrándonos aquí frente a dos posibilidades equivalentes, puesto que ninguna de ellas tiene la constricción metafísica de las esencias “naturales”, corremos el peligro de tener que considerar neurótica también la opción de desarrollar lógicamente hasta las últimas conclusiones el nihilismo nietzscheano. (2013, pp. 49-50)

De hecho, las observaciones vertidas por el filósofo turinés en referencia a la “intolerable oscilación” señalada por Mc Dowell en el marco de la epistemología contemporánea entre el “coherentismo” representado por Davidson y “el mito de lo Dado” ejemplificado por Gareth Evans, en el sentido de indicar que “El carácter ‘intolerable’ de la oscilación no se discute ulteriormente en la obra [de Mc Dowell] ni se explica (¿quizá porque también podría hablarse de ‘neurosis’?)” (Vattimo, 2013, p. 36), pueden volverse de nuevo legítimamente contra sus propios postulados. Contra la praxis derivada de la ontología hermenéutica, por tanto. En efecto, ¿no sería acaso un *éthos* neurótico arbitrario e injustificado, análogo al presentado tras la expresión de Mc Dowell, el que alienta tras la condena vattimiana

del realismo metafísico y la política de las descripciones fundamentada en la verdad? Es más, ¿por qué habría de resultar necesario o prescriptivo al margen de toda justificación y discusión (como acusa Vattimo a Mc Dowell) propiciar la emancipación de los herederos actuales de los antepasados oprimidos benjaminianos? ¿Con qué fundamento se considera intolerable la postergación y el silenciamiento de los perdedores de la historia? ¿Por qué razón ajena a la presencia de una contingente y particular neurosis de la inestabilidad los regímenes políticos que ralentizan el avance de la historia favoreciendo la estabilidad han de ser denunciados como intolerables frente a aquellos que promueven la conflictividad y el cambio histórico? Estos últimos admitirían, pues, ser descritos como aceptables o incluso deseables. En suma: ¿con qué justificación se estima como positiva per se la voluntad de preservar la proyectualidad en contexto individual y colectivo y se desdeña como objetivamente no deseable toda praxis política que tienda a atemperarla o difuminarla?

Desde la perspectiva de un pensamiento hermenéutico que tiende a proscribir el propio uso del término "intolerable", tanto la falta de tolerancia hacia la neurosis objetivista atribuida al realismo político liberal-conservador como la tolerada apología de la apertura proyectual asignada al comunismo débil, no pueden sino surgir de una previa neurosis inversa. De una neurosis de lo movedizo y mutable que, según confesión del propio Vattimo, resulta en principio tan válida como su contraria a la par que tan poco justificada como ella. La única posible instancia justificatoria a la cual podría apelar tal neurosis hermenéutica vendría representada por el mismo malestar psicológico y la misma apelación a las consecuencias inaceptables (valdría decir "intolerables") derivadas de la postura inversa a la propia que, según Vattimo, el realismo metafísico-político opone a "las consecuencias inaceptables del nihilismo hermenéutico, en cuanto este abriría el camino a la disolución de toda moral [...] y, sobre todo, a un peligroso desprestigio de las ciencias experimentales" (2013, p. 34). Una postura manifiestamente contradictoria e inconsistente, puesto que, al margen de incurrir en el error fundamental del cual se acusa al adversario, remite como único posible basamento de legitimación a una suerte de desazón psíquica particular tan difusa e imprecisa como escasamente justificable en el plano estrictamente teórico. El resultado

de ello es que tal malestar personal acaba deviniendo principio axiomático que, en cuanto tal, ni es convenientemente elucidado ni se considera menesteroso de justificación. Un principio que, empleando los mismos términos mediante los cuales Vattimo critica la postura de Mc Dowell, “no se discute ulteriormente ni se explica”, sino que aparece simplemente, podría decirse, a título de elemento hermenéuticamente arbitrario.

El puntal más conspicuo sobre el que se asienta la praxis hermenéutica debolista lo constituye, pues, una pulsión neurótica hacia la inestabilidad y el cambio por el cambio mismo. Una neurosis emancipatoria que abomina de toda estabilidad y deplora todo posible *establishment* firme precisamente por serlo. Neurosis de lo inconstante y voluble que parece constituirse como única garantía de *Eigentlichkeit* (autenticidad) heideggeriana desde el punto de vista del nihilismo hermenéutico. La falta de paz, seguridad y estabilidad deviene, pues, en la esfera de la actitud hermenéutica, signo inequívoco de autenticidad existencial y política. Y ello porque, como tuvimos ocasión de constatar, el comunismo débil propone un acomodamiento en el *Lichtung* (claro) sociopolítico abierto por el envío del Ser, nada cómodo y sí intensamente investido de ribetes neuróticos. No en el sentido metafísico del término, que en contexto vattimiano apunta siempre hacia la añoranza de la seguridad y el afianzamiento aportados por la política de las descripciones, sino en sentido justamente inverso. Aquel que hace referencia a la neurosis consistente en afanarse en laminar la simple posibilidad de “asegurar una existencia pacífica, diálogo, ni una vida tranquila”, dado que tal posibilidad ha de ser ya estigmatizada como intolerable desde la perspectiva del comunismo ideal. Y ha de serlo en la medida en que tal ámbito de normalidad pacífica y dialogante pertenece, según Vattimo y Zabala, a los moradores asentados y “carentes de urgencia” de las *framed democracies*.

Así pues, la auténtica respuesta al interrogante formulado por Vattimo: “¿por qué queremos salirnos de la metafísica realista?” solamente puede ser, de forma aproximada, la siguiente: porque merced a un afecto neurótico difuso, una opción práctica contingente y una desagradable inquietud psicológica particular, nosotros (y solo nosotros: aquellos que percibimos de este modo) no podemos evitar valorar como intolerables las consecuencias

derivadas de tal postura teórico-política. Nada más. Dicho con palabras del propio pensador italiano: "En el antirrealismo que inspira mi discurso aquí [...] es determinante sobre todo la imagen de los antepasados esclavizados, o sea, la percepción de las consecuencias ético-políticas, digamos existenciales, del realismo metafísico" (Vattimo, 2013, p. 124).

### **Conclusión: ¿Comunismo espectral o palingenesia *aggiornata* del socialismo real?**

El comunismo hermenéutico o ideal que constituye el núcleo de la ontología política vattimiana se muestra, por las razones aducidas a lo largo del presente estudio y una vez contempladas las aporéticas conclusiones a las que aboca, como una propuesta no solamente quimérica, sino desprovista de la potencia teórica y normativa (ético-política) que habría de acompañar a un proyecto que se presenta a sí mismo como programa político-institucional alternativo y dotado de pretensiones revolucionarias. Una delicuescencia derivada, además, de sus propios presupuestos de orden metódico, ontológico e histórico, como hemos tenido ocasión de comprobar. En efecto, aun presentándose como mero ideal regulativo, el fantasma del comunismo espectral parece encarnarse y tomar cuerpo en una praxis política inquietantemente próxima a la ya puesta históricamente en práctica por su antepasado el "socialismo real". De ello dan cumplida cuenta rasgos tales como su cuestionamiento del valor de la vida individual, su hipotética prescindencia de la autorización democrática de los ciudadanos a la hora de legitimar la posible revolución, su aceptación del acto de violencia "no necesariamente sanguinario" en el que esta consiste o la necesaria defensa de la virtual traición a las reglas de la democracia parlamentaria que anuncia.<sup>18</sup> Las loas de Vattimo al régimen castrista, su invocación del magisterio revolucionario del "presidente Mao", o su

---

<sup>18</sup> Repárese en el tono empapado de tibieza y esteticismo frívolo que impregna, sobre todo habida cuenta de la explícita justificación del régimen cubano que aparece en *Comunismo hermenéutico*, pasajes como el siguiente: "Nos dicen: en Cuba o en los países que han tenido la desgracia de experimentar el 'socialismo real' no hay libertad, porque de haberla el pueblo se habría rebelado contra las condiciones de pobreza extrema al que lo reducen los regimenes de propiedad colectiva. Puede ser: por eso yo [...] me atengo a este lema: el comunismo real ha muerto, viva el comunismo ideal" (Vattimo, 2004/2011, p. 43).

apología de Stalin como baluarte de la eficacia política y como artífice de la evitación de la implantación del nazismo en Europa, no parecen señalar desde luego en otra dirección. Por lo demás, los revisionistas a la inversa hablan igualmente del nazismo en términos de dique de contención contra el avance del totalitarismo comunista.

Asimismo, no deja de resultar llamativa la contradictoria facilidad con la cual Vattimo cuestiona el estado de normalidad sociopolítica: pacífica cuando se trata de exhortar a la guerra revolucionaria. Una normalidad en la cual, según sus propias palabras, yo puedo negarme a “aceptar el sacrificio de mis legítimas expectativas de felicidad” y que por ello “pertenece ya al ámbito de los vencedores dentro de las democracias emplazadas”. Pero cuando de lo que se trata es de defender la “política sin verdad” hermenéutica, ese mismo estado de normalidad es defendido sin ambages y su cuestionamiento directamente identificado con las imposiciones violentamente objetivistas y esencialistas ejercidas sobre los individuos por los regímenes de corte autoritario:

Una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina [valdría decir también: malestar psicológico, neurosis de la inestabilidad o sentimiento de no integración en el grupo]. Si alguien me dice: “sé hombre”, en general quiere que haga algo que no quiero hacer: ir a la guerra [¿tampoco a “las únicas guerras que merecen la pena: las guerras revolucionarias”?], aceptar el sacrificio de mi interés y de mis a menudo legítimas expectativas de felicidad [o de existencia pacífica, vida tranquila y estabilidad], etc. Como decía, una vez más, Wittgenstein, la filosofía nos libera así de los ídolos. (Vattimo, 2010, p. 27)

¿Cabe, pues, tomando en serio tal perspectiva, reconocer en el propio comunismo hermenéutico un nuevo ídolo larvado y en su programa emancipatorio un proyecto totalitario no abiertamente explicitado como tal? Así lo consideramos.

Tal vez suceda también en este caso que el vago malestar psicológico, los sentimientos de incomodidad o no integración en los intereses comúnmente compartidos, las costumbres adquiridas y las meras opciones prácticas (y estéticamente provocadoras) de algunos, puedan acabar transformándose en el acaso escasamente deseable desasosiego social y político de todos. Remedando oportunamente el conocido *dictum* huxleyano, quizá el rasgo más turbadoramente inquietante de las utopías políticas débiles, espectrales y hermenéuticas resida en que también ellas pueden hipotéticamente cumplirse.

### Referencias bibliográficas

- Campos Salvaterra, V. (2013). Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo. *Revista Pléyade*, 11, 159-168.
- Fernández Castaño, F. y López García, L. F. (2014). Política debolista: rasgos prácticos de un pensar contradictorio. *Eikasía. Revista de filosofía*, 56, 177-202.
- Leiro, D. M. (2007). Gianni Vattimo, el último comunista. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 39, 143-152.
- Quintana Paz, M. A. (2007). Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 217, 73-96.
- Rorty, R. (2009). Heideggerianismo y política de izquierdas. En S. Zabala (Ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* (pp. 177-187). (F. J. Martínez Contreras, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (J. C. Gentile Vitale, Trad.). Barcelona, CT: Paidós. (Trabajo original publicado en 1981).
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación* (P. Aragón Rincón, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación* (C. Revilla, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era* (R. Rius Gatell y C. Castells Auleda, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.

- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (M. T. D' Meza, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Vattimo, G. (2011). *El socialismo, o sea, Europa* (J. Vivanco Gafaell, Trad.). Barcelona, CT: Bellaterra. (Trabajo original publicado en 2004).
- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona, CT: Herder. (Trabajo original publicado en 2000).
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (M. Salazar, Trad.) Barcelona, CT: Herder.
- Zabala, Santiago (2010). *Los remanentes del Ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica* (M. Salazar, Trad.). Barcelona, CT: Bellaterra.

❖ } TRADUCCIONES } ❖



# Totalitarismo o biopolítica



*Totalitarianism or biopolitic*

ROBERTO ESPOSITO

--

Julián Raúl Videla, Trad.

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

**RESUMEN** A pesar de su frecuente confusión, los paradigmas de *totalitarismo* y *biopolítica* resultan muy heterogéneos. Mientras el libro de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, todavía parece inscrito dentro del marco de la filosofía de la historia, aunque sea invertido y vuelto hacia el origen perdido (la *polis* griega), la categoría de biopolítica, tematizada a mitad de los años setenta por Michel Foucault, pero anticipada ya en la obra de Nietzsche, impide toda reconstrucción lineal de la relación entre pasado y presente. La conexión directa entre política y vida biológica, que se establece desde un cierto punto de vista, altera radicalmente la filosofía política moderna y la aprehende desde un nuevo horizonte de sentido. Por otra parte, mientras Arendt, pese a la deconstrucción de la idea de *derechos humanos*, no elabora una verdadera crítica del derecho, Foucault discute explícitamente el nexo entre derecho individual y soberanía estatal.

229

**PALABRAS CLAVE** vida; poder; política; derecho; impersonal.

**ABSTRACT** Despite his frequent confusion, the paradigms of *totalitarianism* and *biopolitics* are very heterogenous. While the book of Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, still seems inscribed inside the framework of the philosophy of history, although inverted and turned toward the lost origin (the Greek *polis*), the category of biopolitics, themed in the middle of seventy's by Michel Foucault, but already anticipated in the work of Nietzsche, prevents all linear reconstruction of the relationship between

past and future. Is the direct connection between politics and biological life, which is established from a certain point of view, radically alters the modern political philosophy and apprehends it from a new horizon of sense. On the other hand, while Arendt, despite the deconstruction of the idea of *human rights*, doesn't make a real critique of right, Foucault explicitly discussed the link between individual rights and State sovereignty.

**KEYWORDS** life, power, politics, law, impersonal.

 **ENVIADO** 11/07/2014 **APROBADO** 06/04/2016 **PUBLICADO** 30/06/2016 

#### **NOTA DEL AUTOR**

Julián Raúl Videla, Facultad Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

La presente traducción se enmarca en el proyecto de doctorado "El problema de la comunidad en R. Esposito y su relación con la concepción contemporánea de inmanencia", realizado actualmente en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), dirigido por el Dr. Marcelo S. Raffin.

El presente texto fue publicado originalmente en italiano en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 39, 2006, 125-132.

Correo electrónico: [julianrvidela@hotmail.com](mailto:julianrvidela@hotmail.com)

## 1.

Si se observan las vicisitudes de la filosofía política contemporánea desde el ángulo de visión de la fortuna de los autores, un dato que salta a la vista es el tránsito reciente del interés en la figura de Hannah Arendt a la de Michel Foucault. Si se debiera traducir ese cambio de perspectiva en el terreno de las categorías conceptuales, lo podemos reconducir al pasaje del paradigma de totalitarismo, central en el gran libro de Arendt del año 1951, al de biopolítica, tematizado por Foucault a finales de los años setenta.

Pero el elemento quizás más sintomático —también de una difusa incertidumbre interpretativa— es la modalidad lineal y sin sobresalto que caracteriza este movimiento de ideas. Todo lo contrario a configurarse como una sustitución entre lenguajes conceptuales diferentes, tal y como son aquellos del totalitarismo y la biopolítica, resultan por lo demás superpuestos según una contigüidad hermenéutica que hace del segundo una suerte de continuación, o complemento, del primero. Los dos paradigmas son situados en un mismo horizonte conceptual. Aún más: aplastados el uno sobre el otro de manera que se excluye cualquier diferencia significativa.

La biopolítica, en vez de un instrumento analítico alternativo al del totalitarismo, aparece como una de sus propagaciones, o filiaciones, que de cualquier manera lo integra y confirma. De aquí toda una serie de estudios, a veces también valiosos (pienso en los de Alain Brossat [2008, p. 32 y ss.]<sup>1</sup> en Francia y Simona Forti [2008, p. 170 y ss.] en Italia), que disponen los dos términos según una endiádis que hace de uno el atributo del otro —o en el sentido de un totalitarismo biopolítico o en aquel, especular, de una biopolítica totalitaria.

Que algo, en esa concatenación conceptual, no funcionase, era ya una situación advertida en *Homo sacer* de Giorgio Agamben [1998, pp. 12-13, 151 ss.], que desde su exordio se pregunta cómo es que Arendt y Foucault no habían encontrado un punto de tangencia entre sus discursos y, más específicamente, por qué la primera no había adoptado el léxico biopolítico en su investigación sobre el totalitarismo y por qué el segundo no había ubicado al campo de concentración totalitario en el centro del dispositivo biopolítico.

<sup>1</sup> Las referencias bibliográficas entre corchetes pertenecen al traductor, salvo indicación en contrario.

De hecho, precisamente esta pregunta, evidentemente destinada a permanecer sin respuesta, pone al descubierto, más que un punto ciego en la perspectiva de los autores, la fragilidad del presupuesto del cual surgió, vale decir la complementariedad, o cuando menos compatibilidad, entre los dos modelos analíticos. Arendt y Foucault —esto es, totalitarismo y biopolítica— no se han encontrado por el simple motivo de que sus aparatos categoriales son lógicamente incompatibles. Es más, porque el paradigma de biopolítica asume sentido y relieve precisamente a partir de la deconstrucción del de totalitarismo.

Que tal divergencia léxica no apareciera inmediatamente —hasta el punto de empujar a los académicos a cruzar las perspectivas por la búsqueda de una biopolítica arendtiana o de un totalitarismo foucaulteano— no surgía, en verdad, solo de una difusa opacidad interpretativa. En su origen está, en realidad, una doble circunstancia objetiva. A saber, el hecho de que Foucault había, aunque muy moderadamente, hecho uso del término de totalitarismo. Y luego, sobre todo, la evidente naturaleza biopolítica del nazismo.

Bien observada, incluso, desde ambos elementos, parcialmente responsable de la indebida asimilación categorial entre los dos paradigmas, constituye al mismo tiempo su más patente reprobación. Y, de hecho, precisamente la caracterización biopolítica del nazismo vuelve demasiado difícil su aproximación al comunismo y así priva de sentido compararlo inevitablemente al concepto de totalitarismo.

¿Cómo mantener juntos, al interior del mismo marco, un fenómeno caracterizado, como el nazismo, por el concepto de vida con otro, el comunismo, concentrado en vez en el de historia? ¿Cómo asimilar una política de clases con una política de razas? ¿Cómo unificar una conciencia de absoluta igualdad —como lo es la comunista— y una de la absoluta diferencia, típica del nazismo? [Esposito, 2006, pp. 70-71, 175-180]. Por lo demás, precisamente contra esta dificultad combatía el texto de Foucault, constreñido, por la fidelidad póstuma a una categoría superada por su propio análisis, a conferirle al comunismo una improbable connotación racista.

## 2.

Por qué vinieron a luz las aporías constitutivas del paradigma del totalitarismo, por otra parte, no necesitaba esperar a la investigación de Foucault. Su déficit—o exceso—semántico era de todas formas ya reconocible en el libro de Arendt, que también proporcionó su más convincente, e incluso sugestiva, formulación. Como les pareció desde un principio a los intérpretes menos inclinados a la euforia festiva, él se presenta, más que como un bloque homogéneo, como un compuesto resultante de la integración de dos ejes analíticos diversos e incluso yuxtapuestos en su lógica compositiva.

A una primera elaboración, emanada de los años de la guerra y conformada por una magistral reconstrucción genealógica del antisemitismo nazista, se le sobrepone una segunda, elaborada en el bienio 1949-1950, cuyo análisis se extiende a la comparación tipológica con el comunismo estaliniano. Es en esta última sección, específicamente, sobre la que se asienta aquel paradigma totalitario destinado a invertir retrospectivamente la obra entera. Nazismo y comunismo aparecen ahora ligados desde un mismo presupuesto —una ideología capaz de invertir la realidad en un mundo ficticio— y de un mismo lenguaje, el del terror totalitario [Arendt, 1998, pp. 407, 414, 428-429].

Pero tal operación de asimilación, lejos de conferirle unidad al texto, pone aún más al descubierto la fractura interna: ¿cómo hallar las raíces del comunismo soviético en la misma deriva degenerativa —desde la crisis del Estado-nación, al imperialismo colonial, hasta la explosión del racismo biológico— que ha conducido al nazismo? ¿O como referir el particularismo naturalista del nazismo a la ideología universalista de la filosofía de la historia revolucionaria?

Que las dos almas del libro no disponían, después de todo, de un verdadero punto de coagulación léxico y lógico, excepto a través de un forzamiento que introducía un objeto previamente elaborado en un marco conceptual a él sucesivo pero heterogéneo, era demostrado no solo por la diversa calidad de la investigación —amplia y exhaustiva en el caso del nazismo, inevitablemente escasa y superficial respecto del comunismo—, sino también por una clara deformación de los enfoques. Mientras

la primera parte resultaba temáticamente reconducible a la polémica antiliberal y anticapitalista no alejada, en su inspiración básica, del trabajo contemporáneo de Borkeuau, Neumann (pero también de Hilferding), de hecho, la segunda aparecía de todos modos condicionada por los prejuicios anticomunistas reunidos al comienzo de la Guerra Fría.

Naturalmente, en el libro de Arendt hay mucho más, y también de diferente, respecto de toda la literatura anterior —a partir de la extraordinaria tensión moral culminada en las páginas finales sobre los campos de concentración. Por no hablar de su apasionada inteligencia, que deja al lector impresionado, convencido, e involucrado en el gran diseño del texto. Mas esto no cancela la impresión de inicial desdoblamiento, y de sucesiva superposición, entre dos registros discursivos, entre dos modelos teóricos, nunca perfectamente integrados entre sí.

234 Mi percepción es que, más allá de motivos más contingentes, tal desvío estructural es el portador de una antinomia más profunda que implica intrínsecamente al paradigma del totalitarismo en cuanto tal. Se trata de la relación entre aquello que viene a definir el fenómeno totalitario y sus supuestos antecedentes —o, más en general, entre contemporaneidad y origen. ¿Cómo se concilia el reasenso al origen, anunciado desde el título del texto arendtiano — precisamente *Los orígenes del totalitarismo*—, con el presupuesto en él contenido de la absoluta heterogeneidad de la fenomenología totalitaria respecto a toda forma política que lo precedió? Por un lado, Arendt declara al totalitarismo como distinto e incomparable con cada uno de los regímenes que lo precedieron, por el otro, busca su origen en la sociedad liberal de masas. Es aquí donde reside la contradicción de fondo del libro entero y, más en general, de la categoría misma de totalitarismo. ¿Cómo es posible, en otras palabras, rencontrarle el origen a eso que, por su característica inédita, resulta no tener origen?<sup>2</sup>

Naturalmente, la respuesta implícita en el relato arendtiano radica en la distinción entre condición de posibilidad y causa efectiva: solo en determinadas y peculiarísimas situaciones la primera se desliza automáticamente en la segunda, la potencialidad lógica se realiza

2 [Nota del traductor: Sobre la complejidad que en sí mismo posee el origen arendteano, cf. Esposito, 1999, p. 27 ss.]

históricamente —de donde la discontinuidad de principio puede también, en la reconstrucción posterior, aparecer reconducible a una serie continua. Mas lo que en este modo de poner las cosas resulta problemático es el carácter de todas maneras lineal que, a pesar de la ruptura horizontal, viene a asumir el recorrido entero.

El totalitarismo novecentista, entendido como una dinámica, también como una lógica, en sí unitaria, termina por aparecer como el resultado, en verdad no anticipadamente necesario, pero de hecho posible, al menos en presencia de ciertas condiciones, de una lógica igualmente homogénea como aquella a la que es reconducida la modernidad en su conjunto. Es cierto que, siempre para Arendt, entre los dos segmentos se produce una repentina aceleración que diferencia los rasgos —pero a lo largo de una extensa línea de desarrollo que comienza en Hobbes para precipitarse, finalmente, en el abismo de Auschwitz y de Kolyma.

Ahora, considerar que Hobbes, interpretado por otros como ideólogo de la burguesía capitalista, “proporcionó al pensamiento político el presupuesto de todas las teorías raciales” —como sostiene Arendt [1998, p. 256]— es un error que, de hecho, no es reducible solo al plano de la historiografía filosófica. Él termina, en efecto, por plegar todo el marco analítico a un doble presupuesto continuista que, mientras proyecta al autor del *Leviatán* en un contexto léxico por completo externo a su intención real, aplasta al fenómeno totalitario sobre una matriz compleja y heterogénea respecto de él.

Pero, no solo haciendo de la obra de Hobbes el lugar originario de la indistinción categorial entre naturaleza y artificio, entre historia y vida, se termina por cancelar la verdadera línea de fractura de la tradición moderna consignándola sin opción a la deriva totalitaria. Ésta, en efecto, en la interpretación arendtiana, es preparada por una filosofía de la historia que, lejos de contraponerse a la estabilidad de la naturaleza, la incorpora dentro de sí en una suerte de expansión continua que termina por destruir todo lo que encuentra y al final también a sí misma.

Mas tal indiferenciada combinación de historicismo y naturalismo — que tendría su propio epicentro ideológico en el encuentro simbólico entre Marx y Darwin— le aparece a Arendt [1998, p. 562 ss.], a su vez, el resultado

de una disfunción más originaria que concierne a la dimensión misma de la política: desde el inicio de la edad moderna, y ya en aquella cristiana, vaciada de sustancia respecto del irreplicable evento de la *polis* griega que resplandecía por entonces en la distancia de la esfera de necesidades vitales, satisfecha por el trabajo de los esclavos. Solo en la *polis* se da, para Arendt, verdadera, auténtica, política —antes que comenzara el irreversible declinar que llega hasta nosotros [2009, pp. 62-69, 99].

Donde esto se puede notar inmediatamente es en la conexión negativa, que de este modo se viene a determinar, entre esta sistematización categorial orgánica al concepto de totalitarismo y la ausencia, o mejor aún, el contraste paradigmático con una interpretación de tipo biopolítico. No es que Arendt descuidara —especialmente en sus obras posteriores— el rol cada vez más invasivo que asumía la vida biológica en el léxico conceptual moderno. Pero el elemento que señala la discriminación más marcada respecto de la semántica biopolítica es que tal emergencia del *bíos* viene desde el exterior y en contraposición respecto de la esfera propiamente política [Arendt, 1999, p. 48].

En vez de una modalidad del actuar político, la relevancia de la vida es, para Arendt, aquello que imposibilita su expresión y deseca su fuente. De aquí la interpretación de toda la modernidad como un único proceso de despolitización que no registra en su interior diferencias relevantes. Mas de aquí también la necesidad de su resultado totalitario, que no hace más que llevar al cumplimiento y a la exasperación la vocación antipolítica ya extensamente anunciada en la forma y los contenidos de la tradición filosófica que la precede.<sup>3</sup>

De este modo, la última, paroxística, extensión de la filosofía de la historia moderna —que es el comunismo—, viene mezclada con otra cosa, el nazismo, que no puede ser definido como una filosofía, ni una ideología, porque consistió en la primer forma integral de política biológica. Una vez expulsada la categoría de vida fuera del horizonte de lo político, éste retorna sobre sí en un circuito disolutivo cuyo cerramiento produce la desaparición de los planos que lo cortan y lo transforman.

3 [N. del T.: para un desarrollo de estas ideas, cf. Esposito, 1999, pp. 58-62].

## 3.

Muy distinta la interpretación de la modernidad en la perspectiva biopolítica activada desde Foucault. En conformidad con la genealogía nietzscheana en que se inspira, cae cualquier posibilidad de lectura unificada, a favor de un cuadro seccionado por desvíos horizontales y verticales que rompen con todo presupuesto continuista [Foucault, 1999a, p. 45]. La entrada en escena de la vida biológica, contrariamente a disponer el entero curso de la filosofía moderna como una única deriva despolitizadora —como sucede en el modelo arendtiano—, interrumpe la escena disponiéndola según diferentes vectores de sentido que, si se agolpan o confluyen, lo hacen sin sobreponerse o unificarse en una única línea de desplazamiento.

No es que Foucault desmienta la heterogeneidad, o también la extrañeza, de la categoría de *vida* respecto del lenguaje clásico de la política. Sino que la fuerza de su perspectiva genealógica reside precisamente en la capacidad de introducir aquel *fuera* en su interior, es decir, en el reconocer la ruptura que en cierto momento se determina en la autonomía de lo político en favor de una dinámica cuyo interior y exterior se interceptan recíprocamente [Foucault, 1990, p. 174]. Por usar la expresión de Deleuze [1987, p. 128 ss], se podría decir que para Foucault en la historia de la política moderna se determina un pliegue, o mejor una serie de pliegues, que impulsa el interior hacia el exterior e introduce el exterior en el interior.

Esto —el movimiento de contaminación entre interior y exterior que coloca el *afuera* en el *adentro* y expone el adentro a la potencia del afuera— es simultáneamente la realización y el presupuesto de la explosión del concepto de origen ya operada por Nietzsche, como Foucault mismo ha reconstruido perfectamente en el texto a él dedicado y titulado precisamente *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Si no existe un origen pleno y absoluto del proceso histórico, si el origen no es más único, si se desdobra y multiplica en tanto origen, y que por tanto no puede ser definido como tal, toda la vicisitud histórica de Occidente es destinada a asumir un aspecto irreductible al de una linealidad de una misma perspectiva [Foucault, 1979, p. 20].

Ya matizada desde su comienzo por el contraste, o cuando menos la heterogeneidad, entre la tipología griega de la ciudadanía y aquella judeo-cristiana, orientada por el contrario al control de la conciencia como

así también del cuerpo, la vicisitud de la política moderna se presenta fragmentada entre lógicas diferentes y a su vez opuestas, como las del poder soberano y el régimen biopolítico, a su vez desdoblado entre el modelo disciplinar y el modelo de gobierno, al cuidado del cuerpo individual y al cuidado del cuerpo colectivo de la población. Donde cada uno de tales vectores se presenta como entrelazado, mas gracias a esto distinto del otro, en una multiplicidad de hilos que continuamente se anudan y se disuelven, convergiendo y divergiendo sin una dirección definida.

Releídos a la luz de este escenario inaudito —la línea de fuga que él marca respecto a la concepción canónica del pensamiento jurídico-político— los mismos textos y autores modernos, desde Maquiavelo y Hobbes hasta los clásicos de la economía política, presentan una nueva faceta, perfiles no indagados, segmentos de sentido discordantes con aquellos provistos por la literatura tradicional. No solo esto, sino todas las categorías políticas —desde la de soberanía a las de derecho, estado, sociedad— asumen un sentido diverso y heterogéneo a lo consensuado.

238

Si pensamos, por ejemplo, en la multiplicidad de significados, a veces también contradictorios entre sí, que asume el concepto foucaultiano de gobierno —arrancado de su semántica clásica y afianzado a un léxico distinto que altera todas sus connotaciones. Él es lexicalmente extraño a lo que atraviesa y continuamente modifica —la forma del Estado. Por no hablar de la función devastadora atribuida a la guerra, al poder, a la economía al interior del régimen gubernamental. Lo que el paradigma biopolítico propone, respecto del aparato categorial clásico, es en suma una deconstrucción radical de objeto e instrumento, de perspectiva y de lenguaje, de textos y conceptos.<sup>4</sup>

Dentro del marco esquematizado por la inmersión de la vida al interior de la política —muy diferente a la perspectiva arendtiana, en la cual vida y política aparecen recíprocamente inconciliables—, naturaleza e historia, en vez de superponerse en un movimiento centrífugo totalitario, se disponen según frentes abiertos y también contrapuestos, para luego volver a implicarse sucesivamente con significados y efectos irreductibles a los de una simple ideología [Foucault, 1999a, p. 451].

4 [N. del T.: por ejemplo, respecto del materialismo histórico, cf. Foucault, 1999b, p. 65 ss.].

Si nos adentramos más en el mérito del discurso foucaultiano, aquello que del conjunto recabamos es una crítica de la interpretación filosófico-jurídica clásica. La traducción de la ley en norma, sea en el sentido negativo de que controla la vida, sea en el positivo que la confía a su lógica interna, a su autonomía de cualquier *nomos* trascendente, alude a una crítica del derecho en todas las formas que él ha asumido —derecho natural, derecho positivo, derecho soberano.

Si hay algo que para Foucault no funciona, no restituye el movimiento real de la cosa y de los cuerpos, de la subjetivación y de las sujeciones, es el discurso mismo de la ley como confín del poder. Para Foucault la ley no puede proteger la ciudad de la violencia porque ella es, inversamente, su resultado: no el presupuesto, sino la realización de dinámicas políticas jamás separada de actos de batallas, de figuras de guerra, de fragmentos de violencia. No existe una ley apolítica o prepolítica, desde el momento que el fin de la política es precisamente el de modificar las relaciones de fuerza que la ley es llamada a legitimar solamente con posterioridad [Foucault, 2005, pp. 277-278].

La crisis de la categoría de soberanía —es decir, la crítica destructiva a la que es sometida por Foucault [1990, pp. 175-176]— determina una convulsión también en la idea moderna de derecho como prerrogativa del sujeto. Y esto no solamente porque el sujeto en cuanto tal, presupuesto a la fuerza que lo define y estructura, no existe; sino porque el mismo concepto de derecho se rompe entre vectores de sentidos diferentes y a veces contrapuestos que hacen corresponder a cada acción una reacción y a cada afirmación una negación, a cada imposición una resistencia.

#### 4.

La concepción arendtiana es opuesta a este punto de vista: la competencia de la ley es proteger el nexo entre libertad y poder de los asaltos de violencia [Arendt, 2009, p. 222 ss.]. Esta silueta contiene, retiene, el juego de la política en los márgenes de una dialéctica no violenta precisamente porque garantiza la preexistencia del derecho. Es exactamente esta función de protección y conjuntamente de estabilización de la acción política lo que hace de la ley un presupuesto necesario de cualquier forma política no totalitaria

—así como los muros que impiden a las pasiones civiles descarrilarse fuera de nuestros límites [Arendt, 1998, pp. 564-565].

Aunque se dialectice desde elementos a veces deshomogéneos —o no del todo reconducibles a esta definición, como por ejemplo el discurso sobre la desobediencia civil, que parece forzarla en dirección de un primado de la política que no tolera los límites de la ley [Arendt, 2015, p. 63]—, en general Arendt permaneció fiel a esta perspectiva. No abre un vector significativo de crítica al derecho. Aun cuando reconozca elementos reductivos, paradójicos o antinómicos, como sucede en los debates de los derechos humanos cancelados en nombre de la soberanía nacional.

Queda asentado que la sección de *Los orígenes...* dedicada al fracaso —o mejor a la aporía— de la noción de *derechos humanos* constituye una cuota de coraje que alcanza a situar al libro de Arendt en la cima de la literatura política contemporánea. En ella es reconstruida con extraordinaria penetración una situación cuya tragedia paradójica no ha dejado de interpelar a la conciencia contemporánea, también por el modo recurrente con que ahora tristemente regresa: cuanto más se habla de derechos humanos, tanto más se experimenta su imposibilidad de realizarse en un mundo dominado por las filiaciones políticas y también étnicas.

Y no obstante, en el momento en que la autora protesta, implícita y explícitamente, contra los datos de los hechos —esto es, contra la imposibilidad de derechos no definidos desde las reglamentaciones de los estados nacionales—, no imagina una superación posible. Es como si Arendt quedara de algún modo encerrada en el círculo que ella misma denuncia. Y esto no por motivos contingentes, sino por la misma lógica de su discurso, enteramente vinculado a la separación radical entre política y vida humana. Desde el momento que la simple vida, el cuerpo, el dato biológico, no pueden tener una connotación política, no le es imaginable tampoco una condición jurídica.

Desde sus orígenes romanos, el derecho no se refiere al hombre en cuanto ser viviente, sino solo a la persona jurídica, esto es: a un sujeto no coincidente con su propio cuerpo. Este es el presupuesto que Arendt descubre con absoluta claridad en el origen de la historia contemporánea. Solamente que, analizando las terribles consecuencias que conducen en último término

al genocidio, ella no niega ni deconstruye teóricamente el dispositivo jurídico que lo funda, limitándose a asumirlo en su antinomia profunda.

Porque para hacerlo, para proponer una relación diferente entre *ius* y *humanitas*, entre norma y vida, entre derecho y cuerpo, debería renunciar al presupuesto antivitalista, o antibiologista, de su teoría y cruzarse con el discurso al que de allí a algunos años más tarde arribaría Foucault en términos de biopolítica y por lo tanto de crítica del sujeto-persona separado de la corporeidad [Esposito, 2006, pp. 241-242].

Sé bien cuán complejo y jaspeado de mil matices es el discurso sobre la subjetividad en Arendt. Cómo se puede sostener que había revocado el carácter metafísico a través de una perspectiva destinada a volver hacer añicos la concepción personalista e individualista de la tradición filosófica. Toda una parte de sus concepciones va, en efecto, en esta dirección.

Y no obstante, precisamente en relación con la esfera de la ley, y más precisamente la relación entre política y ley, mi sensación es que su manera de pensar no se libera de una noción de sujeto verdaderamente externa a la teoría clásica. Y que esto no sucede por el persistente rehuir de poner la política y el derecho en relación directa con la vida biológica. Este obstáculo —al que siempre permaneció fiel— le impide romper el diafragma que en la tradición jurídica se interpone entre la persona y el cuerpo, entre el ser viviente y la máscara que lo recubre.

En este sentido es como si Arendt permaneciera ligada a un elemento de trascendencia —a la diversidad, o a la diferencia, entre el sujeto, el actor, el héroe político y su mismo modo de ser, su simple presencia en cuanto hombre o mujer. Exactamente el pasaje, o el salto, intentado unos pocos años después por Foucault en el corazón de la inmanencia, o como ha dicho Deleuze, en un pensamiento del afuera [Deleuze, 1987, pp. 115-116].

Cuando Foucault desgaja la esencia de la subjetividad en el proceso de subjetivación, cuando dispersa al individuo en los fragmentos de su experiencia exterior, cuando descentra la persona en el modo de lo impersonal, me parece que abre una puerta en el pensamiento que Arendt no vio, precisamente por estar encandilada ante la luz de la acción política.

Que tal pensamiento del afuera —esto es, de la implicación, ciertamente problemática, entre vida y política— no predisponga de por

sí un discurso afirmativo sobre derechos humanos como derechos de los cuerpos de los hombres, es evidente. Mas esto no quita que solamente a partir de la doble deconstrucción de la idea de derecho por un lado y del concepto de persona por el otro —mensaje actualizado por Foucault como escolta de Nietzsche y en paralelo con Deleuze— es posible imaginar algo así como una norma de vida: no una norma aplicada desde lo alto y desde el exterior de la vida, sino una norma desde la vida misma, desde su dimensión a la vez impersonal y singular.

Precisamente esta indistinción entre vida y norma, este carácter de la vida que no es definible ni normal ni normativo, pero constitutivo de la propia norma, como dice también Georges Canguilhem [2011, p. 92 ss.] según una línea que llega precisamente a Foucault, hace relevante aquella noción de biopolítica afirmativa —no política *sobre* la vida, sino *de la* vida— a cuya elaboración buscamos contribuir [Esposito, 2005, pp. 201-204, 2006, p. 292 ss.].

Lo que es, lo que podría ser, una política que tendría a la vida como sujeto y no como objeto, no es un dato ahora conocido. Solo se puede, por ahora, extraer por vía negativa, como el reverso, de eso que fue la terrible biopolítica novecentista. Lo que es seguro es que en el momento en que la vida misma deviene sujeto de la política, aquel sujeto, aquella subjetividad, no tendrá nada de aquello que la tradición filosófica ha pensado en la forma del sujeto-individuo, del sujeto-persona o también del sujeto universal. El sujeto-de-vida, la vida como sujeto de experiencia, no puede tener sino un carácter a la vez singular e impersonal.<sup>5</sup>

Yo creo que sobre este elemento impersonal y singular, eso que define un pensamiento de la tercera persona, esto es de la no-persona, se debe regresar. Si hay un punto en el que la diferencia con el pensamiento de Arendt [2009, pp. 210 y 217] se advierte más claramente, es propiamente el contraste entre la luz que circunda los héroes de la política arendtiana, que les da la visibilidad en que se dibujan sobre los hombres comunes, y la sombra, la oscuridad, la opacidad de los hombres infames de los que habla Foucault [1996, p. 122] en uno de sus textos más celebres: hombres literalmente si rostro, inmersos en el carácter impersonal, genérico, anónimo de nuestra vida biológica.

5 [N. del T.: Es la tesis que se argumenta en Esposito, 2009].

Si Arendt es la pensadora de la luz, de la trascendencia y de la mirada, Foucault es el filósofo de la sombra, de la inmanencia y de la fuerza. Si aquella está de parte de lo que es absolutamente personal, el otro pertenece al lenguaje de lo impersonal. No sé sobre cuál de los dos se habla hoy con más intensidad, quién relata mejor las vicisitudes del hombre mundializado, aunque no he ocultado mi opción personal. Acaso deberemos reintentar activar una perspectiva que, sin extraviar la diferencia profunda entre sus discursos, se arriesgue a entrecruzar productivamente sus trayectorias.

### Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia, VC: Pre-textos.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Buenos Aires: Paidós: 2009, p. 99.
- Arendt, H. (2015). Desobediencia civil. En *Crisis de la República* (G. Solana Alonso, Trad., pp. 59-108). Madrid, MD: Trotta, 2015.
- Brossat, A. (2008). *La democracia inmunitaria* (M. E. Tijoux, Trad.). Santiago, Chile: Palinodia.
- Canguilhem, G. (2011). *Lo normal y lo patológico* (R. Potschart, Trad.). Cdad. De México, México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez Pérez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (R. Rius Gatell, Trad.). Barcelona, CT: Paidós Ibérica.
- Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla López, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (C. R. Molinari Marotto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (C. Molinari Marotto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite* (M. Pons Irazzábal, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Foucault, M. (1979). Nietzsche, la genealogía y la historia. En *Microfísica del poder* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trads., pp. 7-29). Madrid, MD: Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (J. Almela, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trads.). La Plata, Argentina: Altamira.
- Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder* (F. Álvarez Uría y J. Varela, Trads.). Barcelona, CT: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Diálogo sobre el poder. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (A. Galibondo, Trad., pp. 59-72). Barcelona, CT: Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

❖ { SEMBLANZAS } ❖



# Agustín García Calvo en el 15-M



*Agustín García Calvo in the 15-M Movement*

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

**RESUMEN** Este artículo se adentra en el pensamiento de un autor que no ha sido estudiado. Además, entiende que la mejor manera de iniciar su estudio es la Asamblea libre de la Puerta del Sol de Madrid en el 15-M. La posición de García Calvo no fue influyente en este movimiento, pero puede ayudar a comprenderlo: en su origen, en su desarrollo posterior e incluso en nuestros días. Especialmente en sus contradicciones internas, en la dialéctica de esas dos *almas* del 15-M de las que se ha hablado. El artículo analiza, igualmente, la relación del movimiento de los indignados con la revuelta estudiantil de 1965, del que García Calvo fue también protagonista. Finalmente, se centra en una de las mayores discrepancias del pensador zamorano con la *Spanish Revolution*, en lo que respecta a la valoración de las tecnologías de la información y la comunicación.

247

**PALABRAS CLAVE** asamblea libre; Puerta del Sol; revuelta estudiantil de 1965; estado de bienestar; pueblo; internet.

**ABSTRACT** This article delves into the thought of an author who has not been studied. Besides, it understands that the best way to begin this study is through the Free Assembly of Puerta del Sol in Madrid on May 15th. García Calvo's position was not influential in this Movement, but it can help us understand it in its origin, in the subsequent development and even in current days. Especially in its inner contradictions: those so called two M15's *souls*. The article also analyzes the relationship of the Indignants' Movement with the 1965's students' riot, where García Calvo was also a protagonist. Finally, the article focuses on one of the biggest discrepancies of the thinker from Zamora about the *Spanish Revolution*, concerning the assessment of Information and Communication Technologies,

**KEYWORDS** free assembly; Puerta del Sol; 1965's students' riot; welfare state; people; Internet.

 **ENVIADO** 24/09/2015 **APROBADO** 16/05/2016 **PUBLICADO** 30/06/2016 

~  
248  
~

#### **NOTA DEL AUTOR**

Jesús Ruiz Fernández, Departamento Ciencia Política y de la Administración, Facultad Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Correo electrónico: [jruizfer@madrid.uned.es](mailto:jruizfer@madrid.uned.es)

Un artículo académico sobre Agustín García Calvo se encuentra, en la actual tesitura, al menos, con dos dificultades. Una es hallarse huérfano de apoyos, al ser un autor que a pesar del alcance en cantidad y calidad de su obra, incomprensiblemente esta no ha sido estudiada.<sup>1</sup> La segunda, convertirse en una labor hercúlea, al tratarse de una obra tan inmensa, dificultosa e interrelacionada en sus infinitos aspectos —filosofía, poesía, teatro, música, política, traducción, artículo periodístico, etcétera. Así que, con toda la humildad y dudas que fueran menester, me ocuparé de la que considero que es la mejor forma de introducirse en su pensamiento: la Asamblea libre de la Puerta del Sol del 15-M.

En principio, aquella veintena de reuniones del 2011 pudieran parecer un asunto menor dentro de una producción tan ingente como la suya. Pero participo del juicio de Emma Rodríguez (2013) quien afirma que “el último gesto de Agustín García Calvo, el colofón a una trayectoria de libre-pensamiento, fue tomar parte activa en el 15-M”. La razón es que su obra es más práctica que teórica. Lo que explicaría que su influencia (que ha sido mucha) se haya dado más a través de sus innumerables conferencias y tertulias que de sus libros. Su enseñanza ha sido sobre todo oral, reflejo de un pensamiento que defiende el lenguaje oral frente al escrito. Es más, diría que se trata de un pensamiento en el que no hay nada que decir, porque no se trata de decir, sino de hacer. Un hacer que es negar; negar las ideas establecidas, perder la fe. Con lo cual se desploma, nada menos, que la realidad entera, que está montada sobre la fe.

249

Como el mismo García Calvo (1980, p. 131, 2011a)<sup>2</sup> nos ha dicho, esto lo aprendió en las asambleas estudiantiles madrileñas de 1965, una de las primeras revueltas que recorrieron el mundo en la década de los sesenta. Lo que las asambleas tienen de particular, afirmaba García Calvo, es que uno se puede perder en ellas, que es de lo que se trata si el propósito es perder la fe. Así que lo que hizo toda su vida fue reproducir en la medida de lo posible

<sup>1</sup> Con la salvedad de unos pocos estudios filológicos.

<sup>2</sup> Las transcripciones de la Asamblea libre de la Puerta del Sol no están paginadas, y las grabaciones fragmentadas, de tal forma que en caso de realizar una cita o una paráfrasis se indica el número de párrafo. De lo contrario se indica sólo la referencia. No obstante, en el caso del 7 de julio (2011h) ha sido imposible indicar el párrafo, al no haber transcripción, y en el del 8 de septiembre (2011o) encontramos la dificultad de que no está dividida en párrafos. Las transcripciones también están disponibles en *Baúl de Trompetillas* (<http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/tertulias/en-sol/>).

aquellas asambleas en forma de charlas y tertulias. De entre las que cabe resaltar la Tertulia política del Ateneo de Madrid, que funciona desde 1997.

Era, por tanto, natural que Agustín García Calvo formara una asamblea en el 15-M —otro de los primeros pronunciamientos populares de los que recorrieron el mundo en el 2011. El 15-M tiene mucho que ver con Mayo de 1968 y los demás levantamientos de la década de los sesenta (de hecho García Calvo los identificó), y, si a raíz de las protestas de entonces conformó su pensamiento,<sup>3</sup> ahora con las del 2011 podía *rematar* la labor a la que dedicó toda su vida. Además, si la Tertulia política del Ateneo pudiera decirse que estaba envejeciendo, la Asamblea libre, en cambio, podía contar con la savia nueva que aportaban los transeúntes que pasaban por la Puerta del Sol y se sumaban a ella. Lo que le obligaba también a bajar el nivel de las conversaciones, que en el Ateneo era muy alto y a veces muy técnico.

Era un verdadero lujo para el 15-M poder contar con alguien a caballo entre las protestas de los dos siglos. Podía haber aprendido de los errores que en los años sesenta se cometieron (de hecho esto fue lo que hizo García Calvo en buena parte en el 15-M, avisar de los errores). Pero, lamentablemente, su influencia fue prácticamente nula. En una entrevista a Basilio Martín Patino, director de la película “*Libre te quiero* del año 2012” sobre el movimiento de los indignados, Emma Rodríguez afirma que allí no aparece García Calvo pero “está patente en el título ‘Libre te quiero’ [sic], unos versos que en la voz de Amancio Prada sirven de banda sonora” (2013). Pues bien, poco más he podido encontrar sobre García Calvo y el 15-M en la bibliografía y videografía sobre el movimiento, que por cierto es muy abundante.

De cualquier forma, pienso que un estudio de este tipo puede ser útil para comprender la *Spanish Revolution*, un movimiento de renombre internacional y que tanto ha cambiado la política española. Puede ser útil para entender sus contradicciones internas, el choque entre ellas y su resultado y concreción posterior en un partido político como Podemos. Para ello me valdré de estudios sobre el 15-M, como los de Manuel Castells y Carlos Taibo, que servirán para contrastar la posición de García Calvo con

3 García Calvo tiene escrito que 1963 fue el año “de mi rotura con mis estructuras: porque uno es de los que han tenido su revolución” (1980, p. 95). A mi juicio, en *Carta para la venta del alma*, de 1963, ya está casi todo su pensamiento. Que, también a mi juicio, ya no varió significativamente.

el movimiento en general, así como de algunas de las vivencias expuestas por sus protagonistas.

Trataré en primer lugar del compromiso de García Calvo con el 15-M, que, como digo, contemplaba en la línea de las revueltas en la década de los sesenta. Seguidamente, de sus advertencias sobre el cariz que pronto empezó a tomar, de esa *mala vía* que ha terminado siendo mayoritaria. A continuación, de su propuesta alternativa. Y, finalmente, de una cuestión digna de resaltar: el hecho de que, a pesar de haberse implicado con decisión en el movimiento de los indignados, con la misma decisión repudiara Internet. Actitud llamativa, si las nuevas tecnologías se contemplan no solo como fuente originaria del 15-M y de los movimientos sociales más recientes, sino incluso como conformadoras de las nuevas tendencias de pensamiento y organización que estos aportan.

### La asamblea libre de la Puerta del Sol

Entre el 19 de mayo y el 29 de septiembre de 2011, Agustín García Calvo, a sus 84 años, duplicó, podría decirse, la Tertulia política del Ateneo de Madrid de los miércoles con una hermana suya en la Puerta del Sol los jueves. El 25 de mayo dirá en el Ateneo que “coincide que algunas de las cosas que nos traíamos entre manos tienen que ver con este descontento público entre gente menos formada, que se ha levantado entre nosotros, en la Puerta del Sol” (García Calvo, 2011s, párr. 1).<sup>4</sup> Serán 20 las intervenciones de 20:30 a 22 horas: “Esta cosa realmente graciosa de juntarnos un corrillo de amigos y transeúntes” (García Calvo, 2011q, párr. 34), en la zona de la plaza donde está el monumento de El oso y el madroño, que es donde solían y suelen celebrarse las asambleas del 15-M madrileño. Ni hay qué decir que los “amigos” habituales de la tertulia del Ateneo, principalmente Isabel Escudero, participaron con frecuencia en la Asamblea libre.

<sup>4</sup> Las transcripciones y grabaciones de las tertulias del Ateneo, sobre todo a partir del 2006, están publicadas sin paginar en la web de la Editorial Lucina. Para citarlas sigo la misma estructura apuntada en la Nota 2. No obstante, en los casos del 20 de julio (2011y) y 17 de agosto de 2011 (2011v) ha sido imposible, al no haber transcripción. Las transcripciones también se encuentran publicadas (en su mayoría sin paginar) en la web *Baúl de Trompetillas* (<http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/tertulias/en-el-ateneo/>).

Salvo en la primera intervención del 19 de mayo, que consistió en una corta alocución, el resto de las ocasiones se reprodujo la estructura de las tertulias del Ateneo de Madrid: una charla (sermón) de Agustín García Calvo de unos veinte minutos, seguida de intervenciones del público a las que solía responder. La mayor parte de las veces con micrófono, aunque algunos días con megáfono. Los cuatro primeros hubo muchísima gente debido a que se realizaron justo antes de la asamblea general diaria de la acampada de la Puerta del Sol. El segundo y el cuarto día incluso dispuso de intérprete de lenguaje de signos para sordos. A partir de entonces, sin embargo, con motivo de haberse levantado el campamento el 12 de junio, la asistencia será mucho menor, y tendrá, como solía decir el propio García Calvo, que fabricar la asamblea, sacándola de las piedras con gran trabajo. La asistencia rondaría entre cincuenta y cien personas (en el Ateneo normalmente eran cien), repartiéndose las intervenciones de manera más o menos equitativa entre los amigos y los transeúntes. El día que más gente nueva toma la palabra es el 14 de julio: una docena.

En realidad, fueron 17 asambleas, puesto que el 19 de mayo solo realizó una breve alocución, y el 4 y 18 de agosto la policía cerró la Puerta del Sol. Como recurso para “fabricarlas”, recurrirá en varias ocasiones como introducción a su comedia musical *Bobomundo* (García Calvo, 2000), cantando partes de ella que tuvieran que ver con la temática a tratar. Mientras que para cerrar, habitualmente se cantaba el himno de Madrid (la letra es de García Calvo), “sobre todo porque, aunque es oficial, no lo cantan los de arriba, y eso nos hace gracia” (García Calvo, 2011g, párr. 33), como justificaba Príncipe Galín, habitual del Ateneo y de la asamblea. Él y otros discípulos la dirigieron a partir de octubre, cuando García Calvo ya no pudo asistir.<sup>5</sup>

### Compromiso con el 15-M

A García Calvo le ocurrió con el 15-M lo mismo que al 15-M consigo, que cambió espontánea y rápidamente. Como es sabido, nació de una manifestación convocada principalmente por ¡Democracia Real

<sup>5</sup> No he hallado información certera de hasta cuándo duró la Asamblea. Por lo menos, con total seguridad hasta el 24 de noviembre, ya que un día antes hay una invitación a la misma en la Tertulia política del Ateneo (Ver García Calvo, 2011w).

Ya!, organización reformista cuya denominación y eslóganes provocó la desconfianza de la tertulia del 18 de mayo:

En una revolución, en una revuelta cualquiera, se encuentra uno con el dilema de decir "si no hago más que decir NO así por las buenas, esto no va a dar nada de sí, y esto tiene que dar algo de sí". Bueno, ahí tenéis el ejemplo, ya que viene a cuento, entre estos muchachos y gente en la Puerta del Sol y por esos sitios: por timidez, y por realismo, tienen que mantener y adoptar términos tan horribles como el de Democracia, "una buena". Esto es realismo, esto es timidez: no se puede decir "¡no, no queremos ningún Orden, no nos hace falta! ¡NO al Orden, NO al Poder!". (García Calvo, 2011r, párr. 6)

Sin embargo, un día después, Agustín García Calvo de forma inesperada improvisó un impresionante discurso a la multitud concentrada en el kilómetro cero de Madrid, una pieza política y retórica memorable: "Sois la alegría, es la alegría de lo inesperado" (2011a, párr. 1).<sup>6</sup> Comprometiéndose a la semana siguiente a colaborar firmemente con el 15-M: "Si el Señor no se enfada entretanto mucho y me manda su rayo justiciero, aquí estaré al pie del oso y el madroño el jueves que viene y los jueves sucesivos" (García Calvo, 2011b, párr. 13). García Calvo se comprometió sin darse cuenta. Lo mismo que, sin querer, es decir, de manera espontánea, la noche del 15 de mayo de 2011, después de la manifestación, afloró la acampada, escapándose el 15-M de las manos a las organizaciones convocantes. Brotaba algo imprevisto que no se sabía a dónde podía llevar (Antentas y Vivas, 2012, p. 132), pero que por lo pronto se concretó en una forma de convivencia alternativa: Ciudad Sol. En una de las tertulias del Ateneo, García Calvo sostuvo que, aunque una huelga general no sirve para nada (es como rezar a lo alto), con motivo de que se junten miles, puede surgir algo inesperado, como ocurrió en 1965 en Madrid, que con motivo de las actividades clandestinas de los partidos, germinó el pronunciamiento estudiantil (2010b, párr. 1). Estas palabras, dichas casi un año antes del 15-M, resultaron premonitorias.

6 El discurso completo se encuentra editado en García Calvo, 2011z. El propio García Calvo se refirió al mismo en la tertulia política del 30 de noviembre de 2011, comentando que su alocución "se ha hecho tan pública por ahí [...] que me está dando la impresión de que parece que en todo el año no he dicho nada más que lo que dije en esa alocución improvisada en el momento" (2011x, párr. 2).

El movimiento 15-M pasó del reformismo al rupturismo, para volver otra vez al reformismo; pero siempre fue y es heterogéneo. Según Carlos Taibo, sobre una indignación acumulada durante años que servía de cimiento común, acabó por mostrar *dos almas*: la antisistema, libertaria, partidaria de la democracia de base y la autogestión, y la reformista (2011a, p. 34). O como las denomina en *El 15-M en sesenta preguntas: anticapitalista y ciudadanista* (2011b, pp. 62 y ss.). Correspondiendo la segunda a una clase media temerosa de desclasamiento o tercermundización, que lucharía por la recuperación del Estado de bienestar venido a menos por la pujanza del neoliberalismo, y clamaría por una democracia real frente a la actual, meramente formal.

El propio García Calvo lo veía así:

El espíritu de los de la acampada o las grandes asambleas es un espíritu heterogéneo, diverso, y hay unos que están completamente equivocados y otros que están menos equivocados, con eso hay que contar, ¿no? Algunos que están equivocados en el sentido de ir hoy en manifestación hacia el Congreso a pedir no sé qué tontería, pero sin darse cuenta de que al Congreso no se le puede pedir nada bueno (es una cosa elemental) ni al Ministerio ni al rector ni a nadie. (2011t, párr. 116)

A su juicio, este rupturismo antisistema de los primeros días constituía el *verdadero* espíritu de 15-M. Incluso lo sospecharía por lo bajo el ala reformista cuando con el tiempo acabó por convertirse en mayoritaria (García Calvo, 2011a, 2011g, 2011j, 2011l).<sup>7</sup> A partir de entonces su interés fundamental fue mantener vivo el espíritu inicial del 15-M, cosa en la que en todas las asambleas insistía.

La misma división, por cierto, pudo seguir viéndose en la asamblea de la Puerta del Sol del 15 de mayo de 2015, con motivo de la celebración del cuarto aniversario del 15-M, entre los partidarios de Podemos y los que gritaban: “¡No nos representan!”.

---

<sup>7</sup> Carlos Taibo (2011a: 35) también admite esta deriva reformista. Aunque como ejemplos de la confrontación entre las dos líneas presenta una serie de hechos (la pugna en torno a una determinada pancarta, etc.) que me parecen insignificantes. A mi juicio, el clivaje entre estas dos almas se expresa cabalmente con el levantamiento de la acampada, como veremos más adelante.

## La alegría de lo inesperado

Todos los estudiosos del 15-M han destacado su carácter de inesperado. “Ocurrió cuando nadie lo esperaba”, así comienza el libro de Manuel Castells sobre la *Spanish Revolution* (2012, p. 19). Tan inesperada como lo fueron otros movimientos sociales que suelen considerarse precedentes suyos: el de la insumisión en la década de los ochenta, el Movimiento 0,7% para la cooperación con el Tercer Mundo en los noventa, o los múltiples movimientos posteriores ligados a las tecnologías de la información y telecomunicación, a los que me referiré más adelante.

El término negativo inesperado es muy importante en el pensamiento de García Calvo. Más arriba me referí a que consiste esencialmente en liberarse de las ideas establecidas, que si son lo consuetudinario, justo desprenderse de ellas devendría en lo *inesperado*. De ahí sus primeras palabras en Sol el 19 de mayo:

Sois la alegría, es la alegría de lo inesperado, de lo no previsto, ni por parte de las autoridades y gobiernos, ni por parte de los partidos de cualquier color, verdaderamente imprevisto: vosotros mismos o casi todos, hace unos pocos meses o semanas, tampoco lo preveíais que pudiera surgir. (García Calvo, 2011a, párr. 1)

255

Pero a continuación añadió: “Sin embargo voy a decir algo que parece contradictorio, que es que yo estaba esperando esto desde hace cuarenta y tantos años, cuarentayséis”. Lo que nos remite a 1965, a la rebelión de los estudiantes en Madrid, en la que tan a fondo se implicó, y que llegó a costarle la cátedra y el exilio. Y es que, al mismo tiempo que suele resaltarse el carácter sorpresivo del estallido del 2011, también se insiste en que se veía venir: “Lo más sorprendente de las revoluciones es que ocurran; pero no tiene nada de extraño que *hayan ocurrido*” (Alba Rico, 2011, p. 5).

La alegría se halla unida al sentimiento de lo inesperado. “Cerrado por revolución. Disfruten las molestias” —se podía leer en un cartel de Sol. Y cuando un participante en la Asamblea libre exclamó que el 15-M era “lo más bonito que ha ocurrido en los últimos no sé si setenta u ochenta años en este país”, García Calvo contestó que “cuando los saludé el 19 de mayo, les dije que no solo me habían traído esta alegría, sino que me habían

resucitado la que en el año 65 [*sic*] me hicieron otros” (2011i, párr. 108). Manuel Castells también se ha referido a esa alegría que le hizo revivir la de Mayo de 1968:

Volví a sentir la misma alegría que había sentido entonces: de repente todo parecía posible; el mundo no estaba irremediablemente condenado al cinismo político y la imposición burocrática de formas de vida sin sentido. Por todas partes, de Islandia a Túnez, de WikiLeaks a Anonymous y, poco después, de Atenas a Madrid y Nueva York, eran evidentes los síntomas de una nueva era revolucionaria, una época de revoluciones encaminadas a explorar el sentido de la vida más que a tomar el poder en el estado. (2012, p. 14)

Es la alegría que rezuma todo levantamiento contra el poder, afirma García Calvo, “a pesar de los siglos y el peso de la conformidad” (2011g, párr. 28). Más aún, agrega que la alegría de levantarse no contra este o ese poder, sino contra el poder en general. Y, aún más, la alegría de lo inesperado del levantamiento. Porque solo lo inesperado, lo no programado, libre de las garras del futuro, produce alegría (García Calvo, 2011f, párr. 7-12).

El concepto de futuro es fundamental en este contexto. “En cuanto se habla de futuro se aburre uno” (García Calvo, 2011b, párr. 11), se oirá en las asambleas. Estamos educados, sostiene García Calvo, en la *moral maldita* de tener que trabajar, de sufrir como medio de alcanzar un fin futuro (2011c, párr. 5). Desde esta perspectiva no vale pasárselo bien, ser feliz. Las mismas distracciones que nos venden como divertimento no son más que un trabajoso “aburrirse sin darse cuenta” (García Calvo, 2011ñ, párr. 54) con que llenar el vacío de una vida a la que el futuro ha desalojado de sus infinitas posibilidades. Por eso, “la gracia de esta rebelión consiste en que no tiene futuro, el futuro es de ellos” (García Calvo, 2011i, párr. 11). Lo que recuerda el texto del 15 de mayo de justificación de la acampada “lo queremos todo, lo queremos ahora” (ver Pastor, 2011p, p. 110).

Sin embargo, con el paso del tiempo Agustín García Calvo fue percibiendo cómo esa alegría primigenia se iba transmutando en hastío. Por ejemplo, en las asambleas generales, cuando se hacían cargo del futuro del 15-M, le podían resultar tan soporíferas como un debate parlamentario (García Calvo, 2011e, párr. 8). La irrupción de los medios en el movimiento

tuvo mucho que ver. El 15-M se mostró con razón muy reticente con unos medios que, al principio lo ignoraron, y más tarde interpretaron en función de su alineamiento político. Para García Calvo, los medios cumplen una doble función: forman a las masas (medios de formación de masas), y las entretienen, esto es, las aburren sin darse cuenta —“solo eso debía servir de criterio: cualquier cosa que salga por los medios y por la televisión en especial es mentira y no puede dar ninguna alegría ni ningún gozo” (2011f, párr. 8).

### **Relación del 15-M con el pronunciamiento estudiantil de los años sesenta: contra el Estado de bienestar**

Desde el primer momento, García Calvo relacionó el 15-M con el pronunciamiento estudiantil de los años sesenta:

Por los años sesenta, como habéis oído los más jóvenes, empezó a levantarse por el mundo una oleada principalmente de estudiantes en las universidades, cámpuses [*sic*] y sitios así de Tokio, California [...] el sesenta y cinco, en febrero, esa oleada llegó a Madrid; yo me dejé arrastrar por ella con mucha alegría, me costara lo que me costara; como sabéis la ola después siguió en Alemania con Rudi Dutschke el Rojo y después finalmente en Francia, con el famoso mayo francés, donde fue más o menos terminando la ola. (2011a, párr. 2)

257

Es curioso que justo en la Puerta del Sol, donde entonces estaba la Dirección General de Seguridad, y en cuyos calabozos pasó muchos días a lo largo de sus ocho detenciones entre 1965 y 1969, ahora se pudiera estar desarrollando la Asamblea libre. “Que era como se llamaban también hace 46 años, cuando yo me encontré envuelto en el primer levantamiento contra el régimen actual” (García Calvo, 2011s, párr. 26).

Os voy a decir cómo entiendo yo que aquello del año 65 se relaciona con esto [...]: en aquellos años en el mundo avanzado o “primero” se estaba estableciendo un régimen, un régimen del poder, que es justamente éste mismo que ahora estáis padeciendo conmigo [...] De manera que es bastante lógico que me encuentre entre vosotros en este momento de, más que madurez, envejecimiento del régimen, como me encontraba en sus comienzos. (García Calvo, 2011a, párr. 2-3)

Este régimen, que recibe el nombre de *Estado de bienestar*, se caracteriza por la identificación de Estado y capital: “Se puede decir que es el Régimen del Dinero, simplificando” (García Calvo, 2011a, párr. 2). El dinero, la verdadera religión, de la cual, para García Calvo, las demás son meras comparsas. Pues, como escribe Hessel: “Nunca había sido tan importante la distancia entre los más pobres y los más ricos, ni tan alentada la competitividad y la carrera por el dinero” (2011, p. 25). En 1965 en España ya había desembarcado el Estado de bienestar como en cualquier otro lugar de Occidente, y los estudiantes “se daban cuenta de lo que nos venía encima” (García Calvo, 2011a, párr. 3).

En la internacionalización del 15-M, en que su espíritu se extendiera como una mancha de aceite por todo el mundo,<sup>8</sup> García Calvo tenía la prueba de que la protesta iba más allá de la mera situación coyuntural española (el problema del paro, por ejemplo): “Para esas cositas no se levantó esta protesta, ni se ha extendido por Europa y América” (2011c, párr. 4), sino que “es testimonio de que se trata de otra cosa, se trata de una rebelión, de una negación del poder en bloque” (2011f, párr. 12). Sin embargo, es evidente que puede verse de manera distinta. El ala reformista del 15-M podría interpretar tal internacionalización en el sentido de que la decadencia del Estado de bienestar y la escalada del neoliberalismo rebasaba la situación española. Incluso la Primavera Árabe, que aparentemente poco tendría que ver con el movimiento español, autores, como Castells (2012, p. 38) o Taibo (2012, pp. 135-36), no dudan en afirmar que ambos acontecimientos se mueven en la misma onda. En efecto, poca diferencia hay entre luchar contra dictaduras que contra pseudodemocracias.<sup>9</sup>

El 15-M reformista podría interpretarse, por tanto, por lo menos en parte, no como una reacción contra el Estado de bienestar, sino precisamente como lo contrario, como una añoranza de él. Sin embargo, por lo que respecta a su cara más antisistema, habría que convenir con García Calvo en su parentesco con Mayo de 1968. Aunque también caben

8 “Hoy en día pueden encontrarse focos de la protesta en al menos cuarenta y cinco países de los cinco continentes” (Pérez Vicente, 2013, pp. 570-571).

9 A lo que se podrían añadir otros elementos comunes como el desempleo, los recortes y las privatizaciones. Desde luego, el 15-M se sintió identificado con la Primavera Árabe, hasta el punto de que una parte de la acampada de la Plaza Catalunya se denominaba *Tahir*.

señalarse algunas diferencias claras, como la mediación de internet en el caso del 15-M, o su mayor heterogeneidad ideológica frente al carácter marxista del Mayo francés y de edad,<sup>10</sup> así como su mayor civismo, lo que le procuró la simpatía de la mayor parte del país.

Dos serán las causas que, a juicio de García Calvo, hicieron saltar a los jóvenes en todo el mundo en los sesenta y ahora en el 2011: “El descontento de lo que te imponen y de lo que te cuentan y un resto que te queda de sentido común” (2011j, párr. 92). Castells (2012) añade la *ira* al descontento como condición necesaria del estallido de los movimientos sociales (pp. 209, 210). Desde luego, ira está cerca de *indignación*, sentimiento que la prensa aireó como signo distintivo del movimiento (de los indignados), empeñada en relacionar la revolución española con el libro de Stéphane Hessel *¡Indignaos!* del mismo año. El 15-M no rechazó tal término, aunque la denominación que más resonancia ha tenido en España no ha sido esa sino la que le ha dado finalmente nombre al movimiento: 15-M. Y, por lo que respecta a García Calvo, indignación lo estimaba demasiado culto, lo mismo que “cabreo” le parecía más bien vulgar (2011y). Utilizó *pronunciamiento*, *protesta*, *levantamiento*, *rebelión* y *15-M* (dos veces en la asamblea en Sol el 25 de agosto de 2011 [ver García Calvo, 2011m, párr. 3]). De cualquier forma, García Calvo (2011y) prefería, aunque a ello se refirió solo en la tertulia y creo que nunca en la Asamblea libre, no colgarle ninguna etiqueta terminológica, ya que lo que tiene lo bueno es que no se sabe lo que es.

259

## El mantenimiento del espíritu originario del 15-M

En todas sus intervenciones, García Calvo avisó de los errores cometidos en las revueltas de los sesenta.<sup>11</sup> Jaime Pozas, entonces líder estudiantil,<sup>12</sup> tenía muy clara la razón de la presencia de García Calvo en el

<sup>10</sup> En su primera intervención en el 15-M, García Calvo cometió el error de proponer la ocupación de la Universidad. No podía prever que derivaría en un movimiento no exclusivamente estudiantil, como lo fue el de 1965.

<sup>11</sup> Analizando estos errores escribió el panfleto *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil* (1987). Rememorando el 15-M, Isabel Escudero (2012) tituló una ponencia: “Advertencias contra los modos de asimilación e integración del levantamiento popular del 15 M”.

<sup>12</sup> Expulsado en la década de los sesenta de la Universidad, al igual que García Calvo, intervendrá frecuentemente en la Asamblea libre de la Puerta del Sol. “De aquello sigo viviendo, y quede aquí

15-M, y así la expuso cuando en la asamblea del 11 de agosto salió la cuestión de por qué estaban allí: porque una vez le “robaron la cartera” y quería prevenir de esta amenaza. Efectivamente, se le dio la razón.

El verdadero peligro estaba en el interior del movimiento, más que en otros exteriores, como la policía<sup>13</sup> o en que pudiera ser manejado por un partido político. Su mayor riesgo era el descarrilamiento de la mayoría por la mala vía. Así, desde el principio se le ve muy preocupado por la continuidad: “Esto tiene que durar, tiene que seguir durando [...] A lo que vengo aquí esta tarde es justamente a contribuir en lo que pueda a eso, a que esto pueda seguir durando” (García Calvo, 2011b, párr. 1-5). Aunque pronto, la tercera sesión, ya empieza a surgir la queja de que los organizadores, los más implicados en el movimiento, no le hacen caso y no acuden a su asamblea. Lamento que terminará siendo bastante frecuente. El 17 de agosto confesará en el Ateneo: “Yo estoy sufriendo mucho por la perdición por ese camino de estos revoltosos de ahora” (García Calvo, 2011v).

Se trataba para García Calvo, por tanto, de mantener el espíritu originario del 15-M, esto es, de contener su *casi inevitable* (2011k, párr. 5) deriva reformista: la *triste historia* (2011i, párr. 8). El 30 de junio, una vez terminada la Asamblea libre, a la que asistió poca gente, marcha a otra en que se está celebrando una parodia del debate parlamentario del estado de la nación. Allí advertirá claramente de que el 15-M va por mal camino:

Frente a esta mala vía, de una manera muy modesta, estamos haciendo aquí cada jueves, a las ocho y media, al pie del oso y el madroño [...] asambleas improvisadas, sin orden ni concierto, sin comisiones, sin autoridades de ningún tipo, sin control ninguno del tiempo, y ahí nos estamos ocupando de cosas como esta que hoy nos tocaba, por ejemplo, que era cómo afrontar el miedo personal que necesariamente nos tienen imbuidos desde niños, de qué es lo que pasaría si el Régimen se hundiera, si no hubiera un gobierno, si no hubiera un padre; pues a atacar ese miedo entre otras cosas es a lo que nos dedicamos, es decir,

---

el recuerdo y agradecimiento a los que en ello me acompañaron (de los cuales, la verdad, son muy pocos los que, como Jaime Pozas en las tertulias del Ateneo, andan conmigo ahora)” (García Calvo, 2010a, p. 46).

<sup>13</sup> El único incidente que tuvo la asamblea con la policía fue el 11 de agosto, cuando “muy cortésmente” se les comunicó que no podían utilizar amplificación sin permiso.

mantener de verdad la continuidad que el soplo este de rebelión, de verdad contra el régimen sin más, mantenerlo y, por supuesto [...] cualesquiera que se sientan animados a eso, estáis invitados y si seguimos vivos, si el poder no se opone demasiado, allí nos veremos el próximo jueves. (García Calvo, 2011g, párr. 45)

### La mala vía

La mala vía, contra la que desde el primer momento se dirigieron las advertencias de García Calvo, y que, sin embargo, terminó adoptando la mayoría del 15-M, fue la vía reformista, la de tratar de mejorar el régimen desde dentro. Hay que tener en cuenta que el cambio, la mejora, el progreso, es una necesidad del capital y del Estado, cuya manera de mantenerse es asimilando las revoluciones: “Cambiar para seguir igual: éste es el gran truco” (García Calvo, 2011a, párr. 4). Las advertencias (“ocurrencias negativas sobre todo”) ya expuestas el primer día, concretadas el segundo, y desarrolladas a lo largo de las asambleas, podrían sintetizarse de la siguiente forma:

1) No confundir el enemigo. El enemigo no son los políticos: “En lo alto no hay más que cuatro monigotes intercambiables y da lo mismo quiénes sean” (García Calvo, 2011f, párr. 9). Como en la copla de Isabel Escudero durante la asamblea del 9 de junio:

Ni derechas ni izquierdas;

entre arriba y abajo

está la pelea. (García Calvo, 2011d, párr. 29)

Pero este *arriba* (veremos) hay que entenderlo bien, pues, muy por encima de los políticos, “alcanza hasta los ámbitos del cielo y hasta las intimidades del yo de cada uno” (García Calvo, 2011e, párr. 16).<sup>14</sup>

---

14 Los términos *arriba* y *abajo* son habituales en García Calvo (ver , en *Noticias de abajo* [1991]). De conversaciones con participantes en la Asamblea libre he podido extraer que no puede ser coincidencia que estos vocablos u otros del mismo signo fueran utilizados por Podemos. De cualquier forma, y, a pesar de la simpatía que Pablo Iglesias pueda sentir por Agustín García Calvo (como se reflejó el 20 de mayo de 2015, en plena campaña electoral, cuando recitó en Zamora unos versos suyos), lo cierto es que, si nos atenemos al pensamiento de García Calvo, Podemos sería la máxima expresión de esta mala vía que estamos exponiendo. Obsérvese lo que premonitoriamente dice Jaime Pozas: “Al final se pone un partido con un ejecutivo con un no sé qué que nos la escamotea [la revolución]” (García Calvo, 2011j, párr. 143).

2) No pedir nada arriba, no reivindicar. Acuciada por los medios, que le exigían un programa positivo, la acampada de la Puerta del Sol trabajó frenéticamente en elaborar propuestas, lo que originó discusiones interminables en las asambleas.<sup>15</sup> El camino ya estaba abierto por los ocho puntos reivindicativos de ¡Democracia Real Ya! (2011a.), o de otras organizaciones convocantes de la manifestación del 15 de mayo, como Juventud Sin Futuro. De arriba, en cambio, decía García Calvo, no podía caer nada bueno.

3) No preocuparse por el éxito. “El éxito y el fracaso son cosa de los comerciantes” (García Calvo, 2011k, párr. 104). Cuando un asambleísta implora que el 15-M se transforme en un partido político, solo halla abucheos (García Calvo, 2011d). “A los que estamos aquí no nos representa nadie, ni Dios, como en una pancarta se decía” (García Calvo, 2011b, párr. 9). “No nos representan”, era uno de los lemas más sonados del 15-M. Pero, como se ve, la dialéctica de sus dos corrientes a floraba en las asambleas. Y es que el “no nos representan” puede entenderse, bien como que no nos representa nadie, bien como que no nos representan los actuales. También con respecto a la organización asomó esta dialéctica. La Asamblea libre rechazaba toda organización jerárquica, comisiones, representantes y votaciones. Pero en defensa de la organización, alguien puso las marchas como ejemplo de su necesidad.<sup>16</sup> Sin organización no podía darse ni una asamblea como la de Agustín García Calvo: “Hay que estar dentro y fuera, dentro y fuera, todo el tiempo” (2011h). A lo que el aludido respondió que el precio que se pagaba no compensaba. Como alternativa proponía la costumbre, “una mínima planificación, que se reduce a costumbre” (García Calvo, 2011h).

4) No adoptar el vocabulario del poder (García Calvo, 20110). Las jergas filosóficas, científicas, políticas, económicas, solo están hechas para mentir (García Calvo, 2011f). Términos como *prima de riesgo*, o “democracia participativa y protagónica para el diálogo representativo”, que un día empleó un asambleísta, están al servicio del poder (García Calvo, 2011ñ, párr. 22). De modo que, cuando alguien agradece a García Calvo “que nos

<sup>15</sup> Al parecer no fue la única. En *Occupy Wall Street* ocurrió lo mismo (Castells, 2012, p. 184).

<sup>16</sup> Las marchas indignadas que, desde toda España y después de más de un mes de camino, llegaron el 23 de julio a la Puerta del Sol.

dé la posibilidad de que la filosofía salga a la calle”, obtiene como respuesta que “no se puede confiar en ninguna filosofía” (García Calvo, 2011f, párr. 72-73). “El único lenguaje de la protesta es la lengua corriente y moliente” (García Calvo, 2011b, párr. 7). A quien se queja de que no le entiende, le contesta que es imposible: “Está en lenguaje corriente, por tanto claro. No digáis nunca eso de no entiendo. Confesad que es que me cuesta mucho trabajo recibir esto en contra de las ideas que yo tengo establecidas” (García Calvo, 2011k, párr. 96).

5) “El Futuro: éste es el enemigo” (García Calvo, 2011a, párr. 5). “En cuanto tenga futuro se puede decir que lo que se va a hacer ya está hecho, y por tanto que se han quitado las posibilidades de que se pueda hacer de veras algo nuevo, algo que no sea el cambio para la repetición de lo mismo” (García Calvo, 2011m, párr. 12). “Futuro que no es más que una idea, producto de la primera de todas las que se nos han impuesto: la de nuestra propia muerte” (García Calvo, 2011p, párr. 119).

6) El 15-M practicó un pacifismo exquisito. Como dice Castells (2012), “la oposición a la violencia, en todas sus formas e independientemente de su origen, es un principio básico de la nueva cultura por la paz y la democracia que el movimiento quiere difundir” (p. 139). En este autor también podemos encontrar las dos razones que García Calvo adujo en contra de la violencia: primero, porque la violencia es de ellos, del poder (la que el poder ejerce sobre el pueblo, y la que los países desarrollados ejercen sobre los menos desarrollados), y segundo, porque la violencia de la rebelión serviría de justificación al poder (García Calvo, 2011e). Este tema es antiguo en García Calvo, ya en el pronunciamiento estudiantil de 1965 tuvo ocasión de deplorar la violencia (1980, p. 157).

## La buena vía

### La asamblea

“Lo primero que hizo el grupo de personas que se quedó a dormir en la Puerta del Sol el 15 de mayo de 2011 fue formar una asamblea” (Estalella y Corsín, p. 61). Asamblea que se convirtió en diaria, al igual que ocurrió

en los demás campamentos. La asamblea, como dice Taibo (2012) es “una seña de identidad principal e irrenunciable, del 15-M” (p. 25). Desde Sol se extendieron por todos los barrios de Madrid a partir del 24 de mayo, y todavía subsisten algunas.

La asamblea era lo único del 15-M que le importaba a García Calvo. El que se levantara la acampada, aspecto que me parece crucial para marcar la línea divisoria entre el 15-M revolucionario y el reformista, él no le dio ninguna importancia: si se desmantelaba “el campamento por ser demasiado costoso, eso no quiere decir nada respecto a la continuidad de las asambleas y de todo lo demás que va con ellas” (García Calvo, 2011d, párr. 6). El filósofo zamorano no se dio cuenta de que el campamento era mucho más que las asambleas. Ni él ni el 15-M reformista se percataron de que era un fin en sí mismo. En fin, con respecto a las asambleas, desde su primera alocución en Sol, Agustín García Calvo las defendió como único órgano de la rebelión: “No puede haber otro Órgano ni decisivo ni representativo más que las asambleas” (2011a, párr. 6). La razón era que solo en la asamblea puede asomar el pueblo.

264 Sobre este concepto de *pueblo*, tan caro al zamorano, cabe resumir su pensamiento en tres puntos. 1) Pueblo es lo común frente a lo individual. Por eso no tiene sentido imaginar por su parte afán de protagonismo en el 15-M: “Esto es lo que os advierto: no hay cosa que más estorbe a lo que aquí se está intentando de dejar que hable lo que nos quede de pueblo que eso de fijarse en la persona, en el nombre y en la voz de cada uno” (García Calvo 2011c, párr. 1). “Aquí estamos tratando de que hable el pueblo, que no es nadie” (García Calvo, 2011i, párr. 34), que es cualquiera. 2) Pueblo, agrega, es lo rebelde frente a la conformidad de la persona (súbdita del Estado y cliente del capital). 3) Pueblo es lo indefinido frente a lo que se puede contar.

Las asambleas como ésta misma tienen esta gran ventaja: que no se sabe cuántos son, están entrando y saliendo, y nunca se pueden contar, y por tanto nunca pueden votar, como hacen los demócratas [...] Esto es lo que a una gran asamblea la acerca a ser eso de pueblo. (García Calvo, 2011a, párr. 6)

Al no saberse cuántos son, es más probable que uno no sepa quién es. Milagro al que han hecho alusión algunos protagonistas del 15-M, aunque a decir verdad más en relación con las acampadas que con las asambleas:

Esa primera semana podía ocurrir lo que sea [...] todas las preocupaciones de uno, todos los problemas, todas las cuestiones menores de repente desaparecían de tu vida. Estamos cambiando el mundo y podemos cambiarlo por primera vez [...] eso es algo único [...] no es comparable a nada que haya vivido nunca. (Grueso, 2012)

Aunque nos acercamos con intereses privados y dolores íntimos fuimos capaces de hacerlos comunes y sentirlos comunes. Construimos una intimidad común, nuestro gran espacio. La intimidad en Sol es pública, las fronteras entre lo privado y lo público se difuminan cuando tomamos la plaza o la calle. (Porcel Muñoz et al., 2011, 292)

“Con el 15-M se perdió el miedo”, reza el titular de la entrevista de Emma Rodríguez a Martín Patino (2013). La persona es miedosa, necesita seguridad —afirma García Calvo (2011g). De modo que quien se rebela no puede ser ella, sino el pueblo, lo que queda por debajo de la persona. A esta superación del miedo mediante la unión colectiva también se han referido estudiosos del 15-M como Castells (2012). En este caso se consiguió “mediante la unión forjada en las redes del ciberespacio y en las comunidades del espacio urbano” (p. 38).

La imposibilidad de votar en las asambleas obedece a que no consisten en un número determinado de miembros. Ahora bien, esto no quiere decir que en ellas no se tomen decisiones, ni que sean desordenadas. Ocurre más bien que se toman de manera natural: “Una asamblea se manifiesta pues por abucheos, por aplausos, por risas, por llantos; tiene un lenguaje que cualquiera, si se deja oír, lo entiende bien” (García Calvo, 2011f, párr. 16). “Se organizan pero como se organizan los seres naturales, los bichos y las plantas [...] no con los esquemas que nos vienen impuestos desde arriba” (García Calvo, 2011b, párr. 9). Y aquí tenemos una diferencia significativa entre, por un lado la Asamblea libre y las asambleas del siglo pasado, y, por otro las habituales del 15-M, las cuales han sido criticadas por su excesiva burocratización e ineficacia. Entre las “asambleas improvisadas, sin orden ni concierto” de García Calvo (2011g, párr. 45), que veíamos más arriba, y la *liturgia asamblearia*<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Orden del día, orden de las intervenciones, lenguaje de signos, lenguaje apropiado (por ejemplo, *nosotras* en lugar de *nosotros*), intermediación de la comisión de dinamización, movimiento de ida y vuelta: asambleas de los barrios-asamblea general, etc.

del 15-M hay realmente alguna diferencia. Como han señalado Estalella y Corsín, la metodología asamblearia de los indignados intentaba *mantener la tensión* entre la experimentación y la organización (2013, pp. 68, 79).

Por razones de espacio no cabe entrar a fondo en la fuerte relación que ha establecido José Ángel Bergua Amores entre el 15-M, el concepto de pueblo de García Calvo y el de *comunidad* en autores neocomunitaristas como Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Marilyn Friedman e Iris M. Young, y algo menos con el de multitud de Antonio Negri, Michael Hardt o Paolo Virno. Bergua Amores (1999, 2007b, 2009) venía trabajando teóricamente en numerosos artículos en esta línea, hasta que con la irrupción de los indignados encontró donde encarnarla: el 15-M era lo más parecido a esto que haya habido nunca (2013, párr. 8), un grupo indefinido, incontrolable por los poderes político y científico. Por eso, según Bergua Amores, tales poderes no lo han entendido (2013, párr. 4), y por eso también el 15-M estaría más cerca del *pueblo* de García Calvo y de la *comunidad* de los comunitaristas impolíticos (inspirados en Bataille), que de la *multitud* de Negri y Hardt, al ser este un concepto todavía demasiado, moderno y positivo. En estos autores siempre “hay algo que se puede pensar o hacer” contra el Imperio (Bergua Amores, 2007b, 29), y ciertamente entre la *deserción* de Negri y el *éxodo* de Virno y el *yo no tengo ninguna vía*, que veíamos más arriba, de García Calvo hay bastante diferencia.

### Dejarse hablar, para decir “no”

A lo ya dicho sobre *pueblo*, se debe añadir que en el pensamiento del escritor zamorano es equivalente a *razón común*, o a sus sinónimos: sentido común, dejarse hablar, razonar. No es fácil, entendía, ponerlo en práctica en la vida cotidiana (familia, trabajo, etc.) porque normalmente uno ocupa una posición definida que le limita a decir lo que está mandado. Pero, para García Calvo, es importante señalar que el pueblo habla solo para decir “no”. “Es esa la política a la que aquí estamos, la política del ¡no!” (García Calvo, 20110). Y la razón es que el pueblo no dice, el pueblo hace. “Hablar es la primera acción” (García Calvo, 2011c, párr. 12). Y lo que hace es negar las ideas establecidas. “Hablar, si se da este medio milagro de que se puede hablar no como persona sino como pueblo, hablar es la única manera que

tenemos para matar las ideas que nos han impuesto, la fe” (García Calvo, 2011, párr. 77). Hay que tener en cuenta que, para García Calvo, nada de lo que se dice sobre la realidad es verdad. No hay verdad en la realidad, solo fe. La realidad no entra por los ojos, sino por las ideas que venden el Estado y el capital, entes que no pueden vivir sin la mentira. Por eso, concluye García Calvo, la forma de dejar de creer en esas cosas es desvelar sus mentiras razonando.

El concepto gramsciano de *sentido común*, que algunos autores, como Antentas y Vivas (2012, p. 132) e Íñigo Errejón Galván (2012), han relacionado con el 15-M, no tiene nada que ver con el sentido común o razón común, de García Calvo. Es cierto que en ambos autores tal sentido común es contrahegemónico, pero ya en el mismo título del artículo de Errejón —“El 15-M como discurso contrahegemónico”— se advierte que no son lo mismo. En el autor italiano se trata de todo un discurso, frente al mero “no” de García Calvo. Además, en Gramsci, el sentido común es relativista e histórico, algo muy ajeno a la mentalidad del zamorano.

La generalidad del 15-M, por supuesto, no podía ser tan negativa, pero hay una coincidencia esencial en que, si queremos cambiar, no basta con eliminar las barreras externas. Como señala Taibo (2012), “el mayor legado del 15-M consiste en haber provocado cambios alentadores en la cabeza de la gente” (p. 151). Porque no hay que olvidar, como indica Castells (2012), que, aunque el poder se imponga por la violencia si se hace necesario, más importancia y fuerza tiene el lavado de cerebro, y que la lucha, por tanto, está en la mente, en las ideas (p. 23).

Muchos sabíamos que el cambio, nuestra revolución, no pasa por la clásica toma de poder de las teorías del siglo XIX (sin excluir esa posibilidad, claro está), sino por una revolución más transversal, más permanente, más interior y a la vez exterior; una revolución integral, interiorizada desde el corazón y la cognición. (Porcel Muñoz et al., 2011, p. 294)

De ahí que el trabajo sea arduo, y que no se pueda realizar de la noche a la mañana. Además, desde la perspectiva de García Calvo, dejar de creer del todo es imposible. Todo y nada son entes ideales, que no existen. Pero por lo menos se puede “ir creyendo menos, ir creyendo un poco menos” (García

Calvo, 2011j, párr. 93). “Hay que tener paciencia, continuidad” (García Calvo, 2011f, párr. 13). “Yo, que tengo ochenta y cuatro años, no tengo prisa. ¿Cómo vais a tenerla los que tenéis veinte” (García Calvo, 2011e, párr. 2). “Vamos despacio porque vamos lejos”, podía leerse en una de las pancartas del 15-M.

## Lo urente y político de la especulación

A lo que se dice “no”, no es a los políticos concretos ni a sus concretas políticas. Se dice “no” a entes abstractos como Estado, capital, yo, democracia y ciencia. En la Asamblea libre se habló de otros muchos: progreso, educación, familia, etc. Pero me centraré en estos por ser los más básicos. Los realmente peligrosos en el espíritu de aquella asamblea. Por ejemplo, la idea de democracia. Si se pretende sustituir una democracia mala por otra buena, entonces no se ha hecho nada, ya que sigue subsistiendo la fe en ella. Es el error de ¡Democracia Real Ya!, cuyo Manifiesto proclamaba: “La democracia parte del pueblo (demos=pueblo; cracia=gobierno), así que el gobierno debe ser del pueblo. Sin embargo, en este país la mayor parte de la clase política ni siquiera nos escucha” (2011b). A lo que García Calvo contesta que *democracia* es un término contradictorio con que se quiere hacer pasar mayoría por todo. El poder siempre es de la mayoría; pero por debajo está la minoría, el pueblo. Y “nunca el pueblo puede tener el poder: el poder está contra el pueblo” (García Calvo, 2011a, párr. 4). La crítica a la democracia ya venía de lejos en García Calvo. El 30 de junio se reparte “una cosa que, mucho antes, cuando yo estaba en Sevilla en el 61 o el 62, saqué, todavía en plena dictadura, que es justamente mi primer ataque a la democracia”. Debía ser algo relativo a los “Apuntes para la conferencia Democracia”, escritos por esa época, aunque publicados bastante después (García Calvo, 1980, pp. 97-129).

Lo verdaderamente efectivo, por tanto, es mostrar la contradicción interna, la mentira de estas ideas. Por eso, estas elucubraciones “que parecen no políticas, son verdaderamente las urgentes y las que pueden ir haciendo algo por la base” (García Calvo, 2011k, párr. 7). En un panfleto de 1968 o 1969, destinado a analizar la situación de la Universidad, García Calvo ya proponía sustituir el anecdotario político de las asambleas de estudiantes por especulaciones de más alto nivel teórico (1980, p. 207),

que fue lo que hizo en la Asamblea libre de la Puerta del Sol. Algunos, en cambio, no entendieron este carácter abstracto de las asambleas: “Usted lo que ha hecho es trasladar la clase de la facultad al ágora, y eso tampoco puede ser. No es una clase de filosofía. Y mucha gente quiere cambios reales y está hasta el moño” (García Calvo, 2011e, párr. 49).

La democracia está montada sobre el credo del yo (García Calvo, 2011f, párr. 15), la fe en que cada uno sabe lo que quiere (vota y compra). De ahí que sea la forma más perfecta de poder, en la que este se ha interiorizado (García Calvo, 2011h). Pero con el yo pasa como con cualquier cosa de la realidad, con el propio 15-M, por ejemplo, como veíamos más arriba, que nunca es una. Un individuo es al menos dos: un súbdito del Estado y cliente del capital, y otro rebelde que por fortuna hay por debajo. De ahí esas sospechas *por lo bajo* que García Calvo atribuía a la parte reformista del 15-M a las que me refería anteriormente. Como para Heráclito, el filósofo dialéctico por excelencia, también para su traductor “guerra de todos es padre” (García Calvo, 1985, p. 134). El 15-M luchaba desde abajo contra arriba, pero él también tenía su contradicción, su arriba y abajo.

El Estado también es, para García Calvo, una idea mentirosa, que se nos impone sobre la alternativa de él o el caos, cuando no podemos saber qué habría sin Estado, ya que no disponemos nada más que de la experiencia del caos que provoca él mismo (García Calvo, 2011o). Hace falta tener fe para decir que el Estado proporciona seguridad (García Calvo, 2011g). La misma ciencia, que “es el órgano de la fe, lo mismo que la teología lo era en el antiguo régimen” (García Calvo, 2011j, párr. 50), está montada sobre la apariencia de que la naturaleza está controlada (no se puede decir mejor que como lo dijo un asambleísta el 21 de julio: “La Física en teoría es una verdad, o sea, es lo que hay, es la realidad, y punto” [García Calvo, 2011j, párr. 49]), queriendo transmitirnos una imagen de estabilidad, cuando la ciencia de vanguardia es un caos.

## La buena vía es no tenerla

“Ya tenemos Sol, ahora queremos la luna”, clamaba otro de los eslóganes del 15-M. Pregunta: “¿Cuál es tu vía?”. Respuesta: “Yo no tengo ninguna vía” (García Calvo, 2011k, párr. 38-39). Agustín García Calvo, la

persona, no tiene ninguna vía; al contrario, el nombre propio es un estorbo. El sujeto de la revolución es el pueblo. La vía a la luna, que tantas veces se ha intentado, otras tantas fracasado, y, sin embargo, no deja de revivir, no puede planificarse en pos de una meta. “La rebelión tiene que ir inventando, a cada momento, inventando sus vías. Se hace camino al andar” (García Calvo, 2011k, párr. 42). Tanteando sobre la marcha, probando. “Lo que resulte, ello saldrá, ello lo irá diciendo, y ya iremos reconociendo al sentirlo cómo sube hasta nosotros, de dónde viene y qué es lo que vale” (García Calvo, 2011c, párr. 10). Lo mismo que escribe Castells (2012) sobre el 15-M: “Lo que importa es el proceso más que el producto. De hecho, el proceso es el producto” (p. 147). Carlos Taibo (2011b) se ha referido a la “formidable creatividad” e “imaginación artística que el movimiento desplegaba” (p. 38). La acampada de Sol, Ciudad Sol, fue un experimento en este sentido. Acampadasol disponía de zona residencial y de servicios (ágora, cocina, biblioteca, guardería, huerta, etc.).

Me llama la atención que Agustín García Calvo no se fijara más en ella, cuando la tenía tan cerca y tan manifiesta. Lo único que dijo fue que le parecía “una buena ocurrencia la de ponerse a acampar en las plazas de las ciudades o metrópolis del mundo desarrollado” (García Calvo, 2011e, párr. 5). Él pensaba más bien en algo como la Comuna Antinacionalista Zamorana, que había imaginado hacía ya más de cuarenta años en la década de los setenta (García Calvo, 2011m).<sup>18</sup>

Sin embargo, considero, como vengo diciendo, que el levantamiento de la acampada fue el *quid* del 15-M. Sus críticos le animaban a participar en las instituciones en lugar de protestar. Y eso fue lo que ocurrió con Podemos, un partido político al uso. Pero Ciudad Sol no era meramente una protesta, sino una alternativa a las instituciones y a la posibilidad de seguirles el juego. Ciudad Sol fue *la mayor alegría* y un *lujo* para los que pudieron participar en ella, como veíamos en los testimonios de más arriba. Más que por el paso del tiempo, su desgaste se debió, además de por las soflamas que en su contra llovían desde los medios de comunicación (los famosos “perroflautas”), a que la parte del 15-M que la concebía como un mero medio (trampolín para

<sup>18</sup> El 25 de agosto, la asamblea se puso a *medio-imaginar* un territorio tan pequeño que se pudiera recorrer a pie en un día, aunque con ferrocarril; trueque en lugar de dinero; sin gobierno, etc. En suma, la Comuna Antinacionalista Zamorana.

la creación de asociaciones y partidos con el visto bueno de la autoridad), dejó de creer en ella y de poner en ella su empeño.

### García Calvo e internet

El movimiento de los indignados no hubiera sido posible sin las nuevas tecnologías de la información y comunicación. Desde luego, no hubiera sido posible la organización de la manifestación del 15 de mayo, su inicio. Pero es más: los estudiosos de la sociedad en red, como veremos en este punto, están dispuestos a afirmar que la propia estructura del 15-M no fue (y es) sino un reflejo de la estructura digital.

El 15-M es un movimiento social de los llamados híbridos, esto es, mitad físicos, mitad virtuales, donde se combina la ocupación del ciberespacio con la ocupación de un espacio físico: una plaza. Pertenece a los movimientos sociales en red, producto de la que se ha llamado sociedad de la información o conocimiento, o sociedad en red, como prefiere Castells. Un eslabón más de una larga saga: el movimiento antiglobalización desde los años noventa; *Nunca más* en el 2002; el 13-M del 2004; V de vivienda en el 2006; Anonymous desde el 2008; la revolución de las cacerolas en Islandia también en el 2008; el movimiento anti-Bolonia del 2009; las protestas de ese mismo año en Irán; la Primavera Árabe del 2010 en Túnez, Egipto, Yemen y Libia, y el movimiento contra la Ley Sinde en el 2011.

Examinando Carlos Taibo las razones del éxito del 15-M, coloca en primer lugar la extraordinaria habilidad con la que se movieron en las redes sociales los organizadores de la manifestación del 15 de mayo. Así, resultaron decisivas “a la hora de movilizar a muchas gentes que trabajaban dispersas o no sentían ningún interés por actividades de carácter reivindicativo” (2011b, p. 21). Pero conviene destacar que, además de todo esto, constituyeron “antídotos poderosos frente a los personalismos” (2011a, p. 21). Y aquí entramos en algo de un orden diferente a la mera facilidad de comunicación. Porque, como escribe Castells (2012):

Las características de los procesos de comunicación entre individuos comprometidos en el movimiento social determinan las características organizativas del propio movimiento social [...] Por

eso los movimientos sociales en red de la era digital representan una nueva especie de movimiento social. (p. 32)

Uno de estos caracteres sería la horizontalidad, la no necesidad de liderazgo (Castells, 2012, p. 133). Pero al que podrían sumarse otros, como los mencionados por Sampedro y Sánchez Duarte (2011): “Los rasgos de la comunicación digital —cooperación, instantaneidad, realimentación, horizontalidad, descentralización, flexibilidad, dinamismo o interconexión— se han hecho presentes en asambleas y acampadas” (párr. 5).

García Calvo, sin embargo, repudia internet, equiparándolo a la televisión. Los inventos, que hasta comienzos del siglo xx, habían resultado útiles, como el ferrocarril, a partir de entonces solo están al servicio del capital y del progreso del mismo progreso: “Nadie había pedido ni la televisión, ni los teléfonos móviles, ni la Red” (García Calvo, 20110). La red, además, no deja de ser sino la última versión de la escritura, con la que se inicia la historia, y, con ella, el capital y el Estado (García Calvo, 20110).

El 8 de septiembre hubo una discusión sobre esta cuestión en la asamblea. Un participante recordó que “en todo el movimiento que hubo en Sol sirvió mucho la Red para conectarnos”. Otro se atrevió a decir que era “el lugar donde más libertad existe”, donde uno puede conectarse con el mundo (incluido el movimiento 15-M), saltándose el control del poder. Lo que contrastó con opiniones más descreídas: “Hablas con una pantalla”, “la perversidad mayor que nos ha podido ocurrir” (García Calvo, 20110). No faltó quien, más centrado, admitía su lado bueno a pesar de sus efectos colaterales. Pero frente a quien insistía en que internet es solo un medio que hay que saber utilizar de manera inteligente, García Calvo zanjó: con todos los inventos del progreso progresado pasa igual, que se dice que hay que utilizarlos bien, pero, ¿quién sabe utilizar la Red?, “¿quién se cree semejante pamele?” (García Calvo, 20110). La cuestión central es, por tanto, la que señaló Ana Leal (también de la tertulia del Ateneo), la de la persona (García Calvo, 20110). La Asamblea libre de la Puerta del Sol solo concebía que asomara el pueblo en una asamblea, y las redes no son asambleas, en las redes se conectan las personas.

El debate entre los *ciberoptimistas* y los *ciberescépticos* está abierto. El mismo Taibo ha señalado los riesgos de la Red: comunicación efímera y

excesiva, marginación de las personas de mayor edad, riesgo de tecnocratismo (por ejemplo, la sustitución de una asamblea por una consulta informática eliminaría el debate), y, de cualquier forma, el simple hecho de que sea un producto del capitalismo ya lo hace sospechoso (2011b, pp. 22-23). Pero el rechazo de internet y del ciberactivismo aleja a García Calvo de conceptos con los que ha sido relacionado el 15-M, como los de *inteligencia colectiva* de Pierre Lévy (Haro y Sampedro, 2011, p. 162) y *procomún* (Moreno-Caballud, 2013, pp. 123-124). Por razones de espacio no puedo entrar a fondo en estas cuestiones. Pero es significativo a este respecto un cruce de palabras que se produjo en la asamblea, cuando un participante expuso la nueva forma de pensar del 15-M en consonancia con la estructura de internet:

El nuevo pensamiento es un pensamiento lateral, a veces hay que hacer un gambito de caballos [...] no ir siempre en una sola dirección, sino que hay momentos en que hay que pararse y pensar para el costado, es simplemente eso, pensar otra cosa, esa digresión que me pueden hacer y ver que en lo negativo también puede haber algo positivo. (García Calvo, 2011ñ, párr. 58-60)

La respuesta de García Calvo fue: "No tienes que dar instrucciones a los jóvenes. Cuanto menos sepan, cuantas menos ideas y menos futuro tengan, mejor" (García Calvo, 2011ñ, párr. 63).

## Conclusión

García Calvo representa solo a una parte del 15-M, la más radical, la que acabó siendo minoritaria. La otra, la representada por Podemos (cuyos líderes han confesado muchas veces que tal partido, aunque saliera del 15-M no representa a todo el 15-M), continúa en la actualidad su exitosa carrera. Sin embargo, este era uno de los errores previsibles (recordemos lo que pensaba del éxito) de los que García Calvo, desde su experiencia en las revoluciones del siglo pasado, avisó. Aunque, como ya hemos visto, con escaso impacto. Por otra parte, no entendió el valor de la acampada, no entendió las posibilidades de las tecnologías informáticas, y estas cosas le separaban de los más jóvenes. De todas formas, él lo intentó porque nunca se sabe, porque el no a la fe se llama *confianza* (García Calvo, 2011, párr. 91). Estaba muy mayor (murió al año siguiente), lo que le añade mérito.

Algunos al menos se los agradecieron: “Creo que eres un catalizador que nos une a todos y nos hace ver que más allá de las creencias, de las palabras, más allá de la realidad, hay algo, hay vida” (García Calvo, 2011, párr. 71). Y, efectivamente, ¿puede haber algo mejor que encontrarse en septiembre, en la Puerta del Sol, un corro de cincuenta personas dándole vueltas a cosas tales como la familia, a sus pros y sus contras?

### Referencias bibliográficas

- Alba Rico, S. (2011). Túnez, accidente y revolución. *Viento Sur*, 115, 5-11.
- Antentas, J.M., y Vivas, E. (2012). El 15-M y la razón indignada. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 118, 129-140.
- Bergua Amores, J. A. (1999). La socialidad lúdica juvenil. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 88, 107-152.
- Bergua Amores, J. A. (2007a). *Lo social instituyente: materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- 274 Bergua Amores, J. A. (2007b). La gente. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 1(1), 17-36.
- Bergua Amores, J. A. (2009). Más allá de la sociología. Sobre catástrofes, expertos y comunidades Culturales. *Culturales*, 5(9), 7-38.
- Bergua Amores, J. A. (2013). A propósito del 15-M (y de todo lo que nos han traído las plazas). Un análisis de José Ángel Bergua. Recuperado de <http://huesca15-M.org/2013/09/30/a-proposito-del-15-M-un-analisis-de-jose-angel-bergua/>.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza* (M. Hernández, Trad.). Madrid, Alianza Editorial.
- ¡Democracia real YA! (2011a). Propuestas. Recuperado de <http://www.democraciarealya.es/documento-transversal/>
- ¡Democracia real YA! (2011b). Manifiesto ¡Democracia real YA! Recuperado de <http://www.democraciarealya.es/manifiesto-comun/>
- Escudero, I. (2012). Advertencias contra los modos de asimilación e integración del levantamiento popular del 15-M. En *Seminario Política Poética. De mayo del 68 al 15-M* (pp. 29-35). Comunicación

presentada en el seminario del Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía. Recuperado de [http://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/PNo3\\_12.pdf](http://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/PNo3_12.pdf)

Errejón Galván, Í. (2012). El 15-M como discurso contrahegemónico. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2, 120-145.

Estalella, A., y Corsín, A. (2013). Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación. En M. Cruells, y P. Ibarra (Eds.), *La democracia del futuro* (pp. 61-79). Barcelona: Icaria.

García Calvo, A. (1963). *Carta para la venta del Alma*. Salamanca. Recuperado de <http://bauldetrompetillas.es/wp-content/uploads/pdf/ventadelalma.pdf>

García Calvo, A. (1970). *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A. (1980). *Actualidades*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A. (1985). *Razón común Heráclito (edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito)*. Zamora: Lucina.

275

García Calvo, A. (1987). *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A. (1991). *Noticias de abajo*. Madrid: Lucina.

García Calvo, A. (2000). *Bobomundo*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A. (2010a). *Cosas que hace uno*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A. (2010b, septiembre 29). Tertulia política número 247 (15 de septiembre de 2010). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulias-politicas-numero-249-29-de-septiembre-de-2010\\_433.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulias-politicas-numero-249-29-de-septiembre-de-2010_433.html)

García Calvo, A. (2011a, mayo 19). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/19-de-mayo-de-2011\\_109.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/19-de-mayo-de-2011_109.html).

García Calvo, A. (2011b, mayo 26). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/26-de-mayo-de-2011\\_108.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/26-de-mayo-de-2011_108.html)

García Calvo, A. (2011c, junio 2). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/2-de-junio-de-2011\\_107.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/2-de-junio-de-2011_107.html)

García Calvo, A. (2011d, junio 9). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/9-de-junio-de-2011\\_106.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/9-de-junio-de-2011_106.html)

García Calvo, A. (2011e, junio 16). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/16-de-junio-de-2011\\_105.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/16-de-junio-de-2011_105.html)

García Calvo, A. (2011f, junio 23). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/23-de-junio-de-2011\\_104.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/23-de-junio-de-2011_104.html)

García Calvo, A. (2011g, junio 30). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/30-de-junio-de-2011\\_103.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/30-de-junio-de-2011_103.html)

276 ~~~~~  
García Calvo, A. (2011h, julio 7). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/7-de-julio-de-2011\\_102.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/7-de-julio-de-2011_102.html)

García Calvo, A. (2011i, julio 14). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/14-de-julio-de-2011\\_101.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/14-de-julio-de-2011_101.html)

García Calvo, A. (2011j, julio 21). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/21-de-julio-de-2011\\_100.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/21-de-julio-de-2011_100.html)

García Calvo, A. (2011k, julio 28). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/28-de-julio-de-2011\\_99.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/28-de-julio-de-2011_99.html)

García Calvo, A. (2011l, agosto 11). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/11-de-agosto-de-2011\\_97.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/11-de-agosto-de-2011_97.html)

García Calvo, A. (2011m, agosto 25). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/25-de-agosto-de-2011\\_95.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/25-de-agosto-de-2011_95.html)

García Calvo, A. (2011ñ, septiembre 1). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/1-de-septiembre-de-2011\\_94.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/1-de-septiembre-de-2011_94.html)

García Calvo, A. (2011o, septiembre 8). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/8-de-septiembre-de-2011\\_93.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/8-de-septiembre-de-2011_93.html)

García Calvo, A. (2011p, septiembre 22). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/21-de-julio-de-2011\\_100.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/21-de-julio-de-2011_100.html)

García Calvo, A. (2011q, septiembre 29). Agustín García Calvo en Sol. [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/29-de-septiembre-de-2011\\_90.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/29-de-septiembre-de-2011_90.html).

García Calvo, A. (2011r, mayo 18). Tertulia política número 282 (18 de mayo de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-282-18-de-mayo-de-2011\\_466.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-282-18-de-mayo-de-2011_466.html)

García Calvo, A. (2011s, mayo 25). Tertulia política número 283 (25 de mayo de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-283-25-de-mayo-de-2011\\_467.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-283-25-de-mayo-de-2011_467.html)

277

García Calvo, A. (2011t, junio 8). Tertulia política número 285 (8 de junio de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-285-8-de-junio-de-2011\\_469.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-285-8-de-junio-de-2011_469.html)

García Calvo, A. (2011u, junio 29). Tertulia política número 288 (29 de junio de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-288-29-de-junio-de-2011\\_472.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-288-29-de-junio-de-2011_472.html)

García Calvo, A. (2011v, agosto 17). Tertulia política número 295 (17 de agosto de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-295-17-de-agosto-de-2011\\_479.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-295-17-de-agosto-de-2011_479.html)

García Calvo, A. (2011w, noviembre 23). Tertulia política número 309 (23

de noviembre de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-309-23-de-noviembre-de-2011\\_493.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-309-23-de-noviembre-de-2011_493.html)

García Calvo, A. (2011x, noviembre 30). Tertulia política número 310 (30 de noviembre de 2011). [Blog post]. Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-310-30-de-noviembre-de-2011\\_494.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-310-30-de-noviembre-de-2011_494.html)

García Calvo, A. (2011y, julio 20). Tertulia política número 291 (20 de julio de 2011). Recuperado de [http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-291-20-de-julio-de-2011\\_475.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/tertulia-politica-numero-291-20-de-julio-de-2011_475.html)

García Calvo, A. (2011z). *La alegría de lo inesperado* (I. Escudero, prólogo). Málaga: Árbol de Poe.

Grueso, S. M. (2012). *15-M: "Excelente. Revulsivo. Importante"*. [Digital HD color]. Madrid.15-M.cc. Recuperado de <http://madrid.15-M.cc/p/documental.html>

278 Haro Barba, C., y Sampedro Blanco, V. F. (2011). Activismo político en red: del Movimiento por la Vivienda Digna al 15-M. *Teknokultura*, 8(2), 167-185.

Hessel, S. (2011). *¡Indignaos!* (T. Moreno Lanaspá, Trad.). Barcelona: Destino.

Moreno-Caballud, L. (2013). Desbordamientos culturales en torno al 15-M. *Teknokultura*, 10(1), 101-130.

Pastor, J. (2011). El movimiento 15-M. Un nuevo actor sociopolítico frente a la dictadura de los mercados. *Sociedad y utopía*, 38, 109-124.

Pérez Vicente, N. (2013). El lenguaje político del 15-M: hacia una nueva retórica de la indignación. *Signa*, 22, 569-594.

Porcel Muñoz, M., Kebir Tio, M., Castaño Cubells, A., Manfield, L., Villanueva Magán, S., Vega Solís, C. (2011). Sol en caliente: impresiones y expresiones del movimiento 15-m desde la acampada. *Arte y Educación. Pedagogías Críticas*, 4, 277-303.

Rodríguez, E. (2013, febrero). Basilio Martín Patino: "Con el 15-M se perdió el miedo". *Lecturas sumergidas*, 1. Recuperado de <https://lecturassumergidas.com/2013/02/06/basilio-martin-patino-con-el-15-m-se-perdio-el-miedo/>

- Sampedro Blanco, V. F., y Sánchez Duarte, J. M. (2011, mayo 29). Y ahora, el gran salto hacia abajo. La Red era la plaza. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=129324>.
- Taibo, C. (2011a). *Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Taibo, C. (2011b). *El 15-M en sesenta preguntas*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Taibo, C. (2012). *Que no se apague la luz: un diario de campo del 15-M*. Madrid: Los libros de la Catarata.



❖ } RESEÑAS } ❖



De Maistre, J., y Guerrero Alonso, M. L. (Ed.).  
(2015). *Consideraciones sobre Francia* (A. García  
Mayo, Trad.). Madrid, MD: Escolar y Mayo. 200 pp.



A lo largo de la historia, el devenir de los acontecimientos ha hecho que determinados autores, que quizá en su época gozaron de fama y popularidad, hayan caído en el olvido o hayan sido forzados al ostracismo. Un caso clásico sería el del poeta y narrador estadounidense William Gilmore Simms quien, antes de la Guerra de Secesión, disfrutó de los laureles de la fama y la admiración de sus contemporáneos. Sin embargo, su apoyo a la causa confederada ha hecho de él un autor prácticamente olvidado hoy en día. El caso de Joseph de Maistre es similar, pues también se enmarca dentro del apoyo a las causas perdidas o, más concretamente, a las causas que, andando el tiempo, no han resultado las vencedoras. Su apoyo a la causa contrarrevolucionaria (que no contrarrevolucionaria, como él mismo se encarga de aclarar) en el momento en que Europa se abría a la contemporaneidad social y política lo ha convertido en una isla en el pensamiento moderno, a pesar de que en su momento fuera un intelectual conocido y un pensador político respetado en los círculos conservadores. Como bien pone de manifiesto la Dra. Guerrero en su introducción, habría que esperar hasta 2007, para que la figura del senador saboyano volviera a los círculos académicos franceses, cuando Philippe Sollers escribió su ya clásico "Elogio de un maldito".

283

La presente edición supone un revulsivo dentro del panorama español para todos aquellos dedicados a la historia del pensamiento europeo y a las letras francesas en particular. No solo nos encontramos ante una cuidada traducción, a cargo de Alejandro García Mayo, que permite al lector profano adentrarse en la compleja e interesante mentalidad de un hombre que dedicó todos sus desvelos para luchar por su ideología, aunque la historia acabara por tornarle la espalda; además destaca especialmente el prólogo introductorio de María Luisa Guerrero Alonso, que encuadra todo el texto en su contexto, aportando valiosa

información que sirve para ampliar el conocimiento sobre la figura de Joseph de Maistre.

El mencionado prólogo, sabiamente construido, desde un aspecto formal, avanza de lo general a lo particular, y ofrece una visión global de la obra que presenta. Dividido en dos partes, la primera de ella se centra en la obra (*Considérations sur la France* en su versión original), su gestación y la repercusión que tuvo en la Europa de finales del siglo XVIII, todavía conmocionada por los años de Terror de Robespierre y expectante hacia lo que el más moderado Directorio pudiera traer consigo. En esta primera parte, también, aparece una semblanza del autor, de su producción literaria y filosófica (donde, aparte de *Considérations sur la France*, cabría destacar su *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* de 1821). A lo largo de estos párrafos, la Dra. Guerrero nos informa del devenir de de Maistre por las cortes europeas, buscando refugio y haciendo propaganda de su ideario, intentando así decantar la opinión de los príncipes reinantes hacia el lado del autoritarismo, que debía ser restaurado en Francia a la mayor brevedad posible en la figura de Luis XVIII. Más allá de la capital rusa, ciudades como Turín, Aosta, Lausana, Venecia o Cagliari sirvieron de hospedaje al saboyano y a su familia en su periplo. Otro de los puntos interesantes, remarcado por la Dra. Guerrero (aunque, como ella misma afirma, ya había sido ampliamente discutido por Jean-Yves Pranchère en su ensayo *La philosophie de Joseph de Maistre* publicado por Droz en 2004), es el periplo, junto con el geográfico, que sufrió la ideología de nuestro autor, pasando del liberalismo conservador en los primeros estadios de los sucesos de julio de 1789 al apoyo al autoritarismo a partir de 1792, cuando las tropas revolucionarias invadieron el ducado de Saboya.

De extremo interés también resultan las reflexiones del misticismo del pensamiento maistriano, en el que la lucha entre revolución y contrarrevolución se asimila a la lucha ancestral y eterna entre Dios y el Diablo, entre el bien y el mal. A partir de ese punto comienza la que quizá es la parte más interesante de todo el ensayo, una parte de la que, desgraciadamente, carecen muchos estudios: un análisis comparativo. Todavía dentro de la primera parte de la introducción, la Dra. Guerrero relaciona la obra de Joseph de Maistre con la de otros contemporáneos

suyos, así como con autores anteriores, que también se pronunciaron sobre el tema concreto de la Revolución Francesa o sobre el tema más general de la revolución o de la lucha entre Modernidad y Antiguo Régimen. Algunos de estos autores son Edmund Burke quien, con su *Reflections on the Revolution in France* (1790), se convertiría en uno de los primeros ideólogos europeos (fuera de Francia) en ofrecer sus reflexiones sobre un proceso inaudito. Más abstracta es la relación entre Joseph de Maistre y Blaise Pascal, tanto en términos cronológicos, pues hay más de una centuria entre ambos autores, como en contexto histórico e ideológico, pues Pascal fue testigo del ascenso del Absolutismo en Francia, mientras que de Maistre lo sería de su radical caída. Esta relación la sitúa la Dra. Guerrero en términos religiosos, al ser Pascal defensor del jansenismo (como pondría de manifiesto en su obra *Les Provinciales* 1656-1657), en oposición al jesuitismo de de Maistre. Por otro lado, existe la analogía entre los *Pensées* (1669) pascalianos como defensa del Cristianismo frente a la incredulidad de “les libertins” y la defensa a ultranza de la necesidad del Catolicismo para mantener el orden que hace Joseph de Maistre. Otro de los autores contemporáneos con los que de Maistre guarda cierta relación es con el pensador escocés David Hume (1711-1776) quien también dedicó parte de sus esfuerzos como filósofo, escritor e historiador a narrar el proceso revolucionario acaecido en Inglaterra durante el siglo anterior, en el que el saboyano ve un reflejo de lo que estaba pasando y de lo que podría pasar en la Francia de sus días. No en vano, el capítulo 11 de *Considérations sur la France* está dedicado íntegramente a la obra de Hume.

Ya en la segunda parte de la introducción, la Dra. Guerrero entra a valorar la influencia que las *Considérations sur la France* han tenido en autores posteriores, tanto del siglo XIX como del XX. Los cuatro autores seleccionados para esta comparativa han sido Jules Barbey d'Aureville (1808-1889), Juan Donoso Cortés (1809-1853), Carl Schmitt (1888-1985) y Emil Cioran (1911-1995). Así, a simple vista, se puede apreciar el ascendente que Joseph de Maistre y su obra han tenido, trascendiendo el tiempo y el espacio, en determinados autores que han surgido en momentos muy concretos de la historia de Europa. Francés el primero, español el segundo, alemán el tercero y rumano el cuarto, todos ellos tienen en común que han vivido épocas especialmente convulsas para sus países y que todos se han decantado por el apoyo a posiciones tradicionalistas o conservadoras, ya

sean estas el conservadurismo francés, la monarquía católica española, el nazismo alemán o la oposición al comunismo soviético. En este último caso resulta paradójico cómo el conservadurismo se torne en oposición a uno de los regímenes más autoritarios de la historia: el estalinismo. Así pues, esta parte, junto con la última sección de la anterior, constituye un ensayo en sí mismo, de gran valor para el estudioso o para el simple lector.

Por JOSÉ MANUEL CORREOSO RODENAS  
Universidad de Castilla-La Mancha, España

--

Correo electrónico: [JoseManuel.Correoso@uclm.es](mailto:JoseManuel.Correoso@uclm.es)

Macé, J. F. y Martínez Zauner, M. (Eds.). (2016). *Pasado de violencia política. Memoria, discurso y puesta en escena*. Madrid, MD: Anexo. 279 pp.



*Pasado de violencia política* es una obra colectiva, conformada por diez ensayos de jóvenes investigadores e investigadoras, procedentes de distintas disciplinas: historia, ciencias políticas, antropología, arqueología, filosofía, filología, historia del arte. Esta convergencia responde al carácter eminentemente interdisciplinario del ámbito al que adscribe el libro —los estudios de memoria— y de la Asociación que da vida a este proyecto, *Memorias en Red*. Sin embargo, en este caso, la recolección de ensayos no apunta a establecer comparaciones interdisciplinarias sobre algún objeto específico —que es el enfoque más común de este tipo de obras— sino que su objetivo fundamental es discutir sobre la memoria en sí, sus dinámicas, funciones y manifestaciones. Persiguiendo este objetivo, el libro presenta un recorrido a través de objetos y contextos muy distintos: exhumaciones de fosas comunes, manifestaciones callejeras, ex centros de detención y tortura, prácticas de disidencia asociadas a la estética y la ética del cuerpo, procesamientos internacionales de derechos humanos y redes de activismo ciudadano.

287

Más allá del interés de cada uno de los estudios, el mérito de la obra en su conjunto es que esta diversidad logra estructurarse a partir de un enfoque común. Tal como lo expresan los editores en la introducción, lo que interesa es el carácter *performativo* de la memoria, “entendido como un conjunto de acciones y discursos que a través de sus distintas ‘puestas en escena’ apuntan a la necesidad de recordar, o al contrario, a la conveniencia de olvidar ciertos episodios del pasado reciente” (p. 14). Éste enfoque es desarrollado desde distintas perspectivas en los estudios de caso, evidenciando la existencia de un trabajo de intercambio y pensamiento colectivo que constituye uno de los aspectos más destacables de la obra considerada en su globalidad. Los lineamientos de la memoria se trazan así a través de un panorama de distintos casos, que reflejan el trabajo individual de cada investigador/a, pero también la voluntad de responder a un objetivo común: “repensar y

aportar novedad a la disciplina [de los estudios de memoria] a través de un marco epistemológico y cualitativo [...] que aspire a introducir nuevas herramientas de análisis, manteniendo un espíritu de problematización más que de resolución definitiva” (p.12). Considerando este objetivo explícito, en las páginas que siguen se discutirán algunos de los principales aportes de la obra en este sentido, considerando a la vez su dimensión de conjunto, y las perspectivas adoptadas por los estudios individuales.

Una primera innovación epistemológica de la obra es su capacidad de establecer un diálogo entre dos tradiciones que caracterizan el panorama actual de los estudios de memoria y que se han desarrollado principalmente de manera paralela y separada. El enfoque de la *memoria performativa*, enunciado en la introducción y desarrollado en los estudios de caso, permite matizar la dicotomía que opone un concepto de memoria entendida en sentido sociológico y político —de la cual se estudian principalmente los actores, los conflictos, las hegemonías y las luchas— a la memoria como fenómeno *cultural*, objeto de la antropología, la arqueología y los estudios culturales, de la cual se investigan principalmente los soportes y medios de transmisión, y sus procesos en el largo plazo.

A grandes rasgos, se puede afirmar que estas dos tradiciones caracterizan los estudios de memoria que se han desarrollado en las últimas décadas, respectivamente, en América Latina—donde estos estudios reciben la influencia de la “escuela” argentina— y Europa —a partir principalmente de las propuestas de autores alemanes.<sup>1</sup> Esta diferencia disciplinaria se explica también por una diferencia cronológica en los procesos de violencia a los que se dedican los estudios de memoria en las dos regiones: mientras que en el Cono Sur, la cercanía temporal de las últimas dictaduras militares ha resultado en la predominancia de un enfoque centrado en las políticas —institucionales y ciudadanas— y en los conflictos asociados al pasado reciente; en Europa occidental, el enfoque cultural ha puesto la atención principalmente en las prácticas y los imaginarios de larga duración, para

---

<sup>1</sup> Como referencias de ambas tradiciones, podrían mencionarse, por un lado, Elizabeth Jelin y la colección de libros *Memorias de la Represión*, sobre las dictaduras militares en el Cono Sur; por otro, los estudios de los egiptólogos alemanes Jan y Aleida Assmann, quienes propusieron el concepto de *memoria cultural*, luego ampliamente utilizado y desarrollado también por otros autores, principalmente europeos y norteamericanos.

interpretar la memoria de violencias que también son más distantes en el tiempo, aunque no necesariamente menos presentes. El enfoque de *Pasados de violencia política* logra conjugar ambas tradiciones, en busca de una memoria que es a la vez *huella* —que se puede descifrar para desvelar distintas capas de sentido del pasado sedimentadas en el tiempo y en el espacio— y *discurso* —con una explícita función pública y política.

No es casual, por otra parte, que la intersección de estas dos tendencias se concrete en un libro que, a pesar de la procedencia internacional de sus autores, se publica en España. Este trabajo colectivo se genera y se alimenta a su vez de un proceso más amplio y polifacético, de diálogos y transferencias culturales entre España y el Cono Sur, que conforman lo que algunos han denominado un “espacio iberoamericano de memoria”.<sup>2</sup> El último ensayo del libro, de Ulrike Capdepón, está dedicado expresamente a estos diálogos entre las dos regiones, en el ámbito específico de la justicia internacional humanitaria y de los movimientos ciudadanos para la memoria histórica.

Pero es también la obra en su conjunto lo que puede considerarse como una aportación a estos diálogos, no solo porque los casos abordados en los ensayos se refieren a España, al Cono Sur y a sus mutuas influencias, sino porque el paradigma que se adopta se nutre tanto de la tradición académica latinoamericana como de la europea. Este aporte, a la vez, es especialmente enriquecedor para los estudios de memoria en España, que son un ámbito disciplinario aún novedoso y en busca de conceptos propios, y donde la especificidad histórica de los *pasados de violencia* hace necesaria la conjugación de ambas perspectivas, para comprender la pervivencia de éstos en el siglo XXI.

Vinculada con lo anterior, puede relevarse una segunda novedad epistemológica de esta obra, que consiste en la superación de otra dicotomía disciplinaria, que tradicionalmente opone los aspectos voluntarios e involuntarios de la memoria y el olvido. Los distintos capítulos investigan y abordan no sólo los deseos explícitos y los discursos públicos asociados a la memoria, sino también los afectos, las emociones, los comportamientos subconscientes y la memoria como *fuerza latente*, como diría Aleida

<sup>2</sup> Este fue, por ejemplo, el título de un simposio organizado por investigadores de la Universidad de Kassel en el *XX Congreso de Hispanistas Alemanes* (Heidelberg, 2015).

Assmann (2008). Estos aspectos aparecen en la escena como otras tantas manifestaciones de la presencia del pasado y de nuestra forma de relacionarnos con él.

Están presentes, por ejemplo, en la reflexión de Zoé de Kerangat sobre las prácticas de las *mujeres exhumadoras* durante el franquismo y la transición española, donde se muestra que la necesidad emotiva de dar *dignidad* a hijos y familiares es el motor que lleva a mujeres represaliadas, rurales y católicas a actuar sin premeditación una praxis subversiva de memoria, incluso en un contexto de represión. La relevancia de lo *afectivo* y lo *inenunciabile* aparece también en el relato de Lidia Mateo sobre su experiencia en ex centro clandestino *Garage Olimpo* de Buenos Aires, donde el tango es el vehículo de lo que Domick LaCapra habría denominado una *perturbación empática* (2005), capaz de imprimir el pasado en la memoria, no ya a través de los argumentos racionales, sino del cuerpo, las sensaciones, la experiencia vivida. La trascendencia de lo que es invisible e involuntario se revela también en la observación de Juan Montero, quien investiga los objetos que se encuentran en las fosas comunes de la provincia de Burgos. Aquí el análisis muestra las confusiones y los olvidos de la memoria social, que a su vez desvelan lo que Alessandro Portelli llamaría las *necesidades profundas* (1991), o inconscientes, que el presente proyecta sobre el pasado toda vez que lo exhuma, lo relata y construye. Latente e invisible es también la esencia de lo que Carlos Agüero denomina el *aura* de los restos enterrados en las fosas comunes del franquismo, o de lo que Sergio González denomina la *memoria larga* del pueblo madrileño, que una y otra vez ocupa la Puerta del Sol, de forma ritual e ineludible, aun sin saber el por qué. Todos los ensayos muestran la intención de otorgar legitimidad y relevancia a los factores sutiles, invisibles, cotidianos e involuntarios de la memoria, sin por ello renunciar a buscar lo que hay de político en ellos.

Al legitimar lo involuntario y lo latente como fuerzas de la memoria y de la historia, en cada uno de los casos estudiados aparecen en la escena actores y dimensiones diversas, y éste es otro aspecto novedoso de esta obra. No sólo y no tanto los *discursos* y las *puestas en escena* de una memoria *pública* que se construye *desde arriba*, sino principalmente los actores y las practica que mueven e inventan el pasado *desde abajo*, *cuyas acciones invitan a poner*

en discusión los límites entre esferas privada y pública, y a legitimar la agencia de múltiples actores y prácticas. Los gestos de *insumisión cotidiana* de las mujeres exhumadoras de las que habla Zoe de Kerangat, apuntan en este sentido. Y también lo hacen las colecciones de fotografías de los familiares de exiliados españoles —investigadas por Lee Douglas y Jorge Moreno— cuya materialidad desvela las capas de sentido que conforman el pasado-presente a nivel familiar, así como los recorridos geográficos y transgeneracionales de redes transfronterizas de afectos que, aunque marcados por la ausencia y la separación, se muestran, sin embargo, resilientes. Esta misma intención se encuentra en el ensayo de Jean François Macé, sobre la práctica del *escrache* desarrollada por los hijos de detenidos desaparecidos en la provincia de Tucumán (Argentina). Movilizada por un trauma de origen familiar, esta práctica asume un carácter que es a la vez político y público, donde los hijos usan los mismos espacios de militancia de los padres desaparecidos, para organizar una acción colectiva que logra subvertir el *régimen de visibilidad* que ampara la impunidad de las instituciones de la región. Otra síntesis entre lo privado, lo público y lo político de la memoria es la que propone Víctor Mora, quien muestra las superposiciones entre estas categorías en la clasificación de los géneros y el control de los cuerpos, impuestos por el sistema franquista. Los actores que se mueven en cada una de estas escenas son múltiples y abarcan desde lo micro hasta lo macro, desde los pliegues más escondidos del cuerpo hasta las políticas de los Estados y de los tribunales internacionales. En este sentido, esta obra investiga la memoria desde una perspectiva multidimensional, enfocando los procesos que se agencian desde abajo, desde las plazas o las *Ramblas*, las fosas o los excentros de detención, y que, desde allí, interactúan de maneras variadas y caleidoscópicas con los procesos de la que normalmente se considera la Historia con mayúscula. Poner en el primer plano a estos sujetos —sus discursos, su privacidad, su cotidianeidad y sus puestas en escena— permite así subvertir las jerarquías que la Historia muchas veces impone al pasado.

La apuesta por el punto de vista de estos *otros* sujetos se vincula con otra búsqueda que recorre toda la obra. Así como en la introducción los editores expresan su deseo de que el libro aporte herramientas de comprensión no solo para los investigadores, sino para la sociedad en general (p. 12), todas las investigaciones que componen el libro parten fundamentalmente de

una reflexión sobre el presente y de la voluntad, explícita o no, de mostrar la memoria como fuerza política, factor de resistencia al poder y movilización para el cambio. No se trata de una *investigación militante* en el sentido más común de esta expresión—que por lo general indica una investigación dirigida a ofrecer contenidos a la memoria de determinados grupos, cuyo discurso inevitablemente sacraliza— sino de una investigación que, aun manteniendo su vocación crítica y su rigor metodológico, no renuncia a su rol ciudadano, y cuestiona desde la praxis el paradigma de neutralidad, que muchas veces limita el desarrollo y la trascendencia de las ciencias humanas.

Todos los ensayos del libro parten de la memoria sustancialmente para entender y cambiar el presente: Victor Mora investiga la memoria para cuestionar el enfoque esencialista que aún deforma y encorseta las identidades de los sujetos contemporáneos; Elena Blázquez analiza las creaciones de artistas españoles que se desmarcan de la folklorización del pasado reciente, y crean narrativas experimentales para contar lo que ha sido *olvidado* o poner en evidencia lo que *no se quiere ver*; los ensayos de Lidia Mateo y Jean François Macé rescatan las iniciativas autónomas de colectivos movilizados en torno a la memoria en Argentina, cuyas acciones trascienden el ámbito de la justicia y reparación hacia las víctimas, y se dirigen directamente, aún de distintas maneras, a los problemas del presente. Cada uno de estos textos refleja la vocación política de un grupo de jóvenes investigadores que no quieren dejar su trabajo en los escritorios y las oficinas universitarias, sino que desean aportar con ello a la transformación del mundo en que viven. En este sentido, esta obra asume el desafío de devolver a la investigación académica un rol activo y público, en un momento en que la sociedad muestra una necesidad profunda de cambio. Estos ensayos surgen en este contexto de búsqueda y ofrecen su contribución a partir de las herramientas específicas de la investigación de las memorias.

### Referencias bibliográficas

- Jelin E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, MD: Siglo XXI.
- Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory [Memoria comunicativa y cultural]. En Erll, A. y Nunning, A. (Eds.), *Media and*

*Cultural Memory* (pp. 109-118). Nueva York, Estados Unidos: Walter de Gruyer.

Assmann A. (2008). Canon and Archive [Canon y archivo]. En Erll, A. y Nunning, A. (Eds.), *Media and Cultural Memory* (pp. 97-107). Nueva York, Estados Unidos: Walter de Gruyer.

La Capra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Portelli, A. (1991). Lo que hace diferente a la Historia Oral. En Schwartzstein, D. (Comp.), *Historia oral* (pp.36-51). Buenos Aires, Argentina: CEAL.

Por MARIA P. CHIARA BIANCHINI

Universidad Autónoma de Madrid, España

--

Correo electrónico: bianchini.mariachiara@gmail.com



✦ } ENVÍO DE ORIGINALES } ✦

## POLÍTICA EDITORIAL

El ámbito científico de *Las Torres de Lucca (Revista Internacional de Filosofía Política)* comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de

calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas.

Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

## POLICY

The scientific scope of *Las Torres de Lucca (International Journal of Political Philosophy)* will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expository clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community

of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

# NORMAS DE PUBLICACIÓN

## Directrices para autores/as

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
2. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
3. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
4. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
5. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas [[https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones\\_que\\_soportan\\_el\\_formato\\_OpenDocument](https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument)]
6. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
7. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
8. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
  - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
  - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
  - Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
  - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.

- Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
- Las citas textuales deben señalarse con comillas “dobles”.
- Mas de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
- No use negritas.

Ejemplos de citación dentro del texto:

a. Según Jones (1998), “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían” (p. 199).

b. Jones (1998) descubrió que “los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?

c. Ella declaró “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.

9. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos:

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S. (2000). *The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Libro traducido:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Trabajo original publicado en 1814)

- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). En *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

#### *Artículos en revistas académicas*

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

#### *Artículos en revistas no académicas*

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 1821.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.com>

## Proceso de evaluación

1. El Consejo Editorial de “Las Torres de Lucca” se suscribe al siguiente “Código de buenas prácticas” elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.
2. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 2º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 3º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 4º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
3. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
4. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
5. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: *a)* Aceptación incondicional; *b)* Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, *c)* Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; *d)* Rechazo incondicional.
6. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
7. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de “aceptación incondicional”.
8. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
9. Los artículos evaluados con dictamen “Aceptación sujeta a las mejoras propuestas” serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: *a)* desistir de su publicación; *b)* reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de

reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.

10. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
11. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

## Política de Secciones

| Sección             | Revisión por pares | Envío abierto |
|---------------------|--------------------|---------------|
| Autores Invitados   | No                 | No            |
| Artículos           | Sí                 | Sí            |
| Recensiones         | No                 | Sí            |
| Traducciones        | Sí                 | Sí            |
| Notas y Discusiones | Sí                 | Sí            |

## 304 Costos del proceso editorial

1. Costo del proceso de evaluación (APCs): el proceso es 100% gratuito.
2. Costo del envío de artículos: el envío es 100% gratuito.

## Licencia de distribución y derechos de autor

1. La revista "Las Torres de Lucca" se distribuye bajo licencia **Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional**. Esta licencia implica que los artículos pueden ser descargados e intercambiados siempre y cuando se de crédito a la revista.
2. Los autores de los artículos publicados retienen los derechos de autor sobre los mismos, pudiendo volver a publicarlos siempre y cuando en la/s nueva/s publicación/es se aclare que fueron publicados en esta revista.

# PUBLICATION NORMS

## Guidelines for Authors

1. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
2. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
3. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
4. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
5. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications [[http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones\\_que\\_soportan\\_el\\_formato\\_OpenDocument](http://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument)]
6. Maximum length of articles is 15,000 words (approx. 30 pages) and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
7. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and keywords in Spanish and English.
8. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
  - Place the number of notes to calls after the dot.
  - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
  - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"

- To highlight a word, use “double” quotes, do not use italics for it.
- Use italics only for titles of works or words in another language.
- The quotations must be marked with “double” quotes.
- More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
- Do not use bold letters.

For example:

- a. According to Jones (1998), “Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did” (p. 199).
- b. Jones (1998) found that “Students often had difficulty using APA style” (p. 199); What does this mean for teachers?
- c. She said “Students often had difficulty using APA style,” (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.

9. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

### Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, DC: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S. (2000). *The unabridged journals*. K. V. Kukil (Ed.). New York, NY: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha’s Vineyard*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, NY: Dover. (Original work published in 1814)
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 12). Savannah, GA: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev,

*Secret city: photographs from the USSR* (pp. 812). New York, NY: Thames and Hudson.

- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

#### Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchaseondemand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 4756. doi:10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

#### Articles in nonacademic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 1821.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

### Evaluation process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices".

2. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1° Do not refer to the field of the magazine; 2° exceed the extent established for the type of collaboration; 3° do not meet formal requirements as directed; 4° do not send the work in the required support.
3. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
4. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
5. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
6. The opinion of the referees is final.
7. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
8. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
9. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
10. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
11. The authors should proofread before publication.

## Section policy

| Section               | Peer Review | Open submission |
|-----------------------|-------------|-----------------|
| Invited authors       | No          | No              |
| Articles              | Yes         | Yes             |
| Book reviews          | No          | Yes             |
| Translations          | Yes         | Yes             |
| Notes and Discussions | Yes         | Yes             |

## Editorial process costs

1. Assessment Process Cost (APCs) process is 100% free.
2. Shipping of items Cost: shipping is 100 % free.

## Distribution license and copyright

1. The Journal "Las Torres de Lucca" is distributed under **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International**. This license means that the items can be downloaded and exchanged as long as they mention the credits. 309
2. The authors of published articles retain copyright on them, they can republish them as long as they mention it was first published in Las Torres de Lucca.