

Nº 10 Enero - Junio 2017

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

Los lugares del conflicto político



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita

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

ISSN: 2255-3827

Nº 10 Enero - Junio 2017
Nº 10 January - June 2017

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

Los lugares del conflicto político

Places of political conflict



Edita Edited by

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

ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



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 licenciadador 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.

Edita Edited by

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

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid, España.
Diego A. Fernández Peychaux. Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretario

Secretary

Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid, España.

Sec. técnico

Technical Secretary

Sergio Quintero Martín. Univ. Complutense de Madrid, España.

Vocales

Vocals

Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.
Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid, España.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Guissen, Alemania.
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.
Donald Emerson Bello Hutt, King's College London, United Kingdom.
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES DATABASE AND INDEXES

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

Bases de datos de citas *Citation databases*



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*



E-sumarios *E-summaries*



Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO SUMMARY

DOSSIER

Los lugares del conflicto político

Places of political conflict

- P. 9 Editorial: discordias de lo común. Sobre los lugares del conflicto
Editorial: Discords of the common. On the places of conflict
Anders Fjeld y Diego Paredes Goicochea
- P. 21 De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt
On Parks, Squares and Oases: an Exploration on the Political Spaces in Hannah Arendt
Edgar Straehle
- P. 51 Contingencia de la acción y espacialidad del conflicto. Encuentros y desencuentros entre Arendt y Merleau-Ponty
Contingency of action, spatiality of conflict. Encounters and disagreements between Arendt and Merleau-Ponty
Diego Paredes Goicochea
- P. 75 ¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas?
Has J. Rancière's concept of politics marxist assumptions?
Andrés Felipe Parra Ayala
- P. 107 Cuando la científicidad económica postula su propia subversión: el lugar del conflicto social en la economía política de Adam Smith
Where Economic Scientificity Postulates its own Subversion: the Scenes of Conflict in the Political Economy of Adam Smith
Anders Fjeld
- P. 135 El discurso de los movimientos sociales como lugar para pensar el conflicto político
The discourse of social movements as a place for thinking political conflict
Carlos A. Manrique Ospina

Artículos *Articles*

- P. 177 Power, Soft or Deep? An Attempt at Constructive Criticism
El poder, ¿blando o profundo? Un ensayo de crítica constructiva
Peter Baumann y Gisela Cramer
- P. 215 La in-acción política como comunidad de saber: una lectura de *La vida contemplativa* de Filón
Political inaction as a community of knowledge: a reading of Filon's The contemplative life
Emmanuel Taub

- P. 241 The Role of The Will in Hannah Arendt's Theory on Political Conflicts
El papel de la voluntad en la teoría de Hannah Arendt sobre los conflictos políticos
Rodrigo Ponce Santos

Reseñas *Reviews*

- P. 273 González de la Vega, René. 2017. *Tolerance and Modern Liberalism. From Paradox to Aretaic Moral Ideal*. Lexington Books, Maryland, 231 pp.
Guillermo Lariguet
- P. 281 Duhamel, Jérémie (2016). *Les Vertus de la liberté. Machiavel et la critique de la domination*. Paris, Francia: Classiques Garnier. 198 pp.
Diego Vernazza
- P. 285 Velasco, Juan Carlos (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. 372 pp.
Luis Esteban Rubio
- P. 293 Arias Maldonado, Manuel (2016). *La democracia sentimental*. Barcelona: Página Indómita. 448 pp.
Héctor Quintela González
- 6
P. 301 Díaz de la Serna, Ignacio (2015). *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia. Una dimensión mitohistórica de la soberanía*. Ciudad de México, México: Bonilla Artigas y Centro de Investigaciones sobre América del Norte (UNAM). 148 pp.
Sabrina Morán
- P. 307 Brooks, T., y Nussbaum, M. C. (Eds.). (2015). *Rawls's Political Liberalism*. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University. 206 pp.
Mario Josue Cunningham-Matamoros

Información para autores *Information for Authors*

- P. 313 Política editorial
Editorial Policy
- P. 323 Envíos
Submissions



FECHA DE PUBLICACIÓN N°10 PUBLICATION DATE N°10

30/06/2017



❖ } DOSSIER } ❖

LOS LUGARES DEL CONFLICTO POLÍTICO

PLACES OF POLITICAL CONFLICT

DOSSIER

Los lugares del conflicto político Editorial: discordias de lo común. Sobre los lugares del conflicto

Places of political conflict

Editorial: Discords of the common. On the places of conflict

Anders Fjeld

Universidad París 7, Francia

Diego Paredes Goicochea

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En esta introducción, enunciaremos algunas de las preguntas principales que surgen de la reflexión sobre los lugares del conflicto en la filosofía política. Apoyándonos en los artículos del dossier, nos centramos, por un lado, en las interrogaciones referidas al topos de la política, en particular, en los rasgos distintivos de los espacios de conflictividad, sus condiciones, configuraciones y riesgos. Por otro lado, en los desafíos que imponen al pensamiento filosófico la elección de ciertos lugares concretos del conflicto o la preferencia por determinadas escenas de antagonismo.

PALABRAS CLAVE Conflicto; Política; Democracia; Espacio; Lugar.

ABSTRACT *In this introduction, we define central questions arising from the reflections in political philosophy on the places of conflict. In reference to the articles in this issue, we propose two aims: on the one hand, to study the topos of politics, and in particular the defining features of the spaces of conflict with their conditions, configurations and risks. On the other hand, to define the challenges that confront philosophical thought when it inevitably selects certain concrete places of conflict or antagonistic scenes.*

KEYWORDS *Conflict; Politics; Democracy; Space; Place.*



NOTA DE LOS AUTORES

Anders Fjeld, Laboratoire du Changement Social et Politique, Université Paris Diderot-Paris 7, Francia.

Correo electrónico: afjeld@gmail.com.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3162-4460>

Diego Paredes Goicochea, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6342-9910>

El conflicto, en política, es un *encuentro* de sujetos, de poderes, de fuerzas opuestas. Independientemente de cómo se entiendan las relaciones que se configuran en este encuentro —como agónicas, dialécticas, trágicas—, el conflicto está necesariamente atravesado por divisiones, tensiones, desarreglos, pero también por potencias y oportunidades que se desenvuelven en condiciones de contingencia, inseguridad e imprevisibilidad. En las relaciones conflictivas surgen problemas que atañen al tejido común; problemas cuyos sentidos y alcances políticos dependen de la configuración y del desarrollo del antagonismo: sus relaciones de poder, sus negociaciones, sus crisis, sus inventivas, sus perseverancias. El conflicto puede entenderse, así, como una distorsión de lo común que transforma el espacio público en una escena de discordia donde se disputan los horizontes colectivos de la vida social y política.

En varias corrientes de la filosofía contemporánea, estos aspectos del conflicto, entre muchos otros, sirven para repensar la política y la democracia. En lugar de centralizar la cuestión política en los fundamentos del “buen gobierno” o en las reglas deontológicas o utilitaristas de la justicia, de la esfera pública, del procedimiento democrático, se insiste en la irreductible exposición del campo social a su propia división y a los antagonismos que la acompañan. El conflicto no es en este caso ni disturbio de la ciudad ni enemigo de la paz ni puro medio violento que se añade a la revolución. Es más bien un vínculo donde las tensiones sociales se cristalizan, se agudizan y se ponen en movimiento, pero en un movimiento que ya no participa de una toma de conciencia global, que ya no se inscribe en un antagonismo de última instancia o está sujeto a la “marcha de la historia”. Bajo esta perspectiva, el pueblo democrático no es exclusivamente la fuente de legitimidad de los gobernantes ni la masa inmadura que ha de aprender las reglas de convivencia ordenada, sino una pluralidad heterogénea y conflictual que no cesa de cuestionar el poder y fracturar lo común, abrirlo a nuevos sentidos y posibilidades. Así, reflexionar sobre la democracia implica prestar atención a los sujetos políticos que se configuran en el conflicto, pero también a la problematización y la reinención de lo común, de nuestras posibilidades de vida y de nuestros horizontes de sentido. Es entonces a través del conflicto que

la sociedad democrática se expone a su propia contingencia y cuestiona su acontecer histórico. La democracia moderna, dice Claude Lefort, es el único régimen político en el que el lugar del poder es reconocido como un lugar vacío y en el que, en consecuencia, se instituye un debate permanente sobre lo legítimo y lo ilegítimo (2004, pp. 66-81). Jacques Rancière, por su parte, sostiene que toda la historia de la filosofía política está compuesta de diferentes intentos de cerrar esta apertura democrática, es decir, de “resolver” las condiciones conflictuales que perturban el orden social (1995, pp. 95-131).

A nuestro juicio, el pensamiento sobre el conflicto como constitutivo de la política y de la democracia, ha tenido un papel destacado en la filosofía política contemporánea. Tanto las fecundas reflexiones sobre la división social en la obra de Maquiavelo como las múltiples interpretaciones de la lucha de clases en Marx o la relectura de la concepción amigo-enemigo en Schmitt, para mencionar solo algunos ejemplos, se han convertido en un productivo punto de partida para replantear el lugar de la discordia, el disenso y el antagonismo en la vida en común. Sin embargo, el acuerdo inicial sobre la centralidad del conflicto en la política, que nos permitiría asociar a diferentes autores contemporáneos,¹ no oculta el importante desacuerdo que existe entre la amplia variedad de versiones del conflicto; un desacuerdo que se encuentra ligado a orientaciones distintas y objetivos divergentes. De esta forma, mientras que para algunos autores el conflicto se define a partir de los condicionamientos económicos y las relaciones de explotación, para otros, la conflictividad surge a raíz del enfrentamiento entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados. Si algunos consideran que siempre hay conflicto donde hay una pluralidad de actores, otros sostienen que el desacuerdo se manifiesta a causa de las diferencias en las opiniones, las creencias o los intereses. El conflicto es para algunos un problema social, condicionado históricamente, que debe encontrar una solución en su mismo desarrollo. Para otros, afirmar que el conflicto es constitutivo de la política es concebirlo como insuperable, como una contienda incesante que no puede ser suprimida de la vida en común.

¹ Entre otros, Miguel Abensour, Claude Lefort, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Roberto Esposito, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe.

I.

En este dossier queremos contribuir a estos debates concentrándonos en la pregunta por los lugares del conflicto en la filosofía política. Esta pregunta tiene múltiples aristas. Por un lado, puede ser comprendida como una interrogación sobre la espacialidad del conflicto que examina, por ejemplo, en qué tipo de espacio se desarrolla la relación conflictiva, cuáles son sus rasgos distintivos y sus límites, si el espacio antecede al conflicto o se configura a través de él y si el conflicto político, transformado en violencia, puede llegar a amenazar la existencia misma de ese espacio. Pero insistir en los lugares *concretos* del conflicto y el imaginario de las luchas que nutren el pensamiento filosófico significa, por otro lado, privilegiar la experiencia y la práctica sobre la aproximación exclusivamente conceptual y teórica que busca comprender *a priori* acontecimientos singulares. Por eso, asumir la interrogación sobre los lugares concretos del conflicto permite también entrever que no es el pensamiento el que encuentra las luchas que corresponden a sus postulados o que define sus lugares *ex ante*; son las luchas —sus lugares, sus sujetos, sus palabras, sus tensiones, sus riesgos, horizontes y esperanzas—, las que solicitan al pensamiento.

Consideramos entonces que ningún filósofo o ninguna filósofa puede pensar el conflicto político sin circunscribir su reflexión a un espacio particular. Sea cual sea su figura conceptual —como fuerza anti-social, violencia primaria, división social, lucha de clases, vitalidad democrática o energía revolucionaria— la filosofía política siempre encuentra sus lugares privilegiados en el campo social: la calle, el Estado, la *polis*, el ágora, la periferia, la fábrica, la plaza, el parque, las fronteras o las instituciones, para nombrar solo algunos. Aun cuando “la política está por todos lados”, el filósofo o la filósofa se inspira en escenas específicas, aborda casos singulares y tiende a privilegiar unas esferas sociales sobre otras. A través de estas escenas dilucida las coordenadas espaciales del conflicto, pero al mismo tiempo muestra de qué manera la conflictividad estructura el *topos* de la política. El estudio de los lugares concretos abre, así, la reflexión sobre las condiciones y las características generales de los ámbitos en los que se despliega el antagonismo político.

Así pues, en los artículos de este dossier, los diferentes autores se preguntan por los lugares concretos en donde ciertos pensadores encuentran los conflictos políticos. ¿Por qué se selecciona un espacio en particular y cuáles son las implicaciones para la reflexión sobre el conflicto político cuando se elige ese lugar determinado?

El marxismo ha establecido una relación estrecha entre conflicto, política y filosofía. Define las sociedades a partir de su antagonismo fundamental, la lucha de clases, que, por sus tensiones palpitantes, pone a la sociedad entera en movimiento sin vuelta atrás y la empuja hacia una crisis estructural que contiene las condiciones de una revolución radical. El proletariado como sujeto político nace en los conflictos, toma conciencia de la necesidad de una revolución global del capitalismo a través de sus luchas locales, dispersas y constantes con la burguesía, en las fábricas, en las ciudades, en los parlamentos, en los campos, en las colonias. Pero esta concepción del conflicto se inscribe también en una filosofía de la historia que pretende descifrar la *lógica* del movimiento suscitado por el antagonismo. Es lo que Jean-Luc Nancy llama un "modelo de previsión" (2008), donde el pensamiento busca anticipar el movimiento que adelanta su propio momento histórico. Con su caracterización del marxismo como una "metapolítica" (1995), Jacques Rancière insiste sobre la dualidad de su concepción de la conflictividad: de un lado, el conflicto, en cuanto dinámica subjetiva y política que se opone a las coordenadas instituidas de la sociedad capitalista, se encuentra estrechamente ligado a la contingencia, a la apertura de lo posible, a la "aventura de la historia" y a prácticas de comunidad igualitaria; del otro, el conflicto se integra en este modelo de previsión en donde "los sabios" determinan su sentido y su trayectoria, inscribiéndolo en un movimiento global en donde los conflictos locales confluyen en un antagonismo histórico, como una gran ola que a la vez lo causa y lo lleva consigo.

El artículo de Andrés Felipe Parra discute la manera como Rancière, con su "presupuesto de igualdad" y su democracia disensual, ha intentado reconstruir una filosofía del conflicto más allá del marxismo. Si Rancière decepciona, según Parra, sería justamente por su abstracción conceptual de los lugares concretos y las tensiones, problemas, injusticias que suscitan la confrontación política y

que prefiguran las transformaciones por las cuales se lucha. Como afirma Parra, para Rancière no hay un lugar del conflicto, sino un conflicto permanente por el lugar. Esto llevaría a pensar la política independientemente de las tensiones específicas de los lugares existentes, y a apropiarse del “lugar de lo político” como algo genérico o axiomático. Así, para Rancière, *todo lugar es potencialmente político* porque el encuentro entre lo que llama la policía y la igualdad (“el desacuerdo”) es siempre posible y se produce sin precondiciones.

El marxismo inauguró una tradición de pensamiento del conflicto que ha experimentado reinterpretaciones, reelaboraciones y profundos rechazos. El artículo de Parra nos muestra que esta tradición no solo está viva, sino que además los esfuerzos por repensar el conflicto, más allá del modelo de previsión del marxismo, pueden encontrar sus propias aporías. Esto sucede cuando dichos esfuerzos, en vez de renovar el marxismo, pierden aspectos importantes de su pensamiento. En el caso de Rancière, según Parra, esta pérdida se traduciría en la ausencia de un análisis social de las jerarquías y de las formas de dominación que configuran concretamente los lugares del conflicto político.

El artículo de Anders Fjeld vuelve sobre la manera en que el conflicto entre trabajadores y capitalistas aparece en el pensamiento de Adam Smith, el “padre de la economía política”, antes de que Marx se lo apropiara para pensar una revolución proletaria. Se interesa, en particular, en las diferentes dimensiones que este conflicto tiene en su pensamiento económico. Si Smith describe el antagonismo entre trabajadores y capitalistas como un lugar concreto, independiente de su teoría, en donde se despliegan una serie de luchas sociales, el conflicto también se vuelve un lugar *teórico* cuyo sentido Smith determina por sus postulados científicos. De este modo, Fjeld argumenta que, para Smith, el conflicto no es más que un disturbio arbitrario de la organización espontánea del mercado. En Smith, según Fjeld, se presenta una relación ambigua y problemática entre el conflicto como dinámica social y la reflexión *sobre* el conflicto que intenta resolverlo o agotar teóricamente su sentido y su contingencia. Así, el autor define un tercer lugar del conflicto en el pensamiento de Smith que se

comprende como un cruce entre la ciencia económica y la contingencia social y que problematiza los fundamentos de su economía política.

Resulta interesante la convergencia crítica de los artículos de Parra y Fjeld. Aunque se ocupan de pensadores tan diferentes como Adam Smith y Jacques Rancière, ambos muestran cómo los intentos de estos autores por aprehender el conflicto en el pensamiento —de darle una figura conceptual y vincularlo a la reflexión política— marcan más bien los límites de sus propias teorías, en la medida en que desvían, desorientan o agotan los conflictos. De este modo, los artículos de Parra y Fjeld destacan la dificultad de pensar el conflicto, de darle una figura positiva —o negativa—, mostrando la resistencia del conflicto a su subsunción en la teoría. Los artículos de Edgar Straehle y Diego Paredes parten de este desafío e indagan cómo Hannah Arendt y Merleau-Ponty —en el caso del artículo de Paredes— elaboran diferentes figuras del conflicto en conexión con una fenomenología de la acción política.

Si la política se define a partir de la acción en plural, el espacio de la política no existe de manera independiente a esta acción y a la trama de relaciones que se despliega entre aquellos que actúan. En otras palabras, el espacio no es un lugar dado, sino un entorno relacional, un *entre*, que se instituye a través de la interacción de los actores. Los artículos de Edgar Straehle y Diego Paredes recurren a la obra de Hannah Arendt para destacar este rasgo de la espacialidad política. En su lectura del surgimiento del People's Park —cuyo origen se remonta a las luchas estudiantiles de finales de los años sesenta en Berkeley—, Straehle muestra cómo un espacio concreto, despojado en principio de cualquier dimensión pública, es politizado, transformado en un espacio común, en el momento en que diferentes actores se reúnen, se organizan y toman la palabra. La acción de los estudiantes inaugura el parque del pueblo, un lugar que no existía antes y que se instituye como el espacio de aparición de futuras acciones. Paredes, por su parte, enfatiza en que, para Arendt, el espacio político no es nunca una relación de ser originaria o el lugar en el que se realiza cualquier tipo de lazo social, sino que es un ámbito instituido que no siempre existe y que en su surgimiento traza una frontera entre lo político y lo no-político. Además de aparecer en un momento dado, el espacio es él mismo un entorno de manifestación, un espacio *entre*, inestable y descentrado, en

el que se visibilizan sus actores y se expresan sus disensos y divisiones. Ambos autores señalan, a su modo, que Arendt no identifica el espacio político con un *único* lugar en concreto (el ágora helénica, por ejemplo) y que rompe con la noción de un espacio “apropiable” o “egocentrado”, donde la espacialidad se define a partir de un sujeto soberano.

Ahora bien, este espacio se encuentra al mismo tiempo habitado y configurado por el conflicto. Para Arendt dicho conflicto está ligado a la condición de la pluralidad y a la relación de los actores. Donde hay distinción, hay también división y contienda. En la revelación del agente, en la manifestación de su singularidad, se manifiesta también el espíritu agonial del *entre* que caracteriza al espacio político. Sin embargo, al definir el conflicto desde la perspectiva de la acción plural, Arendt excluye el efecto de la conflictividad social sobre el ámbito público. ¿Pero acaso el espacio político no está atravesado por las relaciones de opresión y de explotación que se presentan en la coexistencia social? Como lo señala Paredes en su artículo, para Merleau-Ponty no es posible separar la vida política de la vida social. El drama de la vida interhumana se desarrolla en la totalidad de lo social, donde se presenta una permanente lucha antagónica entre conciencias encarnadas, inmersas en relaciones de dominación y comprometidas con un mundo donde las libertades suelen superponerse y la acción política generalmente se concibe como la acción de uno sobre otro. En este caso, la opacidad del funcionamiento de los vínculos sociales recorre el mismo *topos* de lo político.

Pero mientras que el conflicto —sea este social o exclusivamente político— configura y reconfigura el espacio político, la violencia puede llegar a atentar contra su existencia. Para Arendt, los actos violentos comienzan por despolitizar el espacio público en la medida en que logran separar y aislar a los actores. Su objetivo es romper con el *entre*, quebrantar las relaciones y silenciar la palabra. Straehle muestra con precisión el alcance de este ataque violento al espacio político en el caso concreto de la represión del People’s Park. La represión comienza por disolver la reunión pública y por despojar a los estudiantes del lugar físico de encuentro. El poder, que había aparecido en la acción en concierto de los estudiantes, es destruido a través de los medios violentos. Una vez la represión lleva a los manifestantes al terreno de

la violencia, los reduce a la impotencia. Así pues, la violencia vacía al espacio de su pluralidad y poderío o, como diría Arendt, lo convierte en un desierto.

Finalmente, al centrarse en cómo la fuerza performativa del lenguaje puede intervenir y configurar las fronteras de sentido de los lugares del conflicto, el artículo de Carlos Manrique ofrece una perspectiva distinta de las anteriores para abordar la interrogación que guía el presente dossier. Según Manrique, el lenguaje no es aquello que simplemente acontece en un espacio prefigurado, es decir, no es un fenómeno de carácter secundario que ocupa un lugar ya dado de antemano. Por el contrario, la práctica pensante del lenguaje es en sí misma un juego de fuerzas que puede consolidar, pero asimismo desestabilizar o torcer la configuración del espacio social y político. De este modo, los discursos, y en el caso particular que le interesa a Manrique en este artículo, los discursos de los movimientos sociales, pueden ser pensados como un lugar para comprender el conflicto político. Para explorar esta perspectiva, el autor recurre a una ontología de lo político de corte post-estructuralista con la cual busca comprender de otro modo las formas de veracidad y de responsabilidad política que pueden encontrarse en la producción discursiva de los movimientos sociales.

II.

Como puede observarse en esta introducción, la pregunta sobre los lugares del conflicto en la filosofía política se resiste a respuestas unívocas y concluyentes. No solo por su carácter abierto, expuesto a la polémica y al disenso, sino porque la interrogación misma puede ser comprendida de múltiples maneras. En los artículos que presentamos en este dossier esperamos dar cuenta de esta pluralidad de perspectivas y contribuir al debate sobre lo que significa pensar la política en tiempos donde los discursos del consenso y la concordia muchas veces buscan encubrir y conjurar la irreductible conflictividad de la vida en común.

Referencias bibliográficas

- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (E. Molina, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Nancy, J.-L. (2008). *Vérité de la démocratie* [Verdad de la democracia]. París, Francia: Galilée.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente. Politique et philosophie* [El desacuerdo. Política y filosofía]. París, Francia: Galilée.

De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt

On Parks, Squares and Oases: an Exploration of the Political Spaces in Hannah Arendt

Edgar Straehle
Universitat de Barcelona, España

RESUMEN En este trabajo se explora la comprensión del espacio político en Hannah Arendt. Primero, se estudiará la estrecha relación entre espacio y poder, tomando como ejemplo la apropiación del People's Park por los estudiantes de Berkeley mencionado en *Sobre la Violencia*. Acto seguido, se da cuenta de cómo y por qué la reacción de las autoridades se centra en la recuperación y desalojo del parque ocupado, en tanto que espacio de poder, y se intenta reducir a la impotencia a los estudiantes que protestaban. En la tercera parte del texto se conecta lo anterior con lo que esta autora entiende por "desierto" y "oasis" y se explica cómo el mundo se encuentra amenazado por un proceso de desertización que extingue lo político. Finalmente, se explica que los espacios, para ser políticos, dependen de su carácter relacional y que por eso no pueden ser identificados con un solo tipo de espacio determinado.

PALABRAS CLAVE Hannah Arendt; Espacio; Poder; Violencia; Ágora.

ABSTRACT *In this paper, I will explore the interpretation of space in Hannah Arendt's thinking. For this purpose, I will examine the narrow relationship between space and power and I will take as an example the occupation and appropriation of People's Park in Berkeley, which Arendt mentioned in On Violence. Afterwards, I will analyse how the reaction of the authorities focused their efforts on the recuperation of the occupied park, which turned into a space of power, and how they tried to reduce the protesters to impotence. In the third section, I will develop what Arendt understands by "desert" and "oasis" and I will explain why, according to this thinker, she considered that our world was threatened by a process of desertification that suppress the political. Finally, I will show that political spaces depend on*

their relational dimension and cannot be merely identified with only one kind of spaces.

KEYWORDS *Hannah Arendt; Space; Power; Violence; Agora.*

RECIBIDO RECEIVED 15-11-2016

APROBADO APPROVED 28-03-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

~

22

~

NOTA DEL AUTOR

Edgar Straehle, Universitat de Barcelona (ADHUC), España.

El autor agradece por sus observaciones y recomendaciones a Fina Birulés.

El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2014 SGR44).

Correo electrónico: edgarstraehle@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5200-9371>

Precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto somos aún humanos y estamos aún intactos; el peligro consiste en que nos convirtamos en verdaderos habitantes del desierto y nos sintamos cómodos en él. (Arendt, 2006b, p. 100)

En el año 1968, Arendt comentó que esta fecha se podía convertir en un punto de referencia política como la que 1848 había supuesto para las generaciones anteriores, ante todo debido a los ejemplos brindados que en el futuro serían recuperados con el propósito de aprender a comprender lo que es la política (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 715-716). Como se sabe, ella no ocultó sus simpatías hacia esos recordados movimientos estudiantiles que, en virtud del carácter, la creatividad y la resonancia de sus acciones, sorprendieron y pusieron en vilo a la sociedad del momento. Se refirió a estos acontecimientos de manera positiva y apuntó que sus participantes se caracterizaban "por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios" (Arendt, 2005b, p. 26-27). Por ello, consideró el estallido de estas insurrecciones como una de las mejores encarnaciones contemporáneas de la desobediencia civil y como una muestra actualizada de la olvidada *felicidad pública* (*public happiness*) que tiempo atrás había constituido uno de los pilares y rasgos distintivos de la Revolución Americana. En opinión de Arendt, no se trata de una cuestión en modo alguno menor, pues "cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la 'felicidad' completa" (Arendt, 1998, p. 154).¹ Lógicamente, esta felicidad pública se asocia de manera estrecha con el uso político del espacio.

Ciertamente, Arendt no escribió mucho acerca de la dimensión espacial de los movimientos estudiantiles, los cuales sobresalieron por

¹ Sin embargo, no hay que olvidar los paralelos que tienen estos acontecimientos con la Revolución Húngara de 1956, la cual también estuvo ampliamente protagonizada e impulsada por los estudiantes. Es una lástima que el escrito *Reflexiones sobre la revolución húngara* de Arendt no haya centrado una atención específica al aspecto espacial de los acontecimientos. Para una buena aproximación a los hechos de la Revolución Húngara, no exenta de paralelismos con la interpretación de la autora alemana, véase la obra 1956, *Budapest. L'insurrection* de François Fejtő (2006).

la puesta en práctica de una democracia participativa y por el empleo de estrategias de visibilización así como por la ocupación política, desafiante y generalmente no violenta de lugares simbólicos. Sin embargo, deslizó algunas reflexiones que pueden ser provechosas para profundizar en esta cuestión. Una de las observaciones más relevantes de Arendt se encuentra en una nota al pie de *Sobre la violencia*, obra que fue escrita al calor de estos acontecimientos. En esta nota indica que el citado apetito por la acción de los estudiantes se constataba de una manera especial en la puesta en marcha de cierta clase de iniciativas (*enterprises*) que en apariencia son pequeñas y relativamente inocuas (*harmless*). Entre este tipo de acciones hace referencia a dos: en primer lugar, que los estudiantes supieron alzarse con éxito contra las autoridades del campus a la hora de denunciar que estas estaban pagando un salario por debajo del mínimo legal a los empleados de edificios suyos como el de la cafetería; a continuación, el punto que más nos interesa, especifica que dentro de este tipo de acciones también se debería incluir la resolución que tomaron los estudiantes de Berkeley de ocupar un solar, perteneciente a la universidad y entonces en desuso, con el objeto de convertirlo en lo que en lo sucesivo sería bautizado como el *People's Park*, nombre con el que este sitio ha pasado a la historia y a formar parte del elenco de parques (como el Zuccotti de Nueva York y el Gezi de Estambul) que son conocidos por el uso político que se hizo de ellos. Sin entrar en más detalles, Arendt agrega que esta fue la clase de iniciativa que suscitó la peor reacción por parte de las autoridades. Más adelante profundizaremos en los diferentes aspectos, matices y valoraciones que adoptó esta controvertida reacción.

La misma Arendt fue consciente de que su afirmación podía no ser compartida por un buen número de personas y que una iniciativa como la toma de un parque podía no recibir el rótulo de acción política. Por lo menos, no si se la compara con la magnitud o la resonancia de otro tipo de sucesos en apariencia más políticos e importantes. Sin duda, lo que acaeció fue un acto considerablemente menos vistoso, espectacular o por supuesto violento que los que comúnmente se asocian a revueltas, insurrecciones o revoluciones. A fin de cuentas, el hecho mencionado no consistió más que en la pacífica ocupación y apropiación de un espacio vacío que, además, no había sido aprovechado hasta ese

momento por la misma universidad. El objetivo de esta acción no era más que acondicionar y adaptar un lugar a los requerimientos y deseos de los estudiantes; esto es, en contraste con los espacios sujetos a control que se hallaban dentro del área del campus, de lo que se trataba era de convertirlo en un sitio verdaderamente público y abierto a todo el mundo, en eso que habían bautizado pomposamente con el nombre de un *parque del pueblo*. El propósito explícito, llevado a cabo pese a la negativa de la universidad, no era otro que el de habilitar un espacio donde reunirse, organizarse y tomar la palabra en plena libertad.

En consonancia con la decisión tomada, el veinte de abril de 1969 los estudiantes iniciaron las acciones de acondicionamiento y transformación del solar en un parque público gracias a la colaboración de un millar de personas en unos trabajos que se prolongaron hasta mediados de mayo. Arendt destacó la importancia de este tipo de iniciativas y manifestó que “parece que precisamente tales acciones ‘no políticas’ son las que unifican el cuerpo estudiantil detrás de una vanguardia radical” (2005b, p. 27). Es decir, la consecuencia que se derivaba de la apropiación del parque fue conseguir dotar de un elemento cohesivo a las protestas. Arendt conecta esta cuestión con el hecho no casual de que en este contexto se lograra la mayor cantidad de votos en la historia de las votaciones de los estudiantes, cuando el 85% de casi 15.000 de ellos se pronunciaron a favor del empleo compartido de los solares. Más allá de sus diferentes opiniones u objetivos políticos, lo que unificaba a los diferentes estudiantes era el deseo de disponer de un espacio que fuera propio y estuviera libre de las intromisiones de las autoridades universitarias.

Lo que aconteció en esos días fue la conversión de un espacio olvidado y desaprovechado en uno relacional y, en definitiva, político. Lo en apariencia no político consistía no solo en uno de los actos políticos por excelencia, sino también en uno que fuera eminentemente *politizador*. Más que una acción, que según Arendt es política en la medida en que es plural y se emprende en concierto con otros semejantes, la ocupación del parque resultaba temible para las autoridades porque permitía la aparición de un espacio común e intermedio que se situaba como el venero de futuras acciones e, incluso, como la salvaguarda de la pluralidad de la movilización

estudiantil. Gracias al People's Park, agrega, se conseguía reunir a un número mucho mayor de personas y proporcionar al movimiento una pluralidad mayor, a causa de la cual este no quedaba restringido a los grupos radicales (y posiblemente violentos).²

El espacio político aparece caracterizado en Arendt como un espacio intermedio o *entre* que a la vez que une a sus integrantes también los separa. Ambos elementos, sendos verbos, son clave para comprender esta cuestión: la distinción de los seres humanos, en tanto que se diferencia de la *alteritas* (el tipo de diferencia ontológica e inevitable que por ejemplo hace que las cosas sean distintas), tan solo existe en la medida en que es capaz de entrar en relación con los otros o los productos de estos otros, en la medida que no se queda encerrada dentro de sí. Ahora bien, esa distinción no sería posible sin el concurso de ningún elemento de igualación y estaría entonces condenada a permanecer como *alteritas*, al clausurar toda comunicación o contacto entre sus integrantes. Por ello, distinción e igualdad no solamente no se contraponen, sino que deben ir siempre cogidas de la mano. Gracias a que la distinción no es pura, radical e inevitable separación o unión, gracias a que por eso mismo la comunicación o la acción son posibles, se puede fraguar y constituir un mundo común. La diferencia, pues, es lo que se muestra en el espacio de aparición que es el mundo y no lo que es propiamente en sí, en una presunta interioridad o en tanto que sustancia. El punto fundamental reside en que un espacio es propiamente político en la medida en que tiene la capacidad de acoger lo diferente y, como había escrito en *¿Qué es la política?*, en que "solo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y solo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie" (Arendt, 1997, p. 118).

Desde la óptica del pensamiento de Arendt, es fácil entender esta apropiación del parque por los estudiantes como una acción política en un sentido pleno y asimismo como un acto de poder. Es preciso tener

² Hay que pensar que, como señaló Arendt en *Desobediencia civil*, la principal amenaza que se cernía sobre el movimiento estudiantil "no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación" (Arendt, 1998, p. 76).

en cuenta que en su opinión el poder no debe ser entendido como una forma de imposición o dominación, ni mucho menos como un acto de fuerza, coerción, coacción o violencia. Por el contrario, el poder no se queda dentro de uno mismo; se desenvuelve en concierto con los otros, brota y se expresa en el espacio intermedio y se levanta sobre la inevitable pluralidad de sus participantes (Arendt, 2005b, p. 60).³ Desde esta perspectiva, el poder, lejos de ser visto como una forma de sometimiento o dominación, pasa a ser entendido en conexión con la cooperación, la mutualidad, la reciprocidad o el acuerdo (Arendt, 2004, p. 250). Por lo mismo, el poder no debe ser caracterizado como una cosa o sustancia, como algo que pueda estar en las manos de un solo individuo o ser poseído, sino como una matriz de relaciones trenzadas y puestas en práctica (*performed*) entre una multiplicidad de actores. Y más que como un *power over* debe ser entendido como un *power to*.

En efecto, el espacio propio del poder es lo que Arendt denomina el entre (*Zwischenraum* en alemán o *in-between* en inglés). El poder tan solo puede darse entre (*zwischen*) los humanos y no en (*in*) o sobre (*an*) sobre ellos (Arendt, 2006a, p. 176).⁴ El poder genera un espacio de interacción e interlocución que es lo que en rigor constituye el espacio propio de la libertad y la política. Estas tres palabras —espacio, poder y libertad— se relacionan, entrelazan e interpenetran en el pensamiento de Arendt. Para ella, como escribe *¿Qué es la política?*, “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 1997, p. 79). Al respecto, añade que se produce poder siempre que los humanos emprenden algo en común (*zusammen unternehmen*), digamos que el poder es el fenómeno original de la pluralidad (Arendt, 1997, p. 153-154), mientras que en *Sobre la revolución* añade que “el poder solo aparece allí y donde los humanos se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen” (Arendt, 2004, p. 239).

³ En este contexto se puede recordar que Arendt comentó a los estudiantes que “la acción no es lo mismo que la lectura de un libro; esto último lo puede hacer uno solo, pero cuando se actúa, se actúa con otros, y eso significa que uno deja de lado todo teorizar y mantiene sus ojos abiertos” (Young-Bruehl, 1993, p. 540).

⁴ En el mismo sentido, habría que decir que “la acción y el discurso se dan entre los seres humanos” y no “en los seres humanos” (Arendt, 1993, p. 206).

Hay que tener en cuenta que Arendt remarca que “poder” en alemán (*Macht*) no procede del verbo “hacer” (*machen*) sino de *mögen* y que entronca con el adjetivo *möglich*, que en castellano significa “posible”. Respecto al griego, lo asocia al término *dynamis*. El poder consiste en una potencialidad o virtualidad que se actualiza cada vez que una multiplicidad de personas actúa en concierto y, en modo alguno, debe ser descrita como un tipo de actividad que tenga algún tipo de correspondencia con las que operan según el esquema del trabajo o de la fabricación. En la interpretación arendtiana, el poder no debe ser entendido desde una lógica instrumental sino que se define por su carácter irreductiblemente espontáneo y plural. Eso explica que en numerosas ocasiones prefiera emplear verbos como “brotar” (*entspringen*) o “generar” (*entstehen*). El poder es descrito entonces como una actividad pura (*reine Aktivität*) que no es reificable o alienable, que es intrínsecamente inapropiable, puesto que se escapa y se desvanece tan pronto como se lo pretende trasladar del *entre* a un sujeto determinado (Arendt, 2006a, p. 154 y p. 263). Toda toma o apropiación de poder conduce *ipso facto* a la disolución de este. El poder, por eso, no es almacenable o intercambiable. Tan solo existe y pervive en tanto que los que se habían reunido no se hayan separado o dispersado. El poder implica por definición la presencia de los otros y evidencia así la insuficiencia e impotencia de la individualidad, la indigencia (*Bedürftigkeit*) de esta. El gesto arendtiano, en suma, debe ser comprendido como un alejamiento del poder respecto a la violencia y, a la vez, como una apuesta por la desindividualización o desobjetivización del poder. Tan solo en tanto que el poder no esté en manos de un individuo y sea pluralizado, en tanto que se manifieste en la emergencia de un espacio intermedio y compartido, se puede hablar en propiedad de poder.

La violencia frente al poder y el espacio intermedio

El People's Park no es banal. Ojalá se pudiera decir lo mismo de quienes construyen y vigilan las vallas que nos rodean. (Wolin y Schaar, 1969)

A nivel analítico, violencia y poder aparecen como fenómenos absolutamente contrapuestos según Arendt. Donde crece la primera,

aclara, desaparece el segundo. Por ello, en una anotación de tono típicamente suyo, apunta que lo contrario de la violencia no es la no-violencia, la cual no se encierra más que en una descripción negativa, sino el poder, una realidad que es de tinte positivo (Arendt, 2006a, p. 671). A su juicio, mientras que la extrema forma de violencia se expresa en la oposición de uno contra todos, la extrema forma de poder es la de todos contra uno (Arendt, 2005b, p. 57).⁵ En verdad, la violencia no solo se caracteriza por agredir o asesinar al contrincante o enemigo, también menoscaba el poder porque conduce a la supresión del *entre* en el que se manifiesta. De ahí que la violencia, además de ser extrapolítica y carecer de logos, de ser muda, pueda ser catalogada de antipolítica.

Esto fue lo que justamente sucedió en el parque el día 15 de mayo de 1969, poco después de haber concluido las obras de transformación, y es a lo que Arendt se refería al hacer alusión a la *peor reacción* (*worst reaction*) por parte de las autoridades. La pensadora no ofrece más detalles de este asunto. En la nota comentada de *Sobre la violencia* se limita a remitir al lector al "excelente informe" que Sheldon S. Wolin y John H. Schaar (1969) habían realizado acerca de lo que se llamó la Batalla del People's Park, que en buena medida vamos a seguir en las próximas líneas.

El 15 de mayo de 1969, Ronald Reagan, quien en aquellas fechas era el gobernador de California, tomó la resolución de mandar las fuerzas de seguridad para expulsar y desalojar a los estudiantes del solar, sin tener en cuenta que el rector de la Universidad de Berkeley, Roger Heyns, había prometido que no se emprendería acción alguna sin previo aviso. Horas más tarde, se reunieron unos tres mil estudiantes que, después de intentar recuperar sin éxito el control del People's

⁵ Que la violencia sea de por sí antipolítica, no implica que Arendt se posicione en contra de todas sus manifestaciones o que esta autora deba ser retratada como una ardiente defensora de la no violencia, como a veces se ha tendido a hacer. En *Sobre la violencia* escribió: "en la vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento [...]. El *quid* está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia—actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias— es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia [...]. Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos a favor de la justicia, se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o 'simplemente' emocionales" (Arendt, 2005b, p. 86).

Park, se vieron envueltos en fuertes enfrentamientos con la policía que se saldaron con la muerte a tiros del estudiante James Rector así como más de un centenar de heridos. Al día siguiente, el gobernador Reagan ordenó que se enviara un contingente compuesto por más de dos mil agentes de la Guardia Nacional a la zona de conflicto y, pese a la oposición manifestada por el ayuntamiento de Berkeley, declaró el estado de emergencia e impuso el toque de queda. Acto seguido, se dio la orden de disolver cualquier reunión de personas en el espacio público. Uno de los puntos más polémicos fue el hecho de que agentes equipados con porras y máscaras protectoras, y apoyados desde el aire por un helicóptero, arrojaran de manera indiscriminada sobre la población gases que habían sido prohibidos por la convención de Ginebra y que habían sido previamente empleados en la guerra de Vietnam, al mismo tiempo que se impedía a los manifestantes que pudieran escapar de la zona gaseada (Arendt, 2005b, p. 74). Como reacción ante semejantes excesos policiales, al cabo de unos días se convocó una manifestación que congregó a más de 30.000 personas, aunque con el transcurso del tiempo se consiguió que la intensidad de la situación fuera amainando. Pese a que las protestas pasaron a ser conocidas a nivel nacional, la universidad tomó la resolución de rodear y vallar el terreno con telas metálicas con el fin de que el solar no volviera a ser ocupado en el futuro. De este modo, el parque dejó de cumplir su función política y, debido al cariz que había adquirido la situación, los estudiantes se quedaron finalmente sin el espacio político por el que habían luchado.

Es digno de resaltar que la acción policial más relevante de esos días no fuera dirigida a disolver una manifestación o contener la comisión de unos actos violentos, sino a "liberar" un espacio antes olvidado y poco tenido en cuenta. Para ello, los agentes decidieron actuar sin la aprobación de las autoridades universitarias a las que pertenecía el solar en cuestión, las cuales no dudaron en tachar el acto de irresponsable. El mismo gobernador Reagan criticó en público la tibieza del rectorado, el cual se había inclinado por adoptar una posición más dialogante y negociadora que justo antes del desalojo había sido aceptada por los portavoces de los ocupantes. Al parecer, se había escogido la vía del diálogo y no la de la confrontación. Frente a ello, Reagan optó por una postura más dura y contundente, que no

reconocía a los ocupantes ilegales como interlocutores políticos válidos y donde la única solución posible debía pasar por el recurso a la fuerza. El objetivo de la agresión policial no era otro que sustraer al movimiento estudiantil de su espacio político, de su *entre*, y, por tanto, despolitizarlo en un sentido arendtiano; es decir, hacer que ese espacio intermedio perdiera su carácter de *inter* y dejara de estar ocupado, transitado y aprovechado por los estudiantes. De algún modo, la policía comprendió que la lucha no debía ir prioritariamente dirigida contra los individuos del movimiento sino contra aquel espacio que los unía y les otorgaba un auténtico poder. Quizá comprendieron que el parque era el resorte que tenía la capacidad de poner en relación a unos individuos que, aislados, estaban condenados a la impotencia y que, reunidos en un espacio que hiciera de *entre*, podían convertirse en un temible poder político. Para aniquilar este poder, por eso, había que actuar sobre el espacio intermedio, este espacio de libertad y politización, en el que germinaba y se expresaba.⁶ Por decirlo en otras palabras, el lugar del conflicto se sitúa entonces en el espacio de poder solamente por el hecho de haber conseguido convertirse en un espacio de poder, sin que sea demasiado relevante qué tipo de sitio físico sea en concreto.

Arendt especifica que la violencia procede de la falta de poder o de la impotencia. Lo que en este punto se puede agregar es que también tiene la capacidad de destruir el poder de los otros. Si la función del espacio político consistía en dotarse de unos resortes y de una capacidad con la que el movimiento podía ir más allá de lo proclamado y protagonizado por la vanguardia radical, su eliminación es lo que suele conducir al predominio de esta y a la consiguiente pérdida de su pluralidad. Estas agresiones abrigan la pretensión de

⁶ No debe sorprender que, casi medio siglo más tarde, David Graeber apuntara algo semejante respecto a las medidas tomadas por las autoridades municipales de Nueva York frente al movimiento *Occupy Wall Street*: "Las autoridades de la ciudad habían decidido que ya no íbamos a disponer nunca más de otro Zuccotti. Cada vez que encontrábamos un sitio donde instalarnos legalmente, se limitaban a cambiar las leyes y nos echaban. Cuando intentamos establecernos en Union Square, las autoridades de la ciudad cambiaron la normativa sobre parques. Cuando un grupo de ocupantes comenzó a dormir en la acera de Wall Street —acogiéndose a una sentencia judicial que afirmaba explícitamente que los ciudadanos tienen derecho a dormir en las calles de Nueva York como forma de protesta política—, el Ayuntamiento declaró esa parte del bajo Manhattan 'zona de seguridad especial' donde la ley no tenía aplicación" (2014, p. 7).

destruir el poder de los que protestan y de este modo alimentan el desencadenamiento de una espiral de violencia que, simultáneamente, conduce tanto al desprestigio como a la ulterior derrota de estos. Lo que en tales casos persigue la acción policial es emplazar a los manifestantes en su mismo terreno, el de la violencia, desactivar su componente auténticamente subversivo y poderoso y reducirlos así a la misma situación de impotencia que les caracteriza. Al enfrentarse a los estudiantes con material bélico, las fuerzas del orden trataron implícitamente a los estudiantes como enemigos con los que no cabe acuerdo o negociación posible y contra los cuales únicamente cabe apelar al lenguaje de la violencia. Una vez situados en el mismo campo, la victoria para las tropas del gobierno resulta mucho más sencilla y se encuentra expuesta a menos riesgos, al poder ser presentada como una necesidad y una urgencia ante la opinión pública.⁷ En dicha tesitura, la violencia policial ya puede ser defendida sin grandes dificultades como un hecho justificable: ante el desorden y la ulterior violencia de los manifestantes, las agresiones policiales se pueden percibir como de una gravedad mucho menor, obviando que en numerosos casos habían sido la espoleta que había desencadenado el desbarajuste general.

En efecto, fue algo así lo que ocurrió. El mismo Reagan reconoció que en el fragor de la situación se pudieron haber cometido algunos errores tácticos, pero, a modo de excusa, también insistió en que “una vez que los perros de la guerra (*dogs of war*) se encuentran desatados, uno debe esperar que vayan a pasar cosas” (Wolin y Schaar, 1969). Al mismo tiempo, las fuerzas de seguridad justificaron el empleo de gases por el hecho de que las tropas se hallaban bajo amenaza (*threatened*) y porque las personas contra quienes se enfrentaban eran anarquistas y terroristas.⁸ Por lo menos en parte, la estrategia funcionó a nivel

⁷ Al respecto apunta Arendt que “los estudiantes y los otros manifestantes son fáciles objetivos para una policía que casi ha perdido la costumbre de capturar a un delincuente” (2005b, p. 134).

⁸ Años más tarde, el mismo Ronald Reagan dedicará unas cuantas líneas de su autobiografía a los disturbios de Berkeley, donde explicará su postura y dará cuenta de la peligrosidad de los estudiantes. Después de hacer referencia a la incautación de numerosas armas de fuego y cócteles Molotov por parte de las fuerzas de seguridad, agrega: “En esas manifestaciones, indudablemente había estudiantes bien intencionados que creían obrar bien. Tenían el derecho de expresar sus quejas. Como norteamericanos, la Constitución les garantizaba el derecho a la libre expresión. Pero no había nada noble en aquellos que tras el anonimato

mediático y, pese a que los movimientos estudiantiles hablaron de una victoria moral, la popularidad de Reagan no se vio disminuida (Gitlin, 1993, p. 344), quien unos años más tarde preparó su despegue para la carrera presidencial.

Esta clase de excesos policiales fueron tenidos en consideración por Arendt y mencionados en *Sobre la violencia*, donde la autora había comentado que “en América, el movimiento estudiantil resultó seriamente radicalizado allí donde la policía y la brutalidad de la policía intervinieron en manifestaciones esencialmente no violentas” (Arendt, 2005b, p. 30). Dentro de este tipo de actos no violentos, Arendt se refería a la ocupación de los edificios de la administración o a las sentadas; es decir, acciones cuyo propósito consiste en apropiarse (ahora no importa si de una manera provisional o no) de un espacio determinado. Dicha reacción por parte de las autoridades la escandalizó sobremanera, pues de este modo se trataba a los estudiantes como si fueran unos criminales (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 711-712; Arendt, 2006a, pp. 690-692). Por eso, en una reunión de profesores de la New School, Arendt intervino airadamente, criticó la propuesta de llamar a la policía para expulsar a los estudiantes que se manifestaban y recordó a los asistentes que esas personas que protestaban no eran criminales, sino sus hijos (King, 2015, p. 277).

Para Arendt, hay que tener en cuenta que, con la salvedad de movimientos como los influidos por el Black Power, la violencia no se encontraba en el centro de las luchas estudiantiles. Se trata de una cuestión que ella resalta y aprueba, como se percibe en los comentarios que hizo en el conocido debate que en diciembre de 1967 congregó a Noam Chomsky, Conor Cruise O’Brien y Robert Lowell en el Theatre for Ideas de Nueva York. En una de sus intervenciones hizo referencia al enorme poder (no suficientemente explorado en su opinión) que atesoraba la no violencia (Arendt, 1967, fo. 014379), algo que ya había anticipado en *La condición humana*.⁹ Además, abundando en un punto ya

de una muchedumbre hacían daño a otras personas, quemaban, destruían y actuaban como milicianos nazis (*storm troopers*) por las calles de Berkeley y de otras ciudades universitarias” (Reagan, 1991, p. 184).

9 “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 1993, p. 223).

señalado, mencionó que la violencia también provocaba el alejamiento de otros integrantes en la misma causa. La violencia no solamente ocasiona la destrucción del poder (y la pluralidad) de los contrincantes, también lo disuelve entre los propios partidarios. El empleo de la violencia propicia una radicalización excesiva del conflicto que acaba por distanciar y expulsar a los que no son extremistas. El peligro de la violencia, pues, reside en que elimina los puntos intermedios sobre los que se asienta la pluralidad del poder y los cuales permiten la eclosión de un espacio político.

Debido a las razones mencionadas, no debe extrañar que la violencia haya sido uno de los medios preferidos para (paradójicamente) desautorizar a los movimientos de oposición y que lo haya logrado gracias a la capacidad que, con no poca frecuencia, ha tenido de redirigir hacia ese campo unas protestas que en principio eran pacíficas. En la actualidad, por eso, proliferan las imágenes de violencia, sea material o dirigida contra personas, a la hora de informar acerca de aquellos movimientos molestos que se han caracterizado por su abierta repulsa hacia ella. El objetivo ha sido el de desprestigiarlos y disgregarlos, alejando de este modo a unos participantes de otros e intentándolos devolver a un inocuo e impotente aislamiento.

Del desierto y los oasis

Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes. (Arendt, 2006a, p. 508)

Recurriendo a otro de los términos espaciales de la autora, se puede aseverar que uno de las consecuencias del empleo de la violencia consiste en la conversión del espacio en un desierto, en una tierra yerma y baldía que de este modo queda desprovista de su potencial político. Esta metáfora del desierto, que según comenta Arendt sería de procedencia nietzscheana, es empleada en diversas ocasiones a lo largo de su obra. La primera mención se encuentra en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*, en un pasaje que anticipa futuras preocupaciones de la autora.

Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el

hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Solo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto “para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel”: en él no viven en casas sino en tiendas. ¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa solo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman al mundo, para con lo que el mundo puede darles. (Arendt, 2001a, p. 37).

Más adelante, encontramos esta metáfora del desierto en muchos otros textos, como por ejemplo *Ideología y terror*. Uno de los aspectos centrales, retomado luego en el breve escrito titulado *Del desierto y los oasis*, reside en la identificación que en estos escritos se desliza entre *tiranía* y *desierto*. A grandes rasgos, Arendt apunta que la tiranía consiste en aquel tipo de régimen que, sostenido sobre el temor, conduce al vaciamiento del espacio público y hace de este un desierto de ilegalidad. La tiranía se opone a la dimensión relacional de los seres humanos y, por eso, intenta confiscar todo lugar que se pueda convertir en político. Uno de los pasajes donde mejor se percibe la relación conflictiva entre tiranía y espacio es el siguiente:

La antigüedad conocía muy bien tipos de comunidades humanas en las que ni el ciudadano de la *polis* ni la *res publica* como tales establecían y determinaban el contenido de la esfera pública, y en las que la vida pública del hombre corriente estaba restringida a “trabajar para el pueblo” en general, es decir, a ser un *démiourgos*, un trabajador para el pueblo a diferencia de un *oiketés*, laborante familiar y, por lo tanto, esclavo. El rasgo característico de estas comunidades no políticas era que su plaza pública, el *ágora*, no era un lugar de reunión de los ciudadanos, sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían —y cambiaban sus productos—. Más aún, la ambición siempre frustrada de todos los tiranos griegos consistía en desalentar la preocupación por los asuntos públicos, el tiempo que pasaban los ciudadanos en

improductivo *agoreuein* y *politeuesthai*, y transformar el *ágora* en un conjunto de tiendas semejantes a los bazares del despotismo oriental. (Arendt, 1993, p. 178).

Lo que se desprende de este pasaje es que los espacios son unos terrenos que se encuentran en una pugna constante. Ellos son apropiables y resignificables en una dirección que sea politizadora, pero también en otra que puede serlo en un sentido contrario. Por ello, no se puede hablar propiamente de espacios que de manera esencial sean políticos. El significado de todo espacio depende del uso que se hace de él y este puede ser desplazado tanto hacia un lado cuanto hacia el otro. No es necesario recordar que una de las principales inquietudes expresadas por Arendt en *La condición humana* tiene que ver con la invasión peligrosamente totalizante de lo social sobre el espacio público y cómo eso ha coadyuvado en el contemporáneo eclipse de lo político. En este sentido, el gobierno tiránico, consciente del peligro inherente a los espacios, procura evitar su utilización política y se esfuerza por convertirlos en lugares yermos e infecundos, aunque de todos modos es incapaz de extinguir una potencialidad política que al fin y al cabo es inerradicable. Por ello, Arendt especifica que un régimen como el totalitario se caracteriza por atreverse a ir más allá de la tiranía y de este proceso de desertización.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio. (Arendt, 1994, pp. 565-566).

Se podría decir que el totalitarismo se da perfecta cuenta de la insuprimible potencialidad política del espacio y que, frente a la tiranía, no se conforma con un objetivo como el de vaciarlo o despoblarlo. El

problema que detecta en la existencia del espacio no se sitúa tanto en su contenido cuanto en esa potencialidad mencionada. Por eso, se obsesiona con liquidar cualquier posibilidad de su constitución y no únicamente atenta contra “la libertad en cualquier sentido específico”, sino que centra su mirada en “la misma fuente de la libertad” (Arendt, 1994, p. 566). Eso explica que el terror, en Arendt, consista no solo en una suerte de intensificación del miedo o del temor, sino que se manifiesta como una realidad cualitativamente distinta que, lejos de conformarse con anular el movimiento de los otros, lo que prefiere es movilizarlos de manera permanente con el objeto de impedir que se puedan reunir en un espacio concreto; con el fin de aislarlos completamente y postrarlos en la más absoluta impotencia. Más que con el desierto, el totalitarismo debe ser identificado con las tempestades de arena que lo sacuden y lo atraviesan, las cuales impiden incluso que los habitantes del desierto puedan divisar los pequeños oasis que podemos encontrar dentro de él. A este respecto añade Arendt: “si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado” (1994, p. 579). La clave del totalitarismo reside en que su desierto se funda en una persistente e irrefrenable puesta en movimiento donde lo único que es permanente es el cambio, donde la antaño estable realidad pasa a caracterizarse por una irrefrenable e imprevisible volatilidad, lo que nos hace perder las amarras que nos conectan con el mundo y con nuestros semejantes.¹⁰

Ahora bien, asimismo es preciso tener en cuenta que el desierto no hace únicamente referencia al espacio físico y exterior. Según Arendt, el totalitarismo alimenta lo que podríamos denominar el desierto de nuestra “interioridad” y nos abisma en nuestra soledad (*loneliness*) y aislamiento (*isolation*). Mientras que la soledad hace referencia a la situación de no estar acompañado por los demás, donde uno es abandonado (*deserted* es la palabra que emplea en inglés)

¹⁰ De todos modos, no se debe olvidar que el régimen nazi procedió a la construcción de los conocidos campos de concentración, los cuales aparecen como laboratorios de la dominación total sobre los individuos así como supresores de cualquier potencial político o del mínimo resquicio de espontaneidad de los internados. En cierto modo, el *Lager* es la más radical contrafigura del espacio intermedio arendtiano.

de uno mismo, el aislado es quien puede hallarse rodeado o al lado de otras personas y de todos modos sigue preso en este estado de abandono respecto a sí mismo. Para Arendt, por eso, el aislamiento puede ser sucintamente definido como “ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común” (1994, p. 575).

Una de las cuestiones más importantes reside en que este fenómeno no es en realidad un rasgo exclusivo del totalitarismo. Como aclara al final de *Los orígenes del totalitarismo*, “las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena” (Arendt, 1994, p. 579). En efecto, las páginas siguientes que Arendt dedica al aislamiento parecen asimismo pensadas en conexión con la sociedad contemporánea y en ellas explicita que la experiencia del aislamiento se puede dar en un mundo que se encuentra dominado por el imperio de la *labor*, donde lo único que le queda a los seres humanos es el pertinaz esfuerzo por mantenerse vivos y donde se quiebra la relación con el mundo. En este contexto escribe a su vez que “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado (*deserted*) también por el mundo” (Arendt, 1994, p. 575).

Tal y como desarrolla en el escrito *Del desierto y los oasis*, uno de los problemas de nuestra coyuntura presente yace en el desmedido crecimiento y propagación del desierto que conduce al progresivo declive de todo *entre humano*.¹¹ Nuestra condición contemporánea, asegura, se caracteriza por el auge de la experiencia de la *Worldlessness* o *Weltlosigkeit*, la pérdida del mundo o el extrañamiento de las personas hacia este, por la que sus integrantes se separan los unos de los otros y se encierran en la atomización, la cual ha pasado a ser una de las marcas de contraste de nuestra época. Arendt contempla este proceso de pérdida o de ausencia de mundo como un drama histórico y político, un drama que sitúa en sus reflexiones sobre la figura del dramaturgo Gotthold Ephraim Lessing como una de las preocupaciones más graves y acuciantes del presente y un problema que ella asocia explícitamente

¹¹ Por su parte, en el *Diario filosófico* escribe que el desierto no dominado es un horror más grande que el dominado (Arendt, 2006b, p. 53).

a un concepto como el de *barbarie* (Arendt, 2001b, p. 23). Por esta pérdida de mundo todos nos convertimos en extranjeros en nuestro entorno, en personas que desconocen a sus vecinos y paisanos y que son incapaces de formar un espacio auténticamente común y plural. Por así decirlo, la *barbarie* de nuestros tiempos no tiene tanto que ver con quienes hablan una lengua distinta e ignoran la nuestra sino que se hace mucho más cercana, al afectar a quienes pese a su posible proximidad no son capaces de tejer un mundo en común. Lo que se logra de este modo es dar lugar a un mundo que en realidad se caracteriza por ser inmundo (Tassin, 2003). Por añadidura, a nivel político eso ha conducido a una comprensión de la libertad como privada que ha perdido sus componentes espacial y público.¹² Se trata de una inquietud que atraviesa el conjunto de la biografía de la pensadora judía. Y es que el proyecto político arendtiano, si es que realmente podemos encontrar uno en el conjunto de su obra, podría resumirse, tal como Linda Zerilli (2008) lo ha expuesto de manera brillante, en lo que sería la incentivación de las prácticas de construcción de mundo.¹³

Frente a esta tendencia que conduce al extrañamiento con el mundo, Arendt imagina los oasis como la metáfora que corresponde a los espacios heterotópicos o alternativos. Estos oasis no designan un tipo de espacio en concreto y hacen alusión a ese tipo de espacios con los que soportar y hacer frente a la desertización del mundo. Arendt señala que estos oasis, lejos de ser espacios de descanso, sosiego o relajación, son “las fuentes dispensadoras de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él” (2006b, p. 101). Por lo mismo, podríamos decir que estos oasis son asimismo las fuentes de poder y de la política que, en determinados casos, pueden coadyuvar en la erupción o la emergencia de la acción. Eso explica que Arendt considere que uno de los mayores peligros sea el de caer en la tentación del escapismo y entender estos oasis no como espacios políticos sino como lugares de huida o evasión, pues lo que se hace entonces es

12 “La libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno, y de gobierno y mal necesario” (Arendt, 2004, p. 183).

13 Para un análisis de la relación entre el pensamiento de Arendt y Zerilli desde la perspectiva del espacio, véase Straehle (2014).

transportar la arena del desierto a los oasis y neutralizar el componente político que los define. Para Arendt, un oasis, en tanto que tal, no puede ser nunca una vía de escape de la realidad.

A la luz de lo anterior se puede considerar la toma y apropiación política del parque como la constitución de un oasis en medio del desierto (o también una isla en medio del mar) en el que se ha alojado la sociedad contemporánea. Lo que el ejemplo del People's Park debe hacernos pensar es que no solamente aparece como un espacio político sino como el espacio político por antonomasia. El espacio político por excelencia no es el que tiene lugar en el desenvolvimiento o despliegue de la acción, sino cualquiera en donde esta se fragua. Es en estos espacios donde se puede organizar y constituir un movimiento político que pretenda ir más allá de la lógica de la violencia, de la dominación y de la guerra. Sin este *entre*, se podrá derribar al gobierno, pero no generar o fundar un nuevo poder, se podrá llevar a cabo un proceso de liberación, pero no instaurar una nueva libertad.¹⁴

Las contingencias históricas de los espacios políticos

Como es sabido, cuando se habla del espacio en Arendt se tiende a pensar en el ágora o la plaza del mercado de la antigua Grecia (véase por ejemplo Villa, 1995, p. 33). Al fin y al cabo, esta pensadora comentó en cierta ocasión que este lugar estaba en "la cercanía más inmediata" o que era "el centro de la vida política" (Arendt, 2006a, p. 370). Se trata de un punto que, desde otro ángulo, también ha sido explorado por historiadores del mundo griego como Jean-Pierre Vernant, Marcel Détienne o Nicole Loraux. De manera análoga a Arendt, el ágora es

¹⁴ Por eso, Arendt trazó la distinción entre las revueltas y las revoluciones. Solamente estas han demostrado la capacidad de generar una *constitutio libertatis*, mientras que las primeras se quedan prisioneras en el momento negativo. En este sentido, es preciso señalar que, pese a sus mencionadas simpatías, de todos modos, Arendt fue reacia a emplear el término "revolución" a la hora de referirse a las movilizaciones estudiantiles. Quizá el hecho de que no logran generar un espacio de poder verdadero, consolidado y ampliamente compartido hizo que en su opinión no constituyeran más que una suerte de revuelta contemporánea. Para Arendt, "ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución" (2004, p. 45).

entendida por ellos como el espacio central de la polis y destacan que fue conocida en aquel entonces como la *hestía koiné* (literalmente “el hogar de la comunidad”). Lo importante es que se trataba de un espacio donde el poder se situaba en *to méson* (en el centro) y que no era apropiable por ninguno de los ciudadanos. Por ello mismo, la palabra que salía de este centro no se identificaba con la de ninguna persona en concreto sino con la que circulaba en los no controlables debates, discusiones y deliberaciones sostenidos por los múltiples participantes (Vernant, 1992, p. 60; Détienne, 1983, pp. 87-108; Loraux, 2008, p. 96). En palabras de Vernant, “el centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad” (2001, p. 222). En términos arendtianos, se diría que se trata de un espacio que no es de dominación y que se encuentra desprovisto de *arkhé*.

Sin embargo, convendría no identificar de manera acrítica el espacio político arendtiano con el del ágora y no caer en lecturas que sobredimensionan el componente “helenofílico” o “grecomaniaco” de su pensamiento, como las que con razón ha denunciado Jacques Taminiaux (2001). Este tipo de interpretaciones conllevan el peligro de achacar una postura nostálgica a Arendt que en modo alguno se corresponde con la realidad y que, a fin de cuentas, contradice su concepción de la política. Ciertamente, se puede argüir que la antigua Atenas brinda el mejor ejemplo histórico del funcionamiento de la acción y del uso político que sus ciudadanos hicieron del espacio público, aunque hay que tener en cuenta que Arendt acude a los episodios del pasado con el fin de revelar aspectos y cuestiones que han podido quedar eclipsados o invisibilizados en nuestro presente. Del mismo modo que visita la antigua Roma para comprender la autoridad o se acerca a la fundación de Estados Unidos para explorar el concepto de revolución, Arendt piensa la acción desde la antigua Grecia porque atiende a los contextos originales de aparición de las categorías que se propone examinar. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en su opinión, “lo que llamamos político surge con la polis” (Arendt, 2006a, p. 368).

Ahora bien, Arendt no comete el error ingenuo de querer repetir o restaurar modelos pretéritos como el ateniense. Primero, porque fue consciente de los numerosos problemas que se pueden observar en la democracia ática, entre los cuales podemos señalar la carencia de

elementos de contrapeso de la acción (como el perdón o la promesa, pero también la autoridad), lo que la condena con facilidad a caer en la *hybris*. Segundo, porque Arendt no creyó que sirviera de nada apelar a soluciones antiguas para resolver los problemas del presente, ignorando de este modo los cuantiosos problemas derivados del enorme cambio de contexto espaciotemporal.¹⁵ Más importante, porque abogar por una postura semejante supondría rechazar la primacía que otorga a la praxis sobre la teoría así como no reconocer el componente desbordante, imprevisible y rupturista que define a la acción; esto es, bajo este tipo de comprensiones se yugula su carácter natalicio y acontecimental. En el caso de que se quisiera identificar acriticamente el espacio político por excelencia con el ágora ateniense, se correría el riesgo de permitir que el pasado dominase sobre el futuro y de denegar a este último la categoría de tiempo histórico auténtico. El ágora suministra la imagen de un tipo de espacio político del pasado que puede servirnos como fuente de inspiración, pero que no debe determinar cómo debemos pensarlo en el presente. Huelga recordar, que además se trataba de un espacio no del todo público y poco inclusivo, puesto que vetaba y no reconocía como seres propiamente políticos a personas como las mujeres y los esclavos.

En rigor, en el pensamiento de Arendt no se puede encontrar un *topos* privilegiado de la política. Lo que se percibe en sus escritos es más bien el intento de no corporeizar o identificar el espacio con un único lugar en concreto. En caso contrario, su posicionamiento supondría la negación de la potencialidad política que corresponde a los otros espacios. Quizá por eso, en el conocido artículo titulado *Oases in the Desert*, Jeffrey Isaac (1994) haya preferido centrarse en un espacio de libertad que localiza en la república de los consejos pero que, en concordancia con lo expresado por Arendt, no sitúa en ningún

¹⁵ Para esta cuestión, son válidas las palabras que emplea en *Entre pasado y futuro* a la hora de sondear una cuestión distinta como es la de confrontarse con la crisis de la educación: "la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún lo estuviésemos y como si solo de manera accidental, por decirlo así, nos hubiéramos apartado del recto camino, pero con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se produjo una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más" (Arendt, 1996, p. 206).

espacio en particular.¹⁶ Como cuando esta autora hace referencia a la polis griega, es preciso recordar que el poder no está necesariamente encerrado en un espacio físico en concreto, como pudiera ser un parlamento o cualquier dependencia gubernamental, sino que puede germinar en cualquier espacio resultante de la acción en concierto de una pluralidad de actores. Tanto el People's Park como el ágora ateniense no son más que ejemplos singulares de cómo los parques y las plazas pueden convertirse en espacios políticos, lógicamente cada uno a su manera y con sus propias particularidades. Según Arendt, la acción no solo se encuentra íntimamente relacionada con el espacio público que es común a todos nosotros, sino que es "la única actividad que lo constituye" (Arendt, 1993, p. 221). Acto seguido agrega que

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. "A cualquier parte que vayas, serás una *polis*": estas famosas palabras no solo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. (Arendt, 1993, p. 221).¹⁷

16 Por su parte, en sus *Reflexiones sobre la revolución húngara* apunta Arendt cómo los consejos no se asocian únicamente con un espacio en concreto. "Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron —la idea es tentadora— en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política" (Arendt, 2007, p. 103). Por cierto, se puede hacer notar que, en consonancia con la acción policial emprendida en California contra el People's Park, Arendt también pone de relieve que el aplastamiento de la Revolución Húngara se dirigió primero contra los consejos y sus integrantes; es decir, apuntó contra los espacios de poder.

17 Por su parte, en el texto *Cultura y política* dice que esas famosas palabras implicaban "que la

En un pasaje fundamental de *¿Qué es la política?* Arendt comenta que el ser humano es apolítico y que la política no nace dentro de él sino *entre* los otros seres humanos (1997, p. 46). El espacio político no *es*, no se circunscribe a un lugar específico, sino que se *produce* o *constituye* desde la acción concertada por un conjunto de actores. Es la existencia de este espacio lo que hace que los seres humanos puedan ser considerados como seres políticos. El espacio no es una realidad sustancial, autosubsistente, autónoma o independiente. Como la acción, es relacional, se compone, se alimenta y se renueva gracias a las relaciones que se trenzan en su seno. Es un *entre* que se conserva en la medida en que es *entre*: un espacio que debido a su pluralidad y su espontaneidad no se corresponde a ningún patrón externo ni puede ser fabricado artificialmente por ningún individuo, ni tan siquiera por un ser como Dios (Arendt, 2006a, p. 265). Por eso, este espacio debe ser aprehendido antes bien como una red de relaciones tejidas y retejidas por sus participantes. Asimismo, como un espacio que compartimos y del que nadie es o puede ser amo o propietario. De allí su precariedad y su necesaria carencia o ausencia de fundamento. El espacio político lo es en la medida en que es inapropiable, en que no pertenece ni puede pertenecer a ninguna persona individual en concreto. El espacio político deviene tal en tanto que resultado de un cúmulo de acciones, discursos y actividades determinadas de los seres humanos, en plural.¹⁸ Hay que puntualizar que en Arendt, si se puede hablar de común, no se trata nunca de un común compartido o dado de antemano.

propia organización de la *polis* tenía tal independencia de la singular fisonomía que se había alcanzado en casa (patria), que podía ser dejada atrás de forma sumaria e intercambiarse, siempre y cuando las relaciones menos tangibles que tienen lugar a través de las acciones y las palabras humanas permaneciesen intactas” (Arendt, 2014, p. 50).

18 Sin embargo, de ello no se debe deducir que cualquier espacio pueda ser convertido en político. Entre otras cosas, porque, en un pasaje sumamente controvertido, Arendt no considera que toda comunidad pueda ser considerada política según la acepción que ella hace de la palabra. En el capítulo de *¿Qué es la libertad?* de *Entre pasado y futuro* escribe: “Es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política —por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar—, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad” (Arendt, 1996, p. 160). Para un planteamiento alternativo de la cuestión, véanse David Graeber (2008) y James C. Scott (2003). Como ha explorado este último, hay que tener en cuenta también que existe un espacio del discurso oculto, poco estudiado hasta el momento, que no puede ser público y que de todos modos no deja de ser enteramente político.

En suma, para Arendt hay una interdependencia entre el espacio y la política. Un espacio, en la medida en que es *entre*, es político y la política, para serlo, debe manifestarse en el espacio. Por su parte, los regímenes intrínsecamente antipolíticos —básicamente la tiranía o el totalitarismo— son los mismos que han intentado erradicar la potencialidad política inherente al espacio. Sin embargo, como demuestra el ejemplo del People's Park, no se puede afirmar que, por lo que respecta a su composición física, haya un espacio paradigmático de la política ni tampoco un lugar por excelencia del conflicto, con menor razón todavía en unos tiempos como los actuales.¹⁹ En realidad, la imprevisibilidad y la espontaneidad características de la acción también se deben pensar como la capacidad que se atesora de poder imaginar y adaptar los diversos espacios físicos en políticos, incluyendo aquellos que de entrada no habían sido ideados o diseñado como tales. En este punto es donde se percibe la importancia de un gesto de ocupación y apropiación colectiva por el que, de manera provisional, se puede resignificar un espacio para que sirva a los propios intereses. Como se ha visto, se trata de un aspecto que también se encuentra presente en el caso del People's Park y que ha sido igualmente comprendido por las numerosas movilizaciones ciudadanas de los últimos lustros (véase por ejemplo Harvey [2013]). De este modo, lo que nos brinda la historia pasada es un recorrido por las variadas y diferentes espacialidades políticas y, por decirlo en pocas palabras, el espacio propiamente político será aquel en el que la libertad, la acción y el poder puedan emerger de forma conjunta. En la medida en que estas categorías se definen por su dimensión relacional, el espacio no podrá estar nunca atado a un lugar físico determinado. De allí que los parques y las plazas, y no solamente el People's Park de Berkeley o el ágora ateniense, puedan comparecer como espacios políticos paradigmáticos.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (12-15-1967). *Legitimacy of violence* [Legitimidad de la violencia]. [Remarks, Theatre for Ideas, New York N.Y. - -

¹⁹ Según Carlo Galli (2002, p. 23), se ha asistido a una revolución del espacio por la que progresivamente ha pasado a ser desacralizado y descalificado, por lo menos hasta cierto punto.

-1967]. Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Recuperado de <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mharendt.05.051820>

- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro* (A. Poljak, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Taurus-Santillana.
- 46
Arendt, H. (2001a). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid, MD: Encuentro.
- Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad* (C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (F. Birulés y C. Corral, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro y G. Larrañaga, Trans.). Madrid, MD: Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). *Sobre la violencia* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (2006a). *Diario filosófico: 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Arendt, H. (2006b). Del desierto y los oasis (A. Serrano de Haro, Trad.). *Revista de Occidente*, (305), 99-102.

- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la revolución húngara* (M. López y A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid, MD: Encuentro.
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura* (E. Rubio, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Briefwechsel: 1926-1969* [Correspondencia: 1926-1969]. Munich, Alemania: Piper.
- Birulés, F. (2015). *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento* (F. González, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* [Hannah Arendt: una reinterpretación de su pensamiento]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>
- Collin, F. (1999). *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt* [El hombre se ha vuelto superfluo]. París, Francia: Odile Jacob.
- Détienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Fejtő, F. (2006). *1956, Budapest, l'insurrection: la première révolution anti-totalitaire* [1956. La insurrección: la primera revolución antitotalitaria]. París, Francia: Complexe.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política* (I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Galli, C. (2002). *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global: léxico de política* (J. Tula, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gitlin, T. (1993). *The Sixties: years of hope, days of rage* [Los sesenta: años de esperanza, días de rabia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Bantam Books.
- Graeber, D. (2008). Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios. En B. Roca (Coord.), *Anarquismo y antropología: relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario* (pp. 69-103). Madrid, MD: La Malatesta.

- Graeber, D. (2014). *Somos el 99%: una historia, una crisis, un movimiento* (E. Santaella, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (J. Madariaga, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Isaac, J. (1994). Oases in the Desert: Hannah Arendt on democratic Politics [Oasis en el desierto: Hannah Arendt sobre la política democrática]. *The american political science review*, 88(1), 156-168. <https://doi.org/10.2307/2944888>.
- King, R. H. (2015). *Arendt and America* [Arendt y América]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226311524.001.0001>.
- Lorau, N. (2008). *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas* (S. Vassallo, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Miller, J. (1987). *Democracy is in the streets: from Port Huron to the siege of Chicago* [La democracia está en las calles: de Port Huron al asedio de Chicago]. Nueva York, Estados Unidos de América: Simon & Schuster.
- Portinaro, P. P. (1981). Hannah Arendt e l'utopia della polis [Hannah Arendt y la utopía de la polis]. *Comunità*, 35(183), 26-55.
- Reagan, R. (1991). *Una vida americana* (M. T. Montaner Soro, Trad.). Barcelona, CT: Plaza & Janés.
- Scott, J.C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia* (J. Aguilar Mora, Trad.). México DF, México: Era.
- Straehle, E. (2014). Entre Arendt y Zerilli: algunas observaciones sobre el concepto de *entre*. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, (63), 65-80. <https://doi.org/10.6018/daimon/199731>
- Taminiaux, J. (2001). ¿"Performatividad" y "grecomanía"? En VV.AA. *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 71-84). Madrid, MD: Sequitur.
- Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* [Un mundo común. Por una cosmopolítica de los conflictos]. París, Francia: Seuil.
- Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (M. Ayerra, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.

- Vernant, J.P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.
- Villa, D. (1995). *Arendt and Heidegger. The fate of the political* [Arendt y Heidegger. El destino de lo político]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9781400821846>
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1967). Berkeley and the university revolution [Berkeley y la revolución universitaria]. *The New York Review of Books*, 8(2), 18-24.
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1969). Berkeley: The battle of people's park [Berkeley. La batalla del parque del pueblo]. *The New York Review of Books*, 12(12), 24-31.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt: una biografía* (M. Lloris Valdés, Trad.). Valencia, VC: Alfons el Magnànim-IVEI.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad* (T. Arijón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Contingencia de la acción y espacialidad del conflicto. Encuentros y desencuentros entre Arendt y Merleau-Ponty

Contingency of action, spatiality of conflict. Encounters and disagreements between Arendt and Merleau-Ponty

Diego Paredes Goicochea
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN El propósito del presente artículo es discutir el vínculo entre el pensamiento político de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty a partir de la pregunta por la relación entre la contingencia de la acción y la espacialidad del conflicto. Intento mostrar que, si bien la preocupación compartida por una fenomenología de la acción instituye un terreno común entre sus teorías, el examen de lo que cada uno entiende por conflicto y por el espacio en que este se despliega, introduce una serie de diferencias filosóficas que se revelan como desencuentros significativos entre los dos autores. Así, aunque ambos se aproximan a la acción a partir del descentramiento del sujeto y cuestionan la concepción de un espacio objetivo y "egocentrado", el modo como intervienen la historia y lo social en la dilucidación de la espacialidad del conflicto muestra un desajuste entre la pluralidad arendtiana y la coexistencia merleau-pontiana. Un desajuste que sin duda tiene importantes consecuencias con respecto a lo que cada uno entiende por acción política.

PALABRAS CLAVE Acción; Conflicto; Espacio político; Hannah Arendt; Maurice Merleau-Ponty.

ABSTRACT *The purpose of this article is to discuss the connection between Arendt and Merleau-Ponty's political thought based on the relation between the contingency of action and the spatiality of conflict. Even though the shared concern for developing a phenomenology of action institutes a common ground between their theories, I intend to show that there are significant philosophical differences when it comes to their understanding of*

conflict and the space in which it unfolds. Although both authors approach the question of action by decentering the subject and by rejecting the notion of an objective and “egocentered” space, the way in which history and the social sphere inform their elucidation of the spatiality of conflict reveals a mismatch between Arendt’s plurality and Merleau-Ponty’s coexistence. I argue that this mismatch holds important consequences as to what each of them understands by political action.

KEYWORDS *Action; Conflict; Hannah Arendt; Maurice Merleau-Ponty; Political Space.*

RECIBIDO RECEIVED 30-01-2017

APROBADO APPROVED 09-05-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

~

52

~

NOTA DEL AUTOR

Diego Paredes Goicochea, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

El presente trabajo se encuentra financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6342-9910>

En una carta dirigida a Heidegger, el 2 de febrero de 1972, Arendt sostiene que alrededor de esa fecha tuvo la oportunidad de leer por primera vez a Merleau-Ponty (Arendt y Heidegger, 1999, pp. 224-225). Como se observa en la primera parte de *La vida del espíritu*, Arendt recurre principalmente a *Signos* y a *Lo visible y lo invisible*¹ para enriquecer y precisar su discusión sobre la relación entre la cuestión de la apariencia y la actividad de pensar. En dicha lectura no se encuentra ninguna mención al pensamiento político de Merleau-Ponty. Sin duda, son otros los intereses de Arendt en esos años. Sus preocupaciones sobre la *vita activa*, y en particular sobre el problema de la acción, ya habían sido tratadas de manera explícita años atrás en *La condición humana* (1958), en un periodo en el que los textos merleau-pontianos no figuraban dentro de sus lecturas.² Sin embargo, no son pocas las afinidades que pueden ser encontradas en una revisión rápida de sus interrogaciones sobre la política: ambos autores—los dos atentos lectores de Maquiavelo— piensan la política a partir de una fenomenología de la acción humana en la que se destaca no solo su contingencia en condiciones de pluralidad, sino también su carácter conflictivo en conexión con la visibilidad y la aparición de los actores.

En las páginas siguientes quisiera ocuparme de este vínculo entre el pensamiento político de Arendt y Merleau-Ponty. No solo para señalar sus convergencias, sino para tratar de mostrar que la fenomenología de la acción que en principio instituye un terreno común entre sus interrogaciones, se basa en supuestos heterogéneos que revelan una brecha entre ambas aproximaciones a la política. Como espero sugerirlo más adelante, un examen de la espacialidad del conflicto, esto es, de la especificidad de lo que cada pensador considera un vínculo conflictivo y de la concepción del espacio en la que se despliegan estos vínculos, muestra que el diferente tratamiento de la relación que lo político establece con lo social y con la historia

¹ Las referencias de Arendt se extraen principalmente de estos textos tardíos de Merleau-Ponty (cabe recordar que *Signos* es de 1960 y *Lo visible y lo invisible* es un manuscrito publicado póstumamente, en 1964, bajo el cuidado de Claude Lefort). Sin embargo, Arendt también incluye una referencia de la obra temprana del autor francés que encuentra citada en *Merleau-Ponty's Critique of Reason* (1966) de Thomas Langan (Véase Arendt, 1978, pp. 23 y 219).

² Aunque hay unas pocas referencias a Merleau-Ponty—todas ellas vinculadas a Sartre y al existencialismo francés— en la conferencia de 1954 "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (Arendt, 1994, pp. 436-439).

condiciona los alcances de una reflexión sobre la contingencia de la acción política.

La contingencia de la acción política

En el conocido capítulo quinto de *La condición humana*, Arendt nos recuerda reiteradamente, a medida que expone su concepto de acción, que los asuntos políticos están siempre acompañados de una notoria incertidumbre. A diferencia de la fabricación, la acción no es posible en aislamiento, necesita de la presencia de otros. Dicho relacionamiento con los demás ocasiona que el actor nunca pueda comandar, de manera voluntaria y soberana, las acciones que pone en marcha. Esta incertidumbre, y esta falta de soberanía sobre nuestras acciones, también es considerada por Merleau-Ponty cuando, en el prefacio de *Humanismo y terror*, destaca el riesgo del error y el elemento de azar fundamental que atraviesa a la política: “¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común?” (1986, p. 32).

54 Ambos autores coinciden en que es la pluralidad humana, que Merleau-Ponty prefiere llamar “coexistencia” o “vida entre varios”, la que impide que el sentido de la acción esté dado de antemano y, por lo tanto, sea gobernable y predecible. Al manifestarse en un espacio compartido, la acción es una iniciativa que no nos dice casi nada sobre su desenlace; excede siempre las intenciones, proyectos y motivaciones de los actores. Por eso actuar significa enfrentarse a la falta de certeza, a los efectos no previstos e incluso no deseados de las acciones, y a la posible inversión de los propósitos iniciales. Pero esta sugerente convergencia entre Arendt y Merleau-Ponty con respecto a la contingencia de la acción, no se observa de la misma manera en los supuestos que cada uno de ellos utiliza para dar cuenta de la incertidumbre constitutiva de la política. Para decirlo por ahora de manera muy esquemática y sin duda simplificada, mientras que Arendt conecta la contingencia de la acción no solo a la pluralidad, sino también a la condición humana de la natalidad, Merleau-Ponty la vincula a la coexistencia social y a la ambigüedad de la historia.

Según Arendt, “filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad” (2015, p. 111). Si la condición del pensamiento metafísico es la mortalidad, la del pensamiento político es el nuevo nacimiento, que comparte con la acción el *factum* de “poder-comenzar”, la capacidad de tomar la iniciativa. De manera más precisa, Arendt sostiene que el ser humano puede actuar, iniciar algo inédito, justamente porque él mismo es un inicio.³ Con esto la autora evita ligar la acción a la guía del intelecto o de la voluntad, ya que la actividad de poner algo en movimiento es idéntica a la espontaneidad, a la posibilidad de “comenzar por sí mismo una cadena” (1997, p. 66). Por eso, en vez de elegir entre opciones preestablecidas, o emerger de determinado movimiento causal, sea este mecánico o teleológico, la acción es una suerte de interrupción improbable: “siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente” (1997, p. 64).

Este elemento de imprevisibilidad, inherente al nuevo comienzo, está también relacionado, para Arendt, con el hecho de que la acción no es nunca el producto de una voluntad subjetiva. Para decirlo de otro modo, los actos no pueden ser remitidos a un autor último, a las realizaciones voluntarias de las motivaciones de un sujeto. Como ya ha sido mencionado, la acción se manifiesta siempre en una trama de relaciones humanas, pero, conectado con esto, el actor no antecede a la acción, sino que es contemporáneo a ella; el actor se revela, muestra “quién” es, a través de sus actos y palabras. De este modo, la incertidumbre que caracteriza a la política no se asocia solamente a la naturaleza inédita del inicio, sino también a la condición humana de la pluralidad en la cual nace o aparece el actor.

La condición de la pluralidad, con su doble carácter de igualdad y distinción, es al mismo tiempo fuente de la potencialidad y de la fragilidad de los asuntos humanos. Sin ella no hay acción ni discurso ni, en consecuencia, una manifestación de la singularidad de los actores. Pero es ella la que explica, en gran medida, la triple frustración de la acción: (i) la imprevisibilidad de su resultado; (ii) la irreversibilidad del proceso y (iii) el carácter anónimo de sus autores (Arendt, 1993, p. 241). Dado que se actúa con otros, con seres únicos y distintos, de las

³Véase, por ejemplo, Arendt, 1993, p. 201, 1997, p. 66, 2006, p. 166.

acciones siempre hay que esperar lo inesperado. En su relación con los demás, el actor entra en un medio de acciones y reacciones en el cual él es tanto agente como paciente. Además, actuar es establecer nuevas relaciones, y tal productividad inmoderada desconoce limitaciones y fronteras. Esta ilimitación e imprevisibilidad de la acción es la otra cara de la falta de soberanía del actor frente a sus acciones. Su iniciativa nunca se consume, de manera inequívoca, en un único acontecimiento y no puede ser revertida, aun cuando sus consecuencias excedan o contradigan completamente sus expectativas. Y así como no es posible aislar el autor de determinada acción, tampoco el actor puede controlar o incluso conocer su propio “quién”.

Esta notable atención a la fragilidad de los asuntos humanos, lleva a Arendt a reconocer que “quien actúa nunca sabe del todo lo que hace” (1993, p. 253). Conclusión a la que también llega Merleau-Ponty cuando afirma que “una acción puede producir una cosa distinta a la que se proponía” o que la tragedia de la acción consiste en que “la política no puede justificarse sobre lo imprevisto; pero lo imprevisible existe” (1986, pp. 27-30). Merleau-Ponty habla de un “drama” de la coexistencia que, como en toda tragedia griega, revela que al actuar “no sabemos qué hacemos” (1986, p. 33). De nuevo, como en el caso de Arendt, en el centro de este drama aparece la pluralidad humana. Pero para Merleau-Ponty esta pluralidad no hace referencia a la condición bajo la cual los actores se distinguen y revelan su singularidad, sino al vértigo que acompaña a la vida en común y, en consecuencia, al equívoco de la acción. Según él, “la acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios” (1986, p. 26).

Merleau-Ponty destaca la impureza de la acción y el drama de la coexistencia, puesto que los actores, que interactúan entre sí en la vida en común, no son conciencias autónomas, desarraigadas, completamente libres y razonables. Al igual que en sus trabajos sobre el cuerpo y la percepción, en este caso el autor parte de “una relación con el ser que acredite nuestra participación del ser” (Lefort, 2012, p. 94).⁴ Por eso, al reflexionar sobre la acción política, Merleau-Ponty

4 Por ejemplo, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma: “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo,

evita aplicar un “pensamiento de sobrevuelo” y, sumergiéndose en la dinámica de los fenómenos, asume que toda conciencia actuante es siempre una conciencia encarnada, anclada en un mundo que la envuelve y la condiciona. Para él, esto quiere decir que los actores no solo están situados en relaciones sociales concretas, sino que además se encuentran expuestos a los avatares de la historia.⁵ Estar arrojado al mundo significa, entonces, depender de la fragilidad de la vida interhumana y de la contingencia de los acontecimientos.

Así pues, Merleau-Ponty, como Arendt, piensa la política desde el vínculo humano y desde el descentramiento de la subjetividad en la acción, pero, a diferencia de ella, considera que este vínculo y esta acción están fundamentalmente atravesados por un drama social y condicionados por la historicidad de los actores. Este drama está asociado a la conflictividad de la coexistencia que define el problema humano y revela las dificultades de la vida en común. Por eso, la incertidumbre de la política no solo se explica por la acción entre varios, sino asimismo por la lucha entre posiciones antagonistas. En otras palabras, la pluralidad a la que hace referencia Merleau-Ponty no está exenta de confrontaciones, puesto que el vínculo humano está también marcado por relaciones sociales de dominación y de opresión. De hecho, es en el marco de esta conflictividad, en la cual es preciso “traducir los valores en el orden de los hechos”, que “la política es el arte de lo posible” (Merleau-Ponty, 1986, p. 29).

El drama de la coexistencia tiene lugar en un mundo y en una historia inacabados. Lo que quiere decir que “siempre, en tanto haya hombres, el porvenir estará abierto” (1986, p. 138) y, por tanto, lo actual nunca igualará lo posible. La realidad social, que depende de la acción humana, no está fijada de antemano, no ofrece una única opción a seguir, sino un sinnúmero de probabilidades de las cuales no se tiene un control completo. El actor avanza en la historia enfrentándose en cada momento a una “situación general que cambia, como un viajero que

es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (1997, p. 417).

⁵ Como lo dice en su sugerente artículo “La guerra tuvo lugar”, escrito en 1945: “No es posible salir de la historia [...] No se puede sobrepasar la historia ni el tiempo; uno no puede fabricarse en ellos una eternidad privada, ficticia como aquella del loco que se cree Dios” (1977, p. 223).

avanzara dentro de un paisaje inestable que se modifica a sus propios pasos, donde lo que era obstáculo puede convertirse en pasaje y donde el camino recto puede convertirse en sinuoso” (1986, p. 140). Por eso el drama de la coexistencia no es para Merleau-Ponty el de la colisión entre el “hombre interior” y la “exterioridad de la historia”,⁶ sino el de la acción intersubjetiva comprometida en una situación histórica. Lo verdaderamente trágico aparece cuando el actor comprende que sus actos tienen lugar en una situación que él no eligió plenamente y que sin embargo asume. El drama, dice Merleau-Ponty, “está unido a las estructuras más generales de la acción humana”:

Sea cual fuere su buena voluntad, el hombre emprende la acción sin poder apreciar exactamente su sentido objetivo, se construye una imagen del porvenir que no se justifica sino por su probabilidad, que en realidad solicita al porvenir y sobre el cual entonces puede ser condenado, pues solo el acontecimiento no es equívoco. (1986, p. 108).

58
Así pues, tanto en la descripción que Merleau-Ponty hace del drama de la coexistencia como en la exposición arendtiana de la acción en plural, se muestra que, al actuar, el ser humano se encuentra en una situación que siempre le resulta inmanejable; la imposibilidad de dirigir las consecuencias y el sentido de sus propios actos es consustancial a la actividad política que inicia en una red de relaciones. Sin embargo, la cercanía entre ambos autores en este punto no debe llevar a subvalorar la brecha que se abre entre ellos una vez se examinan los supuestos de la contingencia de la acción. El modo como interviene la historia en el caso del pensamiento de Merleau-Ponty y como se enlaza la pluralidad con la existencia social, introduce importantes discrepancias entre las reflexiones que hemos venido considerando.

⁶ Esta sería, para Merleau-Ponty, la posición de Arthur Koestler en su novela *El cero y el infinito* y en su ensayo *El yogi y el comisario*. En estos textos la tragedia de la acción política es presentada como una “alternancia de la eficacia y de lo humano, de la acción histórica y la moralidad” (Merleau-Ponty, 1986, p. 67). Para Merleau-Ponty, en cuanto es un mediocre marxista, Koestler solo ve en la historia a un dios insondable que se opone de manera fehaciente a la conciencia subjetiva. Por eso no logra comprender la ambigüedad de la historia y la verdadera tragedia que está en juego tanto en los juicios de Moscú como en la acción política en general.

Acción política y conflictividad

Las diferencias entre Merleau-Ponty y Arendt, en lo que respecta a la comprensión de la contingencia de la acción, son profundizadas una vez se examina el papel del conflicto en sus respectivas aproximaciones a la política. Como ya lo he sugerido, en el caso de Merleau-Ponty, la fragilidad interhumana está atada a un drama, a un problema humano que pone de manifiesto que la existencia en común no corresponde a una situación armónica, libre de confrontaciones y luchas. Arendt tampoco postula un permanente estado de concordia de la escena política, porque la acción en plural no implica el surgimiento de un vínculo homogéneo o consensual. Sin embargo, para Merleau-Ponty, a diferencia de Arendt, el conflicto político está enraizado en el antagonismo social y está enlazado con cierta concepción de la historia.

En *Humanismo y terror*, como en otros textos del periodo de posguerra (1945-1949), no es fácil precisar hasta qué punto Merleau-Ponty suscribe algunas de las tesis centrales del pensamiento de Marx.⁷ Pero como lo señala Lefort, “de alguna manera, el marxismo le enseña lo que él busca” (2012, p. 93).⁸ Desde una comprensión no-economicista y no-mecanicista del marxismo, Merleau-Ponty comparte con Marx que existe una división originaria de lo social que se expresa en las relaciones concretas entre los seres humanos. A través de una especie de hegelianismo concreto,⁹ Marx, según Merleau-Ponty, constata

⁷Según Claude Lefort, “el procedimiento de Merleau-Ponty es, pues, desde esta época, singular: no razona como marxista, y sin embargo pretende llamar a la verdad de la obra del fundador a los que, por motivos opuestos, desfiguran su sentido; no la restituye para atenerse a ella, pero tampoco para superarla, ese proyecto supondría un poder que él no tiene [...]” (2012, p. 85). Para una discusión más amplia sobre la relación entre Marx y Merleau-Ponty, véase Paredes Goicochea (2017); Eiff (2014); Revault d’allones (2001).

⁸Aunque en una entrevista que Merleau-Ponty le concede a Georges Charbonnier en 1959, sostiene, retrospectivamente, que el objetivo principal de *Humanismo y terror* era solo “comprender” (2016, p. 198), no es difícil observar que su texto está atravesado por una toma de posición frente al problema comunista y por determinadas simpatías con la filosofía de Marx.

⁹“Se pudo decir sin paradoja que *El capital* es una ‘Fenomenología del espíritu concreta’, es decir, que se trata tanto del funcionamiento de la economía como de la realización del hombre. El nudo de los dos órdenes de problemas se encuentra en la idea hegeliana de cada sistema de producción y de propiedad implica un sistema de relaciones entre los hombres, de tal manera que nuestras relaciones con los demás se descubren en nuestras relaciones con la naturaleza, y nuestras relaciones con la naturaleza en nuestras relaciones con los demás. No se puede aprehender en definitiva toda la significación de una política marxista sin volver a

que la sociedad humana se encuentra “en estado natural de conflicto, puesto que cada conciencia quiere hacer reconocer por las otras su autonomía” (1986, p. 194). En un sistema de conciencias encarnadas, donde cada conciencia se exterioriza a través de las otras y de la naturaleza, el conflicto aparece de manera inevitable en el momento en que cada conciencia busca particularizarse tomando posesión de ciertos bienes y reduciendo a objeto a las otras (1986, p. 148). Este es el problema de la coexistencia humana que el marxismo quiere resolver a través de la sociedad sin clases o de un humanismo concreto. Aunque en el periodo de *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty reconoce que la solución marxista a este problema no ha sido exitosa y la hipótesis del proletariado no ha sido confirmada por el desarrollo histórico, sostiene que la imposibilidad de la solución no suprime el problema (véase 1986, pp. 194-195).¹⁰ De este modo, se podría decir que en el ámbito práctico-político, Merleau-Ponty asume una actitud de “comprensión sin adhesión”,¹¹ pero en el orden teórico, que es lo que más nos interesa en este caso, adopta un “prejuicio favorable”¹² hacia la filosofía de Marx, en particular hacia una versión heterodoxa de su filosofía de la historia.

Lo anterior significa que al conectar la contingencia de la acción política con el drama humano, es necesario tener presente que Merleau-Ponty parte de una conflictividad social que se define a partir de relaciones humanas de dominación. Hay conflicto porque hay lucha antagónica entre conciencias encarnadas. Por esta razón, como se mencionaba unas páginas atrás, la acción no solo es impura porque es

la descripción que da Hegel de las relaciones fundamentales entre los hombres” (Merleau-Ponty, 1986, pp. 147-148).

¹⁰ En este libro, Merleau-Ponty adopta una actitud que más tarde llamará de “espera o expectativa marxista” [*attentisme marxiste*]: “Aun cuando no haya tomado posesión de la historia, aun cuando en ninguna parte se haya producido el advenimiento del proletariado como clase dirigente, la dialéctica marxista continúa carcomiendo la sociedad capitalista, conserva todo su valor como negación, sigue siendo verdad, seguirá siendo verdad que una historia en la que el proletariado no es nada no es una historia humana. Así como era imposible la adhesión al comunismo, pensábamos, por eso mismo que se imponía una actitud de simpatía, que reservara las posibilidades de un nuevo flujo revolucionario” (véase 1957, p. 254).

¹¹ Véase Merleau-Ponty (1986, p. 195). Como lo dice explícitamente en el prólogo de *Humanismo y terror*: “No se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista” (p. 16).

¹² Como lo reconocerá él mismo, años más tarde, en *Las aventuras de la dialéctica*. Véase Merleau-Ponty (1957, p. 256).

acción entre varios, sino porque es acción de unos sobre otros, porque implica relaciones desiguales. Hay una dificultad de principio en la vida colectiva, una opacidad en el funcionamiento social. La relación del ser humano con el ser humano es problemática y, por eso, el conflicto tiene un papel central en la vida en común.¹³ Pero esta visión franca de la coexistencia humana, que comprende lo que es y no se queda solo en el terreno de los principios abstractos, va acompañada, hasta cierto punto, de una *promesa* emancipadora: la *posible* solución del problema humano. A su vez, como ya se sugería anteriormente, esta probable solución parece estar anclada a una concepción bastante particular de la filosofía marxiana de la historia.

En su lectura de Marx, Merleau-Ponty no solo enfatiza en el carácter fortuito e imprevisto de los acontecimientos históricos, sino también en aquello que los acomuna, esto es, en una especie de hilo conductor u orientación que los comunica entre sí. La dialéctica marxista, que da cuenta de la ambigüedad de la historia, no debe confundirse con la dialéctica de los sofistas o de los escépticos donde “todo es relativo” y “cada idea se convierte en su contraria” (Merleau-Ponty, 1986, p. 165). A igual distancia del relativismo vulgar y del racionalismo que plantea una visión metafísica del mundo, “lo propio del marxismo es pues admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario” (Merleau-Ponty, 1977, p. 186). Al apelar a esta lógica de la historia, el marxismo, según Merleau-Ponty, no renuncia a la contingencia, sino que la inscribe en un esquema de inteligibilidad atado a la *praxis* humana. Por esto esta filosofía de la historia no depende ni de una armonía preestablecida ni de una garantía teleológica. Sin embargo, los acontecimientos históricos sí tienen un sentido compartido y los proletarios, “que están en posición de realizar la humanidad”, son los portadores de dicho

¹³ Este es uno de los puntos que Merleau-Ponty destaca en su célebre “Nota sobre Maquiavelo”, presentada originalmente en un congreso en Italia en 1949. Además de insistir en la aguda comprensión maquiaveliana de la contingencia de la acción, Merleau-Ponty señala que el florentino constata que “la vida colectiva es el infierno” (1960, p. 344), que la división y la rivalidad entre el sí mismo y el otro no cesa nunca, que “hay que sufrir la coerción o ejercerla” (p. 344). Incluso, hacia el final de la nota, se establece una sugerente relación entre Marx y Maquiavelo para pensar las condiciones de un “humanismo real”, un humanismo que parte de las relaciones conflictivas de la coexistencia.

sentido (Merleau-Ponty, 1986, pp. 157-158, 164). Aunque en textos posteriores, como *Las aventuras de la dialéctica* o *Signos*, Merleau-Ponty renunciará, explícitamente, a su expectativa frente a la realización de la hipótesis marxista del proletariado¹⁴ y a la búsqueda de una única solución del problema social, seguirá pensando el conflicto de la coexistencia y la ambigüedad de la historia a partir de la relación entre contingencia y sentido.¹⁵

Pero más allá del inicial compromiso con la teoría marxiana del proletariado, es justamente esta preocupación por la historia y por la conflictividad social, la que Arendt evita al pensar un vínculo político no consensual. Nada más alejado de la concepción arendtiana de la acción que la postulación del lazo común en términos de un problema social a resolver. En primer lugar, es conocida la distinción conceptual que la autora establece entre lo político y lo social. Aunque entre las diferentes actividades humanas, es solo la acción la que “no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres” (1993, p. 37), el vínculo político que emerge a través de la acción trasciende el mero vivir juntos, que usualmente se asocia con la gestión de las necesidades y la organización del proceso vida. En ámbito social se establecen relaciones de normalización, donde el comportamiento excluye a la acción espontánea y la unanimidad del conformismo anula la posibilidad de la distinción. Por eso el vínculo humano es político en la medida en que se diferencia de la relación social. Es únicamente en el ámbito político donde la acción puede tener lugar y donde se presentan las condiciones para la revelación de la singularidad de los actores. En segundo lugar, para Arendt, el carácter específico de la política no se define a partir de un problema de la vida en común — que para ella tendría la forma de la instrumentalidad—, sino a través

14 Véase, en especial, el epílogo a *Las aventuras de la dialéctica* y el prefacio a *Signes*.

15 Esto se observa particularmente en el prefacio de *Las aventuras de la dialéctica* y en la conexión entre el primer capítulo sobre Weber y el epílogo del libro (1957, 13-36; 227-259). Pero, de hecho, la simpatía de Merleau-Ponty con la filosofía marxiana de la historia, incluso con esta versión herética, da lugar a cierta tensión en el mismo *Humanismo y terror*. Por ejemplo, Lefort (2012) señala que, hacia el final del libro, reivindicar el derecho de pensar la experiencia histórica bajo todos sus aspectos es “recusar la idea de que una y solo una perspectiva, la que instituye nuestra participación de la clase revolucionaria, da acceso al sentido de la historia” (p. 98). Eiff (2014) también insiste en esta tensión e incluso habla de los “dos rostros” de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* (pp. 183-186).

de la manifestación de la pluralidad y de la unicidad [*uniqueness*] de los agentes.

Pero si los asuntos políticos no son tratados por Arendt como un problema social, tampoco son tematizados, estrictamente, en términos de un conflicto determinado. Es decir, como lo mencionaba anteriormente, el vínculo político —a diferencia del vínculo social— está atravesado por una situación de pluralidad en la que se expresan disensos y divisiones. Por lo tanto la acción en plural crea una escena de desacuerdo, en la cual se presentan manifestaciones polémicas, puntos de vista que se diferencian y que muchas veces son opuestos. Pero esta conflictividad no se explica por una división particular del campo social ni depende de la situación específica de sus actores o de sus proyectos. Si bien Arendt no desarrolla explícitamente el tema del conflicto en su fenomenología de la acción, se podría decir que, para ella, la conflictividad de la comunidad política está conectada principalmente con las iniciativas por medio de las cuales los agentes muestran su “única cualidad de ser distinto [*unique distinctness*]” (1993, p. 200). En la exposición del quién, en la cual el actor se desidentifica con respecto a las cualidades y talentos que solo alcanzan a definir lo que él es, emerge una singularidad que en la contienda se distingue de otras singularidades.¹⁶ Por eso el actuar-juntos arendtiano no está exento de antagonismos. Los vínculos propiamente políticos que se instituyen a través de la acción en común están también atravesados por las contradicciones entre los agentes.¹⁷

En esta concepción del conflicto, que evidentemente es muy diferente a la de Merleau-Ponty, la historia solo interviene en cuanto es comprendida como “recuerdo” [*remembrance*] (Arendt, 1993, p. 22), como la narración de las acciones y de los relatos de vida de los actores. Arendt rechaza una comprensión de la historia como

¹⁶ Esta relación entre distinción y contienda también se observa en las referencias arendtianas al “espíritu agonial” de la *polis* griega, aunque en ellas la autora resalta no tanto la disputa como la revelación de la individualidad en relación con los otros. Véase, por ejemplo, Arendt (1993, pp. 52 y 217, 2005, p. 16).

¹⁷ Al insistir en el carácter conflictivo de la acción política arendtiana enfatizo más en su dimensión “expresiva” y “agonista” que en su cualidad “comunicacional” y “asociativa”. Para una discusión interesante sobre estas diferentes dimensiones de la acción y de la esfera pública en el pensamiento arendtiano, véase Villa (1999, 128-154).

una totalidad de acontecimientos que se estructuran a partir de las nociones de proceso y fin. Según la autora, “si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ [made] por ellos” (Arendt, 1993, p. 209). No hay un autor tras bambalinas de la historia ni una causalidad, mecánica o teleológica, que atraviese el desarrollo de los acontecimientos históricos. Por eso, para Arendt, todas las filosofías de la historia, y en particular aquellas que convierten la historia en un proceso de fabricación, pueden ser entendidas como intentos por escapar de las perplejidades que genera la fragilidad de la acción en plural (véase 2006, p. 79).

De este modo los puentes que parecen tenderse entre Arendt y Merleau-Ponty se agrietan, por decir lo menos, cuando se precisa el tipo de conflicto que para cada uno atraviesa la acción y la escena política. El acuerdo tácito sobre el carácter contingente de la acción política contiene un desacuerdo de base frente al papel del conflicto social y de la historicidad en el despliegue de esta contingencia. Sin embargo, podría sostenerse que a medida que Merleau-Ponty se va separando de sus reflexiones de posguerra, al renunciar a la concentración del sentido de la historia en el proletariado e incluso al desistir de la idea misma de una solución del problema humano, se va aproximando a la comprensión arendtiana de la conflictividad política. En efecto, la renuncia a la posibilidad de una sociedad idéntica a sí misma, homogénea, donde se superarían todas sus contradicciones, exige, hasta cierto punto, una revisión de las condiciones y del sentido de la acción política. Aunque esto último es cierto, cabe notar que tanto en *Las aventuras de la dialéctica* como en el prefacio a *Signos*, Merleau-Ponty no deja de insistir en la centralidad de la situación histórica y de la división social en el despliegue de la vida en común, incluso en términos de una lucha de clases (1957, p. 251). La crítica al mecanismo marxiano de la “superación” [*Aufhebung*] no conduce, para el autor, a la anulación del problema del conflicto de la coexistencia, sino a la constatación de que ciertos antagonismos se encuentran absolutamente ligados a la existencia de una totalidad social. Si hay algo que Merleau-Ponty le reconoce al marxismo es “esa idea de que ningún aspecto de la cultura y ningún aspecto de la vida humana es independiente del otro” (2016, p. 216). La noción de “totalidad social”

y la idea de la "interconexión" entre los diferentes fenómenos de la vida humana, revelan que no es posible separar la vida política de la conflictividad social y económica.¹⁸

Conflicto y espacialidad

Si la anterior discusión parece alejar a Merleau-Ponty de Arendt, otra cosa sucede, a primera vista, con la espacialidad del conflicto. En cuanto recurren al descentramiento de la subjetividad para pensar la acción y la conflictividad, los dos autores rompen con una representación "egocentrada"¹⁹ del espacio político y, por lo tanto, se rehúsan a definirlo en referencia a una conciencia constituyente. Al descentramiento del sujeto le corresponde un descentramiento del espacio, porque, para decirlo por ahora de manera bastante abreviada, este no se concibe en términos de "extensión", sino de "relación". Esta concepción del espacio político se aprecia, con sus diferencias, tanto en el "entre" [*in-between*] arendtiano como en la "coexistencia" merleau-pontiana.

Para Arendt, la acción y el discurso se dan en este "entre", que tiene una dimensión "objetiva" y otra "subjetiva". Cuando está atravesado por un mundo de cosas y se ocupa de los intereses mundanos, el vínculo es literalmente un *inter-est*, "que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las" (Arendt, 1993, p. 206). Pero a este "entre objetivo" se le superpone un "entre" intangible que no depende de objetos físicos, sino exclusivamente de actos y palabras. A este último vínculo Arendt le da el nombre de "red" o "trama" de relaciones humanas [*web* of human relationships], que es el tejido en el cual se revelan los actores. Esta relación intangible tiene la particularidad de que logra unir y separar, al mismo tiempo, a los seres humanos. Es decir, los reúne, pero no los fusiona. Establece un lazo entre ellos, pero no anula su singularidad. Por eso el "entre"

18 "[...] no veo como sería posible separar vida económica y vida política. ¿Cómo concebir las relaciones políticas de los hombres sin reportarlas por lo menos al mundo de las relaciones económicas, o vice versa?" (2016, p. 225). También se puede encontrar una reflexión de Merleau-Ponty sobre la "unidad del acontecimiento social" en la extensa e interesante nota 18 de la *Fenomenología de la percepción* (1997, pp. 188-190).

19 La expresión es de Tassin (1999, p. 531).

es en su misma definición un espacio plural y, si se quiere, un espacio descentrado o, incluso, dislocado.²⁰

Este carácter intangible y plural del “entre” resulta esencial para comprender lo que, en *La condición humana*, Arendt llama “espacio de aparición”. Este espacio no está dado, no existe con independencia de la interacción de los actores, ni corresponde a un lugar físico determinado. De hecho, puede emerger “entre” los participantes prácticamente en cualquier momento y lugar. Tampoco es un espacio objetivo, ordenado, que contiene a los actores y los ubica en una posición definida o que los acomuna según sus gustos, costumbres o necesidades, como sucedería, para Arendt, en un ámbito comunitario o social. Por el contrario, dice ella, “este espacio no siempre existe” (1993, p. 221), esto es, no se da en cualquier tipo de lazo social, solo surge cuando los seres humanos se relacionan entre sí políticamente, por medio de la acción y del discurso en medio de sus acuerdos y desacuerdos. Paradójicamente, la acción necesita un espacio que la acoja, en el que pueda desplegarse, pero al mismo tiempo es ella la que teje el vínculo propiamente político, pone a los actores en relación e instituye el espacio de aparición. Por eso resulta importante destacar que este espacio, aunque es condición de la acción, solo despliega su realidad fenoménica a través de ella.

Dicha realidad fenoménica hace referencia a la publicidad que caracteriza al espacio de aparición. El espacio político-público es aquel en el que aparezco ante otros y otros aparecen ante mí. Es decir, es un espacio cuya realidad no está dada por el mero estar-ahí de los demás, sino por su apariencia, por aquello que es visto y oídos por los otros y por nosotros mismos. Por eso Arendt insiste en el hecho de que en este espacio “los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas sino que hacen su aparición de manera explícita” (1993, p. 221). El espacio político es siempre un ámbito de visibilidad y manifestación.²¹ Un “entre” en el que no hay nada subyacente, puesto que, como sucede con la revelación del actor, ser y aparecer coinciden

²⁰ Tassin habla de un espacio “pluricentrado” (1999, p. 532), pero me parece que la renuncia arendtiana al espacio “egocentrado” va más allá de esta pluralización de puntos de referencia, porque sugiere que en la relación que define al espacio político se presenta una renuncia a todo centro, una especie de desquicio o desorden del *topos*.

²¹ Para una discusión en profundidad de la cuestión de la apariencia en Arendt, véase Tassin (2004).

(1993, p. 59, p. 222). Así pues, en este ámbito de las apariencias, el conflicto que se asocia a la exposición del “quién” configura, y permanentemente reconfigura, la escena de manifestación de los actores. Al estar descentrado, el espacio político arendtiano es inestable: su disposición se modifica de manera constante según las relaciones conflictivas entre los actores, según sus disensos y divisiones. De este modo, el conflicto político no solo tiene lugar en el espacio de aparición, sino que su manifestación desordena y recrea el “entre” que une y separa a los actores.

El carácter descentrado del espacio, así como su inestabilidad, son rasgos que también están presentes en la topografía política de Merleau-Ponty. Para este autor, en nuestra experiencia del espacio (del espacio general, no solo del espacio político), no nos enfrentamos primordialmente a un espacio físico. Tampoco a uno geométrico. El espacio no es ni el lugar donde se encuentran las cosas, en una relación de continente a contenido, ni “el sistema indivisible de los actos de vinculación que lleva a cabo un espíritu constituyente” (Merleau-Ponty, 1997, p. 259). Merleau-Ponty no se conforma con esta alternativa entre una comprensión empirista o una intelectualista del espacio —ambas objetivantes—, porque “el ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación” (1997, p. 267). La experiencia originaria del espacio es existencial y la existencia misma es espacial: estamos arrojados a un entorno relacional de sentido, anclados en un contexto con el que ya estamos, de alguna manera, familiarizados. Por eso, nuestra experiencia perceptiva del espacio no es, de entrada, objetiva, sino vivida y orientada.

Esta concepción del espacio es ciertamente deudora de la idea de vínculo [*lien*] que recorre la filosofía de Merleau-Ponty. Como ya ha sido mencionado, la conciencia no puede pensarse separada de sus condiciones, esto es, desvinculada del cuerpo, de la sociedad, del todo social y de su situación histórica. Para ponerlo en otras palabras, dado que “no puedo rehuir el ser más que en el ser”, existir es ser-en-el-mundo: “me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social” (Merleau-Ponty, 1997, p. 371). El mundo social no es para el autor una suma de objetos, sino una dimensión de existencia. Por esta razón es un tipo de relación originaria, pre-científica si se quiere, frente

a la cual siempre estamos situados. De la misma manera que el rechazo de comunicar es ya un modo de comunicación, la filosofía solipsista presupone una comunidad de seres humanos hablantes e incluso la retirada reflexiva del filósofo no puede dejar de arrastrar a los demás (1997, p. 371-372). Es decir, la existencia del otro es incontestada en el horizonte de mi propia experiencia. Por esta razón, la coexistencia no es un añadido secundario al individuo, sino el entorno primordial en el que se encuentra ya inmerso.²²

Esta relación de existencia, en particular aquella que se refiere al mundo social, es la que define la espacialidad del conflicto de las conciencias encarnadas. La acción entre varios, la de unos sobre otros, que atraviesa al drama social, se manifiesta en este entorno descentrado que se teje entre los actores. Pero aunque el vínculo está, en cierta medida, ya dado, no está determinado. Como en el caso arendtiano, el espacio político se modifica y se reconfigura según la interacción conflictiva. Los otros no se presentan como objetos disponibles, sino como actores que aparecen, que se manifiestan, en el entramado indeterminado de las relaciones de la coexistencia. La acción en común se da en este campo social en el que no hay lugares preestablecidos ni posiciones o funciones fijas. De esta forma, al hablar de “modos de coexistencia”, Merleau-Ponty evita dividir el espacio social en objetos determinables. Por ejemplo, para él la nación o la clase “no son ni fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni tampoco valores que este plantearía desde el interior” (1997, p. 374). Ni el pensamiento objetivo ni la reflexión idealista explican estos fenómenos, porque la nación o la clase son primordialmente maneras de ser-en-el-mundo, esto es, son condiciones que ganan su concreción en cuanto las vivo o las llevo en mí. Por eso, como lo explica Merleau-Ponty, “la cuestión estriba siempre en saber cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y los vivo” (1997, p. 374).

En principio, esta dilucidación del espacio, que evita la alternativa entre la objetivación y el subjetivismo, no haría más que acercar la

22 En palabras de Merleau-Ponty: “[...] cada otro existe para mí a título de estilo o medio de coexistencia irrecusable, y mi vida tiene una atmósfera social como tiene un sabor mortal” (1997, p. 375).

reflexión de Merleau-Ponty a la de Arendt. Para decirlo de nuevo en pocas palabras, el espacio del "entre", como espacio de aparición, no se define a partir de una conciencia constituyente ni se reduce a un orden objetivo prefigurado. Sin embargo, existe una diferencia de base que separa a ambas aproximaciones: para Arendt, hay que recordarlo, el espacio político no es nunca una relación de ser originaria, sino un ámbito instituido. Para que la política sea una realidad mundana, para que el conflicto sea tangible en palabras y actos que puedan ser vistos y oídos, se necesita un espacio delimitado y específico en el que los actores puedan revelar su singularidad. El espacio político, según Arendt, no está dado de antemano, no siempre está ahí, pero además es un entorno que traza una frontera, establece un adentro y un afuera: lo que está al interior de este espacio es político por definición, pero lo que queda en su exterior no es propiamente político. De ahí que Arendt insista tanto en distinguir el vínculo político del social. Merleau-Ponty, por su parte, quiere insistir no solo en la coexistencia originaria, sino asimismo en las relaciones, la comunicación, entre lo político, lo social y lo histórico. Aunque en ocasiones pueda hablar de un espacio específicamente político, este no se define a partir de su separación de la totalidad social, sino en su entrelazo. Como ya se mencionaba, para él el espacio social no es el lugar del comportamiento y la homogeneidad, sino el ámbito donde se despliega el conflicto, donde se manifiesta un permanentemente descentramiento ligado a la lucha entre los actores, según sus modos de coexistencia.

Consideraciones finales

El lazo que aúna las reflexiones de Arendt y Merleau-Ponty con respecto a la contingencia de la acción política se tensiona en extremo, casi hasta su ruptura, cuando se profundiza en la concepción que cada uno tiene de la espacialidad del conflicto. El supuesto de la conciencia encarnada que subyace a la visión merleau-pontiana del espacio, acentúa el papel de la historia y lo social en el drama de una política que no puede escapar de la imprevisibilidad y de la incertidumbre. No solo es la presencia de los demás lo que disloca las motivaciones e intenciones de los actores, sino la lucha que se da en el campo social, las relaciones de dominación que lo definen y lo condicionan. Con esto Merleau-Ponty no incurre

en la adhesión a ningún tipo de materialismo, ni siquiera al marxista. Pero sí en la aceptación del principio marxiano sobre la totalidad social, que se resume en la crítica del pensamiento separado o, si se quiere, de la conciencia aislada del mundo (2016, pp. 216-217). Por eso donde Arendt encuentra delimitaciones y distinciones, Merleau-Ponty acentúa las conexiones, las relaciones que ponen en contacto todos los aspectos de la vida humana.

Algo similar sucede en el caso del condicionamiento histórico de la política. La crítica de Merleau-Ponty al mecanicismo marxista no lo conduce, como en el caso de Arendt, a la renuncia de la tematización explícita del papel del proceso histórico en la contingencia de la acción. Precisamente, a mi juicio, lo más interesante de la reflexión merleau-pontiana sobre la historia es su apuesta por rechazar la alternativa entre una filosofía de la historia determinista y una visión de la historia como el despliegue de acontecimientos aleatorios e inconexos. Ni siquiera en *Humanismo y terror*, cuando todavía conserva cierta expectativa sobre los desarrollos de la teoría del proletariado, Merleau-Ponty reduce su reflexión sobre la concepción marxiana de la historia a una causalidad implacable o a un *telos* concebido como una orientación irresistible.²³ La historia interviene como un medio [*milieu*] en el que me encuentro arrojado, en el cual actúo, pero sobre el cual no tengo pleno control. Así, no solo la "coyuntura interindividual" (Macherey, 2006) intermedia en la incertidumbre de la acción, sino el hecho de que esta coyuntura tiene lugar en un fondo histórico que sobrepasa los proyectos y las intenciones de los actores.

Por eso el examen de la espacialidad del conflicto revela el desajuste entre la coexistencia merleau-pontiana y la pluralidad arendtiana. Aunque a primera vista la contingencia de la acción se explica en ambos por la presencia de los demás, esta presencia tiene, en cada caso, condicionamientos distintos. Mientras que la contingencia

²³ Con esta afirmación no pretendo desestimar lo que significa para la concepción merleau-pontiana de la historia la renuncia a concentrar el sentido del desarrollo histórico en el "sujeto de la revolución" y la reevaluación de la solución del problema social en la reconciliación final del reconocimiento del hombre por el hombre. En lo que quiero enfatizar es que aún en sus textos de posguerra, Merleau-Ponty no simplifica el problema de la filosofía de la historia marxiana, y su propio pensamiento sobre la historicidad se juega en este punto medio entre la lógica y la contingencia del acontecer histórico.

política en Arendt requiere de la delimitación de un vínculo y de un espacio específico, desligado de lo social y de toda filosofía de la historia, para Merleau-Ponty es justamente la conexión de la acción política con lo histórico-social lo que potencia e incluso explica en gran medida dicha contingencia. Así, la diferente concepción entre el descentramiento del sujeto y del espacio, directamente conectado con la incertidumbre inherente a la experiencia política, muestra en el fondo el contraste entre el hábito de la distinción, que Arendt misma reconoce como un hábito aristotélico (Hill, 1979, p. 337-338), y la relación dialéctica de Merleau-Ponty, que no es ni la unidad de los contrarios atada al mecanismo de la *Aufhebung*, ni tampoco un desarrollo inmanente, sino la "cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás" (1957, p. 228).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future* [Entre el pasado y el futuro]. New York, Estados Unidos de América: Penguin.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (R. Gil Novalés, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1994). *¿Qué es la política?* (R. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Essays in Understanding. 1930-1954* [Ensayos sobre la comprensión]. New York, Estados Unidos de América: Schocken.
- Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia* (G. Solana, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind* [La vida del espíritu]. New York, Estados Unidos de América: Harcourt.
- Arendt, H. (1997). *The Promise of Politics* [La promesa de la política]. New York, Estados Unidos de América: Schocken.
- Arendt, H. y Heidegger, M. (1999). *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse* [Correspondencia 1925-1975]. Frankfurt, Alemania: Klostermann.

- Paredes Goicochea, D. (2017). *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Karl Marx y Maurice Merleau-Ponty en discusión*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Eiff, L. (2014). *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de Córdoba.
- Hill, M. (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* [Hannah Arendt: la recuperación del mundo público]. New York, Estados Unidos de América: St. Martin's Press.
- Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Macherey, P. (2016, octubre 19). "Humanisme et terreur" de Merleau-Ponty: pour une politique de l'ambigüité? [Humanismo y terror de Merleau-Ponty: ¿por una política de la ambigüedad?] [Web log message]. Recuperado de <http://philolarge.hypotheses.org/1795>
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959* [Entrevista con Georges Charbonnier y otros diálogos, 1946-1959]. Paris, Francia: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y terror* (L. Rozitchner, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica* (L. Rozitchner, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *La fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido* (F. Montero, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes* [Signos]. Paris, Francia: Gallimard.
- Revault d'Allones, M. (2001). *Merleau-Ponty: La chair du politique* [Merleau-Ponty: La carne de lo político]. Paris, Francia: Michalon.
- Tassin, E. (2004). La question de l'apparence [La cuestión de la apariencia]. En M. Abensour et al. *Politique et pensé* (pp. 87-119) [Política y pensamiento]. Paris, Francia: Payot.

Tassin, E. (1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* [El tesoro perdido. Hannah Arendt, la inteligencia de la acción política]. Paris, Francia: Payot.

Villa, D. R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* [Política, filosofía, terror. Ensayos sobre el pensamiento de Hannah Arendt]. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton.

¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas?

Has J. Rancière's concept of politics Marxist assumptions?

Andrés Felipe Parra Ayala
Universidad de Bonn, Alemania

RESUMEN Este artículo interroga críticamente la pretensión de Jacques Rancière de pensar la política sin referencia a espacios sociales ni a las relaciones de poder que tienen lugar en ellos. En este texto se pretende mostrar que estas descripciones y cartografías de los espacios sociales operan como presupuestos ocultos de la teoría rancieriana, a pesar de ser rechazadas por el mismo filósofo francés como elementos fundamentales de la reflexión sobre la política. El artículo se acerca en la primera parte a las objeciones del pensador francés en contra de las teorías que derivan la naturaleza del conflicto político de la comprensión de los conflictos sociales, como el marxismo. En la segunda parte se muestra que el concepto rancieriano de la política, sin referirse a descripciones sociológicas de la sociedad como las del marxismo, caería en contradicciones internas a la hora de vincular la política con la emancipación, pues la figura de la actualización de la igualdad no basta para definir el carácter emancipatorio la irrupción política.

PALABRAS CLAVE Marx; Rancière; Política; Emancipación; Relaciones de poder.

ABSTRACT *This paper examines critically the claim of Jacques Rancière that politics should be thought without reference to social spaces or to the power relationships which take place in themselves. This text seeks to show that those descriptions and cartographies of social spaces work yet as hidden assumptions in the Rancièrian theory despite being refused by the French philosopher himself as crucial rudiments of the reflection about politics. In its first part, the paper approaches Rancière's objections against the theories which like Marxism derive the nature of political conflict of the understanding of social conflicts. In the second part, it will show that, without referring to sociological descriptions of society like those that*

Marxism employs, the Rancièrian concept of politics would fall into internal contradictions by fitting politics with emancipation together, as the formal figure of actualization of equality is not enough to define the emancipatory nature of political irruption.

KEYWORDS *Marx; Rancière; Politics; Emancipation; Power relationships.*

RECIBIDO RECEIVED 15-11-2016

APROBADO APPROVED 12-05-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Andrés Felipe Parra Ayala, Internationales Zentrum für Philosophie Nord Rhein Westphalen, Philosophische Fakultät, Universidad de Bonn.

Correo electrónico: afparra@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2652-9645>

En la historia de las ciencias sociales, el análisis de las relaciones de poder en las sociedades ha sido determinante para entender la naturaleza y los actores que intervienen en el conflicto político. Por ejemplo, Marx analizó las relaciones de poder de las sociedades capitalistas bajo el concepto de *modo de producción* y por esa razón su concepción de la política es la de la lucha de clases. El feminismo, por su parte, toma el concepto del patriarcado y a partir de ello dibuja la escena política como un enfrentamiento de las mujeres —y de los hombres que han decidido apoyarlas— contra los privilegios de las sociedades machistas. En estos casos, el ser y la naturaleza del conflicto político se deriva casi inmediatamente de la forma en como estos movimientos intelectuales retratan la sociedad en que vivimos.

Hay, sin embargo, un modelo contrapuesto a estas explicaciones del conflicto político. Se trata de la propuesta de Jacques Rancière de una política cuyo “qué” y cuyos “quienes” no se derivarían del análisis de la sociedad, sus jerarquías y formas de dominación. Para el filósofo francés esos “ingredientes” de la política son construidos y posibilitados por la acción política misma y no son por ello reductibles a un análisis de la sociedad. Se trataría entonces de una política que se libra de tener que inspirarse en un lugar o en una esfera social específica. Este texto analiza críticamente esa pretensión de Rancière, mostrando que esos análisis sociales (independientemente de su estatus disciplinar) que sospechan de ciertas formas de vida y las denuncian como relaciones jerárquicas y de dominación¹ son un presupuesto invisible de la misma

¹Al concepto de *dominación* le pertenece un campo semántico y una discusión bastante amplia, cuya reconstrucción no es tema de este artículo. Sin embargo, en este tipo de análisis que sospechan de las instituciones de las sociedades modernas, la noción de dominación va aparejada con una reconstrucción crítica del concepto de la libertad que opera en esas mismas instituciones. Este es el caso, por ejemplo, del análisis del joven Marx en textos como *Sobre la cuestión judía* (1843/2005) o los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (1844/1966). Allí se analizan las nociones de libertad política y económica de las sociedades modernas mostrando que ellas generan, tanto por su propia definición como por su despliegue histórico, una negación de esa misma libertad como condición de posibilidad de su propia realización. Así, por ejemplo, la libertad del emprendedor solo existe porque él necesita un ejército de no-emprendedores (no-libres en ese mismo sentido) para poder serlo; sin esa no-libertad, la libertad de emprender no podría existir ni ejercerse. Por consiguiente, podría decirse que una situación tal, en la que un concepto y una práctica de la libertad coincide con su negación, es una situación de dominación para este tipo de análisis (sobre todo para Marx y el marxismo). La dominación no es otra cosa que una contradicción y la paradoja interna del concepto de la libertad que está a la base de las relaciones entre los individuos de una sociedad determinada.

teoría rancieriana de la política que debe ser sacado a la luz. El objetivo de este texto es entonces problematizar la pretensión de construir una visión del conflicto político sin referencia a las relaciones de poder que tienen lugar en las sociedades. En efecto, la conclusión de este artículo es que esos análisis de las relaciones sociales que sospechan de estas y de las formas de vida que surgen en su seno son una condición necesaria para la teoría de Rancière, así él mismo afirme lo contrario.

Para mostrar esto, el texto reconstruye las prevenciones críticas que tiene Rancière frente al marxismo. Allí se recogen las reflexiones de textos tempranos y de *El desacuerdo* (1996), en las que se muestran las consecuencias nefastas a las que según Rancière ha de enfrentarse un análisis de la política basado en las cartografías de los espacios sociales. De esto se encarga la primera parte del texto, que se construye en dirección Rancière-Marx. En la segunda, el texto busca hacer un movimiento opuesto: de Marx hacia Rancière. No para juzgar si Rancière es justo con Marx o con la sociología, sino para mostrar que aquello que el pensador francés critica —basar la teoría de la política en una cartografía social de las relaciones de poder— sigue siendo, a pesar suyo, un presupuesto de su teoría: sin la sospecha sobre nuestras instituciones y formas de vida, el concepto de política en Rancière cae en contradicciones internas que le restan su potencial crítico. Este texto, en fin, solo pone de manifiesto una tensión y un problema en el pensamiento político de ambos paradigmas; no busca la solución o el arreglo de la tensión, sino solo los fundamentos de su exposición crítica.

De Rancière hacia Marx: lugar del conflicto y conflicto por el lugar

El punto central de la crítica de Jacques Rancière al marxismo es que este parte de la descripción sociológica de lo que ocurre en la *sociedad* (entendida como un todo estructurado a partir de relaciones) para derivar de esa descripción los componentes del conflicto político. Las preguntas de “qué se disputa en el conflicto político”, “quiénes son los protagonistas o sujetos de la disputa política” e incluso “cómo se puede resolver esa pugna política” encuentran respuesta para el marxismo en su análisis de las relaciones de producción en la sociedad capitalista.

Las respuestas estándares del marxismo a estos interrogantes son: a) lo que se disputa es la repartición del excedente de la producción; b) los protagonistas son las clases sociales, separadas y distinguibles por la propiedad o ausencia de medios de producción; c) lo que resuelve el conflicto es una socialización y democratización del excedente de la producción para satisfacer y elevar humanamente las necesidades individuales. Un ejemplo de esta teorización simplificada del conflicto político puede encontrarse en el economista marxista Arwan Shaikh (1990, p. 29).

La crítica de Rancière no se concentra, sin embargo, en evidenciar o denunciar que hay otros objetos de disputa en la política que van más allá de la repartición del excedente de la producción (como, por ejemplo, el sentido y el significado que las personas le dan a su actividad en la sociedad² o la cuestión del dominio del cuerpo de las mujeres³). En una palabra: Rancière no reprocha al marxismo haber hecho un análisis sociológico estrecho para determinar los objetos y los sujetos de la disputa política, sino que le objeta basar la política en un análisis sociológico como tal, sea estrecho o amplio. Así se trata para Rancière de cuestionar la idea, según la cual los objetos (el qué se disputa) y los sujetos (quiénes protagonizan la disputa) del litigio político deban extraerse de un análisis sociológico de las relaciones sociales de poder.

Rancière efectúa esta crítica por dos motivos. El primero porque, naturalmente, esa idea se opone a su propia visión de la política. Para él la política no es más una subregión o un espacio social, sino que es una práctica que instituye su lugar de una forma paradójica: las escenas políticas para Rancière no están en la sociedad (en la fábrica, en el hogar, etc.), pues la escena política es el lugar en donde se disputa si la fábrica o el hogar son o no cuestiones o lugares políticos. Este lugar de la escena política tiene entonces una propia lógica que no se deja comprender a través de un análisis de las relaciones de poder en la sociedad. El

² Para una crítica al marxismo en este sentido ver: Melucci, 1989, pp. 18 ss.

³ Hartmann (1979) o Federici (2010) han sostenido cada una a su modo que el marxismo propone un matrimonio entre con el feminismo en donde aquel ocupa el rol patriarcal del hombre y este el de la mujer, al visibilizar únicamente a la mujer explotada —y no a la mujer en sí— como sujeto de la opresión patriarcal. Por esta razón, el marxismo habría ocultado la provechosa cooperación que tienen el capitalismo y el patriarcado como modos de vida.

segundo motivo se deduce, así, del primero: las teorías que definen a la política como una subregión de la sociedad están necesariamente ligadas al intento de la filosofía por ocultar la existencia de la propia política. La política se oculta y es despojada conceptualmente de su propia naturaleza si la entendemos como la manifestación de algo, de un espacio social que la antecede y de ese modo la determina. Así se lee en el ya conocido texto de *Diez tesis sobre la política*: “por mucho que lo propio de la filosofía política sea fundar el actuar política en un modo de ser propio, lo propio de la filosofía política es borrar el litigio constitutivo de la política” (Rancière, 2006a, p. 75).

¿Pero qué tiene de malo creer que la política es una subregión de la sociedad a parte del hecho de no estar de acuerdo con Rancière? Para el pensador francés la respuesta es clara: quien cree que la política tiene lugar en la sociedad llega a contradicciones y aporías insuperables. Esto se ve en su diagnóstico crítico del marxismo: la concepción de la política de este paradigma termina por servir a la misma dominación que dice denunciar y criticar. Para el marxismo —o para la versión que Rancière lee—, la política es el lugar de la dominación, es la subregión que, siguiendo esa famosa definición de Althusser,⁴ ayuda a la reproducción de las relaciones sociales de producción a través de los Aparatos Ideológicos del Estado. Tal definición implica, sin embargo, para Rancière un círculo vicioso en términos políticos: los productores, dominados y adoctrinados por la ideología de la clase dominante, no podrían ser los autores intelectuales de su propia emancipación, pues lo que hacen cotidianamente solo refleja su situación de estar dominados, invisible e incomprensible para ellos. Esto significa: nunca podrán emanciparse, sino solo ser emancipados y guiados por

4 Cfr. Althusser, 1998. Rancière no se refiere únicamente a este texto de Althusser, sino que tiene en cuenta otros ensayos del propio Althusser que aparecen en la *Revolución teórica de Marx* (1967) y a algunos textos de su autocritica. Para los efectos de esta exposición vamos a suponer que las lecturas de Rancière sobre Althusser y Marx son correctas. Aunque el joven Rancière ve diferencias sustanciales entre su maestro (i.e. Althusser) y Marx, mientras avanza su obra va planteando que el propio Marx tiene supuestos, conceptos y procedimientos filosóficos que pueden explicar por qué puede surgir un pensamiento como el de Althusser. Para Rancière la relación entre el pensador de Tréveris y su maestro está atravesada por un continuum complejo posibilitado por las ambigüedades de Marx. Al respecto véase: Tanke, 2011, pp. 17-20 y 27-31; Muhle, 2013, pp. 311-313. Una lectura un poco más “conciliadora” entre Rancière y el proyecto de Marx puede encontrarse en los últimos trabajos de Samuel Chambers (2014). Sobre esta última cuestión y los problemas que suscita volveré más adelante.

el experto que conoce las causas de la dominación; o en otra versión: solo guiados y emancipados por el desarrollo de las circunstancias materiales que posibilitan la emancipación.

Esta objeción no remite en el caso de Rancière únicamente a una crítica de la tesis de la *vanguardia* y la conciencia que, como diría Lenin (1905/2010, p. 116), viene desde afuera de la espontaneidad de las acciones de la clase obrera. Críticas a la idea de la vanguardia ya se encuentran dentro del marxismo, como en el caso de Rosa Luxemburgo (1918/1975) o de Paul Mattick (1978). El punto de Rancière no es únicamente de carácter estratégico, ni organizativo. Lo que sostiene el pensador francés es que el marxismo cae en ese círculo de la dominación, en esas ideas vanguardistas y en la tesis de la conciencia importada debido a que es una teoría de la política como subregión de la sociedad. El orden del razonamiento debe entonces señalarse: el vanguardismo es la consecuencia política de una teoría de la política como subregión, como extensión de un lugar de la sociedad.

De acuerdo con Rancière, este desplazamiento puede rastrearse en sus orígenes en los trabajos del propio Marx. En ellos pueden hallarse dos tendencias, que se articulan simultáneamente y que se derivan ambas de la idea de la política como un espacio que calca sus coordenadas y particularidades de los espacios de la sociedad en los que tiene lugar la producción de las subsistencias.

La primera tendencia es una lectura automatista del cambio social y de la emancipación como una obra ciega de las fuerzas históricas e impersonales. Si el secreto y la verdad de la política es el terreno económico, aquella se convierte en mayor o menor medida en el reflejo pasivo de la misma. La política es expresión de la economía porque el acto político es expresión del individuo arrojado a unas relaciones sociales de producción: los conflictos, demandas, intereses y sujetos de la política son solo expresiones de conflictos, demandas e intereses en última instancia económicos. La tesis, según la cual la emancipación y el comunismo son fruto del desarrollo automático tiene, de acuerdo con Rancière, anclaje en esta idea de la política como expresión de algo que la antecede. En términos muy generales, la idea de Marx de que el comunismo es un movimiento real de la sociedad y no una loca utopía concebida en la cabeza e imaginación de algunos, implica que

~
81
~

aquel (el comunismo) es como una semilla que ya está planteada en el terreno de las contradicciones del capitalismo. Solo falta esperar que crezca. Si los obreros —e incluso los intelectuales— piensan en algo así como el proyecto comunista, es porque las condiciones materiales, sus relaciones de producción, se lo permiten. Así pues, el comunismo, de acuerdo a la crítica al marxismo que se presenta en el texto *Comunistas sin comunismo* (2010):

Debía ser la plena realización de una forma de universalidad ya en obra [*already at work*] en la organización capitalista de la producción y en la organización burguesa de las formas de vida. Era la actualización de una racionalidad colectiva ya existente bajo la forma misma de su contrario, la particularidad de los intereses privados. Las fuerzas colectivas de la emancipación ya existían. Faltaba solamente la forma de su reapropiación subjetiva y colectiva. (p. 170).

La segunda tendencia que se encuentra en el pensamiento de Marx es eso que Rancière denomina la “política de los filósofos” (2003, p. 72, 1996, pp. 106-108): la idea de que la pertenencia al espacio social en el que tiene lugar la satisfacción de las necesidades implica vivir en un mundo de ilusiones del cual solo se puede salir con ayuda de la ciencia. Para entender adecuadamente la segunda tendencia, podríamos —siguiendo el espíritu de la interpretación de Rancière— detenernos en el axioma de la primera tendencia, que Marx cultiva para criticar al *socialismo utópico*: podemos pensar el comunismo porque ya está ahí; nuestras relaciones de producción nos lo permiten. En el libro *El filósofo y sus pobres* (2003) Rancière realiza parte de lo que según él es una deconstrucción de este supuesto marxiano del análisis social. La idea de que podemos pensar algo (el comunismo, que Dios creó el mundo, que somos individuos libres en el acto de compra, etc.) porque nuestras relaciones de producción nos lo permiten, parece ser opuesta a cualquier culto del intelectual. Este último no sería un iluminado que puede salirse de las relaciones sociales para poder pensar lo que piensa. Al menos en su juventud, en 1973 cuando escribe su famosa *Lección de Althusser*, Rancière parece reconocer este gesto crítico en Marx: no puede existir un círculo de intelectuales que posea una ciencia y que instruya a la clase obrera porque —retomando una expresión de la

tercera *Tesis sobre Feuerbach*— esta idea olvida que el propio intelectual está sometido a las circunstancias que estudia y que como educador debe ser educado. (cfr. Rancière, 1975, pp. 37-38). Son los hombres afectados por las circunstancias quienes deben transformarlas, pues el *Factum* de la praxis revolucionaria es entender el cambio de las circunstancias como autotransformación [*Selbstveränderung*] (cfr. Marx, 1846/2004, p. 402) de quienes están sometidos a ellas.

Sin embargo, el gran “pero” de Rancière a esta idea de Marx es que este gesto contra la supremacía del intelectual estaría cultivado en un terreno poco fértil, que conduciría al filósofo alemán hacia una ambigüedad insalvable, que daría origen a la división ideología/ciencia de Althusser. Todo se centra en la idea de que los individuos pueden pensar únicamente lo que sus condiciones materiales les permiten. Aquí Marx caería en esa vieja manía filosófica que niega la posibilidad misma de la política: la idea de que la capacidad de pensamiento está determinada por la pertenencia a un espacio social:

Si todo es producción y si las personas son productoras de sus ideas a la vez que de su vida material sería inútil asegurar que las fantasmagorías del cerebro humano son el resultado del proceso ‘empíricamente verificable’ de la vida material. Los seres humanos que perciben el proceso son aquellos que ‘aparecen para ellos mismos’ en la fantasmagoría producida por este proceso. (Rancière, 2003, p. 74).

Como hipótesis de la copertenencia entre capacidad de pensamiento y pertenencia a un espacio social, las tesis del materialismo marxista no se alejan entonces demasiado de la metafísica platónica (Cfr. Rancière, 2003, pp. 69 y 81): en *República* los artesanos no podían gobernar, pues su ser-artesanos determinaba los límites de lo que es pensable para ellos. Ocupados y determinados por la forma en que viven y desarrollan sus actividades, los artesanos (de acuerdo a la interpretación rancieriana de *República*) no pueden conocer la ley del Uno que gobierna todo lo que es, pues solo tratan con sus apariencias. Marx no superaría entonces la idea platónica de que los artesanos están constreñidos en su capacidad de pensamiento gracias a su existencia material, sino que solo la extendería a la naturaleza del pensamiento en general.

Esto lleva a la eliminación de la distinción entre verdad y opinión (Rancière, 2003, pp. 68-69). Cualquier opinión o ideología, es decir, cualquier descripción fantasmagórica, ilusa o falsa de las relaciones sociales no es resultado de un error subjetivo, sino de las condiciones materiales en donde se desenvuelve el pensamiento. Quien describe ilusamente las relaciones de producción es porque vive en una realidad que lo lleva a efectuar tal descripción ilusa; esa persona dice ciertamente la verdad, pero una verdad limitada por sus circunstancias —dice lo que puede de acuerdo a lo que vive—. Se puede intuir que de esta idea puede derivarse una suerte de fatalismo que paraliza la acción política: de las circunstancias de la dominación solo podrían esperarse acciones y concepciones del mundo que apoyen la dominación, por lo que no habría nunca emancipación. No obstante, según Rancière Marx era ya consciente de este problema, pero su solución es igualmente paradójica a los ojos del pensador francés: al final, para abrir el círculo vicioso, Marx terminará apelando a la idea de la ciencia, del sabio que puede conocer la verdad detrás de las apariencias y poseer así la ciencia para liberar a aquellos que solo pueden pensar lo que pueden. Claro está que esa ciencia y ese mismo sabio están posibilitados por las circunstancias materiales mismas: el retraso de las relaciones de producción en Alemania y el influjo de la Reforma Protestante harían de ese pueblo un pueblo destinado a las cuestiones del pensamiento, lo que explica que haya podido surgir alguien como Marx: “de ahí, la pobreza alemana habría opuesto [al mundo ordinario de las visiones de los trabajadores y los ideólogos] una visión desde el exilio, esto es, su no-lugar” (Rancière, 2003, p. 76). Esto implica que en Marx vuelve y se reproduce la idea platónica de la división entre un filósofo que conoce la verdad y los productores que solo pueden pensar lo que pueden. Al fin y al cabo, cada uno hace lo que le corresponde de acuerdo al desarrollo de las circunstancias materiales.

Esta es entonces la consecuencia de una teoría de la política como una subregión de la sociedad. Cuando se cree que hay un lugar *social* de la política, que en el marxismo vulgar es la fábrica y en la versión refinada de Marx sería la sociedad y la vida del individuo real como lugares en donde acontece la producción de las subsistencias, la política se convierte en expresión pasiva de un orden que ella misma no puede cuestionar.

Incluso cuando se trata de cuestionar el orden del capitalismo, el marxismo sigue ese mismo orden, solo que ahora lo determinaría como algo contradictorio y que tiende a su propia disolución.

Esta razón política lleva entonces a la necesidad teórica de reformular el concepto de la política. La política en Rancière ya no es la expresión de un lugar social. No hay en él un lugar del conflicto identificable en la sociedad, positivizado a través de conceptos como las fuerzas productivas o las clases sociales, que “luego” tiene una “expresión política”. Veamos entonces en qué consiste esta nueva idea de la política que no es expresión de las relaciones sociales. Al respecto puede traerse a colación un pasaje extenso del *El desacuerdo*:

Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces. En efecto, lo que por lo común se atribuye a la historia política o a la ciencia de lo político compete la mayor parte de las veces a otras maquinarias que obedecen al ejercicio de la majestad, al vicariato de la divinidad, al mando de los ejércitos o a la gestión de los intereses. Solo hay política cuando esas maquinarias son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden. (Rancière, 1996, pp. 32-33).

Lo que llama la atención de esta afirmación es que la actividad política se asocia exclusivamente a una interrupción específica y peculiar de la dominación, que incluso sucede en raras ocasiones. Lo que dice Rancière no es que la interrupción de las maquinarias jerárquicas sea también un acto político, como lo sería su reproducción y mantenimiento en un orden social, sino que *solamente* cuando estas jerarquías se interrumpen puede existir la política. En consecuencia, la construcción de los órdenes jerárquicos, las estrategias de su legitimación y reproducción dentro del campo social, no son para Rancière actividades políticas. El pensador francés reserva para ellas otro nombre: policía.

Esta distinción entre política y policía es sin duda polémica, pues choca con una definición tradicional de política que damos por sentada, a saber, que política y poder son palabras prácticamente indisociables, pues aquella se desarrolla donde este está presente. Pero si se comprende la naturaleza de la *policía*, es decir, de los ordenamientos jerárquicos, es posible profundizar en el sentido de la distinción rancièrana y ver que no se trata de una yuxtaposición traída de los cabellos. Sin embargo, no solo hay que atender a la distinción entre *política* y *policía*, sino también al modo en que estas se articulan en la teoría de la política en Rancièrre. Como lo han indicado algunos comentaristas, en Rancièrre no hay ni una distinción entre ambos términos que los aísla y los presenta como elementos puramente irreductibles, ni tampoco hay una relación dialéctica entre ellos (Cfr. Chambers, 2012, p. 62, 2011 pp. 20-25; Muhle, 2011, p. 315). Para decirlo en otras palabras: Rancièrre no sigue ni el modelo kantiano de la separación de esferas mutuamente irreductibles, ni el hegeliano de la continuidad relacional entre los conceptos que constituye su racionalidad, sino un modelo de un encuentro paradójico entre los términos heterogéneos. De hecho, la política en Rancièrre no es otra cosa que el encuentro paradójico entre dos lógicas contrarias que se superponen paradójicamente en las escenas políticas: se trata del encuentro de la lógica de la policía y la lógica de la igualdad. Indicaré, entonces, algunos elementos sobre la naturaleza de la policía en Rancièrre para, desde ellos, atender a su concepción específica de la política.

La naturaleza de la policía es para Rancièrre a la vez la naturaleza de las maquinarias y ordenamientos jerárquicos. No solo es cierto, como señala por ejemplo Samuel Chambers, que con el término policía Rancièrre se refiere a los ordenamientos jerárquicos y a la "organización vertical" de la sociedad (2012, p. 42). También debe señalarse que la policía designa la propia naturaleza conceptual de las jerarquías. La policía es, ante todo, dice Rancièrre (1996), "una regla de aparición de los cuerpos" (p. 45). Antes que una relación violenta y material entre los cuerpos, la jerarquía, el orden policial, es una relación simbólica y sensible que determina cómo aparecen los cuerpos, cómo son vistos y entendidos en relación con sus funciones y lugares dentro de una comunidad de personas. Un orden policial es aquel que asigna a cada cual una tarea y un rol específicos; da a cada cual su parte y su lugar en la

comunidad. La policía es una regla sensible de aparición de los cuerpos, porque en su propia lógica se define que un cuerpo y un conjunto de individuos aparezcan ligados de forma necesaria a una función. Sobre esta regla sensible y simbólica es que es pensable, por ejemplo, la existencia del disciplinamiento y la violencia en sentido físico. Por eso, la naturaleza de la jerarquía es una naturaleza sensible. Todo régimen jerárquico es un régimen de lo que es visible y perceptible.

Pero esta regla que relaciona cuerpos con funciones se basa, por lo tanto, en un reparto de las capacidades. La policía determina quién es capaz de qué cosa dentro de la comunidad. El problema comienza cuando se tienen que repartir las capacidades de gobernar y hacerse cargo de los asuntos comunes: inevitablemente hay reglas que rigen quién y cómo puede hacerse cargo de los asuntos comunes. Al respecto, en toda comunidad humana los cuerpos aparecen como cuerpos inteligentes, capaces de hablar de los asuntos comunes y de gobernar porque tienen *logos* (lenguaje); o, por el contrario, aparecen como cuerpos incapaces que no tienen *logos* sino *phoné* (voz) y por ello son inferiores. La utilización de los términos *logos* y *phoné*, que provienen de la *Política* de Aristóteles, no hace del pensador francés un filósofo neoaristotélico. La distinción aristotélica entre seres con lengua, capaces de hablar de lo justo y de lo injusto y seres con voz, que solo expresan placer y dolor, no es en Rancière el hecho que funda la existencia de la comunidad política, como sí para el estagirita. Es el hecho que funda la policía, el ordenamiento jerárquico.⁵

Así, podemos arribar a una definición de policía en Rancière: la policía es la actividad que distribuye y reparte la tenencia del *logos* en ciertos grupos de individuos mientras que excluye a otros de él. Pero en el corazón de la policía se encuentra la posibilidad de la existencia de la política: hay política porque la policía es contingente. Contingencia no significa aquí simplemente el que a la policía le pertenece el-poder-ser-de-otro-modo. La contingencia de la policía se refiere al hecho de que la dominación y las jerarquías son en sí mismas una profunda paradoja.⁶ Las jerarquías son paradójicas

⁵ Respecto a la objeción de si Rancière es un pensador neoaristotélico puede verse con más profundidad la propia respuesta negativa del pensador francés: Rancière, 2011a, pp. 1-3.

⁶ Esta relación especial entre contingencia y carácter paradójico es ignorada, por ejemplo, en

porque son relaciones de desigualdad que se basan necesariamente en el presupuesto de la igualdad.

La distribución de funciones dentro de la sociedad implica repartir el mando y la obediencia. Así, en toda relación jerárquica las órdenes se profieren de aquí para allá y circulan incesantemente. Sin embargo, la paradoja es que una orden presupone una situación de igualdad si quiere ser obedecida: quien obedece debe entender que lo dicho se trata de una orden, entender su contenido y, además, saber que se debe obedecer. Entre quien manda y quien obedece debe haber una relación de igualdad, pues ambos deben tener el mismo lenguaje y la misma inteligencia, para que la orden pueda ser comprendida y llevada a cabo. Si el subordinado comprende la orden de quien la emitió y comprende por qué es de conveniencia suya y de todos obedecerla, es porque es igual al ordenante en tanto ambos tienen la misma inteligencia. En una palabra: la igualdad yace en la base de toda jerarquía y de todo orden social.

88

Pero esta igualdad, que tiene lugar como presupuesto operativo de toda jerarquía, es la "condición de posibilidad" de la política y no su objetivo (Muhle, 2011, p. 312). La política en Rancière no es entonces la mera aspiración a la igualdad en el proyecto de una sociedad distinta, sino el *encuentro* polémico y litigioso entre la policía y esa misma igualdad que está a la base de las jerarquías. La política es entonces la actualización de la igualdad. Hay política cuando quienes están condenados únicamente a obedecer argumentan polémicamente que no hay ninguna razón para que ellos sean desiguales, pues la existencia misma de la jerarquía implica una igualdad que no es reconocida. La política es hacer reconocer esa igualdad implícita de las jerarquías contra las mismas jerarquías y su existencia, mostrando su arbitrariedad y su ausencia de fundamento. En *El desacuerdo*, Rancière

la crítica que el sociólogo austriaco Oliver Machart (2011) ha hecho del pensador francés. Él objeta a Rancière que afirmar la contingencia de la dominación no tiene per se un carácter emancipatorio, ni podría ser la base de una teoría de la política con orientación emancipatoria, pues el poder-ser-de-otra-manera implica también que puedan establecerse o mantenerse las relaciones de dominación. Pero en Rancière *contingencia* no designa una modalidad del ser en el sentido clásico, sino el tener un fundamento paradójico. Así pues, es este sentido de contingencia como paradoja lo que permite que exista la política, no solo como la lógica de lo que puede ser de otro modo, sino como la lógica que interrumpe y muestra la ausencia de fundamento de los órdenes jerárquicos.

ofrece esta definición de la política: “[h]ay política cuando hay lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial [...] El segundo proceso es el de la igualdad” (Rancière, 1996, p. 46).

Pero para Rancière el encuentro entre heterogéneos, el encuentro entre la lógica policial y la lógica de la igualdad, tiene como efecto la suspensión del reparto de lo sensible que sustenta las jerarquías. Lo suspende porque actualiza la igualdad y todo orden se basa necesariamente en diferencias. Si la policía asigna lenguaje, inteligencia y capacidad a ciertos grupos frente a otros, la política, por su parte, es la actividad por la cual quienes no poseen el logos para mandar y ser los superiores de una colectividad instituyen una relación conflictiva y polémica de igualdad mostrando que, a pesar del reparto de lo sensible que se encuentra vigente y que los excluye de la capacidad política, sí poseen inteligencia, lenguaje y capacidad de hablar sobre los asuntos comunes. Es propio de la política entonces poner en evidencia esa igualdad en la que descansa cualquier ordenamiento social y jerárquico. Al suspender el reparto de lo sensible, la política trastoca e interrumpe los lugares asignados a los cuerpos en las maquinarias jerárquicas:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. (Rancière, 1996, p. 45).

¿Cómo se produce, entonces, el encuentro entre heterogéneos, sabiendo ya cuál es su efecto? Rancière lo explica de la siguiente manera: cuando toman la palabra quienes, al parecer, no hablan sino que solo emiten ruido y sensaciones pero nunca inteligencia, el punto de vista policial solo verá allí lo que debe verse desde su propia lógica: revuelta, venganza, ignorancia, desajustes sistémicos, etc. La reacción de los apologistas de la desigualdad que defienden la jerarquía policial es, en consecuencia, previsible: quienes han tomado la palabra en verdad no lo han hecho. La actitud del apologista de la desigualdad es la de negar la existencia de una relación política y de un conflicto político en la situación inaugurada por la actualización de la igualdad.

Ahora bien, es por esta razón que el encuentro entre heterogéneos es también para Rancière un encuentro paradójico: es un encuentro en el que lo que se disputa es si esa situación se trata o no de un encuentro político. La política es una situación de habla en la que se discute si se está en medio de una situación de habla. Quien intenta explicar a quienes han tomado la palabra en el sentido o en la forma que no les corresponde de acuerdo a las reglas del reparto sensible que no su habla no es legítima, los está tratando implícitamente como sujetos de habla legítima; como personas que pueden entender sus argumentos. Pero incluso cuando el apólogo de la desigualdad usa la violencia para dirimir la escena política, debe justificar su uso frente a aquellos que quiere reprimir, lo que implica, de nuevo, tratarlos como sujetos legítimos que tienen derecho a hablar en las condiciones que no se corresponden con las del orden de la policía.

90

Aquí está entonces la diferencia esencial entre el concepto rancieriano y el marxista de la política en torno a la relación lugar/conflicto político: para el marxismo, como veíamos de acuerdo a la propia lectura de Rancière, la política está anclada a un lugar social, que tiene expresiones políticas ulteriores. En Marx hay un mundo, el mundo del individuo vivo y su producción material, que tiene una faceta o un momento político. Para el pensador francés (1996), por el contrario, no hay un mundo, un lugar de la política, ella “no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos” (p. 60). Como relación entre estos dos mundos, la política no puede ser en Rancière la expresión de un mundo dado de antemano en la sociedad, sino un conflicto que surge por el encuentro polémico entre estos dos mundos, el de la igualdad y el de la policía. Si la política es un encuentro entre mundos que configura una disputa por si hay o no una escena política en ese mismo encuentro, la consecuencia es que no hay ningún objeto, espacio, relación jerárquica, rol social, interés o actor que sea en sí mismo político. No hay pues un lugar social que dé cuenta de la esencia o la naturaleza del conflicto político. Esta idea se diferencia del marxismo para quien el carácter político de las acciones y disputas de los individuos radica en su conexión con el orden económico del trabajo. Es en este sentido que Rancière (1996) asevera que: “[l]o que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar

donde se ejerce sino únicamente su forma” (p. 47). En el marxismo habría una concepción de la política que se refiere a su contenido, dado en este caso por las relaciones de producción. En Rancière hay una concepción formal de la política, no en el sentido liberal del término, sino bajo la idea de la forma del encuentro entre heterogéneos.

Esta diferencia entre la idea de un lugar del conflicto político (como la del marxismo y la sociología) y el concepto rancieriano de un lugar en el que se disputa si ese lugar se trata o no de un lugar político, puede describirse de forma muy concreta del siguiente modo. Para el marxismo hay lugares políticos en la sociedad, por ejemplo, la fábrica o el proceso de reproducción vital de los individuos. La objeción de Rancière no consiste en sumarle otros lugares políticos de la sociedad a la lista. El problema no se soluciona diciendo que también el hogar, la escuela, la calle, el transporte público son lugares políticos porque la política está en todas partes. Con ello vuelve y se reproduce la idea de lo político como una subregión de la sociedad. Esta idea, como vimos, trae como consecuencia la separación entre una ciencia de las relaciones de poder y las opiniones o representaciones que tienen los sujetos dominados por aquellas relaciones sobre su propia vida. La respuesta de Rancière frente a este punto es entonces que no hay ningún espacio social que sea en sí mismo político, pero en cualquier espacio social puede acontecer esa actualización de la igualdad que cuestione sus jerarquías implícitas. “ninguna cosa es en sí misma política porque la política existe por un principio que no le es propio, la igualdad” (Rancière, 1996, p. 49).

Esto no quiere decir, sin embargo, que la política esté compartimentada porque a cada espacio de poder le correspondería una lógica posible de actualización de la igualdad. Decir eso sería volver a adjudicarle la tesis a Rancière de que cada espacio social tiene una reivindicación específica para llevar a cabo. Algunas afirmaciones de los comentaristas —por ejemplo, la de que la política tiene lugar en un espacio de la policía (e.g. Chambers, 2012, p. 85)— podrían traer consigo ese malentendido. Esa interrupción de las jerarquías asociada a la política implica el nacimiento y la aparición de una capacidad de intervenir en los asuntos comunes que representa al mismo tiempo la capacidad de cualquiera para gobernar. Como lo señala Rancière en una

91

de sus entrevistas, recogidas en el libro *El tiempo de la igualdad* (2011b), hay política cuando un grupo de personas representa la capacidad de cualquiera —y no solo de quienes toman la palabra— de intervenir en un asunto común que antes se tenía visto como privado y no-político (pp. 116-117). Esto implica otro desacuerdo con el marxismo: para este, el lugar de la política es solo un lugar para las clases sociales porque son ellas los sujetos del espacio social que se manifiesta posteriormente como espacio político; para Rancière ese lugar en conflicto es un lugar que es, en principio, de cualquiera y para cualquiera.

Desde Marx hacia Rancière: los presupuestos de la política sin presupuestos

92

Sin embargo, la relación entre Rancière y el marxismo no puede rastrearse únicamente desde sus desacuerdos o diferencias. G. Mecchia (2014, pp. 39-41), por ejemplo, reconoce la influencia de Marx en torno a la crítica de la división del trabajo material e intelectual, e incluso de Antonio Gramsci con la idea de que “todos somos intelectuales” y de que la visión de los subalternos sobre las estructuras de dominación debe ser tomada como conocimiento y no como ideología en el sentido peyorativo del término. Igualmente S. Chambers en sus trabajos *The Lessons of Rancière* y en *Bearing Society in Mind* ha intentado presentar una visión de Rancière no tan alejada del filósofo de Tréveris. Naturalmente, Chambers reconoce que, como vimos en el apartado anterior, en Rancière hay una crítica de la “idea de la inversión” (2012, p. 132), es decir, de la perspectiva sociológica según la cual hay una verdad detrás de los mecanismos de dominación descubierta por el científico social, que vale como una luz para los dominados que viven en la caverna. Sin embargo, también reconoce que en Rancière puede leerse una preocupación por una teoría de la “formación social” (2014, p. 48) bastante similar a la que tenía Marx a la hora de escribir *El capital*. Si bajo el rótulo de las contradicciones del capitalismo, Marx intenta mostrar que el capitalismo no es un orden estable, ni fundado en un principio metafísico o natural, Rancière haría lo suyo con su teoría de la policía: el concepto de la partición de lo sensible sería, de acuerdo con esta interpretación, otra teoría de la formación social. Pero se trata de una teoría de la formación

social que siempre resalta el hecho de su contingencia y su ausencia de fundamento. Una teoría que, en suma, resaltaría que nuestro ser-juntos no tiene una forma predilecta definitiva que deba expresarse necesariamente en un cierto tipo de ordenamiento social. Si bien no hay un lugar predilecto de la política en la sociedad, la forma de ser de la sociedad como tal, su lógica inmanente, es decir, el hecho de que toda jerarquía y desigualdad se basa en la igualdad de cualquiera con cualquiera, es lo que posibilita la existencia de la política misma. Por ello ambos nodos de la reflexión (la pregunta por la formación social y la de la política) no estarían desligadas del todo.

Desde mi punto de vista, esta lectura de Chambers — independientemente de si es en sí misma correcta— es síntoma de una tensión que, a mi juicio, tiene lugar en el pensamiento de Rancière. Una tensión que quiero ahora hacer evidente a través de Marx y la forma en que él entiende las relaciones conceptuales entre igualdad y desigualdad. Esta tensión se refiere a pesar (señalo aquí el a pesar) de lo que afirma el propio Rancière su teoría sí necesitaría de descripciones sociológicas de las relaciones de poder presentes en la sociedad.

La tensión a la que me refiero fue intuitiva— aunque deficientemente— por Ernesto Laclau y sus críticas a Rancière contenidas en *La razón populista*. Él se pregunta el por qué Rancière siempre elige movimientos y manifestaciones políticas de carácter progresista y cuestiona si la permanente simetría que Rancière presenta en *El desacuerdo* entre política y lucha de clases — también expresada en otros trabajos— no significaría, de hecho, dejar entrar por la puerta de atrás a la sociología.⁷ Rancière tendría, sin lugar a dudas, una respuesta a las objeciones de Laclau. A la primera de ellas, el mismo Rancière responde: dado que su propia concepción de la política está basada en la actualización de la igualdad, una defensa de la supremacía racial, de la religión o de los valores culturales en contra de las alteridades que amenazan todo ello, no podría ser considerado un acto político desde su propia teoría (Rancière, 2011a, pp.

⁷ "Sin embargo, existe cierta ambigüedad en Rancière que limita parcialmente las importantes consecuencias teóricas que pueden derivarse de su análisis. Después de haber cortado tan claramente cualquier vínculo entre su noción de proletariado y la descripción sociológica de un grupo, parece comenzar a hacer algunas concesiones sociológicas. Así, identifica la institución de la política con la institución de la lucha de clases. Es cierto que inmediatamente modifica esta afirmación [...]. Pero esa formulación no es adecuada" (Laclau, 2005, p. 308).

4-5, 2011b, pp. 107-111). No lo sería porque estos movimientos defienden jerarquías y desigualdades supuestamente basadas en la naturaleza. De ahí que en estos movimientos no tenga lugar una suspensión de las reglas del ordenamiento sensible de la policía, sino solamente una defensa de unas reglas precisas de aparición y organización de los cuerpos que avalan posiciones racistas.

Frente a la segunda de ellas, podría decirse defendiendo a Rancière que la utilización del vocablo lucha de clases no implicaría una puerta de entrada a la sociología, porque la lucha de clases no es un dato social que precede y preexiste a la irrupción de la política, sino que sería su consecuencia; no su causa, sino su realidad actual producida por ella (Rancière, 2011a, p. 5). Para decirlo gruesamente: en el marxismo la lucha de clases es el secreto de la política; el que la política sea de determinada forma en las sociedades capitalistas —el que exista Estado y Derecho, etc.— se debe a la lucha de clases. Pero para Rancière la lucha de clases no es una característica inmanente de la organización social, sino que es un efecto de la política y de la actualización de la igualdad. La lucha de clases (que no se daría entre clases económicas, sino entre los individuos que son reconocidos por el orden policial como individuos con logos y quienes al no tenerlo según el reparto de lo sensible muestran que a pesar de ello sí lo poseen) sería en cierto modo la forma inmanente de toda política:

Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte o un partido de los pobres. No hay política porque simplemente los pobres se opongan a los ricos. Antes bien, hay que decir sin duda que es la política —esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos— la que hace existir a los pobres como entidad. (Rancière, 1996, 25).

Rancière diría que dejar entrar a la sociología por la puerta de atrás significaría atribuirles a los pobres la connotación de sujeto político por el hecho de ser pobres. Pero los pobres no son sujetos políticos por su posición en la estructura productiva o en el reparto de los recursos, sino que devienen entidades políticas, se subjetivan, cuando interrumpen la dominación de los ricos.

Esta respuesta —y la cita de Rancière que corresponde a ella— parecen ser en principio impecables. Sin embargo, uno podría preguntarse si allí Rancière no presupone un dato social, una descripción sociológica de relaciones de poder con la idea de que hay algo así como una dominación de los ricos. El uso de la palabra dominación dice en este sentido demasiado y se trata de un enunciado que ciertamente solo podría llegar a corroborarse desde el punto de vista de la sociología o la ciencia política tradicional. Pues con ello no se afirma únicamente que los ricos tienen mucho, lo cual resulta bastante obvio y puede demostrarse estadísticamente, sino que además *dominan* a quienes no son ricos, lo cual está sometido a debate en las ciencias sociales.

Al respecto podría responderse que el mismo Rancière da una explicación en el *Odio a la democracia* (2006b) de por qué puede hablar del dominio de los ricos sin dejar entrar demasiado a la sociología. Puede hablarse de dominación porque no hay un fundamento natural, metafísico o religioso para que unos grupos gobiernen sobre otros. Porque incluso si uno acepta la tesis de que hay ciertas diferencias sociales que pueden ser legítimas (por ejemplo, la diferencia entre los padres y los bebés, los sabios y los tontos o incluso los ricos y los pobres), el proyecto de fundamentar el mando político en estas diferencias se enfrenta a dos dificultades. La primera es que gobernar implica siempre mandar sobre individuos que pertenecen a esos grupos que, según la naturaleza, tendrían razón para gobernar. Pensemos, por ejemplo, que, si se declarase que según la naturaleza los ancianos deben gobernar, los ancianos tontos gobernarían a los jóvenes sabios; si los ricos lo hacen, gobernarían a los sabios pobres; si los sabios lo hacen, gobernarían a los ricos y viejos tontos, etc. La segunda dificultad es que aquellos que no tendrían ninguna razón para gobernar según la naturaleza son sin embargo iguales en inteligencia a quienes sí. Esto destruye de base el argumento que hace de la riqueza, la sabiduría o cualquier cualidad una razón para ejercer el gobierno *per se*.

Así pues, Rancière terminaría su razonamiento diciendo que la idea de que los ricos dominan es una afirmación que no se corrobora a través de la sociología, sino a través de la propia irrupción de la política, a través de la actualización de la igualdad y el mundo de cosas

pensables que ella abre. Todo eso no se debe a la mente brillante del sociólogo, sino a las acciones dentro del litigio político. Son estas, en efecto, las que muestran que el poder es dominación porque se funda en la división, siempre arbitraria, entre los mejores y los peores.

Me parece, no obstante, que esa posible respuesta de Rancière no constituye una solución plenamente satisfactoria del problema de si su teoría presupone descripciones del mundo y los espacios sociales para tener sentido. Conocer a quién debemos la afirmación hay dominación de los ricos —si al sociólogo, al filósofo o a quienes han irrumpido políticamente o a la cooperación intelectual entre ellos (una opción que arbitrariamente Rancière deja de lado⁸)—, no implica excluir el hecho de que la teoría rancieriana podría depender lógicamente de ella. El problema es entonces que, en cualquier caso e independientemente de su emisor, la afirmación de que hay dominación de los ricos es en sí misma una descripción de las relaciones de poder en la sociedad que tiene efectos en la teoría rancieriana y define, de hecho, su orientación política. Esta tesis puede enunciarse de un modo, si se quiere, más fuerte: sin este tipo de afirmaciones sociológicas o si se quiere filosóficas, sin esas cartografías que estudian los espacios de la sociedad como lugares del conflicto político, no para *explicar* causalmente el surgimiento de la resistencia sino para *entender* quién domina a quién y por qué, la teoría de Rancière podría volverse trivial y perder su propio potencial crítico. La teoría rancieriana corre, en fin, este riesgo porque presupone acríticamente que las operaciones de actualización de la idea de la igualdad de cualquiera con cualquiera siempre tienen efectos en contra de la dominación y los ordenamientos jerárquicos, pero nunca en pro de esa misma dominación. Si lo anterior es el caso, si la actualización de la igualdad no solo tiene efectos emancipatorios, sino que puede ser utilizada para legitimar la dominación, la cartografía del espacio social se hace necesaria e imprescindible.

Precisamente de esta verificación de la igualdad que legitima el orden es plenamente consciente Marx. Este punto se expone con una lucidez envidiable en un texto de Marx titulado *Crítica del programa de Gotha* (1875/1987). El texto, escrito entre abril y mayo de 1875, cuestiona muchas de las ideas plasmadas en el programa del Partido Alemán de

8 Para una crítica a Rancière en esta dirección ver Toscano, 2011.

los Trabajadores, construido bajo la influencia de Ferdinand Lasalle. En este programa, blanco de las críticas del pensador de Tréveris, la *justa repartición* [*gerechthe Verteilung*] del *fruto del trabajo* [*Arbeitsertag*] aparece como uno de los objetivos fundamentales de la organización partidista. Lo que Marx plantea contra el Programa, o mejor dicho contra Lasalle, es que su concepto de la justa repartición ignora el movimiento dialéctico en el que descansa toda noción de la igualdad. Lo que quiero mostrar en seguida es que esta dialéctica de la igualdad descrita por Marx vale también para la idea rancieriana de la igualdad de las inteligencias y su verificación en el litigio político. Así pues, la descripción de este movimiento dialéctico es esencial para el problema de la verificación de la igualdad y sus consecuencias projerárquicas o antijerárquicas.

Hay algo así como un movimiento dialéctico de la igualdad, porque no se trata de una idea absoluta, sino relativa, es decir, que solo puede ser entendida y definida como tal en una relación íntima con su opuesto, la desigualdad. Esta relación no es accidental, sino definitoria. La copertenencia mutua entre igualdad y desigualdad nace entonces del hecho de que la igualdad se ha entendido como la posibilidad de medir a los seres humanos con la misma vara y con el mismo rasero. Pero a esta idea de igualdad le pertenece esencialmente la desigualdad: en verdad, toda medida y toda medición suponen la posibilidad de que algo mida más o mida menos. Por lo tanto, de que haya diferencias. La posibilidad de establecer diferencias y desigualdades presupone lógicamente un terreno anterior en el que los elementos tienen que ser iguales entre sí y ser reducidos a una cualidad común, para que el acto de medirlos y establecer sus diferencias tenga sentido. Por ejemplo, si los cargos de gobierno se repartieran de acuerdo a la cantidad de dinero y propiedades que tuvieran las personas —y no de acuerdo al número de sufragios obtenidos— la posibilidad de medir a los individuos por su dinero presupone haber declarado que todos son iguales entre sí como propietarios de dinero; hay que reducir a los individuos a esa cualidad y mirarlos solo desde ese punto de vista para que sean medibles con ese rasero. Toda desigualdad se deduce, entonces, de una igualdad del rasero con el que somos medidos. La desigualdad necesita de la igualdad para ser definida y poder ser pensada e instituida, pues los

desiguales deben ser iguales en algún aspecto de antemano para poder ser medidos.

En principio, Rancière podría llegar a estar de acuerdo con esta idea: la ausencia de fundamento de las jerarquías es solo la consecuencia necesaria de que toda desigualdad se basa en la igualdad como su condición de posibilidad. Para que algo sea medible, tiene que existir un terreno común al que pertenecen quienes serán medidos. Este terreno común sería para Rancière en última instancia la posibilidad misma de comunicación que es la condición necesaria de la existencia de las órdenes y, por tanto, de las jerarquías. Por esta razón, porque toda jerarquía está basada en su opuesto, en la igualdad de las inteligencias, es que es posible verificar esa misma igualdad y perturbar el orden jerárquico asumido como natural e inmutable mostrando su contingencia. Hasta aquí podría no haber desacuerdo entre Marx y Rancière.

98

Pero los problemas comienzan si uno se da cuenta que el movimiento también va en sentido contrario: toda igualdad, toda institución de un rasero de medida, de un aspecto en el que todos los individuos son iguales—así ese aspecto sea la inteligencia o la capacidad misma de comunicación—, no solo posibilita, sino fundamenta la institución de una forma de la desigualdad. Es por esta razón que Marx critica a Lasalle y al programa de Gotha: la justa e igual repartición del fruto de trabajo presupone que el rasero de medida de los seres humanos es el trabajo, es decir, que se les mide y se les ve únicamente como trabajadores —y no como seres humanamente vivientes—. En Lasalle, el objetivo del socialismo o de los trabajadores es instituir la igualdad, lo que significa, según la dialéctica de la igualdad, instituir una forma de desigualdad. Así se expresa Marx:

Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer bestimmten Seite faß [...]. (Marx, 1875/1987, p. 19).⁹

9 [El derecho de Lasalle] es de ahí, según su contenido, un derecho de la desigualdad como todo derecho. Según su naturaleza el derecho solo puede consistir en la aplicación de un criterio

Este problema puesto por el pensador de Tréveris es decisivo. Una de las consecuencias de esta dialéctica entre igualdad y desigualdad es, interpretándola en el seno de la teoría rancieriana, que quienes defienden la existencia de la dominación, de las jerarquías y del orden no son necesariamente apólogos de la desigualdad, como tiende a suponer Rancière. Es perfectamente posible pensar en una defensa estratégica de situaciones u órdenes que para un marxista (y para Rancière) son situaciones de desigualdad y dominación (como la dominación de los ricos) basándose en una verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En efecto, aquello que Rancière en su libro *En los bordes de lo político* (2007) llama el "silogismo de la emancipación" (p. 65 ss.) puede ser también el silogismo de la dominación, gracias a que la igualdad y la desigualdad están relacionadas dialécticamente en términos conceptuales.

Con el silogismo de la emancipación Rancière se refiere a un mecanismo de argumentación política, en el que se verifica la igualdad para cuestionar las jerarquías. Rancière dice extraer este concepto de algunos textos y folletos de las huelgas y movimientos obreros de 1830 en Francia. El silogismo de la emancipación se trata de un silogismo porque parte de una premisa mayor que todo el mundo da por sentada y cuyo valor de verdad es presupuesto. En este caso se trata de la premisa: todos los franceses son iguales ante la ley. La premisa menor es que los dueños de las fábricas no tratan a los trabajadores como sus iguales porque se niegan a escuchar sus demandas, lo que lleva a la conclusión de que si es verdad que los franceses son iguales, entonces el empleador debe escuchar a sus obreros. Lo que hacen los obreros es mostrar una situación en la que no se aplica la ley constitucional de la igualdad (por ejemplo, como lo dice el mismo Rancière, que la policía persigue a los sindicatos y no a las organizaciones patronales) y exige su aplicación, quizá en contra de otras leyes en el ordenamiento jurídico. Este exigir su aplicación no es, sin embargo, un mero acto jurídico, como quien tutela un derecho fundamental, sino que es una verificación de carácter político: lo que se verifica es la contradicción en la que descansa la relación jerárquica puesta en cuestión y no solo

igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) son solo medibles por el mismo criterio, siempre y cuando que se los ponga bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado [...].

que hace falta aplicar las leyes. Por ejemplo esa aplicación tramposa de la ley, en la que se persigue a los sindicatos y no a las patronales no expresa que hace falta avanzar en la materialización de los derechos, sino que expresa la contradicción misma que habita en el corazón de las jerarquías.

Ahora bien, uno puede construir un silogismo partiendo de la misma premisa mayor, pero con efectos políticos opuestos al silogismo de la emancipación. El empresario que no escucha a sus trabajadores, siguiendo con el ejemplo de Rancière, bien podría haber argumentado que él también es francés, igual a sus trabajadores desde el punto de vista de la ley y que por esa razón no escucha sus demandas. Al fin y al cabo, lo acordado entre dos personas iguales francesas (el trabajador y el empleador) no puede ser modificado caprichosamente por una de las partes. El silogismo del empresario sería entonces el siguiente: como premisa mayor se tiene la misma idea de que los franceses son iguales ante la ley, como premisa menor que lo acordado entre franceses iguales ante la ley □ como lo es trabajar en ciertas condiciones, un tiempo específico y por un determinado salario □ debe ser cumplido y respetado por las partes; la consecuencia es que el empresario no tiene por qué escuchar a sus trabajadores, pues esas acciones de hecho, el querer modificar los contratos por medios extracontractuales □ como la huelga □, violan el principio de la igualdad. El empresario podría decir que sus trabajadores quieren ponerse por encima de la ley y, por lo tanto, por encima de su propia persona y sus propios derechos; quieren dominarlo y explotarlo, arrebatándole lo que es suyo por derecho entre iguales. Debido a que él es igual a sus trabajadores desde el punto de vista de la ley, él no los escucha ni tiene por qué hacerlo.

Si comparamos ambos silogismos (el de la emancipación y el que podría haber elaborado el empleador en su defensa), podemos darnos cuenta que la premisa decisiva no es la mayor, pues ambos la aceptan, sino la premisa menor. Lo que separa la argumentación del trabajador que demanda mejoras y el empleador que no quiere escucharlo no es necesariamente que este último dude de la premisa mayor y sea así un supuesto apólogo de la desigualdad. Lo que separa ambos silogismos es que en uno se cree que ese principio de la igualdad no se está aplicando en una situación específica, en este caso, en la fábrica, mientras que

en el otro sí. El contenido mismo de la premisa menor depende de una descripción —si se quiere, sociológica— de los espacios sociales, en la que se muestre que sí hay relaciones jerárquicas entre las partes. En el caso de la argumentación en torno a la fábrica es tan importante la premisa mayor, la idea de que todos somos iguales ante la ley, como la menor, que denuncia la existencia de la explotación y de una situación de desigualdad en la fábrica. Sin la premisa menor, que descansa en una descripción del espacio social que puede hacer el filósofo/sociólogo o los propios trabajadores, la premisa mayor puede verificarse en cualquier sentido y dirección política.

Conclusión

En el libro *En los bordes de lo político* (2007) Rancière describe que el silogismo de la emancipación, esa forma específica de actualización de la igualdad que tiene lugar en el movimiento social obrero del siglo XIX, se funda en el encuentro entre un social de la desigualdad y un social de la igualdad. El social de la desigualdad es entonces la situación de la fábrica y el social de la igualdad el objeto polémico de la política, según el cual deben aplicarse principios constitucionales en las relaciones económicas privadas. Criticando al marxismo, Rancière señala que los trabajadores no dicen que la igualdad constitucional sea una quimera burguesa, sino que la actualizan en contra del propio orden burgués de la fábrica, configurando lo social como objeto de la disputa y el litigio en política (2007, pp. 66-70, 1996, 114-116). Rancière puede tener razón en que el marxismo ha sido ciego frente al uso político-emancipatorio de las declaraciones de igualdad de las Constituciones y los Derechos del Hombre. Quizá las huelgas no habrían sido posibles si los obreros hubieran echado a la basura, por ser burgués, el derecho a la asociación y reunión que garantizaban y garantizan las constituciones.

Pero en cierta medida, la propuesta teórica de Rancière es vacía sin algunas reflexiones no solo del marxismo, sino de otras corrientes teóricas como el feminismo que buscan demostrar la existencia de relaciones de dominación a través de la descripción de los espacios sociales, mostrando que un grupo realiza su forma de vida y su libertad en contra de la libertad del otro. Sin esa sospecha de

nuestras instituciones, sin esa crítica de la sociedad moderna que la caracteriza como una promesa truncada de la realización de la libertad, un pensamiento como el de Rancière, que reserva el concepto de la política a las actualizaciones emancipatorias de la igualdad, puede correr el riesgo de perder su propia fuerza crítica. De hecho, en el propio concepto rancieriano del social de la desigualdad se presupone ya que la situación de la fábrica, que la dependencia económica del trabajador con respecto a su patrón constituye una situación de desigualdad. Es por ello que a la pregunta de si la concepción rancieriana de la política tiene presupuestos marxistas la respuesta sería positiva. Hay que aclarar en este punto que por supuesto no ha de entenderse una simple influencia intelectual que puede constatarse biográficamente, sino un concepto que es utilizado y aplicado sin dar cuenta de él en la propia aplicación.

Esta crítica de doble vía (de Rancière hacia Marx y viceversa) nos lleva al planteamiento de una pregunta ulterior que no quiero desarrollar aquí, sino solamente dejar enunciada a modo de conclusión derivada de las reflexiones presentadas en este texto: ¿es posible pensar en una coordinación conceptual entre los aportes del marxismo en lo que se refiere a la sospecha de nuestras instituciones y a la descripción de los espacios sociales y las contribuciones de Rancière en relación con la naturaleza del conflicto político? ¿Toda sociología que describa y denuncie la dominación en su operatividad material e histórica cae en la diferencia política entre ideología y ciencia que condena a los dominados a no poder emanciparse? Quizá una puerta de acceso a un tratamiento posterior a estos problemas sea que el mismo Rancière reconoce en varios apartados del *Desacuerdo* (1996, pp. 113-123), que la sospecha sobre nuestras instituciones (que Rancière denomina a menudo metapolítica) no es únicamente una forma más de la política de los filósofos, propia del marxismo, sino también un componente esencial en la realización del litigio político. Que esa sospecha metapolítica se encuentre en una relación "tirante" con respecto a la política (1996, p. 113), que el movimiento político no haya dejado de "retomar" (1996, p. 117) esas argumentaciones de sospecha en contra de las instituciones liberales y que, además, esa sospecha, sintetizada en la oposición entre democracia formal y real, esté "interiorizada"

(1996, p. 122) en la conducta del litigio, pueden dar varias pistas en este sentido. Pero estas pistas solo podrán ser tomadas en su verdadera dimensión problemática yendo más allá de Rancière mismo: aceptando que las descripciones de los espacios sociales y los análisis de las relaciones de dominación que tienen lugar en ellos no solo inspiran —así sea implícitamente, a modo de presupuesto— a los filósofos para teorizar sobre la política (como, espero haberlo mostrado, sería el caso de Rancière), sino que también hacen parte del combate político de las personas ordinarias y sus mecanismos de argumentación.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1998). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (J. Sazbón y A. J. Pla, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Chambers, S. (2011). The politics of the police: From neoliberalism to anarchism, and back to democracy [La política de la policía: del neoliberalismo hacia al anarquismo y de vuelta a la democracia]. En P. Bowman, R. Stamp (Ed.), *Reading Rancière* (pp. 18-43). Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199927210.001.0001>
- Chambers, S. (2012). *The lessons of Rancière* [Las lecciones de Rancière]. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Chambers, S. (2014). *Bearing society in mind* [Teniendo la sociedad en mente]. Nueva York, Estado Unidos de América: Rowman & Littlefield.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, MD: Traficantes de sueños.
- Hartmann, H. (1979). The unhappy marriage between marxism and feminism: Towards a more progresive union [El matrimonio infeliz entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresiva]. *Capital & Class*, (3), pp. 1-33. <https://doi.org/10.1177/030981687900800102>

- Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Lenin, V. I. (2010). *¿Qué hacer?* (Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, Trad.). Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información. (Trabajo original publicado en 1905).
- Luxemburgo, R. (1975). *Zur russischen revolution* [Sobre la Revolución Rusa]. Hamelín, Alemania: Niemeyer. (Trabajo original publicado en 1918).
- Marchart, O. (2011). The second return of the political: Democracy and the syllogism of equality [El segundo retorno de lo político: democracia y el silogismo de la igualdad]. En P. Bowman, R. Stamp (Ed.), *Reading Rancière* (pp. 129-147). Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.
- Mattick, P. (1978). *Anti-bolshevik communism* [Comunismo antibolchevique]. Londres, Reino Unido: Merlin.
- 104
Marx, K. (1966). Manuscritos económicos filosóficos de 1844 (W. Rocés, Trad.). En Wenceslao Rocés (Ed.), *Escritos económicos varios*, (pp. 25-125). Ciudad de México, México D.F.: Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1844).
- Marx, K. (1987). *Kritik des Gothaer Programms* [Crítica del programa de Gotha]. En Ludwig Arnold, Institut für Marxismus Leninismus (Ed.), *Werke (MEW)* (Vol. 19, pp. 13-32). Berlín, Alemania: Karl Dietz. (Trabajo original publicado en 1875).
- Marx, K. (2004). *Thesen über Feuerbach* [Tesis sobre Feuerbach]. En Siegfried Landshut (Ed.), *Die Frühschriften* (pp. 402-405). Stuttgart, Alemania: Alfred Kröner. (Trabajo original publicado en 1846).
- Marx, K. (2005). Sobre la cuestión judía (R. Jaramillo, Trad.). En R. Jaramillo (Ed.), *Escritos de juventud sobre el derecho* (pp. 171-204). Ciudad de México, México: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1843).
- Mecchia, G. (2014). *Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy* [La filosofía y sus pobres: la crítica de Rancière

- a la filosofía]. En J. Ph. Deranty (Ed.), *Jacques Rancière: Key concepts* (pp. 38-56). Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society* [Nómadas del presente]. Filadelfia, Estados Unidos de América: Temple University.
- Muhle, M. (2011). Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens [Jacques Rancière. Para una política del aparecer]. En S. Moebius, D. Quadflieg (Ed.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (pp. 311-320). Würzburg, Alemania: VS-Verlag.
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser* (I. Agoff, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2003). *The philosopher and his poor* [El filósofo y sus pobres] (J. Drury, C. Oster, A. Parker, Trad.). Londres, Reino Unido: Duke University.
- Rancière, J. (2006a). *Política, policía, democracia* (M.E. Tijoux, Trad.). Santiago de Chile: LOM.
- Rancière, J. (2006b). *El odio a la democracia* (E. Pellejero, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político* (A. Madrid, Trad.). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.
- Rancière, J. (2010). Communists without communism? [Comunistas sin comunismo]. En C. Douzinas y S. Zizek (Ed.), *The idea of communism* (pp. 167-178). Nueva York, Estados Unidos de América: Verso.
- Rancière, J. (2011a). The thinking of dissensus: Politics and aesthetics [El pensamiento del disenso: política y estética]. En P. Bowman, R. Stamp (Ed.), *Reading Rancière* (pp. 1-17). Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.
- Rancière, J. (2011b). *El tiempo de la Igualdad. Diálogos sobre estética y política* (J. Bassas, Trad.). Barcelona, CT: Herder.

Shaikh, A. (1990). *Valor, acumulación y crisis* (S. Kalmanowitz, Trad.). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Tanke, J.J. (2011). *Rancière: An introduction. philosophy, politics, aesthetics* [Rancière: una introducción. Filosofía, política, estética]. Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.

Toscano, A. (2011). Anti-sociology and its limits [La antisociología y sus límites]. En P. Bowman, R. Stamp (Ed.), *Reading Rancière* (pp. 217-237). Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.

Cuando la cientificidad económica postula su propia subversión: el lugar del conflicto social en la economía política de Adam Smith

Where Economic Scientificity Postulates its own Subversion: the Scenes of Conflict in the Political Economy of Adam Smith

Anders Fjeld
Université Paris Diderot-Paris 7, Francia

RESUMEN Discuto la manera en que la cientificidad que caracteriza a la economía política de Adam Smith exterioriza el conflicto social para sostener la objetivación del campo social en términos de leyes regulativas. Argumento que esta exteriorización es un punto de subversión *interno* que no solamente resiste a la objetivación económica, sino que empuja a Smith a emplear estrategias políticas que a la vez contradicen y garantizan la cientificidad de su teoría. Muestro cómo el lugar del conflicto en la economía moderna, según Smith, puede ser determinado de tres modos distintos: un lugar concreto en las confrontaciones entre trabajadores y capitalistas; un lugar teórico como disturbio arbitrario de la organización espontánea del mercado; y un lugar que, en tanto que cruce entre la naturalización económica y la contingencia social, problematiza la cientificidad de la economía política de Smith. Indago en este sentido tres casos en donde Smith invoca una circularidad argumentativa que revela la política paradójica de su cientificidad económica, más allá de la política oficial de *laissez-faire* que la caracteriza: la coerción estatal, el poder monetario y la competencia capitalista.

PALABRAS CLAVE Economía política; Conflicto social; Cientificidad; Adam Smith, Economía moderna.

ABSTRACT *I discuss how the scientificity characterizing Adam Smith's political economy has to exteriorize social conflict in order to sustain its objectivation of social interaction in terms of regulative laws. I claim that this exteriorization constitutes an internal point of subversion, not only because it resists economic objectivation, but first and foremost because it*

forces Smith to employ political strategies that both contradict and guarantee the scientificity of his theory. I show how the place of conflict in modern economy, according to Smith, can actually be determined in three different ways: as a concrete place when it comes to the confrontations between workers and capitalists; as a theoretical place in the sense of being an arbitrary disturbance of the spontaneous organization of the market; and as a place that, as being the intersection between economic naturalization and social contingency, problematizes the scientificity of Smith's political economy. In this sense, I develop three cases where Smith invokes an argumentative circularity that reveals the paradoxical politics of his economic scientificity, beyond its official laissez-faire politics: State coercion, monetary power and capitalist competition.

KEYWORDS *Political Economy; Social Conflict; Scientificity; Adam Smith; Modern Economy.*

RECIBIDO RECEIVED 12-12-2016

APROBADO APPROVED 08-05-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Anders Fjeld, Laboratoire du Changement Social et Politique, Université Paris Diderot-Paris 7, Francia.

Correo electrónico: afjeld@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3162-4460>

En los manuales de economía política ortodoxa, parece que los conflictos sociales no tienen ninguna importancia estructural en el análisis de la vida económica de una sociedad. Si se los reconoce, es como disturbios externos o como accidentes arbitrarios de un sistema económico cuyo funcionamiento es determinado por leyes regulativas. Esta “exteriorización” del conflicto caracteriza al liberalismo desde Thomas Hobbes y su polarización entre la guerra de todos contra todos y el poder absoluto del Estado con su monopolio de la violencia. Si, para Hobbes, la exteriorización del conflicto social constituye un verdadero problema político, parece que, para Adam Smith—padre de la economía política— este problema es marginal, pero no es por eso suprimido. Smith encuentra un conflicto irreductible en la economía moderna: el conflicto de clase entre capitalistas y trabajadores para determinar el nivel del salario. Queremos mostrar aquí cómo el lugar de este conflicto, en su pensamiento, es particularmente ambiguo y problemático: se trata de una intersección paradójica entre su objetivación científica del campo social y lo que resiste a esta objetivación, entre lo que su teoría a la vez postula y no puede integrar a su orden científico. Para sostener la científicidad de su teoría, Smith tiene entonces que hacer intervenir, en su texto, una serie de estrategias políticas no-científicas para probar que el conflicto social no puede tener incidencia sobre la vida económica.

Proponemos volver en este sentido a la *Riqueza de las naciones* (Smith, 1776/1996) con tres objetivos: a) determinar cómo opera la exteriorización del conflicto social; b) examinar cómo esta exteriorización está ligada a —o incluso condiciona a— la purificación del saber económico (la reducción de la vida económica de una sociedad a leyes regulativas); c) mostrar cómo el conflicto social constituye un punto de subversión interno a su pensamiento, y esto porque resiste radicalmente a la naturalización del mercado y la científicidad del saber económico de Smith.

Para entender el lugar paradójico y problemático del conflicto social en la economía de Smith—en tanto problema que su teoría a la vez postula como necesario y no puede resolver—, hay que mostrar cómo en su pensamiento operan una serie de sobredeterminaciones teóricas que oscilan entre la científicidad económica, que objetiva el campo social

como un sistema de leyes inmanentes, y la irreductible contingencia social, que no se deja inscribir en —que resiste a— esta objetivación. De acuerdo con Smith, se debe *controlar* la contingencia social para obligarla a que se corresponda con los postulados de la objetivación científica. Esto evidencia la política paradójica de la científicidad económica, más allá de la política superficial del *laissez-faire*: las sobredeterminaciones teóricas *ocultan* las estrategias políticas que fuerzan al campo social a corresponderse con su objetivación científica.

Contextualización exegetica

Para clarificar el sentido de nuestra argumentación es útil definir cómo esta se distingue de dos tendencias dominantes en las lecturas contemporáneas de Smith: de un lado, el mero rechazo de su teoría, o bien por su complicidad con la dominación capitalista, o bien por la manera en que su ideología liberal informa sus postulados científicos; del otro, la reinterpretación de su teoría económica basada en lo expuesto en *Teoría de los sentimientos morales* (Smith, 1759/2004) que se opone a la lectura tradicional que de Smith se tiene. Como lo dice Amartya Sen, se opone a la idea tradicional de Smith como “the guru of the market economy: a one-idea man propagating only the excellence and self-sufficiency of the market” (Sen, 2010, p. 52).¹

La primera tendencia *rechaza* la teoría de Smith por su idealización del capitalismo naciente. Muestra cómo Smith le atribuye una *prehistoria* lógica y pacifista que invisibiliza los conflictos, las violencias y las guerras que han fundado la economía moderna: el colonialismo y sus flujos de oro y de trabajo esclavizado; las leyes de vagabundeo y los campos de trabajo;² los *enclosures* y la privatización de las tierras; el control de mujeres bajo el régimen de trabajo asalariado masculino;³ el endeudamiento de las monarquías en las guerras intra-europeas y su importancia en el crecimiento del mundo financiero.⁴

1 El gurú de la economía mercantil: un pensador con una sola idea que propaga únicamente la excelencia y la auto-suficiencia del mercado.

2 Para estos dos puntos, ver la sección sobre la acumulación primitiva en Karl Marx, *El Capital* (1867/1985b, pp. 167-215).

3 Para estos dos últimos puntos, ver Silvia Federici (2014).

4 Para todos los puntos, ver Michel Beaud, *Histoire du capitalisme 1500-2010* (2010).

Aceptamos en este sentido la crítica de Marx, según la cual, la visión histórica de Smith es una retrospectiva idealizada de las dinámicas que busca valorizar en su presente, en el capitalismo naciente (Marx, 1867/1985b, 1857/1989). Aceptamos también, como lo argumenta David Graeber (2013), que su concepción de las sociedades primitivas —como base conceptual de las dinámicas históricas que constituyen el progreso y que explican la necesidad del capitalismo— es una ficción que no se corresponde con ninguna realidad histórica.⁵

Sin embargo, consideramos que el hecho de aceptar la validez de estas críticas no conduce necesariamente a un simple rechazo del pensamiento de Smith. Buscamos más bien examinar y evaluar la manera en que Smith se enfrenta al capitalismo naciente *por medio de* una cientificación del campo social que postula la existencia de leyes regulativas. Esto nos permite identificar lo que resiste a esta cientificación *en su propia teoría* —es decir, lo que Smith no logra totalizar, absorber—, lo cual da cuenta de que su teoría es una intervención estratégica en una realidad social que le excede. Proponemos entonces un doble movimiento: indagar sobre la economía política como un pensamiento que interioriza las condiciones sociales de su propio discurso —por medio del postulado del campo social como un campo de leyes regulativas que esta ciencia “descubre”—, y analizar las tácticas de fuerza que emplea frente a las limitaciones internas de su propia cientificidad.

Aunque las críticas mencionadas subrayan la importancia de pensar la teoría de Smith como una intervención estratégica que tiene sus propios límites, tratan el carácter de esta intervención, o bien como un mero reflejo ideológico del capitalismo (Marx), o bien como una ciencia social que proyecta sus propias realidades conforme a su ideología liberal e individualista (Graeber). Nos parece que el problema de la cientificidad como estrategia de intervención es más profundo por dos razones: comporta su propia política y abona hasta hoy la disciplina de la economía política. No se trata entonces, aquí, de

⁵ David Graeber dice que la idea del mercado de trueque primitivo es “le mythe fondateur de notre système de relations économiques” [el mito fundador de nuestro sistema de relaciones económicas] y que “le problème est qu’il n’y a aucune preuve que les choses se soient passées de cette façon, et qu’une montagne de preuves suggèrent qu’elles ne se sont pas passées de cette façon” [el problema es que no hay ninguna prueba que muestre la existencia de tal mercado, y que hay una montaña de pruebas que sugieren lo opuesto] (2013, p. 39).

rechazar su teoría por sus impases internos, o de reducirla a un mero reflejo de los desarrollos históricos del capitalismo. Buscamos, más bien, identificar los efectos políticos de esta en tanto que pretende constituirse en un discurso científico, y esto, por lo que resiste, y por lo que tiene que forzar, dentro de su propia discursividad.

La segunda tendencia exegética consiste en proponer una reinterpretación de la teoría económica de Smith argumentando que su libro anterior, la *Teoría de los sentimientos morales*, constituye un suplemento necesario para entender el propósito político de la *Riqueza de las naciones* (ver por ejemplo Darwall, 1999). Esta tendencia se opone a la idea común de que la *Riqueza de las naciones* teoriza la auto-suficiencia de las dinámicas económicas en lo que concierne a su capacidad de engendrar una sociedad buena y justa. Todo lo contrario, argumenta que Smith teoriza más bien los límites de estas dinámicas y, en consecuencia, la *necesidad* de suplementarlas por otros registros. Como dice Amartya Sen:

Even as Smith's pioneering investigations explained why (and particularly how) the dynamism of the market economy worked, they also brought out the support that the markets need from other institutions for efficacy and viability. He identified why the markets may need restraint, correction, and supplementation through other institutions for preventing instability, inequity, and poverty. (Sen, 2010, p. 52).⁶

Esta tendencia busca, por ende, renovar la teoría económica de Smith de dos maneras complementarias. Primero, rechaza la idea de que el interés propio puede constituir el único motivo de la acción económica, y desafía así desarrollos importantes en las teorías de elección racional y de juegos, cuyo precursor es Smith (por ejemplo Macpherson, 1962, Stigler, 1987). Busca así reteorizar la racionalidad humana tomando en cuenta también otros motivos de acción, cuestionando la epistemología de la economía política por una reevaluación de su concepción de la subjetividad

⁶ Aun cuando las investigaciones pioneras de Smith explicaban por qué (y sobre todo cómo) funciona el dinamismo de la economía mercantil, evidenciaban también el apoyo que necesitan los mercados de otras instituciones para su eficacia y viabilidad. Identificaba por qué los mercados pueden necesitar moderación, corrección y sustentación por parte de otras instituciones para prevenir inestabilidad, inequidad y pobreza.

humana. Esto se conecta a la segunda renovación: mostrar que Smith no busca pensar una teoría económica “pura” conforme al liberalismo económico, sino que propone desarrollar un *fundamento moral* para este liberalismo —lo que Ryan Patrick Hanley llama una ética de la virtud (2009)—. Este punto lleva a reevaluar el papel de las instituciones frente a las dinámicas económicas: no son más relegadas a los márgenes del libre mercado, sino que tienen que intervenir activamente en su seno para subsanar sus carencias y combatir sus desequilibrios.

Nuestra aproximación a Smith se distingue de esta tendencia exegética de dos maneras.

Primero, se concentra en un problema específicamente económico de la obra de Smith que no se puede introducir en el registro moral. Este problema se abre en su análisis *estructural* de la economía moderna: el conflicto social que se genera por las relaciones de clase concernientes a la determinación del nivel del salario. Smith no evita este problema. Lo enfrenta, pero con medios estratégicos “extra-económicos” que contradicen su propia teorización de las dinámicas económicas mercantiles. Contrariamente al mismo Smith, la tendencia exegética no solamente evita este problema, sino que lo *oculta* a causa de presuponer que el registro moral debe contemplar todos los problemas sociales generados por las dinámicas económicas. Dicho de otra manera, el conflicto social, que en Smith es *irreductiblemente económico*, se reduce en esta tendencia exegética a mero síntoma de malas dinámicas económicas que las instituciones tienen que subsanar. El desplazamiento al registro moral equivale así a *despolitizar* al conflicto social quitándole su capacidad de problematizar, y, potencialmente, de transformar la estructura económica misma —a diferencia de Smith, que justamente se enfrenta a esta capacidad como un problema que se debe resolver a fin de estabilizar las leyes económicas—. ⁷ En última instancia, esta tendencia exegética reduce

⁷ Lo que dice Dennis C. Rasmussen sobre cómo se puede entender el problema de la desigualdad económica a partir de Smith nos parece sintomático de la manera en que esta tendencia exegética oculta y despolitiza el conflicto social: “Most of the recent work on the ill effects of economic inequality has focused on how it inhibits economic growth, prevents social mobility, impairs democracy, or runs afoul of some standard of fairness or justice. [...] None of these were Smith’s chief concern. His chief concern, rather, was that extreme economic inequality distorts our sympathies, leading us to admire and emulate the very rich and to neglect and even scorn the poor, which in turn serves to undermine both morality and happiness” [La mayoría

estos conflictos a meros disturbios y propone que únicamente la gestión institucional y la moralidad individual pueden realmente resolver los problemas que causan estos disturbios.

Segundo, estas lecturas proponen una repartición de tareas entre los registros económico y moral que acepta la cientificidad de la teoría económica de Smith. Argumentan que esta necesita una *reorientación* para que tome en cuenta no meramente el interés propio de los individuos sino también “[Smith’s] extensive discussions of the role of other motivations that influence human action and behaviour” (Sen, 2010, p. 55).⁸ No obstante, aceptan la cientificidad misma en tanto que discurso que define las leyes regulativas de las dinámicas económicas cuyos *límites y fallas* abren el espacio de intervención de las instituciones (el registro moral). La cientificidad funciona así como la matriz objetiva que define los problemas de los cuales debe hacerse cargo el registro moral. Nuestro propósito es diferente: consiste en polemizar los efectos políticos de la cientificidad misma, que es

de los trabajos contemporáneos sobre los efectos problemáticos de la desigualdad económica se concentra sobre la manera en que inhibe el crecimiento económico, previene la movilidad social, perjudica la democracia o va en contra de algún estándar de justicia. (...) Ninguna de estas preocupaciones corresponde a la preocupación mayor de Smith: que la desigualdad económica extrema distorsiona nuestras simpatías, conduciéndonos a admirar y a emular a los muy ricos y a descuidar y aun menospreciar a los pobres, lo que en consecuencia mina a la vez la moralidad y la felicidad] (Rasmussen, 2016, p. 342). La mirada de los problemas económicos a través del cristal del registro moral resulta en un enfoque sobre la manera en que los desequilibrios económicos afectan la moralidad del individuo. Esto reduce entonces problemas macroeconómicos (lo que en Smith tiene que ver con su análisis estructural de la economía) a relaciones microeconómicas entre individuos, con la suposición de que la cultivación de la racionalidad moral *individual* engendraría una buena sociedad, en tanto que conjunto de acciones individuales apuntaladas por instituciones. Como lo dice Rasmussen: “commercial societies do tend to alleviate the great sources of misery that dominated most pre-commercial societies, namely, dependence and insecurity, through the interdependence of the market and the effective administration of justice by the government” [las sociedades comerciales tienden en efecto a aliviar las grandes fuentes de miseria que dominaban la mayoría de las sociedades pre-comerciales, a saber: la dependencia y la inseguridad; a través de la interdependencia del mercado y de la administración efectiva de justicia por el gobierno] (2011, p. 96). Insistir, como haremos aquí, sobre la irreductibilidad del conflicto social al registro moral, significa rechazar la reducción del análisis macroeconómico de Smith (que permite pensar las relaciones de clase a partir de las cuales el conflicto se engendra) a un análisis microeconómico conectado estrechamente a la evaluación moral.

⁸ Discusiones extensivas [de Smith] sobre el papel de otras motivaciones que influyen la acción y el comportamiento humanos.

una cuestión previa a la distinción operacional entre los registros económico y moral de estas lecturas.

Por lo tanto, nuestra lectura de Smith no se distingue meramente de estas, sino que ataca un problema que “precede” la conexión que buscan establecer entre la *Riqueza de las naciones* y la *Teoría de los sentimientos morales*, es decir, el conflicto social que se postula a partir de, y no se puede resolver por, la cientificidad de la economía política.

La sociedad primitiva como base conceptual

El conflicto social, en el pensamiento de Smith, no existe sino a partir de un estado avanzado del progreso histórico. Se inicia cuando la división de clases interviene en la historia humana, en donde cada clase es determinada por uno de los tres rendimientos que estructuran la economía moderna: renta (tierra; terratenientes), beneficio (capital; capitalistas), salario (trabajo; trabajadores). El conflicto se produce por la interdependencia de las dos últimas clases, dado que “los trabajadores desean conseguir tanto, y los patronos entregar tan poco, como sea posible. Los primeros están dispuestos a asociarse para elevar los salarios, y los segundos para disminuirlos” (Smith, 1776/1996, p. 110). Tal conflicto no puede existir en lo que Smith concibe como la sociedad primitiva de la humanidad, simplemente porque no hay división de clases, solo hay individuos que producen para satisfacer sus necesidades y que intercambian su eventual sobreproducción en un mercado de trueque. Todo conflicto sería extra-económico, como un disturbio externo que no concierne al tejido económico como tal. Es un punto general en el pensamiento de Smith: la vida económica no implica ni depende de ningún conflicto en su estructuración y reproducción; funciona de manera óptima cuando nada la “perturba”. Es por eso que la irreductibilidad del conflicto en la economía moderna constituye un problema importante: a causa de sus propios postulados teóricos, Smith tiene que mostrar que este conflicto permanente en el seno de la estructura económica moderna no encarna ninguna dinámica estructurante. Para entender las coordenadas de este problema interno, vamos a desarrollar varios aspectos de su pensamiento: la ausencia del conflicto en la sociedad primitiva; el progreso histórico por los mecanismos de la división del trabajo; la división de clases y su

conflictividad en la economía moderna; la organización espontánea y natural, así como los fundamentos conceptuales de la política estatal del *laissez-faire*.

En primer lugar, hay que entender para qué sirve la idea de la sociedad primitiva en su pensamiento y por qué, para nosotros, sus comentarios marginales sobre esta sociedad son tan importantes. La sociedad primitiva tiene dos funciones. Primero, constituye una base conceptual de elementos axiomáticos para su estudio de la economía moderna. Dicho de otra manera, la sociedad primitiva funciona como una simplificación con respecto a la complejidad de la economía moderna, y permite entonces identificar los elementos básicos de esta. No se trata entonces de una historiografía de los pueblos primitivos, sino de una suerte de simulación por simplificación que permite definir las coordenadas básicas de la vida económica en general. Segundo, es un "punto de partida" que permite identificar los mecanismos del progreso histórico que han hecho a la economía moderna más compleja, más "desarrollada".

En su idea del funcionamiento económico de la sociedad primitiva —que, para insistir, funciona como base conceptual de la economía moderna—, Smith presupone cuatro axiomas.

1) La sociedad se compone de individuos que producen, no para satisfacer las necesidades colectivas de la comunidad, sino meramente para sí mismos, para sus propios intereses y necesidades.

2) Este individualismo axiomático permite naturalizar la propiedad privada como una relación incuestionable entre el individuo y los productos de su trabajo (propiedad privada como derecho natural). Como el mismo Smith dice: "en el estado original de cosas que precede tanto a la apropiación de la tierra como a la acumulación del capital, todo el producto del trabajo pertenece al trabajador" (1776/1996, p. 108).

3) A la naturalización de la propiedad privada, Smith vincula la posibilidad y el deseo de sobreproducción, es decir, de trabajar para producir bienes con otro destino distinto a la satisfacción de las propias necesidades. El individuo, por el derecho natural que tiene sobre su propia sobreproducción, se vuelve entonces naturalmente comerciante de bienes. Estos son los fundamentos de la antropología

smithiana: existe en “todos los seres humanos y no aparece en ninguna otra raza de animales” una “propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra” (1776/1996, p. 44).

4) Los individuos productores-comerciantes se encuentran entonces en un *mercado de trueque* en donde intercambian bienes. El valor, que permite medir cuántos bienes X pueden intercambiarse por cuántos bienes Y, se constituye por una evaluación de la pena del trabajo (tiempo, destreza, riesgo, etc.) en la producción de cada bien. “El precio real de todas las cosas, lo que cada cosa cuesta realmente a la persona que desea adquirirla, es el esfuerzo y la fatiga que su adquisición supone” (Smith, 1776/1996, p. 64).

La sociedad primitiva se caracteriza entonces por una “igualdad primitiva” entre individuos productores-comerciantes que satisfacen sus propias necesidades antes de llevar sus bienes “sobreproducidos” al mercado de trueque. En el mercado, la evaluación colectiva de la pena de trabajo constituye la fuente del valor que garantiza la equidad de los intercambios. En esta sociedad, no hay entonces ninguna relación de dependencia, ninguna dominación, ningún desequilibrio; se caracteriza por una organización espontánea y natural, y no tiene entonces por qué conocer el conflicto. El despotismo, o lo que Marx llama el *modo asiático de producción*, no sería sino un desvío histórico, una perversión de las dinámicas naturales del orden económico espontáneo. Sin embargo, los primitivos, para Smith, son bastante pobres. Su máxima capacidad de producción procura poca riqueza. Viven en condiciones básicas porque su organización del trabajo es individual, y entonces poco eficaz.⁹

Aunque, para Smith, esta pobreza constituye un punto de partida para las dinámicas históricas del progreso, aún tiene que mostrar cómo los individuos primitivos podían y querían dinamizarlo. Más precisamente, tiene que desarrollar dos ideas conjuntamente: de un

⁹En *La sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres critica, dentro de la antropología, esta suposición de la economía de subsistencia en las sociedades primitivas, que supone que la ausencia de sobreproducción corresponde a una pobreza insostenible que se explica por una incapacidad técnica. Argumenta que esta suposición es propia de un esquema evolucionista, y muestra que la sociedad primitiva trabajaba *poco* para satisfacer sus necesidades y quería disponer de su tiempo libre para actividades de placer. Según Clastres, nunca deseaba la sobreproducción. Ver Clastres, *La Société contre l'État* (1974/2011).

lado, que hay un *deseo de enriquecimiento*; del otro, que hay mecanismos que estos individuos pueden desarrollar para enriquecerse.

La explicación de Smith con respecto al deseo de enriquecimiento presupone, justamente, lo que hemos definido como la naturalización de la propiedad privada y la *antropologización* del intercambio. El individuo tiene un interés en sobreproducir porque esto le permite procurarse bienes diferentes aquellos que él produce. La sobreproducción es entonces una dinámica *colectiva* entre los individuos —si soy el único que sobreproduce, no encontraría en el mercado otros bienes para intercambiar, me quedaría con un *stock muerto*—.

El progreso histórico, para Smith, consiste en los mecanismos que dan realidad e intensifican este deseo colectivo. Dado que pueden procurarse los bienes que necesitan en el mercado, los individuos descubren que, si se especializan en su propia producción, pueden de hecho aumentar su capacidad productiva.

En una tribu de cazadores o pastores una persona concreta hace los arcos y las flechas, por ejemplo, con más velocidad y destreza que ninguna otra. A menudo los entrega a sus compañeros a cambio de ganado o caza; eventualmente descubre que puede conseguir más ganado y caza de esta forma que yéndolos a buscar él mismo al campo. Así, y de acuerdo con su propio interés, la fabricación de arcos y flechas llega a ser su actividad principal, y él se transforma en una especie de armero. [...] Y así, la certeza de poder intercambiar el excedente del producto del propio trabajo con aquellas partes del producto del trabajo de otros hombres que le resultan necesarias, estimula a cada hombre a dedicarse a una ocupación particular, y a cultivar y perfeccionar todo el talento o las dotes que pueda tener para ese quehacer particular. (Smith, 1776/1996, p. 46-47).

Cuando todo el mundo se especializa, la productividad global aumenta y la sociedad entera se enriquece. Dos dinámicas recíprocas explican, entonces, el progreso histórico: especialización productiva e interdependencia mercantil. Es el fundamento de lo que Smith llama la división del trabajo. Y este fundamento —dado que se trata de un enriquecimiento de la sociedad entera que lleva los individuos a entrar

cada vez más en relaciones de interdependencia equitativa— excluye de la vida económica todo lugar de conflicto, así como de violencia, de desequilibrio y de injusticia (se trataría de fenómenos extra-económicos o disturbios arbitrarios). El deseo colectivo *natural* de sobreproducción se vincula con una especialización laboral individual que permite intensificar globalmente la capacidad productiva del tiempo de trabajo, lo que a la vez *resulta en* y *exige* un crecimiento constante del mercado de trueque: resulta en este crecimiento porque cada uno, *dada* su especialización, trae más bienes al mercado; *exige* este crecimiento porque cada individuo, *en* su especialización, se priva de su auto-suficiencia y depende cada vez más de otros productores para satisfacer sus necesidades a través del mercado. La idea de Smith es entonces que las dinámicas económicas naturales producen un bienestar creciente para la sociedad entera, lo que debe seguir vigente en la economía moderna, independientemente de su profunda reestructuración de las dinámicas económicas. Veamos:

La gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo. Cada trabajador cuenta con una gran cantidad del producto de su propio trabajo, por encima de lo que él mismo necesita; y como los demás trabajadores están exactamente en la misma situación, él puede intercambiar una abultada cantidad de sus bienes por una gran cantidad, o, lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de bienes de los demás. Los provee abundantemente de lo que necesitan y ellos le suministran con amplitud lo que necesita él, y una plenitud general se difunde a través de los diferentes estratos de la sociedad. (Smith, 1776/1996, p. 41).

La irreductibilidad del conflicto en la economía moderna

¿Cómo se distingue la economía moderna de la sociedad primitiva, según Smith? Esencialmente, de dos maneras: de un lado, por una nueva dinámica de la división del trabajo; del otro, por la introducción de clases.

El primer punto hace referencia a la colectivización del proceso productivo, que asigna a cada obrero unas operaciones técnicas dentro de una cadena colectiva en la fábrica, lo que intensifica la capacidad productiva del tiempo de trabajo. Tal colectivización consiste en varias reorganizaciones del trabajo: una concepción técnica del proceso productivo que lo analiza en términos de operaciones distintas, lo que se vincula también al uso cada vez más masivo de máquinas; la concentración de muchos obreros en el mismo espacio de trabajo (a diferencia de individuos trabajando más o menos autónomamente o en grupos menores); el carácter cada vez más abstracto del trabajo (el obrero ya no necesita saber cómo producir un bien, solo tiene que repetir las operaciones técnicas o administrar las máquinas). Smith no evalúa críticamente las consecuencias humanas de esta transformación profunda de los espacios de trabajo,¹⁰ lo que importa es la intensificación de la capacidad productiva del tiempo de trabajo. Karl Marx, en los *Manuscritos de 1844*, hace justamente una evaluación crítica de las consecuencias de este modo de producción con respecto a los trabajadores, llegando a plantear la tesis según la cual “la *división del trabajo* es la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro de la enajenación” (1932/1980, p. 169). El carácter cada vez más abstracto del trabajo se vuelve entonces, para Marx, políticamente determinante, dado que “la miseria brota, pues, de la *esencia* del trabajo actual” (1932/1980, p. 58).

El segundo punto, que es más importante para nuestra discusión, concierne a la introducción histórica de las clases sociales. Smith no explica ni por qué ni cómo las clases se crean; es, para él, un simple hecho histórico. “Pero ese estado original de cosas en donde el trabajador disfrutaba de todo el producto de su propio trabajo no

¹⁰ Excepto en un comentario marginal en el capítulo sobre la educación, donde afirma que la división del trabajo en la economía moderna puede ser un proceso de embrutecimiento con respecto a los trabajadores: “Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia [...]. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no solo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional, sino también de abrigar cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y en consecuencia de formarse un criterio justo incluso sobre muchos de los deberes normales de la vida privada” (Smith, 1776/1996, p. 717).

podía durar una vez que empezó a desarrollarse la propiedad de la tierra y la acumulación de capital” (1776/1996, p. 109). Esta transición de la sociedad primitiva a la economía moderna es un profundo cambio macroeconómico que reemplaza la “igualdad primitiva” entre individuos productores-comerciantes por una jerarquía social organizada por la distribución de capital. De ahí en adelante, se trata, para Smith, de analizar las interrelaciones entre las tres clases: los trabajadores, que reciben salario para su mantenimiento; los capitalistas, que acumulan fondos para la inversión; los terratenientes, que exigen renta por el uso de sus tierras.¹¹

Smith define el precio *natural* de una mercancía (su valor *real*) a partir de estos tres rendimientos:

Cuando el precio de una mercancía no es ni mayor ni menor de lo que es suficiente para pagar las tasas naturales de la renta de la tierra, el salario del trabajo y el beneficio del capital destinado a conseguirla, prepararla y traerla al mercado, entonces la mercancía se vende por lo que puede llamarse su precio natural. (1776/1996, p. 97).

¿Por qué precio natural? Smith determina el valor de un bien (su capacidad a ser intercambiado por otros bienes) por sus costos de producción. En la sociedad primitiva, el valor puede determinarse con facilidad, dado que hace referencia al trabajo individual. Subrayamos que la determinación justa del valor es la condición de posibilidad de la igualdad primitiva y de la equidad en las dinámicas económicas. En el caso en que hubiera una valorización desmesurada del trabajo de unos pocos individuos, habría desequilibrios estructurales y el tejido social de interdependencia equitativa se corrompería. Ahora bien, en la economía moderna, con la participación de diferentes clases en el proceso productivo colectivizado, la determinación del valor se vuelve más compleja. La posibilidad de determinar un precio natural

¹¹ Las demás clases se comprenden como compuestas de las tres clases esenciales: “Ocurre a veces, empero, que un trabajador independiente dispone de un capital suficiente tanto para comprar los materiales con los que trabaja como para mantenerse hasta que sean elaborados. Es a la vez patrono y obrero, y disfruta del producto completo de su trabajo, o del valor completo que añade a los materiales sobre los que se aplica. Incluye lo que normalmente son dos remuneraciones separadas, pertenecientes a personas separadas, los beneficios del capital y los salarios del trabajo” (Smith, 1776/1996, p. 110).

(un valor real) en esta complejidad moderna es entonces un desafío particularmente importante para Smith, dado que no puede admitir desequilibrios estructurales en cuanto a la valorización de bienes en el mercado. Su teoría económica depende de esta determinación, solo así puede transponer la justicia económica y el bienestar creciente de la división del trabajo *individual* de la sociedad primitiva, a la economía moderna, que reemplaza la igualdad individual por la jerarquización de clases y que disuelve la fuente *atómica* del valor (el trabajador individual) por una colectivización del proceso productivo.

¿Cómo pretende entonces Smith, con la idea del precio natural, establecer una valorización justa que logre proteger la interdependencia equitativa de las relaciones mercantiles y que impida en consecuencia desequilibrios estructurales del mercado? En sus palabras, cuando “el precio de una mercancía no es ni mayor ni menor de lo que es suficiente para pagar las tasas naturales de la renta de la tierra, el salario del trabajo y el beneficio del capital” (Smith, 1776/1996, p. 97). Pero ¿cómo se establece “lo suficiente”? ¿Y esto en particular con respecto a los trabajadores que no tienen ningún capital ni tierras privadas ni fondos acumulados?

Un hombre ha de vivir siempre de su trabajo, y su salario debe al menos ser capaz de mantenerlo. En la mayor parte de los casos debe ser capaz de más; si no le será imposible mantener a su familia, y la raza de los trabajadores se extinguiría pasada una generación. (Smith, 1776/1996, p. 112-113).

Smith no propone aquí una determinación económica del salario, sino una *determinación biológica* del nivel mínimo del salario: es el nivel que permite al trabajador, y a la clase trabajadora, reproducirse. Aquí, como antes, Smith naturaliza un componente económico, pero esta vez, ni como simple axioma (como la propiedad privada), ni como hecho antropológico (como la propensión al intercambio), sino como determinación *biológica* de la participación mínima de una clase *económica* en la circulación de riquezas.

Esta determinación biológica coincide en el pensamiento de Smith con relaciones *sociales* de fuerza.

Los salarios corrientes dependen en todos los lugares del contrato que se establece normalmente entre dos partes, cuyos intereses en modo alguno son coincidentes. Los trabajadores desean conseguir tanto, y los patronos entregar tan poco, como sea posible. (Smith, 1776/1996: 110).

Subrayamos dos elementos importantes en lo que dice Smith aquí. 1) El conflicto con respecto al nivel del salario es *irreductible* en la economía moderna a causa de su división de clases. No se puede resolver; es una tensión permanente entre trabajadores y capitalistas. Aquí se encuentra entonces el lugar del conflicto en la *Riqueza de las naciones*. 2) Pero este lugar del conflicto es sumamente ambiguo: la determinación biológica del nivel de salario *coincide con el interés de la clase capitalista* (entregar tan poco como sea posible).¹² Ahora bien, la determinación biológica del nivel del salario se corresponde con su parte suficiente en la valorización justa inherente al precio natural. Dicho de otra manera, el precio natural, o valor real, depende del éxito permanente de la clase capitalista frente a los trabajadores para fijar el nivel del salario a lo que corresponde con su determinación biológica.¹³

Es entonces el poder social de la clase capitalista el que garantiza la serie de naturalizaciones que sostiene la cientificidad económica de Smith, y esto porque asegura que el conflicto social no tendrá ninguna incidencia en la vida económica (excepto como disturbio efímero). El lugar del conflicto en su pensamiento es entonces algo que Smith tiene que *contener y controlar*, porque representa la irrupción de lo social dentro de su red de naturalizaciones económicas, de leyes objetivas, lo que amenaza con deshacer la cientificidad de su teoría. Cabe subrayar que esta coincidencia entre naturalización científica y poder

¹² David Ricardo sostiene la misma idea: "[Le prix naturel du travail] est celui qui est nécessaire pour permettre globalement aux travailleurs de subsister et de perpétuer leur espèce sans variation de leur nombre" [El precio natural del trabajo es el que es necesario para permitir globalmente a los trabajadores subsistir y perpetuar su especie sin variación en su cantidad] (1817/1992, p. 114).

¹³ Sobre este punto, el pensamiento de Smith es mucho más interesante que el de Ricardo, quien trivializa esta lucha, pensando que el precio se fija independientemente de ella y que se trata solo de decidir la parte que vuelve a cada quien según su participación en el proceso de producción. Ricardo radicaliza la distinción entre mercado (precio) y producción (inversión y costos de producción) hasta el punto en que las luchas dentro de la producción son enteramente independientes de las dinámicas mercantiles.

social capitalista no es una cuestión de “lucha de clases”, sino de los fundamentos de la teoría económica y de su genealogía desde Smith.

Smith tiene que probar, entonces, que el éxito permanente de la clase capitalista es tan incuestionable que no hay por qué cuestionar la *naturalidad* del precio natural, y que no hay por qué dejarle al conflicto un papel estructurante. Proponemos ahora partir del lugar del conflicto en el pensamiento de Smith para examinar las estrategias que emplea con el fin de defender este éxito permanente. Subrayamos que se trata de estrategias “excepcionales”, es decir, estrategias que no pueden existir sino en un paréntesis en la teoría de Smith, dado que son estrategias sociales que a la vez *garantizan y contradicen* la naturalidad de sus postulados y la cientificidad de su teoría (que deberían sostenerse por su naturalidad y su cientificidad mismas, y no por un poder social que las impone). El lugar del conflicto es así el punto nodal y excesivo que su economía política debe contener. Solo así puede expulsar por fuera de sí la contingencia de lo social y purificar el saber económico como una ciencia de leyes objetivas.

Contener el conflicto, conjurar la contingencia social

Smith constata que “no resulta, empero, difícil prever cuál de las dos partes se impondrá habitualmente en la puja, y forzará a la otra a aceptar sus condiciones” (Smith, 1776/1996, p. 111). En efecto, hay tres causas principales por las cuales Smith afirma el éxito permanente de la clase capitalista. Proponemos clasificarlas —por razones que explicaremos— como la coerción estatal, el poder monetario y la competencia capitalista. Cada causa contradice otros aspectos naturalizados de su cientificidad económica y revela entonces problemas que la irreductibilidad del conflicto social inflige a su pensamiento.

La coerción estatal

Smith dice:

Los patronos, al ser menos, pueden asociarse con más facilidad; y la ley, además, autoriza o al menos no prohíbe sus asociaciones, pero sí prohíbe las de los trabajadores. No tenemos leyes del Parlamento contra las uniones que pretenden rebajar el precio

del trabajo, pero hay muchas contra las uniones que aspiran a subirlo. (1776/1996, p. 111).¹⁴

La primera causa del éxito de la clase capitalista sería el hecho de que el Estado toma partido por los patronos y reprime la politización de los trabajadores. Smith lo constata como un mero hecho, y no toma en cuenta la contradicción de esta afirmación con respecto a su propia teoría concerniente a las fronteras entre el Estado y el mercado. Estas fronteras sostienen la política estatal de *laissez-faire*, que presupone que el mercado tiene dinámicas espontáneas y naturales de tal manera que la intervención estatal no puede sino perturbarlas. Como dice Foucault:

Le marché est apparu comme, d'une part, quelque chose qui obéissait et devait obéir à des mécanismes "naturels", c'est-à-dire à des mécanismes spontanés [...], tellement spontanés que si on entreprenait de les modifier, on ne pouvait que les altérer et les dénaturer. [...] C'est bien le mécanisme naturel du marché et la formation d'un prix naturel qui vont permettre – quand on regarde, à partir d'eux, ce que fait le gouvernement, les mesures qu'il prend, les règles qu'il impose – de falsifier et de vérifier la pratique gouvernementale. (2004, p. 33).¹⁵

Según Smith, el Estado tiene que ser *desinteresado* frente a las dinámicas mercantiles; se trata de delimitar su práctica gubernamental frente a, como lo dice Foucault retomando a Bentham, "le partage [...] entre *agenda* et *non agenda*, les choses à faire et les choses à ne pas faire" (2004, p. 14).¹⁶ Al mismo tiempo, Smith afirma que el Estado tiene que *intervenir activamente* con respecto al conflicto entre

14 También dice: "Se trata de personas desesperadas [i.e. los trabajadores], que actúan con la locura y frenesí propios de desesperados, que enfrentan la alternativa de morir de hambre o de aterrorizar a sus patronos para que acepten de inmediato sus condiciones. En estas ocasiones los patronos son tan estruendosos como ellos, y nunca cesan de dar voces pidiendo el socorro del magistrado civil y el cumplimiento riguroso de las leyes que con tanta severidad han sido promulgadas contra los sindicatos de sirvientes, obreros y jornaleros" (1776/1996, p. 112).

15 El mercado aparece, de un lado, como algo que obedecía, y debía obedecer, a mecanismos "naturales", es decir, mecanismos espontáneos [...], tan espontáneos que si se intenta modificarlos, solo resultaría en alteración y desnaturalización. [...] Es el mecanismo natural del mercado y la formación de un precio natural que van a permitir —cuando observamos, a partir de ellos, lo que hace el gobierno, las medidas que toma, las reglas que impone— falsificar y verificar la práctica gubernamental.

16 La división entre agenda y no-agenda, las cosas que hay que hacer y las que no hay que hacer.

capitalistas y trabajadores, apoyando a los patrones. Contrariamente a su política de *laissez-faire*, interviene aquí de manera *interesada* en las relaciones económicas —en este conflicto que no se deja absorber por, y que resiste a, la organización espontánea del mercado—. Hace *agenda* de lo que, según su propia racionalidad, debería ser *no-agenda*.

La condición de posibilidad del desinterés estatal —de su política de *laissez-faire* con respecto a las dinámicas mercantiles— es la suposición de la auto-organización espontánea y natural del mercado. Pero, paradójicamente, para poder actuar *a partir de* esta condición de posibilidad, el Estado tiene que *forzar* esta “naturalidad”, tiene que establecer y mantener sus propias condiciones de acción, y esto por una fuerza de coerción contra toda no-conformidad a esta naturalidad, a estas condiciones; es decir, contra la pertinencia misma del conflicto entre trabajadores y capitalistas. Si la lógica conceptual es circular, no lo es como una contradicción o un pleonasma. Se trata de la circularidad *funcional* de una fuerza coercitiva: el Estado crea las condiciones de su propia racionalidad estatal.¹⁷ Estas condiciones consisten, para Smith, en la presuposición de su propia exterioridad con respecto a la auto-organización natural del mercado —toda su “agenda”, a partir de su política de *laissez-faire*, se piensa a partir de esta exterioridad— y, justamente, *para poder presuponer* su propia exterioridad, el Estado tiene que reprimir las fuerzas sociales que contradicen la naturalidad del mercado (esto es válido también para el reparto de tareas entre registros económico y moral o institucional, como lo discutimos al comienzo). Es una paradoja funcional en el pensamiento de Smith: la irreductibilidad del conflicto social significa que el Estado solo puede sostener su propia racionalidad a partir de un aparato represivo permanente que *impone socialmente* las presuposiciones “naturales” de esta misma racionalidad.

¹⁷ Guillaume Sibertin-Blanc desarrolla el concepto de la forma-Estado en Deleuze y Guattari en un sentido similar, argumentando que la forma-Estado es “inconditionné puisqu’il lui appartient de produire lui-même ses propres conditions; ou en termes hégéliens, de *poser lui-même ses propres présupposés*” [incondicionada porque produce ella misma sus propias condiciones, o, en términos hegelianos, plantea ella misma sus propios presupuestos] (2013, p. 24).

El poder monetario

La moneda, para Smith, no es simplemente neutral, como si fuera solo un medio de intercambio de bienes. El autor le confiere a la moneda, en tanto que reserva del valor, un poder, pero piensa este poder como estrictamente mercantil. En sus palabras:

Como afirma Hobbes, *riqueza es poder*. Pero la persona que consigue o hereda una fortuna, no necesariamente consigue o hereda ningún poder político, sea civil o militar. Puede que su fortuna le proporcione medios para adquirir ambos, pero la mera posesión de esa fortuna no proporciona necesariamente ninguno de ellos. Lo que sí confiere esa fortuna de forma directa e inmediata es poder de compra, un cierto mando sobre el trabajo, o sobre el producto del trabajo que se halle entonces en el mercado. Y la fortuna será mayor o menor precisamente en proporción a la amplitud de ese poder, o a la cantidad del trabajo de otros hombres o, lo que es lo mismo, al producto del trabajo de otros hombres, que permita comprar o controlar. (1776/1996, p. 65).

En este sentido, Smith afirma que el poder monetario *no es* un poder político y social, es solo un poder que permite comprar el trabajo de otros (o bien el trabajo acumulado en bienes, o bien el empleo de fuerzas productivas). El poder monetario consiste así en la posibilidad de ahorrarse la "pena del trabajo" a través del trabajo de otros. En este sentido, no se trata de un poder neutral, no es un mero instrumento de cambio, dado que su acumulación significa detentar un poder sobre otros.

Sin embargo, esta no-neutralidad, para Smith, hace referencia únicamente a los intercambios económicos, dentro del mercado. Por fuera del mercado, por fuera de la economía, el poder monetario sí es esencialmente neutral para Smith. No es la encarnación de un poder político o social, y tampoco encarna un deseo para tal poder. Smith concede que el poder monetario puede instrumentalizarse para fines políticos, pero en sí mismo es meramente mercantil: el poder monetario pertenece a individuos que no tienen por qué utilizarlo para fines diferentes a los de comprar el trabajo de otros, que es el fin para el que sirve la moneda, según Smith. La cuestión de si el poder monetario se

vuelve político o no, es en consecuencia esencialmente contingente, incluso arbitraria. Esta afirmación se sostiene por la autonomía del mercado, es decir, por el hecho de que Smith piensa las esferas de lo político y de lo económico como autónomas, como esferas que funcionan según sus propias reglas y cuyas interferencias son *ex post*.

Sin embargo, cuando se trata del conflicto entre trabajadores y capitalistas, el poder monetario se vuelve inmediatamente político. Smith dice:

Además, en todos esos conflictos los patronos pueden resistir durante mucho más tiempo. Un terrateniente, un granjero, un industrial o un mercader, aunque no empleen a un solo obrero, podrían en general vivir durante un año o dos del capital que ya han adquirido. A largo plazo el obrero es tan necesario para el patrono como el patrono para el obrero, pero esta necesidad no es tan así en el corto plazo. (1776/1996, p. 111).

~~~~~  
128  
~~~~~  
Pero, justamente, aquí no se trata de una instrumentalización secundaria de un poder monetario esencialmente mercantil, sino de un poder social y político por el mero hecho de la concentración de grandes reservas de moneda. El poder monetario no consiste meramente en invertir y en comprar, implica también la capacidad de imponer condiciones a partir de lo que se ha vuelto una dependencia universal en la economía moderna: la dependencia de la moneda o, más precisamente, de un flujo más o menos constante de moneda.

Frente al conflicto, el poder monetario se revela entonces como algo que no solamente paga un servicio o un bien, sino que también tiene la capacidad de movilizar estratégicamente, para sus propios fines, la dependencia que *otros* tienen de las reservas de moneda. Es un poder que estructura las relaciones sociales por su centralización del deseo universal por la moneda. En su propia teoría, Smith parece entonces contradecirse: pretende que el poder monetario sea estrictamente mercantil, pero frente al conflicto aparece como irreductiblemente político. Pero, de nuevo, esta contradicción aparente puede interpretarse como una paradoja funcional: el poder monetario es político en el sentido en que *ya* estructura las relaciones sociales dentro de las cuales puede simular que *no es* político, que

solamente es mercantil, que únicamente sirve para comprar e invertir. En efecto, la moneda se presenta como universal (disponible para todos), indiferente (sin ningún propietario en particular), inocente (sin destinación específica), libre (sin circulación necesaria), y constituye una condición universal compartida en la economía moderna —todos necesitan moneda, todos desean moneda—. Sin embargo, la moneda siempre tiene dos caras —o tiene a la vez una cara y ninguna cara—. Los flujos “inocentes” de la moneda se estructuran por circuitos, que se traducen en Smith por beneficios y salarios. Pero mientras que el salario corresponde a un circuito de mero consumo, el beneficio corresponde al consumo *más* la capacidad de inversión, sin posibilidad de delimitar las fronteras entre los dos. Este desequilibrio estructurante de flujos de moneda es lo que confiere al poder monetario su función política, “antes” de afirmarse como simplemente mercantil. El conflicto hace justamente aparecer esta función política, que se esconde en la disponibilidad universal, “inocente” y anónima de la moneda. Funciona exactamente como lo plantea Smith: “el obrero es tan necesario para el patrono como el patrono para el obrero, pero esta necesidad no es tan así en el corto plazo” (1776/1996, p. 111).

La competencia capitalista

La tercera causa del éxito permanente de la clase capitalista es la siguiente:

Los patronos están siempre y en todo lugar en una especie de acuerdo, tácito pero constante y uniforme, para no elevar los salarios sobre la tasa que exista en cada momento. Violar este concierto es en todo lugar el acto más impopular, y expone al patrono que lo comete al reproche entre sus vecinos y sus pares. (1776/1996, p. 111).

Esta vez no es ni la coerción estatal ni el poder monetario, sino la presión mutua entre capitalistas lo que lleva a mantener los salarios en un nivel bajo. Aquí, como antes, Smith no indaga sobre las condiciones económicas de la racionalidad de este acuerdo, de esta presión mutua. Considera que el capitalista es libre para invertir sus fondos de la manera que quiera, y lo único que podría impedir el aumento de los salarios es la moral: evitar cometer “el acto más impopular” (1776/1996, p. 111).

En lugar de pensar en una estructuración tendenciosa de la inversión capitalista por las dinámicas mercantiles, Smith concibe esta presión como una suerte de contrato social capitalista, una especie de acuerdo tácito (1776/1996, p. 111). Pero este acuerdo no se configura por una moral compartida, sino por la competencia capitalista, en donde la reducción de los costos de producción no es solo una estrategia para incrementar las tasas de ganancia, sino también una necesidad para vender los bienes a los precios socialmente aceptados.

El problema es similar al del poder monetario. Como hemos visto, Smith considera que este es estrictamente mercantil porque se trata solo de la libertad de comprar y emplear. Sin embargo, "antes" de esta libertad mercantil, el poder monetario *ya* estructura las condiciones de esta libertad. De la misma manera, Smith piensa que los capitalistas son libres para invertir su capital, y no indaga sobre los movimientos del capital que *ya* condicionan, por la competencia, la "libertad" de inversión. En este sentido, la idea de una presión *moral* entre capitalistas sostiene un mito: el de la soberanía de los capitalistas sobre el movimiento del capital (dado que son económicamente soberanos, solo la moral socialmente compartida puede explicar la coincidencia de razonamientos), que resulta necesario para mantener la idea de la auto-organización mercantil: son las relaciones de interdependencia equitativa de tal intercambio las que explican la organización espontánea y natural de la vida económica. Esta ficción excluye la posibilidad de tomar en cuenta las condiciones de competencia, las relaciones de fuerza y los movimientos caóticos del capital que determinan la capacidad de inversión de los patrones. El conflicto social es, de nuevo, el lugar en donde coinciden los presupuestos naturalizados y las contingencias sociales del pensamiento de Smith, y en donde el autor tiene que *mesurar* estas contingencias para garantizar la científicidad de su teoría.

De un lado, se encuentra la idea de la coordinación "tácita" por moralidad de los capitalistas, lo que sostiene la ficción de la soberanía de los capitalistas sobre los movimientos del capital. Del otro, a partir del conflicto, los capitalistas aparecen como sobrepasados por las condiciones del capitalismo: no es que inician libremente, con sus fondos acumulados, producciones colectivas que se

complementan “naturalmente” en el mercado, en el tejido mercantil de interdependencia equitativa; es que son determinados por los movimientos caóticos del capital, por el estado medio de la tecnología y de la división del trabajo —lo que Marx llamará “le temps de travail nécessaire socialement” [el tiempo de trabajo socialmente necesario] (Marx, 1867/1985a, p. 44)—, y por las estrategias de competencia en la economía moderna.

Conclusión: la política de la cientificidad económica

Consideramos que el lugar del conflicto tiene tres manifestaciones distintas en el pensamiento de Smith. Es, primero, un lugar físico: es en los espacios de trabajo donde se dan los enfrentamientos concretos entre trabajadores y capitalistas, típicamente por huelgas. Dado que Smith busca hacer un diagnóstico del sentido de estos conflictos a partir de su ciencia económica, este lugar concreto del conflicto se vuelve *también* un lugar científicamente determinado. En segunda instancia, es un disturbio arbitrario —pero también irreductible y permanente en la economía moderna— con respecto a la organización espontánea y natural de las relaciones mercantiles. Sin embargo, como lo hemos visto, el conflicto *resiste* a esta ambición científica, a esta objetivación del campo social en términos de leyes regulativas. El conflicto ocupa, en tercera instancia, el lugar del cruce decisivo entre la naturalización científica y la contingencia social que la cientificidad económica tiene que contener para sostenerse.

Hemos estudiado sobre todo este tercer lugar, dado que, para contenerlo, Smith tiene que inventar estrategias que a la vez contradicen y garantizan la naturalización científica. Más precisamente, hemos desarrollado las consecuencias de estas contradicciones internas a través del estudio de tres casos: la coerción estatal, el poder monetario y la competencia capitalista. Estos tres casos plantean cada uno el mismo problema general en el pensamiento de Smith. La cientificidad económica *naturaliza*, como algo objetivamente dado y racionalmente fundamentado, las “reglas del juego” de la vida económica, y concibe entonces a los jugadores como libres. Pero son libres solo a condición de que “aceptan” estas reglas que *ya*, supuestamente, estructuran

su racionalidad y moralidad. El conflicto social contradice esta cientificidad de tres maneras. Primero, en el conflicto *no se acepta* estas reglas, lo que demuestra que no son objetivamente dadas sino socialmente contingentes y políticamente impuestas (por la coerción estatal, el poder monetario y la competencia capitalista). Segundo, los “jugadores” *no tienen* estas reglas interiorizadas en su comportamiento “natural”: son condicionados por los poderes que estas imponen, y actúan no meramente *a partir de* ellas, sino también *sobre* ellas (especialmente en el conflicto); es decir, *sobre* las condiciones políticas que la cientificidad económica busca *objetivar* como leyes dadas. Tercero, la cientificidad económica es así una *política* fundada sobre una *paradoja funcional*: se concibe como algo *ya* objetivamente dado, como algo que *ya* estructura naturalmente las dinámicas sociales, lo que tiene de hecho que forzar, imponer y mantener como “natural”. En este forzamiento consiste su política. Así, la cientificidad económica es una táctica política. Es desde esta afirmación que me parece importante abordar una genealogía del papel problemático del conflicto social en la economía política, desde Smith hasta hoy.

132

Referencias bibliográficas

- Beaud, M. (2010). *Histoire du capitalisme 1500-2010* [Historia del capitalismo 1500-2010]. París, Francia: Éditions du Seuil.
- Clastres, P. (2011). *La société contre l'État* [La sociedad contra el Estado]. París, Francia: Les Éditions de Minuit. (Trabajo original publicado en 1974).
- Darwall, S. (1999). Sympathetic liberalism: Recent work on Adam Smith [Liberalismo comprensivo: trabajos recientes sobre Adam Smith]. *Philosophy and Public Affairs*, 28 (2), 139-164. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1999.00139.x>
- Federici, S. (2014). *Caliban et la Sorcière - Femmes, corps et accumulation primitive* [Calibán y la Bruja - Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva]. París, Francia: Entremonde.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique - Cours au Collège de France. 1978-1979* [Nacimiento de la biopolítica - curso en el Collège de France. 1978-1979]. París, Francia: Seuil/Gallimard.

- Graeber, D. (2013). *Dette : 5000 ans d'histoire* [En deuda: una historia alternativa de la economía]. París, Francia: Les liens qui libèrent éditions.
- Hanley, R. P. (2009). *Adam Smith and the Character of Virtue* [Adam Smith y el carácter de la virtud]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581212>
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* [La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke]. Oxford, Estados Unidos de América: Oxford University.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía* (F. R. Llorente, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1932).
- Marx, K. (1985a). *Le capital - livre I, sections I à IV* [El capital - libro I, secciones I-IV] (J. Roy, Trad.). París, Francia: Flammarion. (Trabajo original publicado en 1867).
- Marx, K. (1985b). *Le capital - livre I, sections V à VIII* [El capital - libro I, secciones V-VIII] (J. Roy, Trad.). París, Francia: Flammarion. (Trabajo original publicado en 1867).
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política* (J. Aricó & J. Tula, Trad.). Madrid, MD: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1857).
- Rasmussen, D. C. (2011). Adam Smith on commerce and happiness: A response to Den Uyl and Rasmussen [Adam Smith sobre comercio y felicidad: una respuesta a Den Uyl y Rasmussen]. *Reason papers*, (33), 95-101.
- Rasmussen, D. C. (2016). Adam Smith on what is wrong with economic inequality [Adam Smith sobre lo malo de la desigualdad económica]. *American Political Science Review*, 110(2), 342-352. <https://doi.org/10.1017/S0003055416000113>
- Ricardo, D. (1992). *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* [Principios de economía política y tributación] (C. Soudan, Trad.). París, Francia: Flammarion. (Trabajo original publicado en 1817).

- Sen, A. (2010). Adam Smith and the Contemporary World [Adam Smith y el mundo contemporáneo]. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 3(1), 50-67. <https://doi.org/10.23941/ejpe.v3i1.39>
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari - Essai sur le matérialisme historico-machinique* [Política y Estado en Deleuze y Guattari - Ensayo sobre el materialismo histórico-maquinico]. París, Francia: Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.blanc.2013.01>
- Smith, A. (2004). *Teoría de los sentimientos morales* (E. O'Gorman, Trad.). México D. F., México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1759).
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones* (Libro 1, 2, 3 y selección de los libros 4 y 5, Vol. 1, C. Rodríguez Braun, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1776).
- Stigler, G. (1981). Economics or ethics? [¿Economía o ética?]. En S. M. McMurrin (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (pp. 1-31). Salt Lake City, Estados Unidos de América: University of Utah.

El discurso de los movimientos sociales como lugar para pensar el conflicto político

The discourse of social movements as a place for thinking political conflict

Carlos A. Manrique
Universidad de los Andes, Colombia

RESUMEN Este texto elabora un análisis metodológico y político de lo que implica pensar el discurso de los movimientos sociales en Colombia como *lugar* para comprender el conflicto político (en su pluralidad y heterogeneidad). Ello implica comenzar por una reflexión sobre lo que está en juego en la política del lenguaje en la coyuntura histórica de lo que se ha dado en llamar la *posverdad*. Ante el reto de esta coyuntura, se propone la perspectiva de una ontología de lo político de corte posestructuralista como vía para articular otros modos de comprender y ejercitar la veracidad y la responsabilidad en las prácticas del lenguaje. Siguiendo una relectura de la polémica dirigida por Habermas en contra de Foucault, y luego una interpretación de la lectura de Marx elaborada por Derrida, se propone una figura de la promesa, inseparable de la historicidad del lenguaje, como clave para pensar otros modos de la veracidad y la responsabilidad ético-política (más allá de las figuras metafísicas de la verdad como adecuación entre lenguaje y realidad, y de la ética como soberanía de un sujeto transparente ante sí sobre los efectos de sus palabras y acciones). Es desde esta otra figura de la promesa como configuradora de lo político, que se define la necesidad de una práctica teórico-filosófica del pensar-con las formas de enunciación (y de agencia) de los movimientos y colectivos populares.

PALABRAS CLAVE Foucault; Derrida; Marx; Movimientos sociales; Posestructuralismo; Ontología política; Marxismos latinoamericanos; Posverdad.

ABSTRACT *This article develops a methodological and philosophical analysis regarding some implications of approaching the discursive production of social movements in Colombia as a distinctive place for thinking political conflict (in its plurality and heterogeneity). This requires an initial*

reflection on what is at stake in relation to the politics of language in the historical juncture of what has been called the post-truth era. Facing the challenges of this juncture, the article proposes the perspective of a political ontology derived from post-structuralism as a way for conceiving of and practicing other forms of truthfulness and responsibility in our practices of language. Revisiting the polemics addressed by Habermas against Foucault, and following some threads of Derrida's reading of Marx's thought, the article proposes another ethical and political figure of the promise, inseparable from the historicity of language, as a key to start thinking other modalities of truthfulness and of ethico-political responsibility (beyond the metaphysical figures of truth as correspondence between language and reality, and of ethics as the sovereignty over its words and deeds of a self-transparent subject). It is from this other figure of the promise as constitutive of the space and the time of the political, that the field for a theoretical and philosophical practice delineates itself: that of a distinctive thinking-with the forms of political enunciation and agency performed by social movements and popular collectives.

KEYWORDS *Foucault; Derrida; Marx; Social Movements; Post-Estructuralism; Political Ontology; Latin American Marxism; Post-Truth.*

RECIBIDO RECEIVED 16-02-2017

APROBADO APPROVED 27-06-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Carlos A. Manrique, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Colombia.

Correo Electrónico: ca.manrique966@uniandes.edu.co

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2807-068X>

¿Qué es lo que hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿Dónde está el peligro? (Foucault, 1971/2004, p. 10)

¿Cómo encuentra la filosofía un lugar para pensar el conflicto político? La pregunta que nos ocupa, así formulada, presupone de algún modo la identidad consigo de la disciplina sobre cuyo proceder o agencia se interroga: la filosofía política. Por otro lado, enfatiza que el pensar siempre está arrojado en una contingencia específica, en un espacio social más o menos acotado, y la cuestión sería entonces la de advertir que ese espacio social está constituido por una diversidad de escenarios, y de reflexionar, en consecuencia, por qué ha de pensarse el conflicto social o político atendiendo a uno u a otro de ellos: el Estado, la calle, o los pasajes entre uno y otra; el campo o la ciudad y sus fronteras más o menos inestables; el partido político o la movilización social extra-partidista, y sus encuentros o desencuentros. La pregunta diría algo así como: ¿Con cuál de estos escenarios poner en diálogo, o en actitud de interpelación, al pensamiento filosófico para analizar el conflicto político, en este caso, el conflicto político en Colombia? Formulada de esta manera, retadora y sugestiva, la pregunta no obstante presupone ya una relación más o menos estable entre el modo como acaece el lenguaje y el lugar de *lo político*: la configuración del mundo tenido en común y las fuerzas que lo modulan y lo atraviesan. Las nociones de diálogo y de interpelación, y el carácter discursivo del pensar filosófico sólo son pensables en el lenguaje, o en virtud del lenguaje. Pareciera asumirse lo político como asociado a una configuración de lo social ya dada ahí, en su realidad, su dinamismo, con sus antagonismos y sus escenarios, para luego preguntarse cómo es que una práctica del lenguaje (en este caso, la de la reflexión filosófica) aterrizaría allí en ese campo conflictivo ya dado y constituido, para analizarlo, describirlo, o intervenir en él. Pero, ¿y si la realidad misma de ese campo de *lo político* y sus conflictos, estuviese ella misma constituida en buena parte por esa fuerza performativa que tiene el lenguaje en la configuración de los marcos de sentido que le dan una cierta forma a nuestra experiencia de lo social, del ser unos con otros?

En ese caso, la tarea de pensar en ese campo no puede ser simplemente la de encontrar un lugar en un espacio ya dado, ni la de aterrizar aquí o allá unas teorías de lo político, sino más bien la de atender a cómo opera esa práctica pensante del lenguaje en la estabilización o desestabilización, en la consolidación o en la torsión, del campo mismo. Ello implica, por supuesto, atender a su relación con otras prácticas discursivas que acaecen allí, una relación que implica necesariamente una cierta pérdida de la identidad consigo de un discurso (el de la filosofía política, por ejemplo), en tanto que es del entramado de relaciones en el que se despliega, y no tanto de su intencionalidad o conciencia de sí, de lo que depende su modo de operar, de actuar en el campo de unas contingencias históricas precisas.

Quisiera entonces desplazar estos dos supuestos que encuentro implicados, de la manera antes expuesta, en la pregunta que nos convoca a esta conversación. El supuesto de la identidad de la filosofía política como disciplina académica o incluso, como modo específico de problematización y análisis de unas contingencias históricas determinadas; y el supuesto del carácter secundario, o posterior, del lenguaje en relación con el campo social en el actúa e interviene: como si este campo estuviese ya configurado de antemano y las prácticas del lenguaje se ejercitasen en situación de *posterioridad* o de *secundariedad* —no necesariamente cronológicas sino más bien ontológicas— con respecto a esta configuración, y se diesen entonces a la tarea de preguntarse con cuál de los escenarios en los que este espacio social se subdivide habría que entrar en relación, a cual de estos escenarios habría que interrogar sobre el conflicto político. Precisamente porque el lenguaje no debe pensarse como *algo* que acontece en un espacio social ya dado, sino como un juego de fuerzas que lo constituye y lo configura de cierto modo, la identidad consigo de una práctica discursiva, como la que podríamos en principio llamar la *filosofía política*, debe ser radicalmente puesta en duda. Esa es una de las consecuencias de que un quehacer filosófico concernido por lo político se confronte con textos como estos:

Pronunciamiento de la Cumbre Agraria fechado el 9 de Diciembre de 2016:

Informe de Derechos Humanos y Vulneración al Derecho Internacional Humanitario en Colombia dirigido al Presidente de Colombia el Señor Juan Manuel Santos, al Señor Ministro del Interior Juan Fernando Cristo, al señor Todd Howland Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU Derechos Humanos), al señor Carlos Alfonso Negret Mosquera Defensor del Pueblo, a los organizaciones defensoras de derechos humanos a todos los medios de comunicación y opinión pública local, nacional e internacional.

Desde la Sub Comisión de Garantías y Derechos Humanos de la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular hemos evidenciado que como producto de los procesos de Paz entre el gobierno nacional y las insurgencias armadas del ELN y las FARC-EP se ha presentado en nuestro país un descenso de las afectaciones a civiles, combatientes y bienes derivadas del conflicto armado interno. Sin embargo, ha ido en incremento los índices de violencia sociopolítica en contra de defensores de Derechos Humanos, líderes y dirigentes sociales y populares.

Lo anterior se ve agravado ante la confluencia de factores como: a. La presencia y reconfiguración del fenómeno paramilitar en los territorios; b. El regreso a las regiones de quienes en el pasado integraron las Autodefensas Unidas de Colombia [AUC] dada su puesta en libertad por pena cumplida en el marco de la aplicación de la denominada ley de justicia y paz; c. los conflictos territoriales por la existencia de megaproyectos e intereses económicos; y d. La ola de violencia política desatada contra quienes defendemos la solución política del conflicto armado colombiano. (Cumbre agraria, 2016a).

Pronunciamiento de la Cumbre Agraria fechado el 8 de Diciembre de 2016:

En profundo sentir de unidad y esperanza en el porvenir, inició el día de ayer en la ciudad de Bogotá territorio ancestral Muisca, en cabeza de los sabedores tradicionales indígenas,

afrodescendientes y campesinos la Cumbre Nacional de Paz “Sembrando Esperanza, Cosechando País”.

Con la participación aproximada de 500 delegados y delegadas oficiales de todo el territorio nacional la Cumbre Nacional de Paz tiene como principal objetivo en estos 4 días fortalecer la unidad y la proyección de la acción política de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular mediante un balance de resultados, necesidades y aprendizajes de su actuar como sujeto social y político; así como evaluar y definir estrategias de negociación con el Gobierno Nacional y la actuación de la Cumbre Agraria en los escenarios de implementación y participación de las negociaciones y acuerdos de Paz con las insurgencias de las FARC-EP y ELN.

Dentro de los temas tratados tuvo lugar el Panel Central “Paz, Tierra y Territorio en el Actual Momento Político del País” escenario donde tejimos la palabra con delegados integrantes del mecanismo de monitoreo a cese al fuego de las FARC —EP, escuchamos un saludo— ponencia de Pablo Beltrán vocero de los diálogos con el ELN, así como las miradas y enfoques de paz de cada uno de los procesos de la Cumbre Agraria en voz de Aida Quilcue Consejera de Derechos Humanos de la ONIC, José Santos Caicedo Cabezas de PCN-ANAFRO, Lorena Bravo de Fensuagro [...] Eduardo León del Congreso de los Pueblos y Olga Quintero del Movimiento Marcha Patriótica. (Cumbre agraria, 2016b).

Es indudable que estos pronunciamientos nos hablan de diversos escenarios y dinámicas que configuran los contornos de conflictos políticos actuales en Colombia: nos hablan del conflicto por el gobierno autónomo de los territorios rurales entre las comunidades que los habitan (afros, indígenas y campesinas) y grupos armados ilegales que hacen presencia en ellos, conflicto intensificado una vez que muchos de estos territorios han sido desocupados por las FARC-EP en su proceso de repliegue hacia las *zonas veredales* en donde se llevan a cabo los procesos de desarme, desmovilización, y los primeros pasos en la reintegración a la vida civil de sus excombatientes. Nos hablan de una característica especialmente dolorosa de la historia del conflicto armado

en nuestro país, que es la connivencia con la que el Estado ha sido aliado por acción o por omisión de grupos paramilitares. Nos hablan de cómo esta alianza tiene que ver con la imposición a nivel gubernamental de un modelo de desarrollo económico extractivista frente al cual las comunidades étnicas y campesinas buscan también defender sus territorios frente a políticas públicas que son incompatibles con sus formas de organización económica, política, social, y sus planes de vida. Nos hablan, también, de escenarios de convergencia donde distintos movimientos populares en Colombia han hecho esfuerzos por articular sus trayectorias, sus luchas, y sus programas políticos, y cómo estos escenarios mantienen una relación tensa de independencia pero a la vez de intercambio con, por un lado, las insurgencias, y por otro lado, los escenarios estatales de la política electoral representativa. Nos hablan también de una cierta afectividad que parece modular la experiencia de los movimientos sociales en las contingencias de nuestro presente histórico en Colombia, y en la incertidumbre que se abre frente al rumbo de la implementación de los acuerdos de paz: una afectividad que lleva trazos de rabia por la violencia homicida que continúa descargándose sobre los movimientos populares y sus líderes y líderes, de desconfianza hacia el gobierno, pero también de alegre afirmación de un porvenir otro que traiga consigo algunas de las transformaciones sociales, económicas y políticas que, a juicio de estos colectivos populares, requiere la construcción de una sociedad más plural, equitativa y justa.

Es indudable, también, que estos pronunciamientos que nos dicen tantas cosas sobre algunos de los lugares, los agentes, y los modos del conflicto político en Colombia hoy, se articulan en unas estrategias de los movimientos sociales por maximizar sus fuerzas, y por consolidar y visibilizar sus agendas en escenarios de enorme complejidad (en los cuales, por ejemplo, además de los conflictos ya delineados se dan también conflictos al interior de estas plataformas de convergencia en torno a temas como la relación con las insurgencias, o la participación en las instancias estatales ya institucionalizadas de representación política). En suma, es indudable que estos documentos nos informan acerca de la realidad política de nuestro país, y que responden a una

intencionalidad estratégica sopesada y calculada por parte de quienes los enuncian y los firman.

Aun así, la pregunta que queda abierta y que quisiera explorar en lo que sigue, es si, además de estas funciones *informativa* y *estratégico-intencional*, estos fragmentos del archivo de la producción discursiva de los movimientos populares en Colombia (crecientemente diversificada, profusa, y compleja) pueden ser pensados como un *lugar* del conflicto político en nuestro país, un lugar en cierto modo irreductible a estas funciones. ¿Hay *algo* en la fuerza de enunciación de estos pronunciamientos, irreductible a su papel descriptivo con respecto a una situación dada, irreductible también con respecto a su papel expresivo en relación con las intenciones de los sujetos que los enuncian, que sea además relevante a la hora de pensar estos actos de habla como un lugar del conflicto político en Colombia hoy? ¿Cómo pensar este algo, y que utilidad metodológica, epistemológica o política puede tener este procedimiento propuesto acá para acotarlo y aislarlo, como un objeto de estudio y análisis específico? ¿Y ese algo, qué es? ¿Una cierta fuerza, una afectividad, un ritmo, un tono, una red de relaciones, un cierto tipo de veracidad, una promesa, un modo de interpelación?

En la era de la llamada *posverdad*, hemos sido testigos de una de las versiones posibles de ese carácter peligroso del discurso al que alude Foucault (1971/2004) en el epígrafe de este artículo: “¿Qué es lo que hay de peligroso en que la gente hable y que sus discursos proliferen indefinidamente?” (p. 10). Estilos de enunciación poco sofisticados, repetitivos, con la simpleza agobiante del slogan, amplificados por la fuerza de iteración de los medios masivos de comunicación, fuerza de iteración a su vez exacerbada por las redes sociales y la velocidad vertiginosa de sus *retweets* y *likes*, han llevado a un nuevo populismo de derecha, violento y abiertamente discriminador, a ganar elecciones y posicionarse en los lugares estatales de poder político en escenarios desperdigados a lo largo y ancho del globo: el *Brexit* en Inglaterra, el triunfo del NO en el plebiscito para refrendar los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, el más reciente triunfo de Trump en las elecciones presidenciales de EE.UU. En todos estos casos, esa fuerza performativa de unos discursos (a veces verbal, a veces visual

o gestual) abiertamente insinceros y mentirosos, despreocupados del vínculo entre las intenciones de los hablantes y sus pronunciamientos, despreocupados del vínculo referencial entre lo que se dice y aquello de lo que se habla, y exclusivamente orientados por la voluntad estratégica de activar afectos en su audiencia, a través del impacto calculado de ciertas consignas e imágenes, ha tenido un impacto político visible, estremecedor, y quizás en muchos sentidos sorpresivo e inesperado.

Frente a ello, no han faltado los pronunciamientos de intelectuales públicos reconocidos que han culpado de estas debacles históricas a esas *peligrosas* y *dañinas* escuelas de las ciencias sociales de herencia estructuralista y posestructuralista que habrían contribuido a producir este malestar de la cultura en donde habrían acabado por triunfar de una manera un tanto ramplona el relativismo y el nihilismo que ellas promoviesen con encumbrada sofisticación intelectual desde los estrados de la academia. Ese relativismo y nihilismo (así continúa este tipo de sentencia de más de un juez de los saberes), en virtud del cual no importa la veracidad de un discurso sino sólo sus efectos en la conquista descarnada de las instancias de ejercicio del poder político; y no importa la sinceridad con la que nos hablamos unos a otros sino la manipulación de los deseos y las conciencias para hacer efectiva esa conquista a través de las contiendas electorales cada vez más mediáticamente espectacularizadas. Después de escuchar la sentencia de estos policías de las ciencias sociales que claman con una nostalgia moralista por el retorno a esas figuras perdidas de la Verdad y de la Sinceridad, con mayúsculas, debemos dirigirles una cauta vigilancia crítica: ¿cuántas violencias epistémicas y materiales no ha conocido la historia durante el despliegue y predominio de esa Verdad, cuántas formas de exclusión y marginalización no se han configurado históricamente, en tantos escenarios diversos, por la autoridad normativa conferida a esa forma privilegiada de ser un sujeto implicada en esa Sinceridad, un sujeto presuntamente transparente ante sí mismo en la conciencia, y plenamente soberano de sus deseos, acciones y palabras? El camino a seguir en esta incierta contingencia histórica de la posverdad no ha de llevarnos al retorno moralista, acrítico y nostálgico a ciertas figuras históricas de la Verdad y de la Sinceridad que, desde Nietzsche y Marx, han sido problematizadas

por sus desatendidos efectos histórico-políticos. Más bien, la tarea debe ser la de precisar nuestra comprensión de otras formas posibles de veracidad y de responsabilidad ético-política, en el ejercicio y la práctica del discurso; y el de intensificar y potenciar su práctica.

Es ese el alcance teórico que, en una perspectiva global, tiene para mí el reto de pensar el discurso de los movimientos sociales en Colombia, como lugar del conflicto político, realizando ese procedimiento de *re-enfoque* que busca atender a algo en su fuerza enunciativa, que es política y éticamente relevante, y que termina siendo no obstante irreductible a la función denotativa, o a la función estratégico-expresiva de estos discursos; a su función de decirnos algo acerca de una realidad ya dada ahí, o a su función de darnos acceso a las intenciones estratégicas de un sujeto individual o colectivo (aún si este se piensa como heterogéneo, colectivo y dinámico). Creo que operado este procedimiento de re-enfoque en nuestra apreciación de la producción discursiva de los movimientos sociales, se abre un horizonte fecundo para pensar otras formas de veracidad y de responsabilidad ético-política que no implican un retorno a figuras clásicas y metafísicas de la Verdad como correspondencia o adecuación entre el lenguaje y la realidad, o de la Sinceridad, como vínculo en virtud del cual una intencionalidad habría de gobernar de manera soberana e inequívoca sus enunciados y lo que éstos hacen en el mundo.

Habría que retornar entonces desde otro ángulo a esa pregunta planteada por Foucault (1971/2004) hace ya algunas décadas: “¿qué es lo que hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿Dónde está el peligro?” (p. 10). Hay algo paradójico en el hecho de que esta *peligrosidad* del discurso evidenciada en los alcances del *slogan* trivial y vacío que es reiterado de manera agresiva, mediática, y maquinal para exacerbar los más mezquinos e inmunitarios afectos, esta peligrosidad del discurso que ha puesto en jaque los valores normativos de la democracia liberal a la vez que ha usado con sorpresiva eficiencia sus formas jurídicas e institucionales para conquistar el poder político estatal en las contiendas electorales y las instancias de representación gubernamental y parlamentaria, es paradójico que este *discurso peligroso* haya terminado siendo en esta deriva el canal de una soberanía desatada. El canal de la

aplicación arbitraria de la ley como escudo de protección inmunitaria frente a los otros; de la nación como cuerpo homogéneo de creencias, valores y sentimientos; de la justicia en el cumplimiento de la ley como canal del odio y la venganza. Esta peligrosidad del discurso se ha revelado entonces como una intensificación descarnada de la pulsión conservadora del *orden*, de la alergia a la diferencia, del pavor a la pluralidad y a la alteración de una comprensión dominante de la realidad. Es decir, una intensificación de todo aquello en contra de lo cual un pensador como Foucault vio que se podía potenciar una práctica política que atendiese a la materialidad del discurso en su dispersión histórica: contra la fijeza de una identidad inmune al juego de la diferencia, contra la presunta autoevidencia de una totalidad cerrada sobre sí misma alérgica a la alteridad, contra la despolitización a la que puede conducir el paralizante consenso del bienestar, el desarrollo y el progreso. Sólo que un pensador como Foucault detectó esos adversarios políticos en la sensibilidad cándida y moralista asociada al ideal normativo del liberalismo político, generador de buenas conciencias mientras el capitalismo desplegaba la violencia de su homogenización y normalización (multicultural), de su despojo colonial (humanitario y en defensa de la libertad), de su exacerbación de la inequidad socio-económica (en el nombre del crecimiento y el bienestar que gotea de arriba abajo y nos termina por mojar a todos).

La peligrosa materialidad del discurso se evidencia hoy, aquí y allá, en un capitalismo neoliberal populista despojado de esa cándida faz normativa, desvergonzado a la hora de mostrar sus dientes de bestia cuasi monstruosa. Es hora de que pensemos cómo y en dónde se pueden estar reorientando las fuerzas de la peligrosidad del discurso, movilizándolo otros afectos, y produciendo otro tipo de efectos en la configuración de lo social. Es allí donde el *discurso* hoy se abre como escenario del conflicto político. Es en esta perspectiva, entonces, que hay que re-enfocar la atención a la producción discursiva, intensa, continua, profusa, de los movimientos sociales en un escenario coyuntural como el de la construcción de paz en Colombia hoy. Para ello, en este artículo procederé en tres pasos: en primer lugar, es preciso primero perfilar una perspectiva teórica que nos ayude a comprender mejor la relación entre el lenguaje y la configuración de lo

social (de tal modo que ya no podremos pensar a lo social simplemente como un espacio puesto ahí y compartimentalizado, donde el primero ha de buscar el lugar y el modo más adecuado para pensar el conflicto político allí desplegado). En segundo lugar, es preciso mostrar cómo esta perspectiva, llamémosla así, posestructuralista, pone en jaque, ciertamente, unas figuras históricamente dominantes de la Verdad y de la Sinceridad, pero lo hace no en la dirección del relativismo epistemológico y el nihilismo ético-político, sino todo lo contrario, lo hace en el impulso de la necesidad histórica de repensar de otro modo las experiencias de la veracidad, y de la responsabilidad. Finalmente, haremos una breve reflexión sobre lo que eso implica a la hora de pensar el modo de interpelación en el cual un discurso filosófico puede entrar en relación con el discurso de militancia política de los colectivos populares, y cómo es preciso allí que se de una cierta expropiación, una cierta pérdida de sí, del primero.

Ontologías de lo político en disputa: una vuelta a la crítica de Habermas a Foucault

146

Es diciente que las sospechas dirigidas por los policías del saber contemporáneos, erguidos y en posición de alerta, bolillo en mano, ante la alarma de la así llamada era de la posverdad, relanzan en contra de las propuestas teóricas de corte posestructuralista más o menos las mismas objeciones que en su momento, hacia comienzos de los años ochenta, articulara Habermas en su discusión con pensadores como Derrida y Foucault. Recordemos que en su ya célebre discusión con el trabajo de Michel Foucault, Habermas (2008) le reprocha al proyecto filosófico del francés el ser, palabras más, palabras menos, relativista y nihilista. Relativista porque, según Habermas, Foucault abandonaría del todo la pregunta por las condiciones de validez epistemológica que nos permiten evaluar a ciertos discursos como más o menos veraces que otros, reduciendo el análisis de los discursos, y entre estos de manera privilegiada, de los discursos de las ciencias, a sus efectos de poder. Nihilista, porque abandonaría la pregunta por la legitimidad de las nociones normativas que habrían de orientar nuestras decisiones éticas y políticas, reduciendo lo ético-político a un campo estratégico de luchas y antagonismos incesantes, campo móvil y contingente donde las

acciones de los adversarios sólo podrían evaluarse, ya no con base en un horizonte normativo tenido en común para medir lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, sino a partir de sus condiciones de posibilidad y sus efectos en un campo de relaciones de fuerza (condiciones y efectos cuya evaluación es inseparable de la singularidad de la perspectiva de quienes actúan en ese campo conflictivo). Así, argumenta Habermas (2008), la apuesta filosófica de Foucault parecería quedar paralizada en una suerte de contradicción performativa: una ciencia social que nos ofrece una interpretación de ciertos aspectos de nuestra historia y de nuestro presente, pero que renuncia a cualquier criterio de validez epistemológica en virtud del cual esta interpretación podría defenderse como más veraz o adecuada en relación con aquello que describe, que otras; una exigencia ético-política, la de confrontar aquellos dispositivos de poder-saber que nos sujetan, que no obstante resulta incapaz de defender como mejor o más justo que cualquier otro el curso de acción al que pareciera convocarnos. ¿Para qué entonces teorizar, para qué entonces actuar, una vez abdicadas de este modo la verdad y la justicia? ¿Más aún, no está ya condenada de entrada una perspectiva filosófica así a la parálisis y el indiferentismo?

Sería interesante preguntarse cómo esta lectura crítica que hace Habermas (2008) de Foucault ha resultado por tener una influencia muy incisiva en nuestro medio (la filosofía en Colombia), con el efecto de neutralizar los retos que el trabajo de filósofos como Foucault, Derrida o Deleuze, le plantean a un cierto sentido común que, de herencia contractualista, tiende aún a dominar nuestro horizonte de reflexión y comprensión de lo ético y lo político; neutralización que se ha valido de manera muy desafortunada de un uso proliferante y vociferante, y a la vez extremadamente laxo y poco riguroso, del casi siempre peyorativo adjetivo de *posmoderno*. Esta influencia se ha hecho sentir mucho antes de que a nivel global y local los intelectuales que se abrogan la defensa de los valores de la democracia liberal, hayan resurgido ante la euforia algo trágica suscitada por el escándalo de la posverdad, y los triunfos y derrotas en la política electoral que resuenan en éste. No es este el lugar para emprender este análisis en lo que sería un interesante capítulo en la historia reciente de nuestra atmósfera intelectual, y de las prácticas discursivas en esa institución a la que podríamos referirnos como la

filosofía académica en Colombia. Tampoco me interesa entrar en una argumentación exhaustiva y detallada con el texto de Habermas (2008), desarrollando in extenso los argumentos a partir de los cuales se podrían considerar como desatinadas sus críticas: por un lado, que la afirmación de una historicidad radical del discurso no implica el indiferentismo relativista del “todos los discursos dan lo mismo” en tanto que despliegan relaciones de poder, pues los efectos de los discursos en un campo histórico son diferenciables y diferenciados precisamente desde el punto de vista de lo que hacen, de su fuerza performativa, de su funcionamiento en una situación histórica específica, de sus efectos; por otro lado, que la crítica a una concepción normativa de la relación entre la filosofía y la praxis ético-política, lejos de abocarnos a un “todo vale” nos pone frente a una exigencia para con nuestra situación histórica redoblada, en tanto nos llama a una actitud de permanente vigilancia ante las violencias epistémicas y lingüísticas implicadas en el horizonte de sentido que habitamos; por lo cual nuestro *deber* hacia nosotros mismos, hacia los otros, o hacia nuestro presente histórico, pierde el asidero de los valores preponderantemente legitimados en ese horizonte de sentido, pero no su urgencia.

148

Sin querer profundizar en esta línea de contra argumentación, me interesaría más bien explorar acá dos hipótesis: la primera es que sería necesario volver sobre esta crítica de Habermas a Foucault desde la pregunta por cuál es *la ontología de lo político* que pone en juego, y la subsecuente pregunta acerca de si el trabajo filosófico de Foucault no se esfuerza por movilizar, justamente, una ontología de lo político tan radicalmente otra que la discusión acá planteada habría de apreciarse mejor en este registro. Por ontología de lo político entiendo lo siguiente: al menos desde Aristóteles es un lugar común del pensamiento político en Occidente que el lenguaje es una condición decisiva del ser unos con otros en un *ser-con* cuyo destino nos concierne; es en este sentido una condición de lo político si por esto entendemos el problema de la conformación de un mundo en común con otros. Pero en este lugar común se anida una pregunta inquietante: ¿Cómo hemos de entender, de manera precisa, el modo como el lenguaje hace posible y condiciona este ser unos con otros? Más aún, ¿Cómo hemos de entender el modo

como el lenguaje hace posible y condiciona que en ese ser con otros, nos constituyamos cada quien como un *sí mismo*, como un *sujeto*? Una *ontología de lo político* es, pues, una comprensión de la relación entre el lenguaje, el sujeto y el mundo en común. Quisiera que esta alusión a la crítica de Habermas a Foucault nos lleve a pensar, entonces, sobre la diferencia decisiva entre las ontologías de lo político en las que se despliega cada una de sus perspectivas filosóficas.

La segunda hipótesis que quisiera sugerir, es que esta otra ontología de lo político de perfil, llamémoslo así, posestructuralista, no abandona, de ninguna manera, la exigencia de la verdad o de la justicia, sino que desplaza dicha exigencia de manera drástica. Para comprender este desplazamiento sugiero volver sobre los retos epistemológicos que el pensamiento de Marx le planteó a la comprensión de lo político; y sobre algunas ambivalencias en las que este pensamiento se ve arrojado al confrontar dichos retos. Así, para explorar esta segunda hipótesis me propongo volver sobre algunas líneas de reflexión abiertas por la lectura de Marx que Derrida aventura en *Espectros de Marx*.

Trazarse esta ruta implica enfatizar algunas convergencias de orientación entre el trabajo de Foucault y el trabajo de Derrida, que nos permitan situarlos en una ontología de lo político que planteamos como alternativa a aquella desde la cual habla un discurso como el de Habermas. Y en segundo lugar, esta ruta implica enfatizar una influencia decisiva del pensamiento de Marx en estos dos pensadores posestructuralistas franceses. Para acentuar esta convergencia me atrevería a decir que, en la estela de Marx (y por supuesto también de Nietzsche, pero eso es otro tema que excede los alcances de este artículo) el aporte del pensamiento político posestructuralista consiste en pensar de otro modo la relación entre el lenguaje, la constitución del sujeto, y la configuración del ser-en-común; de otro modo a como ésta relación se ha pensado en otras dos tradiciones que atraviesan y modulan la comprensión de lo político en la historia de la filosofía occidental. La primera de estas tradiciones es de procedencia Aristotélica, y podríamos llamarla la concepción *deliberativa*: ¿Qué ontología de lo político está implicada acá? Lo primero es que el lenguaje es concebido acá como el privilegio del sujeto capaz para la política, es decir, el lenguaje es aquello que le confiere al sujeto

político su identidad como tal (en exclusión de otros muchos). Hay unos sujetos que tienen el privilegio del habla (*logos*) en virtud del cual pueden alcanzar conjuntamente un horizonte de sentido compartido que será el fundamento de las normas comunes. Lo segundo es que lo político se concibe como el espacio de relaciones entre esos sujetos, un espacio propiciado por esas normas comunes deliberativamente consensuadas que su capacidad como animales parlantes les permite establecer de manera consensuada. Estos dos rasgos están ya implícitos en la definición Aristotélica del ser humano como *zoon politikon*.

La segunda ontología de lo político sumamente influyente en la historia de la filosofía occidental es la que podríamos llamar epistocrática: el principal contraste con la anterior tradición, es que el lenguaje acá no es el espacio de construcción conjunta del sentido, de lo que se acepta como válido y razonable entre quienes hablan; el lenguaje, más bien, es lo que permite fijar de tal manera el sentido de ciertas palabras, y validar a través de ciertos criterios de racionalidad o de cientificidad axiomáticos ese sentido sobre otros posibles, que estas palabras se vuelven así el fundamento normativo de la soberanía, esto es, del poder de quien hace las leyes y emplea de modo legítimo la fuerza, si es necesario, para hacerlas cumplir. Es el modelo del rey-filósofo platónico, que en virtud de su comprensión excepcional, científica, del *bien* tiene la potestad para gobernar; es también, desde cierta lectura, el modelo de la ciencia política hobbesiana, como detallaré a continuación:¹ para que haya ley, es decir, un poder común

¹ No está de más aclarar, de entrada, que la lectura del pensamiento de Hobbes que aventuro en este artículo es acotada y limitada en sus propósitos. Como toda obra filosófica importante, la de Hobbes es un haz de fuerzas heterogéneas. En mi lectura enfatizo dos gestos del pensamiento político de Hobbes: su concepción de una ciencia de la política (que, argumento, se inscribe en una tradición epistocrática), y su comprensión contractualista de la promesa como categoría política, en la que ésta funda cierta mismidad del sujeto consigo mismo como condición del orden social. En esta lectura sin duda paso por alto otras líneas de fuerza de su obra que han sido trabajadas de maneras productivas por algunos de sus más reconocidos intérpretes, y que entran en conflicto con las que yo destaco. Por Strauss (2007), por ejemplo, quien enfatiza el vitalismo de la concepción hobbesiana de la voluntad, que se resiste a otra concepción más mecanicista de ésta derivada de las ciencias naturales con las que Hobbes entra en diálogo; y que excede en cierto modo a la razón como instancia soberana del conocimiento y la acción. O por Samantha Frost (2008), quien insiste en la necesidad de contrastar la concepción Hobbesiana del sujeto, de corte materialista, de la concepción cartesiana; entre otras razones por su concepción situada, relacional y no meramente autoreferencial de la subjetividad. O más recientemente, intérpretes como Martel (2016) que buscan mostrar cómo

capaz de hacer leyes y de hacerlas cumplir en el ejercicio de una fuerza considerada como legítima, es necesario primero superar la guerra semántica, la perniciosa proliferación del sentido que acecha a nociones como las de *ley*, *justicia*, *deber*; es necesario una ciencia que fije el sentido de esos términos con rigurosidad inobjetable y sólo sobre la base de ese fundamento de verdad podrá erigirse el poder soberano del Leviatán. A pesar de este contraste, entre la concepción deliberativa y la concepción epistocrática de la relación entre el lenguaje, el sujeto y el ser en común, ha habido siempre complejas intersecciones; intersecciones que pueden tener que ver con los supuestos que en el fondo comparten:

- i) el ser en común con otros como relación política es posible en tanto que haya un horizonte de sentido estable, un contexto común de criterios lingüísticos y epistémicos cuya validez general es, o ha de ser, acatada por todos los sujetos;
- ii) las leyes comunes inscritas en instituciones destinadas a hacerlas cumplir reciben su legitimidad de este régimen de sentido imperante que regula las relaciones sociales;
- iii) el sujeto adquiere su identidad como sujeto político, como ciudadano, por ejemplo, en la medida en que el lenguaje que habla sea inteligible y razonable en ese régimen de sentido.

Que Hobbes sea el primer pensador político moderno del contrato, y el primer pensador político moderno de una *ciencia* de la política erguida bajo el modelo de cientificidad de las matemáticas y la física, es una señal de un estrecho encabalgamiento que en la historia de las sociedades occidentales modernas se ha dado entre estas dos ontologías de lo político: la de la concepción deliberativa, y la de la concepción epistocrática del papel que juega el lenguaje en la configuración de lo social.

Ahora bien, Foucault y Derrida comparten una ontología de lo político que se figura de un tercer modo, significativamente distinto a los dos anteriores, la relación entre el lenguaje, el sujeto (quiénes somos), y el ser en común (cómo se articulan y modulan las relaciones entre unos y otros); a este tercer modo podríamos llamarlo *histórico-*

hay una comprensión descentralizada, diseminada, de la interpretación de la realidad en el pensamiento de Hobbes, a pesar de la prioridad epistémica del juicio del soberano.

crítico. En esta ontología de lo político el ser con otros se concibe como configurado en un juego de fuerzas que se estabiliza en un régimen de sentido históricamente dominante, régimen de sentido que es impersonal y que excede la voluntad de los individuos que se encuentran arrojados en éste. Esta historicidad impersonal del régimen de sentido que delimita en una situación histórica unas coordenadas de lo razonable y lo comprensible, implica que ese horizonte de sentido tenido en común como condición del ser en común, no se instaura a partir del acto colectivo y recíproco del contrato, ni del consenso propiciado por una voluntad colectiva instaurada en la deliberación de unos con otros (como sostiene la concepción deliberativa); ese régimen de sentido recibe su fuerza del devenir histórico, del acaecer del tiempo histórico, y de las relaciones de poder allí sedimentadas. Es, por lo tanto, históricamente contingente, inestable y transformable, y no (como lo sostiene la concepción *epistocrática* y su correlativa ontología de lo político) *necesario* en virtud de unos criterios epistemológicos de validez presuntamente autónomos, esto es, presuntamente independientes de la historicidad y la temporalidad que modulan la experiencia social. Finalmente, esta concepción histórico-crítica de la relación entre el lenguaje, el sujeto y el ser-en-común, a diferencia de las dos concepciones anteriores, concibe al lenguaje en su historicidad no tanto como aquello que posibilita la identidad y la mismidad consigo del sujeto político (el ciudadano) o de la comunidad política (el Estado-nación o el conjunto de naciones que se acogen al derecho internacional); el lenguaje en su historicidad nos expone a un juego de fuerzas que socavan y desestabilizan, de manera ineludible, esta identidad del sujeto político y de la comunidad política. La guerra semántica a la que Hobbes se propone poner fin con su nueva ciencia política, la fatal inestabilidad y diseminación del sentido, es la historia; y de esta inmanencia del acontecer del tiempo histórico, no hay salida. Cada una de estas ontologías de lo político, la deliberativa y la epistocrática en un costado, y la histórico-crítica en el otro, marcan así una diferencia entre el Estado, en el primer caso, y la historicidad de lo social, en el segundo, como claves prioritarias de comprensión de lo político.

La ciencia del estado vs. la ciencia de la historia: dos modos de la promesa en la configuración de lo político

Pero la afirmación de esta sin salida, no implica de ninguna manera un nihilismo. Ni tampoco, como Habermas (2008) lo sostiene en relación con Foucault, un "cripto-normativismo", es decir, una dependencia de ciertas nociones normativas (de justicia, de igualdad, de libertad) que seguirían siendo operativas en el pensamiento de Foucault, sugiere Habermas, aun cuando éste se rehúse de manera reprochable a reconocerlas, a examinarlas, a precisarlas (p. 309). De hecho, así es como Habermas se aventura a trazar una presunta diferencia entre las teorizaciones críticas de la sociedad en Marx y en Foucault. Mientras la teoría crítica de Marx, sostiene Habermas, afirmaría la necesidad de una lucha política transformadora del orden social, y lo haría sobre la base de los principios normativos de la cultura política de la Ilustración, Foucault pareciera querer renunciar a esas nociones normativas de las cuales, sin embargo, no podría en últimas escapar si aún quiere afirmar, como lo hace, que "hay que luchar contra ciertas formas de ejercicio del poder" (p. 310). La implicación es que no puede haber una exigencia ético-política, una experiencia del *hay que* hacer tal o cual cosa, un deber que nos solicita, que no dependa de unas nociones normativas semánticamente estabilizadas (de justicia, igualdad o libertad). Pero en esa ontología de lo político que caracterizamos como histórico-crítica (en contraste con la deliberativa o la epistocrática), cualquier noción normativa adquiere su significado su fuerza performativa para hacer cosas en el mundo, en la historicidad de un régimen de sentido dominante; cualquier posibilidad de transformación social implica, por ello, esa apertura del devenir histórico en virtud de la cual el régimen de sentido que habitamos es contingente, contestable, transformable, y por lo tanto, dicha posibilidad de transformación no puede depender de la estabilidad (no importa cuán relativa, cuan provisional, cuan abierta a una infinita perfectibilidad) del significado de unos valores o nociones normativas asentadas en un horizonte de sentido tenido en común.

La exigencia ético-política para con nuestra situación histórica exige más bien la puesta en cuestión del significado históricamente

sedimentado, de cualquier principio normativo. En este sentido, la concepción histórico-crítica de la relación entre el lenguaje, el sujeto y el ser en común y la ontología de lo político implicada en ella, nos confronta con el reto de pensar una experiencia *no normativa* de la responsabilidad ética y política, y de pensar cuál es entonces el tipo de exigencia en la que esta responsabilidad se configura, una que ya no tiene que ver con la estabilidad (no importa cuán cualificada y matizada) de unas nociones normativas, sino con una cierta relación con el devenir histórico, con el acaecer del tiempo histórico. Marx es sin duda uno de los predecesores más importantes de esta concepción histórico-crítica de la relación entre el lenguaje y el ser en común, y de la ontología política alternativa que le es correlativa: cualquier noción normativa imperante en un contexto histórico (no importa cuán *sagrada* se la considere), ha de verse expuesta a una interminable labor crítica que socave y fracture su sentido: es la labor crítica a la que Marx y Engels (1848/2012) apuntan, a su manera, cuando sentencia que “las ideas dominantes de una época nunca han sido otra cosa que las de la clase dominante [...]” (p. 76). Pero esto implica también, entre otras cosas, que la lectura que Habermas sugiere de Marx es desatinada, al hacerlo pasar (en contraste con Foucault) como un pensador normativo de lo político.

¿Cómo pensar esta exigencia ético-política para con nuestra situación histórica, si ésta ya no puede sustentarse en el significado más o menos estable (si bien perfectible) de unas nociones normativas, comúnmente acogidas? Un posible camino para intentar trasegar esta pregunta, nos lo abre la exploración del contraste entre las ontologías de lo político que están en juego en la concepción epistocrática, la deliberativa y la histórico crítica de la relación entre el lenguaje, el sujeto y el ser en común. Pero esta vez prestando especial atención a cómo se modula en cada una de ellas la relación entre el lenguaje, la historia y la promesa. Una primera aproximación a la lectura que Derrida aventura del pensamiento de Marx en *Espectros de Marx*, puede ayudarnos a trazar esta diferencia, remarcando el contraste entre la figura de la promesa asociada al lenguaje y al movimiento histórico, que emerge allí, y otra figura de la promesa, inaugurada con una notable nitidez por el pensamiento de Hobbes. Hobbes expresa de manera poderosa en tres llamativos pasajes

de su obra una comprensión del vínculo entre el lenguaje, la historia y la promesa como categoría ético-política. Primero, cuando afirma en la "Dedicatoria" a *El ciudadano* (1642/2005) que la causa de la guerra civil que desangra su patria es el hecho de que todavía no se haya construido una ciencia política capaz de producir un conocimiento certero y preciso sobre la *ley*, la *justicia*, el *deber*, y de la consecuente inestabilidad y ambigüedad semántica que conduce a una peligrosa diseminación del sentido en perspectivas y opiniones dispares, contradictorias entre sí. Nos estamos matando unos a otros, sostiene Hobbes, porque no hemos aún producido el conocimiento científico certero que aclare y fije de una vez por todas el significado de estas palabras: ley, justicia, deber. Y esa es la tarea de la nueva ciencia política que se propone construir. El lenguaje, pues, como un conjunto de palabras cuyo significado preciso y exento de equívocos hay que determinar y fijar para producir un conocimiento científico de las acciones e instituciones humanas que garantice la contención de esa diseminación semántica que produce *guerra* (Hobbes 1651/1983, p. 3).²

Segundo, cuando conceptualizando lo que implica el viraje de la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, al establecimiento del Leviatán y de un poder común (soberano) con fuerza de hacer ley y hacerla cumplir, Hobbes (1651/1983) le da una centralidad decisiva a la promesa, como aquel acto en virtud del cual el ser humano puede permanecer idéntico a sí mismo, sin entrar en contradicción consigo mismo; así, con la promesa aparece la obligación: las palabras con las que se expresa la promesa en el pacto son lazos que obligan (p. 108), pero como son lazos débiles, exigen del poder intimidante de la espada del soberano que garantice su cumplimiento.³ Y son lazos de obligación que dependen en últimas del principio lógico de la no contradicción: una promesa incumplida es el equivalente,

2 "Pero ahora que la guerra con las armas o con la pluma no cesa, que no hay un mejor conocimiento del derecho ni de las leyes naturales que antes, que en las sentencias de los filósofos cada parte se aferra a su opinión, que unos alaban y otros censuran la misma acción [...] todo esto es un signo manifiesto de que lo que han escrito hasta ahora los filósofos morales no contribuye nada para el conocimiento de la verdad [...]" (Hobbes, 1651/1983, p. 3).

3 "[Las palabras] son los lazos por los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácil como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia de la ruptura" (Hobbes, 1651/1983, p. 108).

dice Hobbes, de lo que los lógicos llaman *absurdo*.⁴ La promesa, pues, como la identidad y mismidad del sujeto consigo mismo en la que se funda, como condición y como efecto, el poder soberano de hacer ley y hacerla cumplir. Y tercero, la historia como un movimiento que hay que encauzar y direccionar con la fuerza normativa de un deber ser, en este caso, un deber ser *científicamente* cimentado con esta filosofía moral finalmente enderezada por el camino exitoso de las otras ciencias (la geometría y la física). La historia como un movimiento azaroso y anárquico que hay que intervenir, direccionar y conducir a partir de los principios racionales y certeros de la nueva ciencia de lo político. Esta comprensión de la relación entre lenguaje, historia y promesa que Hobbes introduce con una impresionante nitidez sigue siendo de varias maneras dominante en nuestra comprensión de la esfera de lo político y del sujeto ético que la ha de habitar. De esa nueva ciencia política que Hobbes se propone inaugurar para fundar y defender la soberanía estatal, a la ciencia económica altamente matematizada y formalizada que sirve hoy de criterio de verdad en las prácticas gubernamentales y el diseño de políticas públicas, se mantiene la modulación de un uso del lenguaje que busca fijar unívocamente el significado de las palabras en el conocimiento verdadero de lo que es (¿qué es la ley, la justicia, el deber?, eran las preguntas de Hobbes; ¿qué es el desarrollo?, ¿qué es el bienestar de la población?, ¿Qué es un sujeto productivo?, ¿Qué es la paz? son las preguntas de hoy); y se mantiene también la figura de un sujeto idéntico a sí mismo y predecible en su conducta en virtud de esta mismidad consigo como la condición y efecto de la producción contractual de un orden social.

Ahora bien, la lectura que hace Derrida (1998) de Marx se orienta por el impulso de trazar una diferencia entre ésta, y otra posible comprensión y práctica del vínculo entre lenguaje, la historia y la promesa. Una en la que la fuerza transformadora del lenguaje que puede orientarnos en la inquietud ético-política, es la fuerza de la alteración en la repetición, y no de la fijación definitiva del sentido;

4 "Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba absurdo. Considérase, en efecto, *absurdo* al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en principio uno voluntariamente hubiera hecho" (Hobbes, 1651/1983, p. 108).

una en la que la promesa no es condición y efecto de la mismidad e identidad del sujeto consigo mismo, sino la potencia de transformación del sí mismo y de su mundo en la exposición de un sujeto individual o colectivo a la alteridad del lenguaje, de la historia, del ser con otros (siempre hay un grado de involuntariedad, de exceso con respecto a la voluntad individual y su *libero arbitrio*, en el arrojamiento en el que el lenguaje y la historia nos condicionan). En fin, una modulación distinta de este vínculo entre lenguaje, historia y promesa, donde el azar de la historia no sea aquello que hay que intencionalmente encauzar y enderezar con miras a la teleología de un proyecto racional, sino un don que la historicidad misma de nuestra experiencia arrastra consigo y pone indefinidamente en movimiento, y que no depende enteramente de la intencionalidad subjetiva de un individuo o de un grupo; pero que mantiene siempre abierta, e insistente, la posibilidad de otro por venir. Y al trazar esta diferencia entre una modulación y otra del vínculo entre lenguaje, historia y promesa, Derrida se enfrenta con una herencia de Marx que pareciera desplegarse a veces en una, a veces en otra, de estas dispares ontologías de lo político cuya tipología hemos esbozado.

Sin duda, el pensamiento de Marx es subsidiario de una ontología de lo político asociada a una comprensión científicista de la relación entre el lenguaje y ser en común. Por otro lado, en el pensamiento de Marx emerge otra figura de la promesa, en donde la responsabilidad para con nuestro presente se configura en una cierta relación con el acontecer del tiempo histórico, y con la historicidad irreductible de cualquier horizonte normativo; historicidad en virtud de la cual las nociones que configuran ese horizonte han de verse expuestas a una crítica interminable. Vemos esta oscilación entre lo que podríamos llamar el gesto científico y el gesto crítico en el pensamiento de Marx, de manera condensada, en la doble estrategia argumentativa expuesta en el *Manifiesto* (1848/2012). Una estrategia que se esfuerza, por un lado, en distinguir entre el fantasma del comunismo, esto es, las concepciones vagas, ilusorias, difusas que de éste tienen y promulgan sus adversarios que le temen y organizan en su contra una "santa alianza", y, por el otro lado, *el verdadero sentido* del Comunismo que el *Manifiesto* busca esclarecer y precisar, mostrando cómo éste está asociado a una realidad

histórica efectiva que se anuncia según la lógica de un proceso que una adecuada comprensión de la historia pone en evidencia. Se trata entonces para Marx, en este momento, de precisar y definir de manera certera qué es el *comunismo*, de estabilizar el sentido de este término apelando al valor de la verdad, y más aún, a una verdad que responde a una figura ontológica específica que es la de la esencia; no en ninguna acepción esotérica u oscurantista de ese término, sino en la acepción precisa que los griegos y Platón más que ninguno de ellos le da a la *ousía*, a la esencia: la *ousía* de algo, de *x*, es lo que responde a la pregunta *¿qué es x?* Este valor de verdad al que apela Marx, presupone la oposición ontológica entre lo que es y lo que no es, y sostiene que la verdad sólo se dice de lo que *es*, del ser como presencia; lo que lleva a Derrida (1998) a insinuar una cierta afinidad entre el pensamiento de Marx y la ontología Platónica: "Marx paradójico heredero de Platón" (p. 143).

Pero, por otro lado, aparte de esta voluntad de verdad y de fijación del sentido se trata también en el Marx del *Manifiesto* de otro gesto, el gesto histórico-crítico. Es decir, el trabajo crítico de un pensamiento que desestabiliza el significado presuntamente evidente de los valores que se esgrimen como últimos y definitivos a la hora de diagnosticar la amenaza del comunismo, develando una historicidad que tiende a desconocerse en los discursos que los esgrimen: la libertad, la individualidad, la propiedad y, sobre todo, el legado de una cultura. En este gesto ya no se trata de oponer la verdad del comunismo a su imagen ficticia, ilusoria. Ya no se trata tanto de distinguir bien y de manera inequívoca entre la verdad y la mentira, entre la realidad y la ilusión. Se trata, más bien, del despliegue de un pensamiento crítico de su presente histórico que se la juega por la transformación social, y lanzado a ese juego se da a la tarea de desestabilizar un régimen de sentido dominante mostrando la historicidad y la politicidad que lo hace posible, pero que éste régimen desconoce, con el fin de mantener abierto el por venir. Este régimen de sentido dominante en su conjunto es lo que, nos dice Marx, se entiende en un presente histórico dado por la *cultura*. El por venir requiere, sostiene esta veta del discurso de Marx, que haya que romper entonces de manera radical con esta tradición cultural, con sus valores, con lo que las palabras que mientan estos valores han significado hasta ahora (individualidad, libertad,

propiedad, familia). Esta ruptura con el pasado de la *cultura*, que ha de ser, piensa este Marx, irreversible.⁵

Necesidad histórica teleológica, o necesidad histórica ético-política: ¿otra figura del deber y de la verdad?

En su lectura de Marx Derrida, resistiendo ese impulso escatológico que llama a un corte irreversible con el pasado de la cultura que habitamos, insiste en que para reactivar el potencial ético y político del pensamiento de Marx en un momento histórico en el que ciertos discursos hegemónicos proclaman a los cuatro vientos su muerte como realidad efectiva de la historia (la beligerante tesis de Fukuyama del *fin de la historia* tras la caída de la Unión Soviética, del muro de Berlín y el final de la guerra fría), para ello es necesario reflexionar sobre cómo nos relacionamos con este pensamiento en el momento en el que se lo asume como parte de la herencia de una cultura, de una cultura que tendríamos que reclamar como nuestra, de una manera o de otra. Esto implica, a contrapelo de esa escatología que en el pensamiento de Marx, por momentos, aboga por un nuevo comienzo absoluto, por un corte irreversible entre el pasado y el por venir, reconocer que estar arrojados en el lenguaje y en su historicidad, es siempre estar situados en una herencia. El trabajo con el lenguaje, en el lenguaje, es siempre un trabajo con la herencia de una cultura.

Como heredero, Derrida insiste en que hay que problematizar en un distanciamiento crítico del pensamiento de Marx, no solamente esta escatología de un nuevo comienzo absoluto, sino también dos oposiciones correlativas que este pensamiento se esforzó en defender: la oposición ontológica entre lo que es y lo que no es, que en el caso del pensamiento de Marx adquiere la forma de una diferencia entre la realidad efectiva de las condiciones materiales y económicas que determinan el devenir histórico, y, por otro lado, la idealidad del lenguaje y de aquellos actos del lenguaje que circulan en la historia

⁵ "Nada tiene pues, de extraño, que la conciencia social de todos los siglos, pese a su variedad y su diferencia, se mueva dentro de ciertas formas comunes de conciencia, formas que sólo se disolverán por completo con la entera abolición del antagonismo de clases. La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad transmitidas. Nada tiene de extraño que en el proceso de su desarrollo se rompa de la forma más radical con las ideas transmitidas" (Marx y Engels, 1848/2012, p. 67).

configurando una cultura, es decir, las palabras de los muertos. Y, por otro lado, la oposición epistemológica entre el verdadero sentido de una palabra o de una acción (la palabra *comunismo*, o la *revolución* como acción política transformadora de la historia), y su simulacro, su copia pervertida y deformada. En otras palabras, Derrida enfatiza la siguiente paradoja: para reactivar la potencia ética y política del pensamiento de Marx con el fin de que se pueda, a partir de este pensamiento, pensar en una apertura de la historia en un momento en que los discursos hegemónicos y dominantes que se consolidan en la alianza entre el liberalismo económico y el liberalismo político, entre el Estado como instancia de reproducción y concentración del capital y una concepción restringida de la democracia soldada al régimen de la democracia representativa del Estado liberal, para que el pensamiento de Marx nos ayude a resistir esta hegemonía y la clausura de la historia que ésta proclama triunfante, hay que voltear a este pensamiento en contra de sí mismo, hay que leerlo en contravía de al menos dos de sus postulados ontológicos y epistemológicos más preciados: la oposición entre lo que es y lo que no es; y la oposición entre verdad y simulacro, entre ciencia y ficción. Esto quiere decir también, que sólo podemos reactivar la potencia ético-política del pensamiento de Marx, si disociamos a este pensamiento y al nombre propio que lo firma, de su identidad y mismidad consigo mismo, si nos dejamos interpelar por *más de un Marx*.

A Derrida le obsesiona esta *fuerza de interpelación* del pensamiento de Marx, la manera como aún nos puede inquietar, confrontar, impulsar. Su pregunta es cómo pensar las repercusiones éticas y políticas de esta fuerza de interpelación, y lo que aún nos puede enseñar con respecto a las preguntas que nos hacemos, acerca de cómo vivir, de cómo luchar con otros por otra forma de organización social. Esta fuerza de interpelación tiene que ver, no en términos de su contenido temático, sino en términos de su intensidad de enunciación, con el valor de verdad al que apela el pensamiento de Marx en su registro cientificista. Por lo tanto, la atenuaríamos si simplemente dijéramos que hay que leer selectivamente los textos de Marx de tal manera que nos quedamos con el gesto crítico de su pensamiento, pero no con el gesto más cientificista. La atenuaríamos también si dijéramos que nos

quedamos con el mero gesto transformador que sus textos movilizan, pero vaciándolos del contenido de la ciencia de la historia que se esforzó por construir para afirmar la *necesidad* de otro nuevo comienzo de la historia, la necesidad de otra sociedad con otro tipo de relaciones entre unos y otros. La atenuaríamos diciendo que cualquier uso o lectura creativos de Marx, cualquier interpretación creativa hecha posible por la iterabilidad de la escritura y su manera de repetirse y alterarse en la historia, son igualmente bienvenidos siempre y cuando no inciten a la violencia. La lectura de Derrida llama nuestra atención ante el peligro de hacer de los textos de Marx una pieza de museo, un objeto de escrúpulo académico, que se desprende de la celebración relativista de una feliz y creativa polisemia interpretativa de los textos de Marx una vez que la ideología imperante en el capitalismo tardío le ha sentenciado la muerte al Marxismo como un pensamiento productor y transformador de la historia. Sería demasiado trivial, y hasta indecente en un contexto como el nuestro, en Colombia, donde el discurso de Marx sigue de maneras tan diversas, aunque siempre indirectas y oblicuas, alimentando la acción política de muchas luchas populares. Y además de trivial e indecente, sería domesticarlo tanto como se lo ha domesticado al volver a ese pensamiento el *dogma* de una ciencia de la historia con su credo inamovible y sus fieles militantes.

¿La pregunta es entonces: cómo se ha de desplazar nuestra atención hacia ese impulso de verdad desplegado en ese que hemos llamado el gesto científico del pensamiento de Marx, de tal manera que podamos distanciarnos críticamente de algunas de las asunciones ontológicas y epistemológicas que lo encuadran, pero sin atenuar cierta fuerza de interpelación que parece estar anudada a éste? Volvamos a los dos gestos del pensamiento crítico de Marx en su relación con el lenguaje y con la historia que discerníamos al comienzo. Por un lado, el impulso cientificista por fijar el sentido de las palabras apelando a un valor de verdad anclado en la oposición ontológica entre lo que es y lo que no es, entre la verdad de lo que es y su mera apariencia, espectro o simulacro; un impulso anudado a una orientación teleológica en la comprensión de la historia que tiende a afirmar como inevitable el desenlace de una sola historia, cuya lógica ya es aquí inteligible y transparente; y por el otro lado, el impulso histórico-crítico por

desestabilizar y problematizar un régimen de sentido dado y sus ideas o valores intocables con miras a abrir una historia, de otro modo clausurada, a otros devenires posibles. Volviendo a éstos dos gestos, vemos que no se trata de discriminarlos analíticamente para reactivar uno (el más deconstructivo, el de la vigilancia crítica en torno a los nexos entre los discursos de verdad y los ejercicios de poder), y repudiar el otro (el del imperativo de la verdad científica de la historia y de la ejecución de un proyecto político que concibe la teleología del progreso histórico como estando de su lado), de repudiar este otro gesto, por ejemplo, como cómplice de la violencia de la *metafísica*.

Se trata más bien, por un lado, de preguntarse por los pasajes y la inestabilidad entre al menos dos nociones distintas en las que Marx puede afirmar que la revolución, pensada como transformación estructural del orden social, es un porvenir *necesario*. Hay que reflexionar sobre la contaminación entre una noción objetivista y cientificista de necesidad; y otra noción ético-política de *necesidad* que anuncia o reclama una configuración no metafísica, pero tampoco humanista, de la experiencia ético-política. Habría entonces que ver en la fuerza de ese gesto de fijación del sentido apelando al valor de verdad, una fuerza que no necesariamente se reduce a, ni tiene que quedar neutralizada o descalificada por, los esquemas conceptuales y valorativos de corte metafísico en los que se despliega (la oposición tajante entre el ser y el no ser, la atribución de la verdad de un discurso a su correspondencia con el ser objetivado de lo que es en su presencia). Se trata de ver allí un impulso epistemológico-metafísico que es inseparable de una urgencia ético-política que no se puede explicar a partir de un individualismo voluntarista, o de la concepción de un sujeto soberano, dueño de sí y de sus actos y transparente ante sí; una urgencia ético-política que recibe su impulso de la historia, de la exposición a la alteridad de un cierto pasado y de un cierto porvenir, que es constitutiva de nuestra condición de *herederos*, esto es, de la estructura temporal de nuestra experiencia histórica. De nuestro estar siempre ya arrojados en una historicidad y un lenguaje que exceden nuestra voluntad y a donde llegamos ya siempre tarde. En la lectura que hace Derrida de Marx el valor de verdad al que este discurso apela no es simplemente algo de lo que hayamos de desembarazarnos, sino que es una fuerza que habría

que reconducir, una fuerza asociada a este segundo modo como se puede interpretar la tesis de Marx con respecto al carácter necesario de la revolución venidera: la *necesidad* entendida acá en su acepción de una urgencia ético-política inseparable de la historicidad y temporalidad de nuestro arrojamiento en un lenguaje y en el espacio/tiempo del mundo; del carácter inescapable de nuestro estar expuestos a un pasado, a un porvenir, que se anudan inextricablemente el uno con el otro, en tanto que una cierta relación con el pasado es la condición de que se mantenga siempre abierto el por venir a otros posibles devenires (el impulso de la promesa, o para tomar prestada una expresión de Laclau (2007) en su lectura de *Espetros de Marx*, la promesa como “estructura de la experiencia” [p. 75]). Un pasado y un porvenir que son también hasta cierto punto inseparables de la singularidad idiomática del lenguaje que habitamos (aunque cierta vocación universalista en clave humanista del pensamiento de Marx ya no estaría dispuesta a aceptar este carácter *idiomático* del porvenir, que Derrida en cambio busca insistentemente, a su manera, enfatizar). Ahora bien, la pregunta que queda abierta entonces es: ¿En qué tipo de exposición a la historia, a qué pasado, a qué porvenir, se modula esta exigencia ético-política desplegada en una relación con el acontecer del tiempo histórico, y desligada así de la estabilidad de un horizonte normativo?

Como práctica específica del lenguaje, la filosofía política al confrontarse con esta pregunta, debe reconocer la pérdida de identidad consigo como discurso o como disciplina. Esta pérdida de la identidad consigo, implica que esta exposición al acontecer histórico, es una exposición a otros discursos que tienen lugar en la contingencia histórica, política y social que habita, y en la que opera. Es en esta suerte de inevitabilidad de la exigencia de una expropiación de sí que implica que su trabajo es siempre colectivo (en tanto se da en un entramado de relaciones inescapables), en lo que redundaría esa voluntad de verdad que atraviesa el pensamiento de Marx, una vez es deslindada del esquema metafísico, o incluso cientificista en el que se formula. Hemos insistido en que no se trata simplemente de repudiar el cientificismo o el objetivismo de un cierto Marx que apela al valor de verdad en su figura más metafísica, e incluso, como Derrida insiste, más Platónica, sino que el gesto debe ser acá un poco más

sutil y más complejo; así tampoco se trata, por otro lado, de celebrar el gesto crítico de Marx de desestabilización de un régimen de sentido históricamente dominante, en la celebración ingenua de una nueva polisemia de interpretaciones creativas de sus textos por parte de una emergente vanguardia académica. Se trata más bien de ver cómo en ese otro gesto crítico de desestabilización de las palabras más preciadas en un régimen de sentido históricamente imperante, y las formas de valoración mentadas y producidas por éstas, puede configurarse también una cierta disciplina de trabajo y de acción colectiva (y no solamente el trabajo juicioso de uno o varios filósofos quisquillosos con su análisis conceptual). La necesidad (ontológica, histórica, y ético-política) que reclama este carácter colectivo de una práctica del lenguaje cualquiera (la de la filosofía política, por ejemplo), abre otra perspectiva para relanzar la *veracidad* y la *responsabilidad*. Una forma de trabajo y de acción colectiva que transgreda las fronteras entre la academia y el movimiento social, entre la alta cultura y la cultura popular, entre la historia de la literatura y la historia de las luchas políticas, y que vaya tejiendo así los entramados de otras configuraciones culturales, semánticas y afectivas que nunca serán del todo estables, que nunca podrán responder a la identidad fácilmente identificable de un discurso, de una doctrina, de una teoría, y que por lo tanto serán elaboraciones de entramados culturales, semánticos y afectivos que en virtud de su constante devenir, no pierdan nunca su potencia autocrítica. El pensamiento de Marx sugiere e invita a pensar este pasaje, esta otra contaminación, entre el ejercicio crítico de un pensamiento que busca socavar y desestabilizar los regímenes de sentido consensuados y estabilizados por una cierta economía de las relaciones de fuerza y de poder en el tejido social, y la configuración de una forma de acción política colectiva en la que los cuerpos se junten para manifestarse de cierta manera con el fin de interrumpir el accionar de un orden de relaciones sociales.

Digo los *cuerpos*. Un tal cruce entre un trabajo teórico y un trabajo político, no se distribuye de manera tan clara entre el lugar de la academia y el lugar de la movilización social, sino que desestabiliza la topografía de esa división del trabajo en tanto que atiende a la potencia de creatividad teórica desplegada del lado de la *praxis* política de los

movimientos sociales (en sus prácticas discursivas y no discursivas, en sus formas inventivas de experimentación política); y, también, en tanto que atiende a cómo el trabajo teórico académico es siempre ya en su forma de hacerse, de circular, y de tener efectos circunscritos a un encuadre institucional y las relaciones con su afuera, *político*. Pero, justamente, la ontología de lo político histórico-crítica que se despliega en una comprensión posestructuralista de cómo el lenguaje configura lo social, implica comprender de otro modo la relación entre la materialidad de los cuerpos de los sujetos que actúan inmersos en el sensorium del mundo, y la materialidad del lenguaje que actúa en, desde, y a través de estos cuerpos. ¿Cómo inciden estas materialidades, una en la otra? ¿A través de qué pasajes y procedimientos se afectan mutuamente? ¿Cómo dar cuenta de la *gramaticalidad* de los cuerpos de los sujetos humanos, y no humanos, que despliegan su agenciamiento político en una coyuntura histórica específica, y la *corporalidad* o materialidad de las palabras que entre estos cuerpos circulan? Estas preguntas se han explorado de manera más detallada en otros textos (Manrique 2016a y 2016b). Abren un horizonte de reflexión inescapable a un renovado materialismo histórico que se proponga relanzar la potencia de ciertos gestos del pensamiento de Marx, en el deslinde o la toma de distancia crítica de las líneas más metafísicas, o incluso más Platónicas, de su pensamiento: la oposición tajante entre lo que es y lo que no es, y el privilegio del *ser* como presencia objetiva; la oposición tajante entre la *ciencia* como conocimiento de lo que es, y la ficción como mero reflejo, sombra, ilusión. Oposición esta última que arrastra consigo un materialismo sustancialista que desatiende a la fuerza performativa del lenguaje en la configuración de la dimensión sensible, sensorial, corporal, de la experiencia social; fuerza performativa, por otra parte, a la que sus análisis de la ideología atienden de manera tan poderosa.

En la larga, compleja y productiva historia de la recepción del pensamiento Marx en América Latina, se ha puesto siempre en juego este tipo de esfuerzo, similar al brevemente expuesto acá, de trazar una trayectoria de interpretación y apropiación que implica no solamente acentuar algunas de sus derivas o apuestas por sobre otras, sino también entrar en la disputa interpretativa por afirmar ciertas

comprensiones de su herencia y actualidad, por sobre otras. Las más agudas lecturas de Marx en la historia del pensamiento político en América Latina, siempre han hecho ese ejercicio, y casi siempre lo han hecho como un acto teórico-político de resistencia en contra de las tendencias doctrinarias que han tendido a osificarlo en un recetario dogmático de fórmulas para repetir y aplicar de manera monolítica y unilateral, a la realidad histórica de nuestros pueblos. Entrar en diálogo con algunas de esas lecturas es un paso a dar necesario para esta articulación que estoy acá apenas esbozando entre cierta forma de leer hoy el pensamiento de Marx, y cierta forma de pensar la producción discursiva de los movimientos sociales en escenarios de conflicto político. Es un diálogo que no puedo acá desarrollar, pero en torno al cual quisiera apenas anunciar un par de consideraciones a tener en cuenta. Para ello pongo tan sólo dos ejemplos que se sitúan entre los comienzos y las más recientes postrimerías de las relecturas de Marx en nuestro continente, y que a pesar de sus importantes diferencias, se esfuerzan en su lugar y en su tiempo por remover el pensamiento de Marx de la parálisis a la que lo conducen sus apropiaciones dogmáticas y doctrinarias: Mariátegui (1928/2007) y García Linera (2009).

166

Aníbal Quijano (2007) reflexiona sobre cómo ha de entenderse uno de los ejes centrales de la interpretación que elabora Mariátegui, de manera tan laboriosa como heterodoxa, del pensamiento de Marx: el énfasis en la apreciación de este pensamiento desde el punto de vista de su importancia metodológica como herramienta de interpretación y transformación de una situación histórica precisa, y la toma de distancia de las pretensiones más científicas o positivistas del materialismo dialéctico como filosofía de la historia (p. LXII). Quijano insiste en que esta decisión interpretativa que guía la apropiación que hace Mariátegui de Marx, si bien da cuenta de su distanciamiento de la tercera internacional, y de las facciones más doctrinarias y prosoviéticas del Partido Comunista Peruano, no debe conducir sin embargo a una imagen del marxismo de Mariátegui como uno abierto a un eclecticismo teórico cuya correlativa orientación política sería la de un más bien moderado reformismo (p. LII). Por el contrario, el exhaustivo esfuerzo de Quijano por perfilar la singularidad de Mariátegui en la historia de los diversos marxismos en América Latina, apunta más bien a mostrar

cómo esa heterodoxia teórica, que incluye un apasionado rechazo a los visos de determinismo o de positivismo empirista de ciertas versiones doctrinarias del marxismo, tiene que ver con la necesidad de actualizar y relanzar la potencia del pensamiento de Marx como impulso ético-político para una intervención transformadora de, e inmanente a, la situación histórica (para Mariátegui, la realidad peruana) en la que se actúa y se piensa. Incluso si ello implicaba, a contrapelo de la herencia más ilustrada y modernizante del marxismo, la necesidad de articular la exigencia histórico-política del pensamiento de Marx, con la reflexión sobre un sentimiento religioso de carácter ético-metafísico como impulso constitutivo de la praxis política (Quijano, 2007, p. LXVI-LXVII). Este gesto del trabajo intelectual y político de Mariátegui, resaltado por Quijano, converge de varias maneras con la lectura de Marx que, de la mano de Derrida, hemos aquí esbozado. En particular, con la necesidad de disociar esa voluntad de verdad constitutiva del gesto más cientificista del pensamiento de Marx del objetivismo positivista o del determinismo teleológico, para reconducirla hacia una *necesidad* de carácter ético-político a partir de la cual habría que repensar otra figura, no metafísica (en el sentido de la ontología de lo político de herencia platónico-epistocrática), de la *veracidad* de los discursos y de las prácticas. En la constelación abierta por esta pregunta, que, hemos dicho desde el comienzo de este artículo, es central en nuestro esfuerzo por perfilar una perspectiva teórico-práctica para pensar la producción discursiva de los movimientos sociales en Colombia como lugar del conflicto político, este diálogo con el trabajo de Mariátegui queda como una tarea aún por realizar.

Por su parte, García Linera (2009), al preguntarse por la actualidad del *Manifiesto* (pp. 71-173), sostiene que esta ha de buscarse en el modo como sus principales apuestas teórico-políticas (la mundialización del capital, la tecnificación de las fuerzas productivas, el antagonismo de clase, el proletariado como sujeto político) resultan inescapables para elaborar una interpretación del capitalismo en nuestra actual época histórica. Su ejercicio de actualización del pensamiento de Marx, apunta a mostrar cómo estas tesis constitutivas de la comprensión Marxiana de la sociedad capitalista están dotadas de la suficiente elasticidad como para ser relanzadas como claves de

comprensión del capitalismo mundializado de hoy. En este admirable y riguroso ejercicio realizado por García Linera, que no podemos acá discutir en detalle, no deja sin embargo de percibirse una iteración del pensamiento de Marx como ciencia de lo social, que sigue operando de manera muy acentuada sobre el eje de la oposición entre la materialidad de la experiencia histórica, pensada a partir de las condiciones y el conjunto de relaciones sociales en las que se despliega el trabajo, y por otro lado, la idealidad de la labor de teorización y conceptualización, que se piensa como un mero suplemento, como ese reflejo ontológicamente deficitario, de esa realidad histórica plena en su materialidad. Este acento de su apropiación del pensamiento de Marx, si bien se distancia tan tajantemente como lo hiciera en su tiempo Mariátegui, de un determinismo teleológico, o de un cientificismo doctrinario, osificado, y dogmático, termina sin embargo por dejar de lado un impulso crucial del gesto histórico-crítico del pensamiento de Marx que hemos enfatizado: la labor de desestabilización de un régimen de sentido dominante, en el examen crítico de esos valores naturalizados en un orden social específico, en cuyo espesor semántico se fijan ciertas coordenadas de comprensión de lo real y de acción en éste, que un trabajo teórico articulado con las fuerzas transformadoras de ciertos colectivo políticos se da a la tarea de des-sedimentar, desnaturalizar y desestabilizar. En parte también, esta concepción aún un tanto metafísica del *materialismo* de los procesos sociales e históricos (la plena e inequívoca realidad de lo social), se aúna a una comprensión aún totalizante de la figura del proletariado como sujeto político transformador que se constituye en el impulso de un telos de la plena y exhaustiva coordinación racional. Esto impide apreciar el carácter localizado, heterogéneo, y en muchos aspectos asincrónico, de los colectivos populares en Colombia, dispersos, encontrándose en frágiles y provisionales líneas de convergencia, pero también desencontrándose en otros registros, cuya producción discursiva estamos intentando hacer acá el objeto de nuestra reflexión. A pesar de esta intuición tentativa, este diálogo con el trabajo de García Linera queda también aún por ser más cuidadosamente elaborado.

Situamos así de manera muy provisoria la lectura del pensamiento de Marx aquí sugerida, lectura muy acotada y limitada en sus propósitos,

en un diálogo aún por hacer con algunas instancias inescapables de la recepción del pensamiento de Marx en América Latina. Ello nos permite trazar de nuevo la trayectoria de nuestra lectura del *Manifiesto* en la que pensamos cómo redefinir la relación entre estos dos gestos discordantes del pensamiento de Marx: el científico y el histórico crítico. Redefinirla de un modo más complejo y más sutil que la simple afirmación o negación, que el simple decir sí a un gesto pero no al otro. Ello es un primer paso para seguir experimentando otras formas de enunciar con fuerza una verdad que ya no responda a la voluntad de fijar el sentido de las palabras para decir inequívocamente el ser de lo que es y clausurar así la historia en una sola historia posible; y para seguir experimentando otras formas de pensar de manera crítica sobre nuestro presente histórico, desestabilizando las fronteras que separan a los discursos (al discurso académico del discurso de los movimientos sociales, o al discurso del análisis conceptual riguroso del discurso de la consigna en una marcha y en una plataforma de militancia); y en esa desestabilización de las fronteras entre estos distintos discursos y escenas, quizás podamos seguir experimentando con otras formas posibles de pensar de manera crítica sobre nuestro presente histórico que no sean solamente pensar acerca de (los movimientos sociales, por ejemplo), o en contra de (el neoliberalismo o el capitalismo), sino también y sobre todo *pensar-con*: para construir nuevos tejidos y entramados culturales, sociales, afectivos, y nuevas formas posibles de acción colectiva moduladas por la promesa de otro por venir. Es en este ánimo del pensar-con, que una práctica teórica filosófica, ha de entrar en relación con el discurso de los movimientos sociales, como un lugar, no simplemente tematizado, objetivado, analizado, sino compartido, del conflicto político:

En profundo sentir de unidad y esperanza en el porvenir, inició el día de ayer en la ciudad de Bogotá territorio ancestral Muisca, en cabeza de los sabedores tradicionales indígenas, afrodescendientes y campesinos la Cumbre Nacional de Paz "Sembrando Esperanza, Cosechando País" [...]. (Cumbre Agraria, 2016b).

Consideraciones finales

He intentado a lo largo de este artículo perfilar una perspectiva desde la cual se pueda re-enfocar el análisis de fragmentos discursivos como éste producidos por los movimientos sociales en Colombia desde sus plataformas alternativas y autogestionadas de enunciación y práctica política. Ello con el fin de atender a una historicidad y a una fuerza de interpelación que los atraviesa, y para cuyo análisis, he argumentado, es preciso comprender estos discursos con independencia de sus funciones referencial, o estratégico-expresiva. Es decir, con independencia de la concordancia o no entre lo que dicen y aquello de lo que hablan, y del uso estratégico que se les busca dar por parte de la voluntad de quienes lo enuncian. He argumentado que este re-enfoque implica definir una perspectiva teórica que nos deje pensar el modo de operar del lenguaje en la configuración de lo social, deslindándonos de las ontologías de lo político asociadas a las tradiciones deliberativa y epistocrática, que han sido quizás las comprensiones dominantes en la historia de la filosofía occidental, con efectos aún más que vigentes, del vínculo constitutivo entre el lenguaje y lo social. En esta otra ontología de lo político, desplegada en la comprensión de herencia posesruccionalista de la relación entre lenguaje y la conformación de lo social, se hace necesario vislumbrar una concepción no normativa de la exigencia ético-política, y de la práctica de la veracidad. Esta comprensión, a su vez, implica una reorientación de la figura de la promesa, como categoría política, que esbozamos siguiendo la lectura que hace Derrida de Marx; y sugiriendo un marcado contraste entre esta figura, y la figura de la promesa de herencia contractualista que rastreamos en algunos gestos distintivos del pensamiento Hobbes.

Cualquier interpretación de Marx hoy, convoca a la labor de teorizar y agenciar de cierto modo la praxis política como una en la que se configura un cierto modo de *pensar-con* que se distiende entre la conceptualización y la militancia. Un diálogo con las formas de heredar a Marx en América Latina, confirma la necesidad de resistirnos a la simple disección de su pensamiento entre, por un lado, una ciencia de la historia y, por el otro, un compromiso de reflexión crítica sobre el presente histórico con voluntad transformadora. Antes bien,

proponemos que la veracidad a la que se compromete la cientificidad del pensamiento de Marx, deslindada de su anclaje metafísico, se puede torsionar como residuo, como fuerza, como exigencia ético-política. Este es un primer paso en la tarea urgente que se nos plantea hoy en la escena de la así llamada posverdad: afirmar otros modos posibles de la veracidad y de la responsabilidad que no impliquen una vuelta acrítica a las concepciones metafísicas de la verdad y del sujeto ético-político, implicadas en violencias históricas que aún siguen desplegándose con vehemencia en nuestro presente histórico. El trabajo de un *pensar-con* los discursos heterogéneos, conflictivos, de los movimientos sociales en el entramado de conflictos políticos como los que configuran el campo social en Colombia hoy, ha de apuntar en la dirección de esa tarea. Para ello, hemos acá apenas intentado delinear unos protocolos metodológicos y teóricos que sirvan de bitácora a un trabajo de archivo en curso (Manrique, 2016b).

Referencias bibliográficas

- Cumbre agraria. (2016a). *Informe DDHH cumbre agraria evidencia la grave situación de derechos humanos en Colombia*. Recuperado de: <http://www.cumbreagraria.org/informe-ddhh-cumbre-agraria-2016-evidencia-la-grave-situacion-de-derechos-humanos-en-colombia/>
- Cumbre agraria. (2016b). *¡Inició la cumbre nacional de paz!*. Recuperado de: <http://www.cumbreagraria.org/inicio-la-cumbre-nacional-de-paz/>
- Derrida, Jacques. (1998). *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (J. M. Alarcón y C. Peretti, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Foucault, M. (2004). *El orden del discurso* (A. González Troyano, Trad.). Madrid, MD: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1971).
- Frost, S. (2008). *Lessons from a materialist thinker: Hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford, United States of America: Stanford University.
- García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá,

Colombia: Siglo del Hombre.

- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Hobbes, T. (1983). *Leviatán: o, La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hobbes, T. (2005). *Del ciudadano y Leviatán* (E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1642).
- Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. New York, Estados Unidos de América: Verso.
- Manrique, C. A. (2016a). Escritura, cuerpo y acción: apuntes sobre la relación entre literatura y política en Derrida, Rancière y César Vallejo. En C. Manrique y L. Quintana (Eds.), *Cómo se forma un sujeto político: prácticas estéticas y acciones colectivas* (pp. 65-96). Bogotá, Colombia: Uniandes <https://doi.org/10.7440/2016.06>
- Manrique, C. A. (2016b). Hacia una libertad ultrahumana: espiritualidad y acción política en dos movimientos sociales en Colombia. En A. Fjeld, E., L. Quintana, Y E. Tassin (eds.), *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas* (pp. 155-182). Bogotá, Colombia: Uniandes.
- Martel, J. R. (2016). Hobbes' Anti-Liberal Individualism. *Las Torres de Lucca: International Journal of Philosophy*, 5(9), 31-59.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1928).
- Marx C., y F. Engels. (2012). *El Manifiesto comunista* (P. Ribas, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1848).
- Quijano, A. (2007). Prólogo: José Carlos Mariátegui, reencuentro y debate. En J.C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. IX-CXII). Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Strauss, Leo (2006). *La Filosofía Política de Thomas Hobbes: su fundamento y su génesis* (S. Carozzi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

⌘ ARTÍCULOS ⌘

ARTICLES

Power, Soft or Deep? An Attempt at Constructive Criticism

El poder, ¿blando o profundo? Un ensayo de crítica constructiva

Peter Baumann
Swarthmore College, United States of America

Gisela Cramer
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

ABSTRACT This paper discusses and criticizes Joseph Nye's account of soft power. First, we set the stage and make some general remarks about the notion of social power. In the main part of this paper we offer a detailed critical discussion of Nye's conception of soft power. We conclude that it is too unclear and confused to be of much analytical use. However, despite this failure, Nye is aiming at explaining an important but also neglected form of social power: the power to influence the will and not just the behavior of other agents. In the last part of this paper we briefly discuss Steven Lukes' alternative view of a "third dimension" of power and end with a sketch of a more promising way to account for this neglected form of power.

KEYWORDS Social Power; Soft Power; Joseph Nye; Steven Lukes.

RESUMEN *El artículo discute y critica las propuestas de Joseph Nye acerca del poder blando. Primero, abrimos la discusión con unos comentarios generales sobre la noción del poder social. En la parte principal de este artículo, ofrecemos una crítica detallada de la concepción del poder blando propuesta por Nye. Concluimos que esta concepción es demasiado opaca y confusa para tener mucho potencial analítico. Sin embargo, a pesar de tal fracaso conceptual, Nye apunta a aclarar una forma muy importante y desatendida del poder social: el poder de influir sobre la voluntad y no solo el comportamiento de otros actores. En la última sección del artículo discutimos brevemente la concepción alternativa propuesta por Steven Lukes acerca de la "tercera dimensión" del poder, y concluimos con el esbozo de una manera más prometedora de dar cuenta de esta forma desatendida del poder social.*

PALABRAS CLAVE *Poder social; Poder blando; Joseph Nye; Steven Lukes.*

RECIBIDO RECEIVED 07-08-2016

APROBADO APPROVED 08-05-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DE LES AUTORES

Peter Baumann, Department of Philosophy, Swarthmore College, Unites State of America

Correo electrónico: pbaumani@swarthmore.edu O

RCID: <http://orcid.org/0000-0003-0991-6288>

Gisela Cramer, Departamento de Historia, Universidad de Colombia, Sede Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: gisela.cramer@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7280-971X> o

Power is both much desired and of a mixed reputation. Jacob Burckhardt's remark that power as such is evil (Burckhardt, 1905/1956, p. 25) or Lord Acton's remark that power "tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely" (Acton, 1907, p. 504) are just the tip of the iceberg of power's mixed reputation. Whatever the reasons for this, power is usually considered as something rather tangible or *hard* in some sense. All the more remarkable is the increased interest in recent decades in less hard or more *soft* forms of power. Nye's work on soft power has received an enormous amount of attention from politicians, practitioners of *public diplomacy* as well as political commentators and journalists. One could even suspect that the popularity of talking about soft power is one of its most impressive effects (see Nye, 2011b). However, Nye's views have not received nearly as much attention from scholars of power. The very success of the term *soft power* among the wider public seems to suggest that there is a need for it. Yet, since Nye did not clearly define what soft power is, there is also the need for a more systematic scholarly discussion.

We will refrain here from discussing the state of the art of research on power in the field of International Relations. This may seem strange at first sight. After all, Nye introduced the notion of soft power in order to illustrate the capacity of states, that is, mainly the United States, to build and defend positions of leadership in the international system. Yet, the fact is that the mechanisms supposedly at work in Nye's accounts of soft power are not restricted to the sphere of international relations. Indeed, they refer to social relationships in general.¹

We will discuss theoretical alternatives to Nye's conception (see section "What then?") but we cannot discuss in any detail but only briefly touch upon other somewhat less closely related theories—like, e.g., those of Gramsci (1971) or the Frankfurt School (as in Horkheimer & Adorno [1969] or Marcuse [1964]), of Bourdieu (1977), Foucault (1983) or Deleuze & Guattari (1972)—. Going more into all these theories would lead us too far away from our main points. Finally, the following can also be seen as raising very basic questions about the nature of power like this one: Is it a resource of agents or is it an

¹ See also the very critical survey of the use of *power* in current International Relations-research in Bially Mattern (2008).

aspect of social systems and structures (see the classics Weber, 1921-1922/1978; and Parsons, 1951)? We cannot tackle this question here as it would require a different project of its own.

In order to set the stage for our discussion of Nye (section "Power, Soft"), we first need to make a few rather general remarks about the notion of power (section "Power"). Following up on our discussion of Nye, we will discuss some alternative accounts of non-hard power before advancing some proposals of our own as to how to analyze this still neglected form of power (section "What then?"). Nye's notions of power, we suggest, are too befuddled to provide useful tools to analyze the workings of power. Our alternative account, moreover, suggests that this form of non-hard power should be called *deep* rather than *soft*.

Power

180
No agent can accomplish just anything she might want to accomplish. Abilities are limited and obstacles are many. I would like to walk up the mountain in half an hour but I can't, especially given the strong winds and muddy grounds. A group of friends might try to push a car out of a dig but fail. Agents (individual or collective ones) differ in their abilities to overcome this or that obstacle. The degree to which an agent is able to reach a given goal is often called the *power* of the agent; we can also follow common practice and call it *power-to*. Thomas Hobbes talked about power in this sense: "The *Power of a Man*, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good" (1651/1909, p. 66 [41]). Bertrand Russell agreed on the basic idea: "Power may be defined as the production of intended effects" (1938, p. 35). Talcott Parsons is also part of this tradition of thinking about power when he says that power has "to do with the capacity of persons or collectivities 'to get things done' effectively" (1963, p. 232; see also below). An agent can have the power to do one thing but lack the power to do another thing. With other words, power-to is relative to specific goals.²

² Power-to is thus a binary relation between an agent and a goal. One might argue that there are additional relate like, e.g., circumstances but we can leave this issue aside here. Sometimes people try to aggregate the specific powers-to of an agent into their *overall* power. However, one should be skeptical of such attempts. It is, for instance, not at all clear whether the different

Sometimes the obstacles to an agent's attainment of goals are presented by other agents. Their behavior might stand in the way: They might have different plans and, what is more, they might act accordingly. There are different ways to secure the cooperation of others. One of them is rational persuasion. You want to get the car out of the dig, which requires that we both push; I am initially unwilling to do anything but you convince me that it is in my interest, too, to get the car out of the dig; convinced by rational argument I decide to cooperate.³

The scope and influence of rational persuasion, however, is quite limited. Very often agents choose other means of securing the cooperation of others. A very prominent one is social power. The police, for instance, typically use force against those they want to capture. A robber in the park typically uses threats in order to make their victim hand over the money. This form of power is essentially social (in a sense to be explained in more detail) and is usually called *power-over*. A classical definition stems from Max Weber: "'Power' (Macht) is the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests" (1921-1922/1978, p. 53).⁴ Like power-to, power-over is relative to specific goals. Weber's explanation does not (as we will see) cover all forms of power but it captures core forms. Weber's explanation has an advantage over alternative explanations. Consider, for instance, Dahl's classic explanation: "A has power over B to the extent that he can get B to do something that

specific powers can be weighed against each other in a non-arbitrary way. We can leave this question aside here, too.

³Of course, a rational or even irrational persuasion can also lead to cooperation. Affectual or traditional types of motivation are important factors of social life and bases of social cooperation (see, e.g., Weber, 1921-1922/1978, pp. 24-25). Whether the persuasion based on them should count as rational, irrational or beyond rational and irrational (a rational) is a moot question. It seems uncontroversial, however, that there are irrational forms of persuasion. Racist demagoguery would be one of many examples. Also see below for more on non-rational persuasion.

⁴The German word *Chance* is here translated as *probability*; one might prefer to translate it as *ability* or *chance*. The phrase *despite resistance* translates "*auch gegen Widerstreben*", dropping the "*auch*" (also); perhaps "even despite resistance" would be more adequate as a translation. Also see the passage by Parsons, 1963, p. 232 quoted above together with its continuation: power has "to do with the capacity of persons or collectivities 'to get things done' effectively, in particular when their goals are obstructed by some kind of human resistance or opposition".

B would not otherwise do” (1957, pp. 202-203). Suppose, A asks B what time it is and B answers “3pm” but would not have said anything had A not asked. Does this mean that A has power over B? This seems incorrect. Dahl’s explanation of the concept of power-over is too broad; it collapses social power into social interaction.⁵

Power-to can have a social aspect, for instance in the case of collective agents. But the power-to of a collective agent does not as such constitute a case of power-over or social power in a more specific sense. A group of people can achieve some goal (e.g., cook a meal together) without there being any relevant power-over involved. Power-over is social in the specific sense that it enables an agent to secure the cooperation of others even when they initially are unwilling to cooperate.

Power-to can be distributed equally as well as unequally. All full citizens of a country might have an equal power to vote. However, even if powers-to of one kind are distributed unequally this is still not sufficient for the existence of a corresponding power-over. Some people are better singers than others but this does mean that they have power over those others. Even if there is a singing competition where the best singers win based on their singing abilities (their “power to”), this still does not constitute some kind of power over those who don’t win the competition. An unequal distribution of abilities and resources is sufficient for an unequal distribution of the corresponding powers-to but not sufficient for a corresponding power-over. More is required to turn power-to into power-over.

In contrast, inequality of abilities and resources is necessary for power-over. Consider Weber’s explanation again. Roughly, A has power over B insofar as A can reach their goal even against B’s resistance. However, if B can reach their goal even against A’s resistance, then A cannot have power over B. Hence, power-over is essentially asymmetry and based on an unequal distribution of the relevant resources and abilities. We get the same result if we generalize Weber’s explanation

⁵ Similar for the notions of power and influence in French & Raven, 1959. Also see Wrong, 1979, p. 2, passim. Michel Foucault seems to have a similar notion in mind when he describes the social “productivity” of power (see Foucault, 1977, passim, and 1988 passim) or when he later speaks of power as a relation of mutual impacts of different strengths (see Foucault, 1983).

a bit: Power is the ability of an agent to secure cooperation (or at least prevent disruption) from others for the attainment of their goals even if those others were initially not willing to cooperate (whether they intended to put up active resistance or not). If A and B have conflicting goals and are unwilling initially to cooperate with each other, and if A can still secure B's cooperation, then it seems to follow that B cannot at the same time be able to secure A's cooperation.⁶

Power-over is thus a special case of power-to. For the study of social relations it is a particularly interesting form of power. It is useful and also common practice to use the term *social power* in the specific sense of power-over. We propose to do the same here.

In order to get a firmer grip on the notion of power-over or of social power it is necessary (as we will see soon) to make a distinction between the preferences and the goals of an agent. Preferences are relatively stable dispositions of agents to rank options or states of affairs according to their desirability for the agent.⁷ I might prefer having an afternoon stroll through the park when the sun is out to spending the afternoon reading a book when the sun is out; however, when it's raining I might prefer spending the afternoon reading to strolling through the park. What I will do in the afternoon is not fully determined by my preferences; it also depends on what the circumstances of the situation are or, more precisely, what I take them to be. Given the above preferences I will go out if the sun is out (or more precisely: if I take it to be out) but stay in if I'm assuming or expecting bad weather. My goals (to stroll through the park, to read a chapter at home) are determined by my preferences and my (perceived) circumstances. Goals are a function of preferences in combination with perceived circumstances.⁸ Goals change with changing

6 One might protest here and claim that an *equilibrium* of power is possible and even often happens. One can reply to this that these cases are rather ones of an equilibrium of powers-to than powers-over. But even if one accepted a notion of power that is not essentially asymmetric cases of equilibrium would still be special cases. We would still have good reasons to regard the cases involving inequality of resources and abilities as the primary ones.

7 We are using the notion of a strict preference here which excludes indifference between two options. One can also use a broader notion of preference according to which someone prefers X to Y just in case they either find X more desirable than Y or as desirable as Y. Nothing substantial depends on the choice of the notion of preference here. We choose the notion of strict preference because this allows for a more straightforward discussion here.

8 Another way to express this is to say that choices are the result of subjective utility functions

situations while the underlying preferences explain why the goals change the way they do, given changed (perceived) circumstances.

We can now distinguish between different forms of social power (power-over). First, there is a very straightforward and blunt form of power: the ability to incapacitate another agent. Only in extreme cases does this involve complete incapacitation in all respects (e.g., by killing the other agent). In the typical and most common cases the incapacitation is restricted to specific actions relevant to the goal of the agent using this kind of power. Suppose A and B are at an auction. A would like to make an offer and raise his arm. B, however, does not want A to make an offer. B is stronger than A and by sheer force keeps A's arm down. The ability to incarcerate another agent is another example of incapacitating power. Again, this is a specific incapacitation: The incarcerated person cannot leave the room as they please but they can still whistle or think about politics. In the case of incapacitating power the agent "in power" can prevent the other agent from acting in the relevant way. Insofar, the other agent does not even play the role of an agent. According to the explanation given above, power is the ability of an agent to secure cooperation (or prevent disruption) from others for the attainment of their goals even if those others were initially not willing to cooperate. Incapacitating power enables agents to prevent disruption (rather than secure active cooperation).

A second form of social power is based on the use of sanctions. The case of negative sanction is perhaps more salient than the case of positive sanctions; let us look at it first. An agent A has social power over an agent B based on negative sanctions just in case A can credibly and effectively threaten B into acting a certain way. This is relevant in a situation where both have different and conflicting goals: A wants B to do X (e.g., hand over his wallet) rather than Y (keep his wallet) while B initially prefers doing Y to X. A's credible threat makes B believe that A will bring about negative consequences for B (e.g., being shot at) if B does Y (and will not bring about those negative consequences if B does X). If the threat is effective, B comes to believe that the negative

and subjective probability functions. For more on this see, e.g., Resnik, 1987. We are using this kind of view as a descriptive tool rather than a normative guideline about how to make choices. We can leave the more technical details aside here.

consequences will be so bad for him that according to his underlying preferences (e.g., preferring being alive without the wallet to losing the wallet and perhaps also his life) he changes his goals from Y to X and acts in the way desired by A.⁹

The case of positive sanctions is parallel. An agent A has social power over an agent B based on positive sanctions just in case A can make a credible and effective offer to B, which motivates B to act in a certain way. Suppose B initially prefers keeping his car to giving it away to A while A has the reverse preferences. A credible offer (e.g., of a good sum of money) makes B believe that A will bring about positive consequences for B (receiving a good sum of money) if B hands over his car (and will not do so if he doesn't hand over his car). If the offer is effective, B comes to believe that the positive consequences will be so good for him that according to his underlying preferences (e.g., preferring having the money but not the car to keeping the car but missing the money) he changes his goals from keeping to handing over his car and acts in the way desired by A.¹⁰

In both cases of sanction-based social power it is essential that the other person understands and acts accordingly. Threats or offers fail if the addressee panics, loses his mind or faints. In both cases the agent using power influences the goals of the other agent but not their underlying preferences: They are given as fixed. Sanction-based power is one form of the ability of an agent to bring about and secure cooperation from others; it is quite different from incapacitating power.¹¹

⁹ If A wants his sanction-based power to be stable he will stick with his announcement not to apply the negative sanction in the case of compliance. If he doesn't stick with it, he is undermining the credibility of his threat and his power in the future. There is also the possibility of a bluff where the agent does not possess the resources necessary for the application of the relevant sanction. Even though this can sometimes work it is a risky and non-standard way of threatening others. We can put such cases aside here. Normally the agent is not only able to apply the negative sanction but the costs of doing so are not so high that he would rather not apply them.

¹⁰ The remarks made in footnote 8 about sticking with one's announcements, bluffs, and costs in the case of negative sanctions also hold, *mutatis mutandis* in the case of positive sanctions.

¹¹ Thibaut & Kelly, 1959, pp. 102-103; called the two forms of power *fate control* and *behavior control*.

There are further forms of power, apart from incapacitating or sanctioning power, which are certainly not coercive. The two forms of power mentioned so far have in common that the preferences of the other person remain unaffected. A third possibility worth exploring is that one agent has power insofar as he can change the underlying preferences of the other person so that the possibility of conflict doesn't even arise in the first place (and coercion is certainly absent from the start). So, what about this third form of social power?¹² Here is where, following Nye, "soft" power comes in.

Power, Soft

The term soft power has been coined and made popular (much more outside of academia than inside it) since the late 1980s by Joseph S. Nye. The basic concept it expresses, however, is much older. Nye develops it into a more detailed, albeit not very systematic, view or conception of power, which deserves a closer look. Nye is applying this conception to international relations but it concerns social phenomena much more generally.¹³

Nye makes some general remarks about the nature of soft power: it is the "ability to shape what others want" (1991, p. 267, footnote 11), "the ability to shape the preferences of others" (2004a, p. 5; see also 2008, p. 29, 2011a, p. 20, 1990). These explanations are still very broad and vague. Nye adds more content when he points out that soft power "comes from preference formation" (2011a, p. 16) and deals with "establishing preferences" (2011a, 11). Soft power hence does not only influence pre-existing preferences but also creates new preferences. Nye adds, more specifically, that soft power is "the ability to affect

¹²We are not suggesting that there aren't more forms of power than these three. On the contrary, we take it that there are more and suspect that *power* covers a pretty heterogeneous set of cases. Perhaps Bourdieu (1977) has something different in mind with his "symbolic power". See also van Ham: "Social power includes agenda-setting, framing, public diplomacy, as well as (place) branding. Social power is often used to advance policy issues not against the interests of others, but by co-opting other actors, rather than coercing them" (2010, p. xiii). Van Ham also includes belief in legitimacy here.

¹³For discussions of Nye in general see Bially Mattern, 2005; Lukes, 2007; Bilgin & Elis, 2008; Layne, 2010; Zahran & Ramos, 2010; Gallarotti, 2011; Rothman, 2011; Kearn, 2011. For a related view see Boulding, 1989, pp. 24-25, 29, chapters 7, 11 on the idea of *integrative power* which brings people *together*.

others' preferences so that they want what you want and you need not command them to change" (2011a, p. 11; see also 1991, p. 31, 2004a, pp. 2, 5). This is fine as a general explanation but one wonders how soft power works. It is certainly a form of power-to but the crucial question is whether it is a form of power-over (see above).

Nye throws some additional light on things when he compares and contrasts soft power with two other forms of power, the two forms of hard power: "But there are several ways to affect the behavior of others. You can coerce them with threats; you can induce them with payments; or you can attract and co-opt them to want what you want" (2004a, p. 2, see also 2004a, p. x).¹⁴ He mentions military power and economic power in contrast to soft power (see Nye, 2004a, pp. 7, 30-31; see also Mead, 2004 and Nye, 2007, p. 165); these are important cases of power based on threats or offers (see Nye, 2008, pp. 27, 29), or on carrots or sticks (see Nye, 2004a, pp. 10-11, 2011a, pp. 11, 16). The use of carrots and sticks is costly and risky in several ways; soft power, in contrast, is supposedly not that costly or risky and therefore a valuable alternative for an agent who wants to secure the cooperation of others.

The contrast between soft power and sanction-based power (both positive and negative) is useful but it still leaves many questions over. First, Nye seems to leave out incapacitating power (see above); at least it is not clear how he would categorize this form of power. More importantly: The contrast with hard power helps us to see what soft power isn't but we are still lacking a more informative account of what it is and how it works.

But let us not give up too soon. There are some other general hints as to the nature of soft power in Nye's texts. More recently, and perhaps in response to critics who complained about the vagueness of his earlier writings, he added: "Fully defined, soft power is the ability to affect others through the co-optive means of framing the agenda, persuading, and eliciting positive attraction in order to obtain

¹⁴ It seems that most of the time Nye considers only threats to be coercive, not offers. However, a bit further down from the quote above he seems to suggest that all forms of sanction-based power are coercive, in contrast to soft power (Nye, 2004a, p. 5). On the other hand he characterizes soft power in another context as coercive, at least to some degree (see Nye, 2008, p. 142). We have to leave this question about the relation between power and coercion (in general and in Nye's view) open and aside here.

preferred outcomes” (Nye, 2011a, pp. 20-21; see similarly 2011a, pp. 93-94 and 16 where he speaks of *agenda-setting* rather than of *framing* the agenda).¹⁵

Let us start with agenda-setting or framing (see also Nye, 1991, p. 31, 267 footnote 11, 2004a, p. 5). This idea goes back to classic works by Peter Bachrach and Morton Baratz (1962, 1963) who argued that one form of social power consists in the ability to prevent the discussion of, or the making of decisions concerning particular topics and issues (in contrast to the ability of having one’s way when there is deliberation and decision-making). Following Steven Lukes (1974, 2005) this form of power has often been referred to as the *second dimension* or the *second face* of power (Nye, 2011a, p. 13 has some brief remarks on Lukes). Nye explicitly includes this second face of power as one aspect of soft power (see Nye, 1991, p. 31, 2010a, p. 17, 2010b, p. 217).¹⁶

It is plausible to consider the setting or framing of agendas as one more form of social power. It is different from both incapacitating and sanction-based power. What is unclear is in what way agenda-setting can shape or establish preferences of other agents—which is an essential trait of soft power, according to Nye—. So, why should one consider it to be an aspect of soft power then? Lukes (1974, 2005) is more helpful here. He distinguished clearly and with good reasons between what he calls the *second* and the *third* face, i.e., preference

¹⁵ Elsewhere Nye speaks of “setting the agenda and attracting others” (2008, p. 29), leaving out persuasion. In Nye, 2012, pp. 99, 104; he speaks of the power of stories or narratives but without explaining this in any detail.

¹⁶ Compare Nye, 2008, p. 156, footnote 6: Soft power “builds on but differs from what Peter Bachrach and Morton Baratz called the ‘second face of power’”. It is not quite clear why Nye has in mind in this passage. The phrase “builds on but differs from” seems a bit too weak if agenda-setting is one of the three basic aspects of soft power. But does he want to say (against other passages like the ones referred to above) that the second form of power is different from soft power? He seems to suggest this in Nye, 2011a, p. 11 (see also pp. 10-18) when he distinguishes between 3 different forms of power: “commanding change, controlling agendas, and establishing preferences”. We have to leave all these questions open here; Nye’s texts don’t seem to offer conclusive hints here which would resolve the puzzle. Commentators are also divided on this: While Gallarotti p. 11, 29 holds that agenda-setting is different from soft power, Rothman, 2011, pp. 53-54; thinks it is a form of it. In another puzzling passage Nye lists Lukes’ three dimensions of power and argues that each of them has soft as well as hard forms (see 2011a, pp. 90-91). If the first is a form of hard power and the other two forms of soft power, then Nye is claiming that there are both hard and soft forms of both hard and soft power. It is not easy to make much sense of this.

shaping power. That, for instance, the United States' delegates in NATO's North Atlantic Council prevent discussion or even deliberation about certain topics does not mean or entail that any member would have a different position on these topics if it were discussed (do people's views change just because there is debate?). The preferences of the involved agents don't change because of that; not even their goals change because of that (see above). It is unfortunate that Nye doesn't say much about agenda-setting and very little if anything that explains why it should be considered to be an aspect of soft power.¹⁷ To be sure, Nye mentions "the ability to manipulate the agenda of political choices in a manner that make actors fail to express some preferences because they seem to be too unrealistic" (1991, p. 267, footnote 11) but this is only about the expression of preferences not about their modification or change. The relation to soft power remains unclear.

The second of the three basic resources of soft power that Nye mentions is persuasion. Now, there is persuasion and persuasion: persuasion by rational argument and persuasion by (at least partly) other means. What Nye usually calls *persuasion* includes both rational arguments and non-rational ways of convincing others (see 2011a, pp. 93-94, 2008, pp. 31, 38-39, 157, footnote 9). Rational persuasion can certainly change the goals of the persuaded agent, and perhaps also their underlying preferences. But if the change is rational, then it is not clear at all in what sense this change should be considered an effect of power. It simply does not seem to be a case of power-over. It is certainly a case of power-to but this is neither here nor there: If A rationally persuades B of something then A has a power to persuade but B has a power to be persuaded (acknowledging the quality of a good argument and accepting it on that basis requires abilities at least as sophisticated as presenting good arguments). If you, the better driver, drive and I, the better mapreader, read the map, then we have different powers-to but this fact does not seem to imply anything relevant to social power between us. Similar things hold for power to persuade and power to be persuaded. Jürgen Habermas (2001, p. 23) aptly speaks in such contexts of the "unforced force of the better argument".

¹⁷ One could speculate about indirect and long-term effects of systematic agenda-setting which could lead to changes of underlying preferences. This project is very interesting and goes beyond what Nye seems to have in mind (see also below).

Non-rational forms of persuasion are different. Nye mentions indoctrination, propaganda, ideology, rhetoric, brainwashing, manipulation, etc. (2008, pp. 142-143). These are good candidates for power over the preferences of other agents. However, the big challenge here is to explain how exactly these mechanisms work and in what sense they constitute mechanisms of power. What is more, these seem to contradict the notion of *soft*. Unfortunately, Nye himself does not engage in this exercise but prefers to focus more on the sunny side of persuasion (see below).

All this leaves us with "attraction" as the third main mechanism or resource of soft power (see also Nye, 2008, pp. 27, 29, 31 and 2011a, pp. 91-93). Nye mentions a whole set of more specific and quite disparate resources of soft power. In order to make constructive sense of all this, we need to distill the essential core from his different remarks. Here are a couple of quotes from Nye to work with:

190
The soft power of a country rests primarily on three resources: its culture (in places where it is attractive to others), its political values (when it lives up to them at home and abroad), and its foreign policies (when they are seen as legitimate and having moral authority). (Nye, 2004a, p. 11, see also p. 8; see also almost exactly the formulation in Nye, 2011a, p. 84).

Seduction is always more effective than coercion, and many values like democracy, human rights, and individual opportunities are deeply seductive. (Nye, 2004a, p. x).¹⁸

A country may obtain the outcomes it wants in world politics because other countries-admiring its values, emulating its example, aspiring to its level of prosperity and openness-want to follow it. (Nye 2004a, p. 5; he mentions leading by example several times: see Nye, 2008, pp. 29, 143).

Or you can appeal to a sense of attraction, love, or duty in our relationship and appeal to our shared values about the justness of

¹⁸ "Soft power rests on the ability to shape the preferences of others. At the personal level, we are all familiar with the power of attraction and seduction" (Nye, 2004a, p. 5).

contributing to those shared values and purposes. (Nye, 2004a, p. 7; see also 2008, pp. 30-31).

Nye also mentions “the attraction of one’s ideas” (Nye, 1991, p. 31), the appeal of one’s “culture, ideology, and institutions” (Nye, 1991, p. 32; see in addition Nye, 2011a, p. 21; see also 1991, p. 267, footnote 11 where he mentions the legitimacy of institutions, and 2004a, pp. 10-11 or 2008, p. 157, footnote 9 where he mentions the legitimacy of a country’s power; see 2003, p. 74 on credibility and legitimacy), an “attractive personality” (2004a, p. 6; see also 2008, p. 30), the procuring of public goods (see Nye, 2010b, p. 225), “a positive domestic model, a successful economy, and a competent military” (2011a, p. 99; see also 2007, pp. 165-168), the “universalism” of a country’s culture or values (see 1991, p. 33 and 2004a, p. 11), charisma (see 2008, pp. 38-40, 53, 53-61, chapter 3),¹⁹ connections with others, expertise and control of information (see 2008, p. 157, footnote 9; Nye refers vaguely to French & Raven [1959] without additional comments).²⁰

How can one group and categorize the items in this mixed bag? Since Nye doesn’t do it himself, his readers should feel free to do it. Here is an attempt. First, we can leave a couple of the many factors Nye mentions aside. He uses the term *seduction* a few times but we take it that he just means *attraction* by it. For consistency’s sake, we assume that he doesn’t have a darker sense of seduction in mind, which includes manipulation and deception.²¹ Some of French and Raven’s *bases of power* he briefly mentions also have an unclear relation to soft power. Connections with others are certainly useful and contribute to one’s power-to. It is not clear, however, how they can contribute to power-over; in particular, it is not plausible that connections with others change the preferences of others (those one is connected to

191

¹⁹ It seems that Nye finds talk about charisma a bit unclear and not very useful. He favors “transformational leadership” (see Nye, 2008, pp. 61-69).

²⁰ For details of what Nye takes to be some of the attractions of “American culture” or values see Nye, 1991, pp. 193-195 and 2004a, pp. 33-34. For Europe’s or Japan’s soft power resources see Nye, 2004a, pp. 76-77 and 85-86. Looking at lists like the ones presented here one might wonder whether almost anything could count as a resource of soft power. Problems of measurement and aggregation of different aspects might even seem insuperable.

²¹ Interesting as an analysis of seduction in the latter sense might be—it will probably not apply to collective agents like states—.

or others). Expertise is also a very important and useful resource. It may very well attract others into a cooperative relation but this would rather make it a (positive) sanction than a resource for affecting other people's preferences. Finally, information control: This is very plausibly a resource of power. The interesting question here is whether it is a resource of soft power or, more generally, a resource of power concerning the preferences of others. Unfortunately, Nye does not develop this point (or the other two) at all, hence we drop them for now but will return to the role of information later).²²

Most of the remaining factors Nye mentions apply to collective agents, especially countries and states, or they apply rather to them than to individual agents. In some cases one can find analogues in relations between individuals but we will go with Nye's focus on collective agents here.

This leaves us with two main (basic or primary) categories of attraction: normative attraction and non-normative attraction. Normative attraction would result from (in increasing strength of normative urgency):

- (a) the belief in the legitimacy²³ (by others) of a country's policies and institutions as well of the country's power itself;
- (b) the attractiveness (to others) of a country's values, especially political values like democracy, human rights or room for individual opportunities (under the condition that the country takes those values seriously or is perceived in such a way);²⁴
- (c) the (perceived) moral authority of a country's policies.

These three aspects are closely connected with each other but also different. I can believe in the legitimacy of the traffic police's order to leave the right lane without believing that the order itself is based on

²² Moreover, they don't fall under what Nye considers to be the basic or primary resources of soft power.

²³ In a good Weberian way Nye has the belief in the legitimacy of X in mind and leaves the normative question aside whether X is indeed legitimate.

²⁴ One can include what Nye calls *ideas* or *ideology* under this heading. Nye focuses on values which many people strongly support. However, Nye explicitly agrees that soft power can also be based on values one might strongly reject. See, e.g. Nye, 2008, pp. 32-33. Culture also includes values; however, Nye seems to focus on non-normative aspects of culture (see footnote 19 above).

values. And some people believe in the value of the arts without giving them moral status.

Starting with legitimacy (a) one wonders how a country's power itself, not just its policies and institutions, can be legitimate in the international community. One might even think of legitimacy in Weber's sense of *Herrschaft* (see Weber, 1921-1922/1978, pp. 53-54, 212-216, 941-948; see the brief mention in Nye, 2008, pp. 37-38) here. Perhaps Nye would want to argue (he is not explicit on this point) that the legitimacy of a country's power consists in the legitimacy of its institutions and policies, more precisely: its international policies and the international institutions with which it is identified. But in what sense can such policies or institutions be seen as legitimate? In what sense can NATO or the IMF be seen as legitimate? Or the US war in Afghanistan beginning in 2001? True, institutions as well as policies can be justified as good or useful. Suppose this is the case: Why and in what sense is this a case of power (power-over)? Nye does not seem to have an answer to this question. Apart from that, it is unclear again how belief in legitimacy can change preferences; it rather seems to presuppose certain preferences. The relation between legitimacy and soft power remains unclear and unexplored in Nye.²⁵

How about values (b)? Nye talks about the case where a country's values are admired or shared by others; sometimes he even talks about the *universality* of such values (or the corresponding culture).²⁶ But where is the power then? Perhaps one can talk about and make sense of the *power of values* but in this case none of the agents sharing the values seems to have a power (-to or -over, soft or hard) that the others lack (or don't possess to the same degree). Not much changes if one thinks of one agent educating other agents about values that are not initially shared between them—as long as no force or fraud is involved

²⁵ Nye says: "If a country can shape international rules that are consistent with its interests and values, its actions will more likely appear legitimate in the eyes of others. If it uses institutions and follows rules that encourage other countries to channel or limit their activities in ways it prefers, it will not need as many costly carrots and sticks" (2004a, pp. 10-11). One would like to hear more about this. As it stands, it remains very unclear how the shaping of rules (or institutions) can create belief in legitimacy.

²⁶ But compare this remark: "American values are not universal in some absolute sense" (Nye, 2011a, p. 87). Nye does not explain what he means by "absolute"; so, it is not clear what kind of restriction he might have in mind.

in the spreading of values—. If one individual, for instance, convinces another agent with good reasons of the value of the arts, then this might be due to some power-to of the convincing agent but there seems no power-over involved. The goals of the convinced agent changed, to be sure, but it would be a hard piece of work to show that the underlying preferences change, too, and in a way that justifies the application of the word *power*. If, on the other side, the *export* of values happens via force or fraud (and related mechanisms of minor reputation), then this would constitute a case of power-over. However, one would have to show how this works and how in particular the relevant power resources are used to change the preferences of other agents. Nye does not go into this at all.²⁷

The third aspect (c) of moral authority seems overly strong. This is not because Nye claimed moral authority for some country's policies; what he has in mind is rather perceived (by others) moral authority, no matter whether it is indeed there or not.²⁸ But still, this

27 Some of Nye's examples are empirically questionable (and some would add: also normatively dubious). For instance, he says: In Argentina, American human rights policies that were rejected by the military government of the 1970s produced considerable soft power for the United States two decades later, when the Peronists who were earlier imprisoned subsequently came to power. Policies can have long-term as well as short-term effects that vary as the context changes. The popularity of the United States in Argentina in the early 1990s reflected Carter's policies of the 1970s, and it led the Argentine government to support American policies in the UN and in the Balkans. Nonetheless, American soft power eroded significantly after the context changed again later in the decade when the United States failed to rescue the Argentine economy from its collapse (Nye, 2004a, pp. 13-14).

Nye does not mention the US involvement in the establishment and continued support of the Argentine military junta by the Nixon or the Reagan administration. It is, for instance, well known in Argentina that Washington gave green light to the Argentine Junta's request for permission to throw opponents of the regime out of airplanes while they're still alive. There is good reason to assume that this damaged the image of the US in Argentina and its soft power quite a bit. Is Nye himself falling for the PR of the US? A "victim" of US soft power?

28 Perhaps we need to qualify this claim a bit. Nye often talks from the first person (plural) perspective (we, us) when referring to the US, and often one can sense something like the conviction that the US excels morally (see also footnote 26 on Argentina). In the following comment on George W. Bush, however, he focuses on analysis rather than the expression of moral patriotism: "President Bush's comments at a White House press conference on October 11, 2001, illustrate the nature of our problem: "I am amazed that there is such a misunderstanding of what our country is about that people would hate us [...]. Like most Americans, I just can't believe it. Because I know how good we are, and we've got to do a better job of making our case". But the first step in making a better case is a greater understanding of how our policies appear to others and of the cultural filters that affect how they hear our

seems too strong, at least for the reality of international relations and the relations between collective agents more generally. It is interesting that Nye sometimes even talks about a sense of *love* (a moral one, we assume), *duty* and *justice* (for instance: of securing *public goods*). It would be interesting to have cases presented where one country impressed other countries and other agents, especially collective ones, morally. Even if it happens, objections concerning talk about power arise which are analogous to the ones raised about the soft power of values above.

So much for normative attraction. What about non-normative attraction? One can group the factors Nye mentions into groups. Such attraction can, according to Nye, result from:

- (a) the meeting of other agents' interests (e.g., the provision of public goods);
- (b) the model and perceived promise of certain goods like prosperity, liberality, individual opportunities;
- (c) traits of a country's culture (way of life, technology, arts and sciences, etc.);²⁹
- (d) certain personal characteristics (e.g., an "attractive personality"; perhaps also, to some degree, charisma (but see above);
- (e) success and power itself (Nye, 2011a, p. 99: "a successful economy, and a competent military").

We can put (a) aside quickly: Cooperation based on interest, especially self-interest, has little to do with cooperation secured by power.³⁰ A bit more (but not much more) promising is the idea (b) that the possession of goods desired by others can be attractive and a source of soft power. Many states would like to be in the possession of nuclear weapons but that doesn't seem to give those in possession soft power in relation to them. But perhaps other examples are better? Take prosperity. Many people come to the US searching for a way out of poverty and perhaps into some kind of prosperity but this would rather fall under (a) above. And even if prosperity is attractive, the messages" (Nye, 2004a, p. 125).

²⁹ See also footnotes 19 and 23 above.

³⁰ A twist: If soft power changes the preferences of others and if interests are constituted by preferences, then soft power would change the very preferences on which it and the cooperation secured is based.

prosperous might not be. To be sure, the comparative prosperity of the US might attract others but how does this change the preferences of those others? One agent might be chosen by others as a *model* to be followed or even imitated in certain respects but this does not mean or imply that the role model can secure the cooperation of others. On the contrary. Successful business models, for instance, are usually adopted with the intention of pushing the original source off the market (see Nye, 2004a, p. 15, and also Baumann & Cramer, 2015, p. 13). And again, there is no reason to assume that change of the underlying preferences of others is involved in any of this; on the contrary, underlying preferences have to be taken as given here.

Similar things hold, *mutatis mutandis*, for traits of a country's culture (c). Nye sometimes mentions elements of culture that are *universal* or *universalist* and perceived as such. If they are it is hard to see how they could be treated as one agent's culture rather than another agent's culture, and how they could thus be a resource of power of one of the agents rather than the others. If, however, the attraction is by a particular (particularist) culture, then, like in the case of certain desired goods (b), the relation to power and to soft power is missing (see Nye, 2003, p. 74 for some reservations and in reply to Ferguson, 2003, p. 21; see Laïdi, 2008, pp. 19-22 for economic and hard power backgrounds of cultural "attraction"; see also Baumann & Cramer, 2015, p. 14).³¹

An "attractive personality" (d) can certainly be a basis and resource of social power. Examples abound, not all of them attractive to everyone. It is not quite clear why Nye does not want to use the long tradition of research into the role of charisma (and, e.g., its applications in many types of populism). One can even generalize this to what one could call the "politics of emotion" and add all kinds of strategies to exploit common human cognitive weaknesses (as studied

³¹ But compare Galtung, 1971, pp. 91-94 for the notion of cultural imperialism and of communion related imperialism. Here is Galtung's contrast to Nye on cultural attraction: "Thus, structures and decisions developed in the 'motherland of liberalism' or in the 'fatherland of socialism' serve as models by virtue of their place of origin, not by virtue of their substance" (Galtung, 1971, p. 92). And: "nothing flatters the Center quite so much as being encouraged to teach, and being seen as a model, and that the Periphery can get much in return from a humble, culture-seeking strategy" (Galtung, 1971, p. 93).

in detail by cognitive psychologists). An agent who is powerful in this respect can certainly affect and change the goals of others even to the point of leading them into self-destruction, but it doesn't follow that the underlying preferences are being changed, too.

A similar problem has to be diagnosed in the case of the attraction of success and power itself (e). To be sure, common sense and experience tell us that power itself (or better: the perception of it) is often a source of a derived kind of power: The perception of power can not only create fear or hope of benefits but also admiration of the powerful and a certain willingness to follow them (Nye, 2004a, p. 26 agrees, quoting Osama bin Laden; see also 2011a, p. 52 and chapter 3, pp. 85-86 and chapter 4). This may very well be a very interesting and important aspect of political and human psychology. But again, this mechanism works with unchanging underlying dispositions and preferences. Hence, the influence on the preferences of others, the essence of soft power, is missing again.

In general there seems to be a certain unresolved ambiguity in Nye's approach to soft power. On the one hand, soft power, as a form of power, is considered to be based on an unequal distribution of relevant resources. On the other hand, soft power, as something soft, is considered to allow for symmetry and equality. For instance, with respect to democracies Nye remarks: "Instead of just shaping others to their will, leaders have to attract support by also shaping themselves to their followers. [...] wielding soft power often requires learning and adapting to followers' needs" (2008, pp. 140-141). So, who is shaping whom? If both are shaping each other equally, then the point of talking of power is lost. A similar ambiguity between domination and consensus can be found in Nye's talk about *leading by example*, *emulating examples* or wanting to *follow* others.

Sometimes Nye's reluctance to acknowledge the asymmetric aspect of soft power takes the form of characterizing soft power as a form of power-to rather than power-over:

We can also distinguish between simply wanting power over others and wanting power with others. Getting what you want and enabling others to do what they want can be reconciled or

linked by soft power skills of listening, mutual persuasion, communicating, and education. Power in a relationship need not be a zero-sum situation, and, as described earlier, empowering followers can better enable a leader to achieve his or her desired outcome. (Nye, 2008, p. 143; see also 2010b, p. 222).

Power-with is the power-to of a collective agent. The problem with seeing soft power as (potentially) a form of power-with is that any interesting sense in which it might be power is lost (see above on power-to and power-over). That one cannot reduce soft power to power-to (or -with) can be illustrated in the case of attraction. Suppose the United States is attractive to other countries. This constitutes a certain power-to. However, if this kind of power is distributed equally amongst countries, then every country is attractive to every other country. This might be pleasant but not a case of social power. What if the power of attraction is distributed unequally and the United States is more attractive for others than others are for the US? If this power is compatible with the free and rational choices of the other agents, then we haven't identified an interesting form of social power (but see to the contrary: Nye, 2007, pp. 169-170, 2008, pp. 141-143, 2011a, p. 254, footnote 2). We have, however, if it isn't compatible with that. Then we are dealing with a form of power-over: power as the ability of an agent to secure cooperation (or at least prevent disruption) from others for the attainment of their goals even if those others were initially not willing to cooperate (whether they intended to put up active resistance or not), and even against their rational freedom.

The last explanation would be a promising starting point for an analysis of a form of power that consists not in incapacitation or sanctioning but in an asymmetric chance to influence the underlying preferences of others in a fitting way. Nye, however, doesn't go there. He is rather caught in a dilemma: His general conceptual explanations of the nature of soft power (on the shaping of preferences as well the contrast with sanction-based power) are too vague and abstract to be of much use; his remarks about the resources of soft power (the forms of attraction) are very (perhaps even overly) specific but they don't fit with the basic idea of soft power as a form of power.³²

³² In Nye (2004a) he talks a lot about how context matters to the way power can or cannot work.

So, Nye's attempt to give a conceptually mature and empirically solid account of soft power fails.³³ His general conceptual explanations of soft power are too vague while his descriptions of specific phenomena are not recognizable as cases of soft power and sometimes not even as cases of power in general. Nye's views are characterized by an unresolved (and unanalyzed) tension between *consensualist* and *conflictivist* approaches to power (see, e.g., Arendt, 1970 for the first and Weber, 1921-1922/1978, p. 53 for the second approach). There is, however, a phenomenon of power over the preferences of others. This form of power certainly deserves to be investigated—all the more so because it has traditionally been neglected as a topic of inquiry—. Nye is up to something after all³⁴ but one has to look elsewhere for ways to analyze and investigate this form of power.³⁵

This is correct but in the case of Nye it might be an expression of a lack of a substantial enough account of soft power.

33 In the literature on Nye, there is quite some expression of dissatisfaction with the vagueness of Nye's term *soft power* and of the need to give a better explanation: see Lukes, 2007; Layne, 2010, p. 58; Zahran & Ramos, 2010, p. 16; Gallarotti, 2011, pp. 26-33; Rothman, 2011, p. 50; Kearns, 2011, p. 66.

34 No matter what the insufficiencies of Nye's views are, Niall Ferguson seems quite wrong when he says: "Soft power is merely the velvet glove concealing an iron hand" (Ferguson, 2004, p. 24). Or: "But the trouble with soft power is that it's, well, soft" (Ferguson, 2003, p. 21; see also the reply in Nye, 2003 and in 2004b, p. 127). Even Theodore Roosevelt might not have meant to go quite as far when he advised to "speak softly and carry a big stick". Compare from the other side of the political spectrum Layne, 2010, p. 73: "Soft power is just a polite way of describing the ideological expansionism inherent in US liberal internationalism. [...] Dressing up liberal internationalism as 'smart power' does not make it wise or intelligent". Finally, Leslie Gelb: "Soft power now seems to mean almost everything" (Gelb, 2009, p. 69). However, this claim is based on a misreading of Nye as (recently) including military and economic power in soft power (see Gelb, 2009, p. 69; see also Nye, 2009, pp. 160-161).

35 Nye has some interesting things to say about the relation between soft and hard power: He thinks they only differ in degree and presents a "spectrum" of power (see Nye, 1991, p. 267, footnote 11, 2004a, pp. 7-8, 2008, p. 30, 2011a, p. 21; see also Baumann & Cramer, 2015, pp. 15-16). Nye also holds that hard and soft power can reinforce each other as well as interfere with each other (see Nye, 2004a, p. 25, 2008, p. 41). Apart from that, he acknowledges that the same resources can lead to different forms of power (see Nye, 1991, p. 267, footnote 11, 2004a, p. 9, and especially 2011a, pp. 21, 40, 48, 52, 85-87 as well as chapters 2-4 more generally). Finally, he recommends to politicians the use of "smart power", that is, the combination of hard and soft power (see Nye, 2004a, pp. 32, 147, 2008, p. 43, 2011a, pp. xiii-xiv, 22-23, chapter 7). This is not the place to discuss these issues.

What then?

Even though thinking about power has traditionally focused on *harder* forms of power like incapacitation, the use of sanctions and similar methods, there is also quite a tradition of thinking about power over the preferences of others. One can think of the 16th Century author Étienne de la Boétie and his idea of “voluntary servitude” (1576/1978).³⁶ Marxist conceptions of ideology (and hegemony) also come to mind (see amongst many Gramsci [1971] —to whom Nye, 1991, p. 31, 2002, p. 9 and 2004b, p. 125 briefly refer—; but see also Zahran & Ramos, 2010 on this).³⁷ Almost two decades before Nye started publishing on soft power, Steven Lukes presented an interesting attempt to conceptualize and explain in more detail what power over the preferences of others is and how it works (see Lukes, 1974, 2005). Lukes is doing some of the conceptual work one is missing in Nye. It is therefore well worth taking a look at his approach.³⁸

Lukes distinguishes between three dimensions of power of which the third one is the one he is focusing on, that is, the power to influence the preferences of others (and thus avoid conflicts with others), as opposed to the two dimensions which refer to the ability to change others’ behavior and to the ability to frame the agenda. Lukes says:

36 Compare the latter echo in Deleuze & Guattari, 1972, p. 306: “*Il arrive qu’on désire contre son intérêt. Comment expliquer que le désir se livre à des opérations qui ne sont pas des méconnaissances, mais des investissements inconscients parfaitement réactionnaires?*” (It happens that one desires against one’s interest. How can one explain that the desire gives itself up to processes which are not ones of ignorance but unconscious investments which are perfectly reactionary?)(see also 325ff.)

37 For a darker version (not directly related to the notion of power) see in the tradition of the Frankfurt School, e.g., Horkheimer & Adorno, 1969, pp. 128-176 on “Kulturindustrie” (culture industry) or Marcuse 1964 on “one-dimensional society”.

38 See also Lukes, 1978, p. 669, 1986, pp. 9-10. Some authors criticize Lukes and develop alternative accounts of the same phenomena: see West (1987); Benton (1981, 1982); Isaac (1982); Smith (1977, 1981); Abell (1977, 1982). For empirical studies using Lukes’ ideas see Gaventa (1980) or Herzog (1989). For further criticism see Goldman (1977) and Kernohan (1989) as well as Hindess (2006) and Hayward (2006). Morriss (2006) agrees with Lukes insofar as his account is taken as one of domination rather than power. For friendly further development of Lukes’ views see Dowding (1996) as well as Shapiro (2006) who proposes further empirical investigation and normative inquiry. See also Lukes (2006) and defending him Plaw (2007).

A may exercise power over B by getting him to do what he does not want to do, but he also exercises power over him by influencing, shaping or determining his very wants. Indeed, is it not the supreme exercise of power to get another or others to have the desires you want them to have that is, to secure their compliance by controlling their thoughts and desires? (Lukes, 2005, p. 27).³⁹

What is striking here is that Lukes does not make a distinction between goals and underlying preferences (see above); he just talks about wants, desires, and preferences using these terms as synonyms. This has the drawback of not allowing for drawing a clear line between the third dimension of power and, say, the power exerted through the use of negative sanctions. In the latter case A also influences B's wants, desires or goals. However, the influence on the preferences of others Lukes has in mind is to be of a very different kind.

Lukes also has this to say:

Is it not the supreme and most insidious exercise of power to prevent people, to whatever degree, from having grievances by shaping their perceptions, cognitions and preferences in such a way that they accept their role in the existing order of things, either because they can see or imagine no alternative to it, or because they see it as natural and unchangeable, or because they value it as divinely ordained and beneficial? (2005, p. 28).

It springs to one's eyes that Lukes is listing another aspect apart from the shaping of preferences: the shaping of cognition (presumably including cognition about one's own preferences?). This shaping of cognition either leads to false factive views concerning alternative social arrangements or to unjustified moral views (about divine orders). Unfortunately, Lukes does not indicate what the shaping of cognition consists of and how it works; neither does he explain how the shaping of cognition is related to the shaping of preferences (but see below).

Lukes rather "maintains that people's wants may themselves be a product of a system which works against their interests, and, in such

³⁹Since the first chapter of Lukes 2005 is a "virtually unaltered" (Lukes, 2005, p. 12) reproduction of Lukes 1974, we are quoting from the second edition of 2005.

cases, relates the latter to what they would want and prefer, were they able to make the choice” (2005, p. 28). He says little if anything about how this works: how people can (be made to) develop preferences, which go against their real, objective interests (see Lukes, 2005, pp. 14-15, 148-150, *passim*; also see Dowding, 1996, pp. 138-139). Moreover, the notion of objective or subjective interests remains in need of clarification: Are these different kinds of interests people “really” have? If yes, what is the difference between them? Or do people only have their real interests while subjective interest only refers to a merely imagined interest one doesn’t really have (see Bradshaw, 1976, p. 122; see also Lukes, 2011)? Finally: What determines the real interest of people? Lukes doesn’t say much at all here (see the debate between Hay [1997], Doyle [1998] and Hay [1999]; also see Hay, 2002, pp. 179-182). It doesn’t help much to say that real interests are determined by what people would prefer if they had the choice. We need to specify in a non-arbitrary way the conditions under which we would say that someone is “able to make the choice” (see Young, 1978, pp. 641ff.).⁴⁰ At one point Lukes says that qualified choice is given when people can make their decisions “under conditions of relative autonomy and, in particular, independently of A’s power” (Lukes 2005, p. 37). The uninformative circularity is obvious: People’s preferences are under the influence of power if they haven’t had a genuine choice, and they haven’t had a genuine choice if they were under the influence of power (see Lukes 2005, pp. 48-52).⁴¹ The last resort for Lukes might be to embrace a normative view of power and interests (see Lukes 2005, *passim* for the essentially contested nature of the concept of power; see for a critique

⁴⁰ For more critique and discussion of Lukes’ notion of real or objective interest see Bilgrami, 1976, pp. 269ff.; Hindess, 1976, p. 330; McLachlan, 1981, p. 408; Abell, 1977, p. 20, 1982, pp. 140ff.; Benton, 1981, p. 173, 1982, pp. 23ff.; Kernohan, 1989, p. 716; West, 1987, pp. 142-143; Hyland, 1995, pp. 202-205; Ledyaeve, 1997, chapter 8. See also Lukes, 1976, pp. 121-122, 129.

⁴¹ It doesn’t help to point to extraordinary circumstances (see Lukes, 2005, pp. 49-51) under which people might for instance find the opportunity “to escape from subordinate positions in hierarchical systems” (Lukes, 2005, p. 50). A criterion of absence of power and real interest is already presupposed here. In the second chapter of Lukes (2005) he modifies some of the views expressed in Lukes (1974) and states that power can also work in favor of others’ interests (see also Lukes, 2005, p. 109). The problem with this move is that his criterion for the identification of the third face of power—violation of real interests—only works for some of the cases: cases of power over the preferences of others which works against their real interests. Ironically, it doesn’t work for the forms of power he just let into the theoretical picture.

Clegg, 1989, chapter 5). This, however, gives up on the project of a descriptive analysis of power. Lukes has an advantage over Nye in that he sees more clearly what the task is. However, in the end it remains unclear how third-dimensional power works and why and in what sense one should consider it to be a form of power.

Having explained how not to conceive of soft power or third-dimensional power, we would like to end on a more positive note by sketching some more constructive ideas about how to conceive of the power one agent can have with respect to the preferences of another agent. We approach this question by asking what factors determine preferences.

First, preferences are neither given nor fixed but develop in environments and in response to traits of the environments. It is not surprising that a taste for skiing is more prevalent amongst people living in higher mountains than in flatter environments. Adaptive preferences—the adaptation of what one wants to what one can get (or thinks one can get)—are an inversion of the case in which one tries to change the world according to one's preferences (see, e.g., Elster, 1982). However, to some degree all preferences are *adaptive*: in the sense that in different environments different preferences are more or less likely to develop. Hence, an agent who can shape the environment of another agent in a certain way can thus also shape their preferences. Work organizations, for instance, are often very good at creating an environment that creates or strengthens certain work motivations. One could also mention the long-term effects of agenda-setting (see above) which can influence the preferences of others.⁴² We can call this *channel* of influence on preferences *ecological*.

Preferences also depend on other attitudes of an agent. The environment of an agent interacts with their preferences through their beliefs about the environment. Someone who can influence and manage the information another agent gets or is able to get, can thus also influence their preferences. Lukes mentioned (see above) the case in which people are not informed or misinformed about the availability of

⁴²This modifies but doesn't go against Lukes' distinction between the second and the third dimension of power: They interact. This also follows up on Nye's inclusion of agenda-setting in soft power (which he does not spell out: see above).

certain alternatives; given the adaptivity of preferences, someone who can control the information available to others can thus also influence their preferences (see, e.g., Rorty, 1983, pp. 808ff.).⁴³ Another relevant attitude are emotions. They also influence preferences, especially in the long run. It is not hard to imagine, for instance, parents who instill a deep fear of homosexuals in their children and thus influence their perception of their own sexual preferences. What one could call *emotion politics* is an important resource of power. Finally, we would like to mention the resource of self-confidence, which is often distributed unequally in social groups, organizations and societies. Agents who suffer from a relative lack of self-confidence are more open than others to the shaping of their preferences by others. Thus, leaders of cults and sects have better chances of shaping their followers' wills if the latter have low self-confidence. We can call this kind of channel of influencing others' preferences *attitudinal*.

Less tangible is a third channel. Preferences and volitive states in general are indeterminate in two different ways. First, they are not spelled out in all possible details but many things are left open. I might have a strong preference for living in a particular city but lack any attitude towards different neighborhoods (which is not the same as being indifferent between them). Second, preferences themselves are partly constituted by what the subject thinks they are (see, e.g., Bem, 1970, p. 50, passim). Suppose I want to go to the theatre tonight—but why? Is it the main actor I want to see or do I just need some company? There might not be a fact of the matter before I give a particular answer to that question (see Waismann, 1983, pp. 134-135 for this example). An agent who can influence the interpretative schemata another agent uses to make sense of their preferences can thus also influence their preferences. We can call this channel of influence on others' preferences *interpretational*.

Finally, preferences and motivational states in general are also subject to normative expectations. Human beings are able to form evaluative and normative attitudes (higher-order attitudes) towards

⁴³ This is closely related to sociological accounts of the "definition of the situation" and the power influencing it. See, as a classic source: Thomas & Znaniecki, 1958, I, p. 68; Thomas, 1966, p. 160; Thomas & Thomas, 1970, p. 572; Thomas, 1917.

their own volitional states (see Frankfurt, 1971). Someone might want to have a cigarette but also prefer not to have that wish. Agents' normative attitudes towards their first-order preferences can shape and change those preferences—sometimes or to some degree—. An agent who can influence another agent's normative ideas about their own preferences can thus also influence their preferences. Work organizations, for instance, might propagate a certain work ethics and thus shape their members' work attitude, including their work-related preferences. We can call this channel of influence on others' preferences normative (see also, discussing Nye, Rothman, 54-59).

To these four channels correspond four forms of power over the preferences of others: ecological, attitudinal, interpretational and normative power over other agents' preferences.⁴⁴ What is needed to turn such influence into power is a certain inequality or asymmetry. If one agent (A) in a social relation but not the other agent (B) is able to secure the other's cooperation (or at least prevent disruption) even if the other agent was not initially willing to cooperate, and even against their rational freedom, then A has power over B's preferences (see above).⁴⁵

Having thus made an effort to spell out how the power over the preferences of others might work, we should hasten to say that it makes little sense to call this kind of power soft. After all, the resources involved in the exercise to "make others want what you want" may be very hard indeed.

Conclusion

The main aim of this paper was to discuss Nye's view of what he calls soft power. We argued that Nye fails to give a conceptually stringent and empirically convincing account of a kind of phenomenon that we ourselves take to be an important but not that well investigated aspect of social life: the power over others' preferences. In order to

⁴⁴ On normative power more generally see, e.g., Etzioni, 1968, pp. 357ff.; or Laïdi, 2008, chapter 2 (esp. pp. 35 and 43); or Mann, 1986, pp. 22ff. on *ideological power* which has elements of normative influence as well as power over the definition of the situation.

⁴⁵ For applications of such a concept of power to phenomena at the micro-level of social interaction, the meso-level or social organizations, and the macro-level of societies see Baumann, 1993, part II.

make our case we had to start with some general remarks about power. Since it is always better to end in a constructive way we also briefly sketched our own view on the topic. Building on the crucial distinction (neglected by Nye) between preferences and goals we distinguished between ecological, attitudinal, interpretational, normative channels of influence over other's preferences. To identify these channels and analyze how they work is crucial to any conception of power over the preferences of others. One could speak of "deep power" rather than "soft power" but that would sound pretentious and since we don't need slogans we just leave it at that.

Bibliographical References

- Abell, P. (1977). The many faces of power and liberty: revealed preference, autonomy, and teleological explanation. *Sociology*, 11, 3-24. <https://doi.org/10.1177/003803857701100101>
- Abell, P. (1982). Decisions, power and reason: a preliminary formulation. *Acta Sociológica*, 25, 133-145. <https://doi.org/10.1177/000169938202500203>
- Acton, J. E. E. D. (1907). *Historical essays and studies*. London, United Kingdom: Macmillan.
- Arendt, H. (1970). *On violence*. New York, United States of America: Harcourt.
- Baumann, P. (1993). *Macht und Motivation: zu einer verdeckten Form sozialer Macht*. Opladen, Alemania: Leske und Budrich.
- Baumann, P. & Cramer, G. (2015). Sul soft power: alcune osservazioni. *Ácoma* 8 (9-20).
- Bachrach, P., & Baratz, M. S. (1962). Two faces of power. *The American Political Science Review*, 56, 947-952. <https://doi.org/10.2307/1952796>
- Bachrach, P., & Baratz, M. S. (1963). Decisions and nondecisions: an analytical framework. *The American Political Science Review*, 57, 632-642. <https://doi.org/10.2307/1952568>
- Bem, D. J. (1970). *Beliefs, attitudes, and human affairs*. Belmont, United States of America: Wadsworth.

- Benton, T. (1981). "Objective" interests and the sociology of power. *Sociology*, 15, 161-184. <https://doi.org/10.1177/003803858101500202>
- Benton, T. (1982). Realism, power, and objective interests. In K. Graham, *Contemporary political philosophy: radical studies* (pp. 7-34). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Bially Mattern, J. (2005). Why 'soft power' isn't so soft: representational force and the sociolinguistic construction of attraction in world politics. *Millennium: Journal of International Studies*, 33, 583-612. <https://doi.org/10.1177/03058298050330031601>
- Bially Mattern, J. (2008). The concept of power and the (un) Discipline of International Relations. In C. Reus-Smit, & D. Snidal, *The Oxford handbook of International Relations* (pp. 691-698). Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Bilgin, P., & Elis, B. (2008). Hard power, soft power: toward a more realistic power analysis. *Insight Turkey*, 10, 5-20.
- Bilgrami, A. (1976). Lukes on power and behaviorism. *Inquiry*, 19, 267-274. <https://doi.org/10.1080/00201747608601812>
- Boulding, K. E. (1989). *Three faces of power*. Newbury Park, United States of America: Sage.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique [On symbolic power]. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32(3), 405-411.
- Bradshaw, A. (1976). A critique of Steven Lukes' 'Power: A Radical View'. *Sociology*, 10, 121-127. <https://doi.org/10.1177/003803857601000109>
- Burckhardt, J. (1956). *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [Observations on world history]. In J. Burckhardt, *Gesammelte Werke* (Vol. 4). Basel, Switzerland: Schwabe. (Original work published 1905).
- Clegg, S. R. (1989). *Frameworks of power*. London, United Kingdom: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446279267>
- Dahl, R. A. (1957). The concept of power. *Behavioral Science*, 2, 201-215. <https://doi.org/10.1002/bs.3830020303>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe* [Anti-Oedipus].

Paris, France: Minuit.

- Dowding, K. (2006). Three-dimensional power: a discussion of Steven Lukes' *Power: a Radical View*. *Political Studies Review*, 4, 136-145. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000100.x>
- Doyle, J. (1998). Power and contentment. *Politics*, 18, 49-56. <https://doi.org/10.1111/1467-9256.00060>
- Elster, J. (1982). Sour grapes - utilitarianism and the genesis of wants. In A. Sen, & B. Williams, *Utilitarianism and beyond* (pp. 219-238). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611964.013>
- Etzioni, A. (1968). *The active society. A theory of societal and political processes*. New York, United States of America: Free. <https://doi.org/10.1177/000169936801100401>
- Ferguson, N. (2003). Power. *Foreign Policy*, 134 (January-February), 18-22, 24. <https://doi.org/10.2307/3183518>
- Ferguson, N. (2004). *Colossus. The rise and fall of the American empire*. London, United Kingdom: Penguin.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trad.). New York, United States of America: Pantheon.
- Foucault, M. (1983). Afterword: the subject and power. In H. L. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, (pp. 208-227). Chicago, United States of America: Chicago University.
- Foucault, M. (1988). *History of sexuality: vol. 1, An introduction* (R. Hurley, Trad.). New York, United States of America: Vintage.
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68, 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- French, J. R. P. Jr./ Raven, B. (1959). The bases of social power. In D. Cartwright, *Studies in social power* (pp. 50-67). Ann Arbor, United States of America: Research Center for Group Dynamics, Institute for Social Research, University of Michigan.

- Gallarotti, G. M. (2011). Soft power: what it is, why it's important, and the conditions for its effective use. *Journal of Political Power*, 4, 25-47. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2011.557886>.
- Galtung, J. (1971). A structural theory of imperialism. *Journal of Peace Research*, 8(2), 81-117. <https://doi.org/10.1177/002234337100800201>
- Gaventa, J. (1980). *Power and powerlessness. Quiescence and rebellion in an Appalachian valley*. Urbana, United States of America: University of Illinois.
- Gelb, L. H. (2009). *Power rules. How common sense can rescue American foreign Policy*. New York, United States of America: HarperCollins.
- Goldman, A. I. (1977). Review of Lukes 1974. *Theory and Decision*, 8, 305-310.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Trad.), London, United Kingdom: Lawrence & Wishart.
- Habermas, J. (2001). Remarks on discourse ethics. In J. Habermas, *Justification and application. Remarks on discourse ethics* (C. Cronin, Trad.) (pp. 19-111). Cambridge, United States of America: MIT.
- Hay, C. (1997). Divided by a common language: political theory and the concept of power. *Politics*, 17(1), 45-52. <https://doi.org/10.1111/1467-9256.00033>
- Hay, C. (1999). Still divided by a common language: discontentment and the semantics of power. *Politics*, 19(1), 47-50. <https://doi.org/10.1111/1467-9256.00085>
- Hay, C. (2002). *Political analysis: a critical introduction*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-0-230-62911-0>
- Hayward, C. R. (2006). On power and responsibility. *Political Studies Review*, 4, 156-163. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000101.x>
- Herzog, D. (1989). *Happy slaves: a critique of consent theory*. Chicago,

- United States of America: University of Chicago.
- Hindess, B. (1976). On three-dimensional power. *Political Studies*, 24, 329-333. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1976.tb00119.x>
- Hindess, B. (2006). Bringing the State back in. *Political Studies Review*, 4, 115-123. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000102.x>
- Hobbes, T. (1909). *Leviathan* (reprint of the 1651 edition). Oxford, United Kingdom: Clarendon. (Original work published 1651).
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [Dialectic of enlightenment]. Frankfurt, Germany: Fischer.
- Hyland, J. L. (1995). *Democratic theory: the philosophical foundations*. Manchester, United Kingdom: Manchester University.
- Isaac, J. (1982). On Benton's "Objective Interests and the Sociology of Power": a critique. *Sociology*, 16, 440-444. <https://doi.org/10.1177/0038038582016003009>
- Kearn, D. W. (2011). The hard truths about soft power. *Journal of Political Power*, 4, 64-85. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2011.556869>
- Kernohan, A. (1989). Social power and human agency. *The Journal of Philosophy*, 86, 712-726. <https://doi.org/10.2307/2027015>
- La Boétie, É. de (1978). *Le discours de la servitude volontaire* [Discours on voluntary servitude]. Paris, France: Payot (Original work published 1576).
- Laïdi, Z. (2008). *Norms over force. The enigma of European power*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230614062>
- Layne, C. (2010). The unbearable lightness of soft power. In I. Parmar, & M. Cox, *Soft power and US foreign policy. Theoretical, historical and contemporary perspectives* (pp. 51-82). London, United Kingdom: Routledge.
- Ledyaev, V. G. (1997). *Power: a conceptual analysis*. Commack, United States of America: Nova Science.
- Lukes, S. (1974). *Power: a radical view*. London, United Kingdom:

- Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-02248-9>
- Lukes, S. (1976). Reply to Bradshaw. *Sociology*, 10, 129-132. <https://doi.org/10.1177/003803857601000110>
- Lukes, S. (1978). Power and authority. In T. Bottomore, & R. Nisbet, *A history of sociological analysis* (pp. 633-676). New York, United States of America: Basic Books.
- Lukes, S. (1986). Introduction. In S. Lukes, *Power* (pp. 1-18). New York, United States of America: New York University.
- Lukes, S. (2005). *Power. A radical view* (second edition). Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-0-230-80257-5>
- Lukes, S. (2006). Reply to comments. *Political Studies Review*, 4, 164-173. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000103.x>
- Lukes, S. (2007). Power and the battle for hearts and minds. On the bluntness of soft power. In F. Berenskoetter, & M.J. Williams, *Power in world politics* (83-97). London, United Kingdom: Routledge.
- Lukes, S. (2011). In defense of "false consciousness". *The University of Chicago Legal Forum*, vol. 2011, 19-28.
- Mann, M. (1986). *The sources of social power* (Vol. 1). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570896>
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston, United States of America: Beacon.
- McLachlan, H. V. (1981). Is 'power' an evaluative concept? *The British Journal of Sociology*, 32, 392-410. <https://doi.org/10.2307/589285>
- Mead, W. R. (2004). America's Sticky Power. *Foreign Policy*, 141 (March/April), 46-53. <https://doi.org/10.2307/4147548>
- Morriss, P. (2006). Steven Lukes on the concept of power. *Political Studies Review*, 4, 124-135. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000104.x>
- Nye, J. S. Jr. (1990). Soft power. *Foreign Policy*, 80, 153-171. <https://doi.org/10.2307/1146478>

doi.org/10.2307/1148580

- Nye, J. S. Jr. (1991). *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power*. New York, United States of America: Basic Books.
- Nye, J. S. Jr. (2002). *The paradox of American power: why the world's only superpower can't go it alone*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Nye, J. S. Jr. (2003). The velvet hegemon. How soft power can help defeat terrorism. *Foreign Policy*, 136 (May/June), 74-75.
- Nye, J. S. Jr. (2004a). *Soft power. The means to success in world politics*. New York, United States of America: Public Affairs.
- Nye, J. S. Jr. (2004b). Hard power, soft power, and "The war on terrorism". In D. Held, & M. Koenig-Archibugi, *American power in the twenty-first century* (pp. 114-133). Cambridge, United Kingdom: Polity.
- Nye, J. S. Jr. (2007). Notes for a soft-power research agenda. In F. Berenskoetter, & M.J. Williams, *Power in world politics* (pp. 162-172). London, United Kingdom: Routledge.,
- Nye, J. S. Jr. (2008). *The powers to lead*. Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Nye, J. S. Jr. (2009). Get smart: combining hard and soft power. *Foreign Affairs*, 88(4) (July/August), 160-163.
- Nye, J. S. Jr. (2010a). The future of soft power in US foreign policy. In I. Parmar, & M. Cox, *Soft power and US foreign policy. Theoretical, historical and contemporary perspectives* (pp. 4-11). London, United Kingdom: Routledge.
- Nye, J. S. Jr. (2010b). Responding to my critics and concluding thoughts. In I. Parmar, & M. Cox, *Soft power and US foreign policy. Theoretical, historical and contemporary perspectives* (pp. 215-227). London, United Kingdom: Routledge.
- Nye, J. S. Jr. (2011a). *Future of power: its changing nature and use in the twenty-first century*. New York, United States of America: Public Affairs.
- Nye, J. S. Jr. (2011b). My soft power. *Foreign Policy*, 188 (September-October), 13.

- Nye, J. S. Jr. (2012). Obama and smart power. In M. Cox, & D. Stokes, *US foreign policy* (2. ed.) (pp. 97-107). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. London, United Kingdom: Routledge.
- Parsons, T. (1963). On the concept of political power. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107, 232-262.
- Plaw, A. (2007). Lukes' three-dimensional model of power redux: is it still compelling? *Social Theory and Practice*, 33, 489-500. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200733319>
- Resnik, M. D. (1987). *Choices. An introduction to decision theory*. Minneapolis, United States of America: University of Minnesota.
- Rorty, A. O. (1983). Imagination and power. *Social Science Information*, 22, 801-816. <https://doi.org/10.1177/053901883022006001>
- Rothman, S. B. (2011). Revising the soft power concept: what are the means and mechanisms of soft power? *Journal of Political Power*, 4, 49-64. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2011.556346>
- Russell, B. (1938). *Power. A new social analysis*. London, United Kingdom: Allen & Unwin.
- Shapiro, I. (2006). On the second edition of Lukes' third face. *Political Studies Review*, 4, 146-155. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2006.000105.x>
- Smith, G.W. (1977). Slavery, contentment, and social freedom. *Philosophical Quarterly*, 27, 236-248. <https://doi.org/10.2307/2218782>
- Smith, G.W. (1981). Must radicals be Marxists? Lukes on power, contestability and alienation. *British Journal of Political Science*, 11, 405-425. <https://doi.org/10.1017/S0007123400002726>
- Thibaut, J. W., & Kelley, H. H. (1959). *The social psychology of groups*. New York, United States of America: Wiley.
- Thomas, W. I. (1917). The persistence of primary-group norms in present-day society and their influence in our educational system. In H. S. Jennings, J. B. Watson, A. Meyer, & W. I.

Thomas, *Suggestions of modern science concerning education* (pp. 157-197). New York, United States of America: Macmillan. <https://doi.org/10.1037/10964-004>

Thomas, W. I. (1966). The behavior pattern and the situation. In W. I. Thomas, *W.I. Thomas on social organization and social personality* (M. Janowitz, Ed.) (pp. 59-70), Chicago, United States of America: Chicago University.

Thomas, W. I., & Thomas, D. S. (1970). *The child in America. Behavior problems and programs*. New York, United States of America: Knopf.

Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1958). *The Polish peasant in Europe and America*. New York, United States of America: Knopf.

van Ham, P. (2010). *Social power in international politics*. London, United Kingdom: Routledge. <https://doi.org/10.1057/ip.2010.31>

Waismann, F. (1983). Wille und Motiv [Will and motive]. In F. Waismann, *Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie* (pp. 5-154). Stuttgart, Germany: Reclam.

Weber, M. (1978). *Economy and society: an outline of interpretive sociology* (E. Fischoff et al., Trad.), Berkeley, United States of America: University of California Press. (Original work published 1921-1922).

West, D. (1987). Power and formation: new foundations for a radical concept of power. *Inquiry*, 30, 137-154. <https://doi.org/10.1080/00201748708602114>

Wrong, D. H. (1979). *Power. Its forms, bases, and uses*. Oxford, United Kingdom: Harper and Row.

Young, R.A. (1978). Steven Lukes' radical view of power. *Canadian Journal of Political Science*, 11, 639-649. <https://doi.org/10.1017/S0008423900042293>

Zahran, G., & Ramos, L. (2010). From hegemony to soft power: implications of a conceptual change. In I. Parmar, & M. Cox, *Soft power and US foreign policy. Theoretical, historical and contemporary perspectives* (12-31). London, United Kingdom: Routledge.

La in-acción política como comunidad de saber: una lectura de *La vida contemplativa* de Filón

Political inaction as a community of knowledge: a reading of Filon's The contemplative life

Emmanuel Taub
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Retomando la lectura de Hannah Arendt en *La condición humana* sobre la *vita activa* y, particularmente, sobre la "acción" como condición de posibilidad de la "vida política", este trabajo busca poner en entredicho la relación entre "política", "vida" y "acción". Para ello, centraremos este análisis en el pensamiento de Filón de Alejandría; más especialmente, en una *rara avis* dentro de su corpus: *La vida contemplativa o de los suplicantes*. El objetivo del artículo es reflexionar sobre el lugar donde se instala la reflexión filosófica y la reflexión teológica como *formas políticas* y qué implicaciones tiene esto: qué ocurre cuando el fundamento de la enseñanza no pasa por la *vita activa* arendtiana sino por una vida pasiva bajo la consagración a la tarea de la reflexión y el estudio, ¿podríamos plantear desde allí una forma comunitaria que constituya la política como in-acción?

PALABRAS CLAVE Acción; Vida política; Contemplación; Hannah Arendt; Filón.

ABSTRACT *This article seeks to question the relationship between "Political", "Life" and "Action", returning to the reading of Hannah Arendt's concept of "vita activa" in The Human Condition. Particularly, going back to the subject of "action" as a condition of possibility of "political life". To do this, this analysis will focus on the thought of Philo, especially in a strange text in his corpus: The contemplative life or supplicants. The aim of the paper is to reflect on the place where philosophical reflection and theological reflection as a political forms are installed and what implications does this has: what happens when the foundation of teaching does not pass through the "vita activa" but by a passive life under consecration to the task of reflection and study: can we raise from there a communal manner that*

constitutes politics as in-action?

KEYWORDS *Action; Political Life; Contemplation; Hannah Arendt; Philo.*

RECIBIDO RECEIVED 22-06-2016

APROBADO APPROVED 06-04-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Emmanuel Taub, Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7917-5927>

¿Todo es político? ¿Es posible llevar la acción política a un estado de radicalidad tal que pueda convertirse en una forma de *in-acción* y desde allí re-politice la vida política desde una “otra” experiencia? Siguiendo por esta última pregunta, el planteo que aquí presentamos intentará reflexionar sobre el lugar que podría ocupar la escuela filosófica y la escuela religiosa como formas de acción o *in-acción* política, pero ya no solo escindidas del pensamiento político sino como formas radicales ante la acción política, la natalidad y la pluralidad.

Retomaremos para esto como disparador los postulados de Hannah Arendt en *La condición humana* sobre la *vita activa* y, particularmente, sobre la “acción” como condición de posibilidad de la vida política, reflexionando sobre la relación entre política, vida y acción desde la contemplación como forma de vida. Y para tal motivo, el análisis estará centrado en una *rara avis* dentro del pensamiento de Filón de Alejandría: *La vida contemplativa o de los suplicantes*. Este pequeño tratado nos permitirá adentrarnos en el modo de vida de una secta judía que se desprende de la vida comunitaria de la ciudad para dirigirse al desierto y constituirse como una comunidad aislada que construye un *habitar-en-el-mundo* abocado a la contemplación, la oración y el estudio como formas de vida.

El objetivo de este trabajo es repensar el lugar donde se instala la reflexión filosófica y la reflexión teológica como formas políticas y qué implicancias tiene esto. O sea: qué es lo que ocurre cuando el fundamento de la enseñanza no pasa por la *vita activa* arendtiana (labor, trabajo y acción) sino por una vida pasiva, o negativa (como ser-en-la-muerte, como luego veremos), bajo una consagración a Dios a través de la tarea de la reflexión, el estudio y la oración. Podríamos preguntarnos entonces, como hilo conductor de este trabajo, si ¿es posible plantear una forma comunitaria que tenga su eje puesto en la *in-acción* como centro de lo político?

Recordemos que la acción para Hannah Arendt es una de las tres actividades fundamentales de la *vita activa*, pero también al ser la única actividad que se da entre los hombres “sin mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad” (Arendt, 2013, pp. 21-22). Más aún, como escribe Arendt:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. (2013, p. 200).

Esta condición de pluralidad es la condición, "*conditio per quam*", de toda vida política (Arendt, 2013, p. 22). Hay dos elementos más que son importantes que resaltemos de la caracterización de la "acción" para Arendt y que funcionarán como puntos de partida para desarrollar nuestro análisis sobre la vida de los terapeutas de Filón. En primer lugar, la relación entre el sentido de la acción y la construcción de la historia, haciendo aparecer la dimensión del recuerdo como la posibilidad de preservar los hombres como cuerpos políticos. Según Arendt, "la acción, hasta donde se compromete a establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia" (2013, p. 22).

En segundo lugar, la acción también mantiene una estrecha relación con la natalidad como condición humana, como el principio que permite el devenir del actuar humano para volverlo a la condición de lo político. Por ello, nos dirá Arendt, que "ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico" (2013, p. 23). Más aún, tomando los dos elementos, el sentido de la historia y la pluralidad, y el de la natalidad, Arendt explicará que el hecho de nacer se corresponde como el comienzo de la acción, "si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales" (2013, p. 202).

Como bien señala Fabián Ludueña Romandini en su trabajo *Principios de Espectrología*, Arendt analiza el problema del amor moderno y para ello retoma los pasajes platónicos del Eros para repensar esta cuestión en la Modernidad. Es así que en sus reflexiones

sobre el amor en su *Diario*, Arendt introduce el platonismo “en pleno siglo xx para mostrar la vigencia filosófica del gesto antiguo” (Ludueña Romandini, 2016, p. 100). De la misma manera, la propuesta que aquí desarrollaremos será insertar a Filón en la Modernidad para mostrar que algunas concepciones antiguas siguen estando vigentes en nuestro tiempo o, más aún, marcan desde las sombras el rumbo de la reflexión política moderna. Es en este sentido, que lo que analizaremos a continuación será la existencia de una secta que constituye una forma de vida comunitaria por oposición a estos elementos que plantea Arendt, pero no por ello, por fuera de lo político. Sino que, y es ahí en donde centraremos nuestra hipótesis, en la radicalización de formas im-políticas re-politiza la vida comunitaria desde otro lugar. A ello nos abocaremos ahora.

Los suplicantes de Filón: contemplación y filosofía

Como bien indica José Pablo Martín en su introducción al tratado de Filón *La vida contemplativa o de los suplicantes*, el texto “describe una comunidad, de hombres y mujeres, dedicados a la *contemplación* y a la *súplica*, es decir, a la mediación sacerdotal ante Dios por sí mismos y el universo” (2009, p. 147). Pero además, se posicionan en contraposición al movimiento judío de los esenios, quienes aparecen caracterizados como “modelos de vida activa” (2009, p. 148).¹ Como bien se sugiere sobre Filón, a pesar de la idealización de esta forma de vida comunitaria (y por lo tanto por lo menos contemporánea a él)² en donde rigen principios propios tanto filosóficos como teológicos, siempre intenta mostrarlo como una comunidad real, “con reglas explícitas de vida, con edificios adaptados a fines propios, con

~
219
~

¹ Para ampliar el análisis sobre Filón y la exégesis bíblica como también su relación con la tradición judía helénica y con los padres de la Iglesia cfr. Rubia (1990, 1993, 1995, 2000) y Radice (2006).

² Como lo indica Martín, “es claro que la intención del autor es que esta comunidad real aparezca como un ideal de vida frente a otras formas de vida, cercanas o lejanas, que eran usuales en la sociedad que lo rodea. En este sentido es un *protréptico* [el tratado] que exhorta a apreciar o a imitar a una escuela filosófica, es una *apologética* de la filosofía mosaica y del judaísmo en un enclave de conflictos culturales, y es un libro de *teología* que muestra el «camino real» que conduce a Dios a través de la palabra escrita por Moisés. Es también una dura *diatriba* contra las costumbres dominantes en la sociedad imperial romano-helenista, en especial la costumbre de los *banquetes*” (Filón, 2009, p. 155).

bibliotecas reales en custodia, con actividades que se pueden ubicar en el espacio y tiempo y en un lugar exacto” (Filón, 2009, p. 153). En este sentido, los terapeutas continúan uno de los caminos que, según Filón, el propio Moisés había inaugurado dentro de la tradición judía: el del retiro y la práctica teórica. Así lo escribe Filón en el primer libro de su texto la *Vida de Moisés*:

Mientras se decían cosas, “Moisés” se había retirado a la vecina Arabia, donde permanecía a salvo. Al mismo tiempo rogaba a Dios para que unos se salvaran de sus insoportables desgracias y otros, que no habían ahorrado maldades, recibieran su justa sanción; y que, duplicando la gracia, le permitiera a él presenciar ambas cosas. [...] A la espera de tal juicio [de Dios como resultado de las súplicas de Moisés], Moisés se preparaba en la práctica de la virtud, teniendo como propio entrenador al agudo razonamiento, bajo el cual se ejercitaba para los modos superiores de vida: la teórica y la práctica. Siempre se esmeraba en explicar las doctrinas de la filosofía con el fluido discernimiento de su alma y las encomendaba a la memoria para no olvidarlas. (2009, p. 38).

Como se puede observar en este importante e interesante fragmento citado sobre la vida de Moisés, hay un poder en la súplica por la que Dios escucha y actúa como respuesta a esta. Sin embargo, es Moisés, el profeta de los profetas, quién habla con Dios cara a cara suplicando individualmente por el devenir del pueblo. A pesar de que esta relación *directa* entre Dios y Moisés puede encontrar otros casos en los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob)³ y en menor medida en el resto de los profetas —aunque cada vez de manera más indirecta, o sea, a través de sueños, epifanías u oráculos—, la historia de la revelación (y del profetismo) se fue apagando e invirtiéndose hacia la tarea del pueblo convertido en comunidad, en el cuidado de los preceptos y en la oración, convertida en el medio de vincularse, a través de la palabra, con lo divino.

Por otra parte, el razonamiento, la actividad de reflexión no solo como tarea religiosa sino como forma teológico-filosófica (o teológica

³ Sobre Filón y el problema de la divina trascendencia, así como también sobre un análisis de la relación de Filón con los conceptos de divina inmanencia y su relación con los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, también con Moisés, cf. Frick (1990).

guiada por la filosofía) es la que le permitía, según Filón, a Moisés prepararse para la práctica de la virtud en la búsqueda de la vía teórica y práctica como experiencias superiores de vida. Filón se permite aquí unir el método filosófico con el de la práctica religiosa o confesional orientando ambas en la misma búsqueda: la de la virtud para el hombre y adhesión hacia lo divino, que en el mismo movimiento en que se aprehende algo de esta divinidad se legitima la virtud aprehendida por el hombre, Moisés. De la misma manera, podríamos sugerir, dentro de la tradición judía, de Filón a Maimónides (cf. Maimónides, 2005) y hacia adelante, la práctica del estudio y la enseñanza, la construcción del saber hacia y desde el corpus bíblico, constituyen prácticas que vinculan ambas dimensiones, la mundana con la divina, y viceversa. Así como también abre el alma del hombre a la experiencia de la divina presencia, la *shejiná*.⁴

El primer elemento característico que se nos presenta al introducirnos por las palabras de Filón es que los terapeutas son filósofos (Filón, 2009, p. 157). Y que además tienen una tarea que está dada por el nombre propio que los nomina, “son llamados terapeutas y terapéutrides, ya sea porque profesan un arte de curar superior al de las ciudades [...], ya sea porque ellos fueron educados por la naturaleza y las sagradas leyes para servir al Existente” (2009, pp. 157-158). Ellos curan el alma y no solamente el cuerpo, del que se puede conseguir la cura en la ciudad. Más aún, el método de la cura del alma enferma está dado a través de aquellos, filósofos, que son educados por la naturaleza y la experiencia de habitar en el mundo, y por el texto bíblico, de donde surgen las sagradas leyes para servir a Dios. En este sentido, un terapeuta —aunque no se lo indique explícitamente— pareciera no poder pasar a este modo de vida particular si no ha logrado tener su experiencia en el mundo, por lo que los niños en principio no pueden formar parte de esta. Y, por otro lado, el terapeuta está siempre empeñado en aprender a ver, escribe Filón, a contemplar a Dios [el Existente] para ascender “más allá del sol perceptible y nunca abandone este puesto que conduce a la felicidad perfecta” (2009, p. 159). La contemplación, como método, es el modo de los terapeutas para alcanzar la epifanía.

4 El concepto de *Shejiná* es usado por los rabinos para llamar a la divina presencia que desciende junto a los hombres para habitar entre ellos (Kohler y Blau, 1906, pp. 258-260).

Un segundo elemento fundamental sobre esta comunidad es la ruptura con cualquier forma hereditaria de tarea, dentro del judaísmo, que hace de un terapeuta otro terapeuta. La posibilidad de formar parte de los terapeutas está dada por la combinación entre la decisión y la consagración, por la razón y la devoción; los terapeutas deciden consagrarse a esta forma de vida porque, como dice Filón, “son poseídos por una fuerza divina hasta contemplar lo que anhelan” (2009, p. 159). Sin embargo, el punto central de la forma en que se avocan a esta forma de comunidad y de vida contemplativa, y que como veremos más adelante será paradigmática en nuestra reflexión y propuesta, se encuentra en el por qué de la lectura de esta “posesión” divina que los lleva manifestar una decisión en relación a su vida pasada y su vida futura. El terapeuta decide que su “vida mortal” ha finalizado para consagrarse a esta forma de vida que busca dirigirse a la “vida inmortal feliz” (Filón, 2009, p. 159), o sea, a la negación de la vida activa como vida productiva, reproductiva y política, por lo menos en el sentido que lo hemos retomado desde Hannah Arendt.⁵ Pero esta decisión de consagración a la vida inmortal no es solo simbólica, sino que se traduce como una decisión por la que el suplicante debe desprenderse de todos sus bienes que lo definían como un ser mortal y de ciudad, “dejan sus bienes a los hijos u otros parientes, adelantando por decisión libre la entrega de la herencia” (Filón, 2009, p. 159).

El terapeuta, como desarrollaremos, decide terminar con su vida mortal y activa que se caracteriza, según Filón, por la posesión de bienes, de familia y de ciudad. Tal es así la necesidad de desprendimiento que si alguno de estos terapeutas no tiene parientes sus bienes deben ser cedidos a compañeros o amigos. De esta manera comienzan con su pasaje de la “riqueza de la visión” abandonando la “riqueza ciega a aquellos que todavía eran ciegos de inteligencia” (Filón, 2009, p. 160). Por la manera en la que Filón hace este señalamiento, podríamos decir que para él el modo de vida y el camino elegido por los terapeutas es el camino que, finalmente, debería ser seguido por todos los judíos.

⁵ Para una mirada comparativa sería retomar los textos de Leo Strauss sobre la distinción entre Atenas y Jerusalén (Strauss, 1997) y la ciencia política en Maimónides (Strauss, 2012). Para ampliar el estudio sobre lo político en Filón confróntese el fundamental trabajo de Ewin Goodenough (1967).

“¿Cuánto mejores son los que, si bien no han dejado sus tierras para el pastoreo de ovejas, corrigen, sin embargo, la pobreza de parientes o amigos, que son humanos, y los convierten de indigentes en prósperos?”, se pregunta Filón (2009, p. 160). El acto de *dejarle la riqueza material al otro* para dedicarse a filosofar también pasa por una decisión por parte del suplicante. Una decisión que no debe tomarse como una cuestión de desprendimiento de la riqueza porque sí, ya que este acto no tendría sentido para la comunidad al darse como desprendimiento por el desprendimiento mismo y no como un acto de responsabilidad (y esto distingue a los Terapeutas de otras formas de vida ascéticas) hacia el otro para dedicarse a la tarea filosófica. Justamente se refuerza en este sentido la decisión del desprendimiento dirigido al otro luego de haber experimentado la vida de los bienes:

¡Cuán superiores y cuánto más admirables son aquellos que, después de experimentar atracción no menor por la filosofía, prefieren la magnanimidad a la estrechez y regalan sus posesiones en lugar de malgastarlas para beneficiar a otros y a sí mismos, a otros con generosas donaciones, y a sí mismos, por dedicarse a la filosofía! (Filón, 2009, p. 160).

Podemos decir que esta forma de responsabilidad está dirigida hacia el otro como intento de sacarlo de su situación de inferioridad material, por lo que la decisión sobre a quién dejarle los bienes también debe ser tomada de manera responsable. El acto de dar las riquezas al otro es el camino de inicio, luego de creer en la llamada a realizarlo, hacia la vida contemplativa, hacia la negatividad de esta vida que se opone a la vida mortal; y también es un acto de responsabilidad hacia el otro y un acto de justicia ante la desigualdad generada por la tenencia de bienes. Es así que Filón escribe que “la fatiga por los medios de vida y la riqueza genera injusticia a causa de la desigualdad, y la elección contraria genera justicia, gracias a la igualdad” (2009, pp. 160-161). El hecho del desprendimiento es una forma de justicia mientras lo que se deje sea para intentar colocar en una situación de mayor igualdad al otro. El desprendimiento se convierte así en la base misma de la práctica judía de la *tzedaká* [justicia social] como el precepto determina la obligación ética de realizar justicia social.⁶

6 Cf. Levítico 19. Para profundizar sobre el principio de la *tzedaká* y su relación con la caridad

En la última cita, también podemos observar que el excesivo cuidado de los medios de vida y de la riqueza llevan a la injusticia. Y que por el contrario, la posibilidad de alcanzar o hacer justicia se relaciona directamente con la situación de igualdad. En este sentido, digamos que la justicia está dada por la situación en relación con los bienes y con el otro, no por la detención de poder. Más aún: la necesidad de dar al otro los bienes y riquezas para consagrarse a Dios a través de la tarea filosófica es el paso que caracteriza la situación de igualdad como no tenencia de bienes; o sea, de igualdad ante el *no* o la *negación*, como prefijo de toda acción de una comunidad de saber. Es por ello que la situación de saber es una situación de incomodidad constitutiva, de duda, de cuestionamiento y de imposibilidad; situación que en esa misma negatividad se vuelve un camino de consagración y una forma de vida: *la in-acción es el centro oculto de la vida divina en la tierra*. Toda actividad in-útil se vuelve una forma de hacer del tiempo y el espacio el refugio del espíritu, o el sentido, de lo divino en el mundo.⁷

Un tercer elemento distintivo de los terapeutas como comunidad de saber es el abandono "sin retorno" de todo aquello que caracterizaba la vida mortal (y activa) del terapeuta, ya que, según Filón (2009, p. 161), esta constituye la atadura más poderosa: "hermanos, hijos, esposas, padres, la numerosa parentela, el círculo de amigos, las patrias en que nacieron y crecieron". La vida del suplicante está dada, en un principio, como una vida solitaria, alejada y solitaria "fuera de murallas, en parques o campos apartados" (2009, p. 161) haciendo del espacio de retiro una "otra" patria, la patria del sabio, lo que llamaremos una *comunidad de saber*.

Como bien indica Filón (2009, p. 161), estas comunidades solitarias que se encuentran alejadas de las ciudades ya que buscan el horizonte de la soledad, sin embargo, no permanecen por ello ni desconectadas totalmente de las ciudades ni a una distancia demasiado grande, porque no desprecian la vida en común sino que, por el contrario, la aprecian, así como también la ayuda mutua en caso de peligro. En estas comunidades el espacio o la espacialidad y la forma de

véase la entrada de Justicia social, caridad y otras instituciones de justicia en la *Jewish Encyclopedia* (Jacobs, Kohler, Adler, et al., 1906, pp. 667-676).

⁷ Véase *La utilidad de lo inútil. Manifiesto* de Nuccio Ordine (Ordine, 2013).

vida se encuentran totalmente relacionadas. El cuerpo y el lugar deben alcanzar la armonía a través del ayuno y el estudio de los textos sagrados para lograr las condiciones necesarias con las que cada terapeuta entra en contacto con la dimensión de lo divino:

En cada residencia hay una habitación sagrada, que se llama santuario o monasterio, en el que en soledad se perfeccionan en los misterios de la vida consagrada, sin introducir ni bebida ni alimento ni nada de las cosas que son necesarias para los cuerpos, sino leyes y oráculos pronunciados por profetas e himnos y los otros “escritos” que acrecientan y perfeccionan la ciencia de la piedad. (Filón, 2009, p. 162).⁸

La cuestión que rige esta forma de comportamiento y práctica es conseguir desatar todos aquellos elementos materiales e inmateriales, como los nudos del alma,⁹ que interfieran en la relación directa del hombre con Dios, intentando de esta forma experimentar de modo consciente o inconsciente, por ejemplo a través de los sueños dice Filón, “las bellezas de las virtudes y potencias divinas” (2009, p. 162). La práctica diaria de los terapeutas se centra en el rezo, en el estudio de los textos sagrados y en el canto de himnos como también en su creación. Pero mientras que por la mañana se reza “para que la luz celestial llene por completo sus inteligencias”, al atardecer se reza “para que el alma, liberada por completo del lastre de las sensaciones y de la turba de cosas sensibles, replegada en su sanedrín y sala de consejo, continúe la búsqueda de la verdad” (Filón, 2009, p. 163).

Encontramos un elemento fundamental para nuestra reflexión en base a la comunidad de los terapeutas: la aparición del concepto de “sanedrín” en donde se repliega el alma en la búsqueda de la verdad. Esta idea es central para nuestro análisis porque el sanedrín —que originalmente hace referencia al consejo de sabios que, en el Antiguo Israel, hacían de jueces ante los asuntos de cada ciudad judía como

8 Como bien aclara Marín en las notas, esta descripción de textos sagrados se refiere al corpus bíblico judío, el *Tanaj*.

9 Podríamos trazar aquí los vínculos que se nos presentan visiblemente entre la comunidad de los terapeutas y la posterior mística judía. En este sentido, valdría la pena desarrollar los postulados de los suplicantes con los principales elementos de la cábala de Abraham Abulafia (Scholem, 2000; Idel, 2005).

también el Gran Sanedrín que era la corte suprema del pueblo de Israel (Sacchi, 2004)— es una dimensión individual de cada uno de los terapeutas: ellos conforman su propio sanedrín, cada uno es como un tribunal de justicia. De esta manera, la justicia en esta comunidad de saber se traslada a cada uno de los hombres para que allí pueda desplegarse el alma en su estado de desarraigo de las cosas del mundo, en su desnudez. Cada hombre ante Dios se vuelve su propio juez y hace de la justicia la casa del alma desnuda, o sea, del alma inundada del conocimiento de lo divino. La justicia de esta forma de vuelve una responsabilidad de el uno hacia el otro, configurando así un sentido de vida comunitaria que hace a la constitución de una relación social por fuera de la vida del pueblo y hacia adentro de la vida comunitaria. La comunidad se construye en la relación de justicia y responsabilidad de uno con y hacia el otro.

Retomando los postulados de Filón, podemos pensar que la actividad consagratoria o suplicante es así la del hombre que actúa inútilmente pero sobre la base de la responsabilidad, eso quiere decir, consagrado a la justicia o al juicio, a la palabra divina hecha precepto. Es por ellos que, tal vez, si en su in-acción o negatividad la comunidad de saber de los terapeutas se vuelve el opuesto necesario que permite la existencia de la acción y la vida activa, entonces el terapeuta una vez consagrado no puede salirse de su comunidad de saber ya que no puede hacer de su in-acción una vida exotérica: su *salirse* de la vida mortal y su desarraigo no tiene retorno porque en él está edificada la negatividad de toda acción y la misteriosa ligazón entre lo divino y lo mundano. Y, al mismo tiempo, nos muestra que por ello toda forma de negatividad constitutiva solo podrá manifestarse de manera esotérica; pero no son una realidad oculta sino la i-realidad del existente que le permite existir, de la misma forma es la in-acción que posibilita la acción o, más aún, la im-política que permite que la dimensión de la mundanidad sea el territorio de lo político por antonomasia. Solo exaltando la excepción, la realidad de la política se vuelve posible.

La tarea (in-acción) del terapeuta desde que amanece hasta que oscurece, en esa temporalidad delimitada por las oraciones, es la interpretación filosófica de las Escrituras. Es importante que podamos

analizar ahora de qué se trata esta forma de estudio que marca la vida del suplicante:

Leyendo las sagradas escrituras, buscan la sabiduría que hay en la filosofía de sus padres mediante el estudio de las alegorías, pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes. Poseen también escritos de hombres antiguos, los fundadores de la escuela que legaron muchos testimonios referidos a la interpretación alegórica. Imitan el estilo de la escuela usándolos como arquetipos. De manera que no se dedican solo a la contemplación sino que componen cánticos e himnos a Dios en todo tipo de metros y melodías que transcriben por fuerza en los ritmos más solemnes. (Filón, 2009, p. 163).

Si la lectura es la vía de estudio, el entendimiento de las alegorías es la manera de comprender los secretos de la palabra divina revelada que allí se esconden, de manera subyacente. Por ello también se ayudan de las lecturas e interpretaciones alegóricas de los antiguos escritos (comentaristas) que les dan más herramientas para sus propias interpretaciones y para la imitación y composición de nuevos cantos e himnos, el elemento exotérico en la tarea solitaria del suplicante. Es así que la tarea del terapeuta en la soledad del santuario y ante la casa desnuda de su sanedrín, es la lectura y la reflexión de los textos sagrados, por un lado, y la interpretación en forma de creación de nuevas formas de transmitir el texto, por el otro. En este sentido particular, hay una tarea compositiva y literaria a través de la cual los suplicantes reproducen y transmiten en la soledad de la contemplación las palabras hacia Dios. Aquí la contemplación se vuelve un método filosófico de estudio de las alegorías. Esto fue también descrito por la propia Hannah Arendt al analizar la relación entre lo inefable y las metáforas en Filón:

Los esfuerzos medievales por reconciliar las enseñanzas bíblicas con la filosofía griega atestiguan la completa victoria de la intuición o la contemplación sobre cualquier forma de audición, victoria que ya había sido anunciada, por decirlo así, por el temprano intento de Filón de Alejandría de reconciliar

la religión judía con su filosofía platonizante. Siguió siendo consciente de la distinción entre una verdad hebrea, que se oía, y la *visión* griega de la verdad, y transformó la primera en una mera fase preparatoria de la segunda, gracias a la intervención divina que había transformado los oídos de los hombres en ojos, a los efectos de dotar de mayor perfección al conocimiento humano. (Arendt, 1984, p. 133).

Sobre las alegorías: una filosofía de la in-acción

Ahora bien, la lectura y el comentario se centran en la interpretación de las alegorías, un elemento fundamental que encontraremos luego tanto en la tradición racionalista de Maimónides al decir que el texto bíblico tienen sombras que pueden ayudar a ser explicadas con el uso de la filosofía aristotélica, como en el misticismo judío en cuanto a la interpretación de la palabra y los espacios en el texto bíblico (cf. Maimónides, 2005; Scholem, 2000, 2006; Idel, 2005). Como el propio Filón lo indicará más adelante en este mismo tratado, “las exégesis de las santas escrituras surgen de conceptos subyacente en alegorías” (2009, p. 174). La alegoría es la concepción subyacente del texto sagrado. Según Filón, para los terapeutas la legislación judía se asemeja a un “ser viviente” en donde el cuerpo se identifica con las “prescripciones literales” mientras que el alma “es el invisible intelecto que está guardado en las palabras” y por ello la tarea del hombre es descifrar estos símbolos (las palabras, las letras) en donde se oculta “la extraordinaria belleza de las concepciones que allí se manifiestan” (2009, p. 174).

Para los terapeutas la interpretación de las alegorías en el texto bíblico se convierte en un método, ya que en la alegoría se esconde el secreto, al tiempo que la alegoría adquiere un contenido de politicidad configurándose como el punto de llegada y de partida de la interpretación filosófica. El desciframiento y la interpretación de la alegoría, su desvelamiento, se constituye como el sentido mismo de la in-existencia de los terapeutas, de su vida in-material y consagrada al saber. En este movimiento, el alejarse del mundo constituye una forma radical de volverse parte fundamental de la existencia del mundo.

Pero, ahora bien, ¿cuál es el sentido de develar y comprender las alegorías? Propongamos aquí, entonces, que la alegoría es el objeto sobre el que se funda el paradigma de la in-acción, como tarea teológico-filosófica, transformando el propio cuerpo en el sanedrín en el que se extiende la vida im-política de los terapeutas. Solo desde esta concepción podremos, entonces, seguir construyendo las principales características del sentido subyacente a toda comunidad de saber.

Teniendo ahora el eje de la in-acción contemplativa como forma de estudio y de oración demos el paso adelante al que nos llevan los terapeutas. ¿A qué estamos haciendo referencia? A lo que Filón llama la “celebración de los sábados” o del shabat. Como veremos a continuación, la aparición de uno de los pilares de la vida judía nos lleva a repensar el sentido de la vida contemplativa de los terapeutas. Como describe Filón, “durante seis días se dedican a filosofar cada uno por su cuenta [...] sin traspasar el umbral ni mirar siquiera las cosas lejanas”, pero en el séptimo día, así como Dios descansó luego de crear el mundo, los suplicantes “se congregan como si tuvieran una asamblea común y se sientan en orden según la edad, con la debida compostura” (2009, p. 163). Una vez reunidos en el corazón de la comunidad de saber, un primer terapeuta que suele ser el más anciano y de mayor experiencia, toma la palabra de humilde manera y transmite con “el rigor del hermeneuta que examina los conceptos” (Filón, 2009, p. 164) palabras que traspasan los oídos para llegar al alma y permanecer allí. En este salón común se unen varones y mujeres aunque en recintos separados ya que en la vida de los terapeutas las mujeres “por norma, participan de la audiencia con el mismo celo y la misma elección” (Filón, 2009, p. 164). Y, como explica Filón, el muro que separa los recintos permite que de ambos lados se escuchen las palabras de los maestros que transmiten lo aprendido.

La cuestión de la castidad es un elemento importante que caracteriza a los terapeutas y nos ubica en un lugar diametralmente opuesto al carácter de la natalidad para la acción arendtiana (pero también, y hay que decirlo, al precepto judío de la concepción, multiplicación y crianza de los hijos; también inaugurará, de alguna manera, una forma de vida que luego será tomada por la mística judía). Así como en la comunidad de los suplicantes conviven hombres y

mujeres sin embargo la gran parte de estas últimas “guardan la castidad”, pero no por una imposición sino por una “decisión voluntaria, por celo y anhelo de sabiduría” (Filón, 2009, p. 171). Desprecian los placeres del cuerpo “deseosas de no tener hijos mortales sino inmortales, que por sí sola puede engendrar únicamente un alma amante de Dios” (Filón, 2009, p. 171). Esta decisión de consagrarse a la vida de la contemplación y el estudio renunciando a la maternidad y la natalidad, entendida estas como fundamentales de la vida activa (y según Arendt de la pluralidad, la acción y la política), son características determinantes de la forma de vida in-activa y de la negatividad a la que se consagran los terapeutas buscando acercarse de esta manera a la esencia misma del acto divino y a su silencio.

Como podemos observar, la vida de los terapeutas corta la tarea solitaria de la contemplación y el estudio en shabat para convertir este día santificado por Dios en el momento de encuentro de la comunidad y la transmisión de lo aprendido durante la semana. Vemos entonces que el tiempo para los terapeutas está consagrado al ejercicio diario de la oración y el estudio, en ayunas, como tarea teológico-filosófica en donde se nutre al alma de las verdades divinas, pero el séptimo día, en shabat, se sale de la soledad del uno mismo con lo divino abriéndose a la vida comunitaria junto a estos no-otros que son el resto de los terapeutas. Seis días filosofan y estudian en soledad, encerrados en sus santuarios y el séptimo día, en shabat, se vuelven hacia la comunidad, se congregan en una asamblea y abren las puertas de su sanedrín al sanedrín comunitario: “otorgan al séptimo día una dignidad especial, pues lo consideran el más santo y festivo. Ese día, después del cuidado del alma también ungen el cuerpo y también quedan sueltos los animales, liberados de las continuas fatigas” (Filón, 2009, p. 165).

Retomando los postulados de los terapeutas descritos por Filón, frente a la acción arendtiana, pareciera que estos en su modo de vida confrontan la “condición humana” y erigen la vida contemplativa como “condición de in-humanidad”, lo que llamaremos “in-condición”, haciendo del estudio y del diálogo sabático el prototipo de una temporalidad filosófica, dada por la sumatoria entre estudio, diálogo y amistad, como base de una forma de vida a-temporal que se constituye como forma de comunidad. Su in-condición de existencia

no es ni antigua ni moderna, sino arquetípica. Una temporalidad que se extiende así a toda comunidad de saber.

Esta condición *in-humana* está caracterizada también tanto en su elección de darle fin a su vida material como en la negación (aunque no prohibición) de la natalidad, ya que la vida de los terapeutas se consagra del lado de la muerte y no del de la natalidad. Desde la perspectiva de Arendt (2013) este pasaje al bando de la muerte es también la exaltación de la metafísica ante la política.

Por su parte, también, los terapeutas aunque no abogan explícitamente por la castidad, no colocan en el centro de su práctica ni la vida familiar, ni la natalidad, ni la crianza de los niños, sino la vida comunitaria. El terapeuta, como hemos visto, se inicia en la vida *in-activa* y ejemplar después de considerar que su vida mortal ha terminado y anhelando tanto la vida inmortal como la felicidad a través de ella. Para ello son capaces de tomar la decisión de partir, no por un llamado de Dios sino hacia el llamado de Dios. La muerte se convierte así en la condición de *in-existencia* de la *in-acción* como ejemplaridad que estimula la decisión de actuar hacia la supuesta soledad de la contemplación y el estudio filosófico del texto bíblico. Y decimos *supuesta* porque en esta vida arquetípica hace de la *in-existencia* e *in-humanidad* una forma reactiva a la vida activa pero como contemplación solitaria y estudio, que una vez por semana debe abrirse al encuentro comunitario del otro, consagrándose a la comunidad de saber. Por ello debemos seguir remarcando esta supuesta soledad ya que el suplicante, según las palabras de Filón, solo debe (como tarea de esta experiencia arquetípica) *retornar* del sanedrín propio al diálogo amistoso junto y para sus iguales transmitiendo allí, en este *shabat terapéutico*, sus aprendizajes.

Si como escribe Arendt en *La condición humana* "el cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hasta otro planeta" (2013, p. 24), de la misma manera la radicalidad de la *in-acción* del suplicante que ubica a la metafísica como eje paradigmático de su politicidad busca a través del estudio y la oración, así como también a través del alejamiento y el desprendimiento de sus bienes, abandonar la vida dada como heredad por Dios. Sin embargo, la aporía es que este *abandonar* no es un partir

ni un morir, sino la simulación (un supuesto) o el desprendimiento de la vida material del mundo de los hombres para recuperar el mundo perdido o nunca habido de un Dios co-existente. Los suplicantes buscan construir una existencia en donde lo divino y lo mundano cohabiten, y para ello la vida no puede ser sino in-existencia, in-acción e in-humanidad.

Otra característica peculiar y avanzada de los terapeutas vinculada a esto es la no posesión de esclavos, ya que consideran que la posesión de sirvientes es “totalmente contraria a la naturaleza” (Filón, 2009, p. 172). Pero esto además se apoya en la cuestión comunitaria ya que en el banquete sagrado del shabat —elemento que trabajaremos más adelante— no hay esclavos y “sirven hombres libres; ellos cumplen la tarea del servicio no por fuerza ni recibimiento de órdenes sino por voluntaria decisión” (Filón, 2009, p. 172).

Los terapeutas profundizan el sentido del shabat para el judaísmo y lo vuelven el eje de la vida comunitaria: es el espacio y el tiempo de la libertad (del cuerpo o de los animales), de la sociabilización del saber y del diálogo. Este elemento en que el sábado se vincula al día de consagración filosófica ya está presente en el segundo libro de la *Vida de Moisés* [*De vita Mosis*] en donde Filón indica de qué manera el shabat es un estadio espacial y temporal premundano, celestial y consagrado a la contemplación filosófica: “una fiesta pasando el tiempo en placentera alegría [...] dedicándose al reposo [...] para dedicarse solamente a la filosofía” (2009, p. 129). Y es ahí en donde Filón embate contra los que toman la filosofía como “cazadores de palabras y sofistas”, usando la filosofía como mercancía y como medio de venta y propaganda, porque justamente la practicada en shabat es “la verdadera filosofía, tejida con tres componentes: pensamientos, palabras y hechos, armonizados en una sola forma en pro de la adquisición y el goce de la felicidad” (2009, 129).

En la reunión sabática los ancianos hablan siempre primeros. Sin embargo, el sentido de ancianidad tampoco está dado por lo que uno supondría que es la cuestión de la edad, sino por la relación a “los que desde edad temprana han crecido y madurado en *la parte contemplativa* de la filosofía que es la más bella y divina” (Filón, 2009, p. 171). Para los terapeutas hay una ruptura en la temporalidad

vinculada a la *in-acción* como tarea del estudio filosófico de los textos sagrados. Y aunque la experiencia suele coincidir con la edad no es este el parámetro necesariamente determinante, sino circunstancial: el tiempo y el saber se unen para los terapeutas como forma de vida. El transcurso del tiempo, como *in-acción* o *in-utilidad*, está determinada por la intensidad de la contemplación y la reflexión filosófica sobre el texto bíblico, de modo circular. Ahora bien, debemos preguntarnos: ¿hay un fin más allá de la circularidad misma?

Al volcarse —según el orden previsto— a la comunidad del diálogo durante le shabat, el terapeuta busca dirigir “la palabra con razonamiento y prudencia” (Filón, 2009, p. 164); no como sofistas —a los que Filón aprovecha siempre en criticar ya que se los asocia con los ídólatras dentro o fuera del pueblo judío— sino que como dijimos, quien toma la palabra muestra el rigor del estudio de los conceptos y las alegorías. Es justamente este rigor el que permite que los conceptos reflexionados no se estanquen en los oídos sino que lleguen al alma. Solamente si la reflexión llega al alma, objetivo que no solo se logra a través del estudio y la reflexión filosófica sino acompañada del espacio particular para esta tarea así como la condición de soledad y las restricciones alimenticias.¹⁰ Si la reflexión llega hasta el alma para inundarlo del saber y la oración, entonces el alma puede desnudarse de las ataduras de la mundanidad del mundo.

Es interesante detenernos en la manera en la que los terapeutas dialogan en el shabat, ya que como escribe Filón: “practican la modestia, sabiendo que la arrogancia es el principio de la falsedad y la modestia, de la verdad; que ambas son a su vez fuentes: de la falsedad fluyen las múltiples especies de males; de la verdad, en cambio, la abundancia de bienes humanos y divinos” (2009, p. 165). Si retomamos este planteo podemos reforzar nuestra hipótesis sobre el carácter paradigmático de la vida de los suplicantes para el mundo judío (en este sentido, podrían tomarse otros ejemplos de vidas ascéticas para pensar esta misma hipótesis),¹¹ ya que si su forma de acción definida aquí como

¹⁰ Sobre la alimentación y el vínculo con la reflexión de los suplicantes escribe Filón: “Nada costoso comen, sino pan casero sazonado con sal, que los más delicados condimentan con hisopo; agua surgente es su bebida” (2009, p. 165).

¹¹ Ejemplos de ello podemos encontrarlos en los trabajos de Giorgio Agamben (2011) o Fabián Ludueña Romandini (2010).

in-acción tiene como fin último (y siempre im-posible) los secretos divinos que guardan las alegorías, la consecuencia material hacia afuera de la comunidad de saber es la abundancia de bienes que es justamente el elemento que los terapeutas han abandonado para sumergirse en su forma de vida. Esta, su forma de vida, así como su manera de alimentación, de abrigo o de santuario constituyen el hogar que resguarda la seguridad del cuerpo, ese cofre que cuida el alma y se vinculan a una forma de ruptura con el *ethos comunitario* tradicional del pueblo judío pero manteniendo, al mismo tiempo, los elementos centrales de la vida judía como lo son el estudio de la Torá y el cuidado del shabat.

Los terapeutas dan un paso más, ya que al llevar la vida contemplativa como consagrada al estudio teológico-filosófico del texto bíblico y sus alegorías, haciendo de esta vida una forma de existencia fundada sobre la in-acción, el desprendimiento y el exilio (o la in-utilidad al grado primero de toda forma de vida). Se convierten así en el paradigma de la vida consagrada al Libro pero, a diferencia de las ramas ortodoxas en la historia del judaísmo hasta nuestros días, los suplicantes no se encuentran delimitados por la ley judía (la Halajá), sino por la tarea del estudio, la contemplación y la reflexión filosófica.

Los suplicantes se consagran a transformar y perder la condición humana y la vida activa como camino hacia el estudio de lo divino. Si la vida de los terapeutas es el prototipo de una práctica paradójica de estudio teológico-filosófico como in-acción im-política dentro del judaísmo, podemos decir que desde esta condición de excepcionalidad se vuelven el paradigma mismo de la vida filosófica, teológica y política.

Podríamos sugerir así que la secta de los terapeutas constituye el nomos oculto del ser judío en el mundo y, al mismo tiempo, una forma de vida im-posible: la vida de la in-acción terapéutica no se puede extender como ejemplo hacia el resto del pueblo judío o de los otros pueblos no judíos, pero su ejemplaridad arquetípica permite expresar en su renuncia y consagración la conexión más acabada en el mundo judío entre las dimensiones de lo divino y lo mundano. Del mismo modo, podemos decir que la forma de vida de los terapeutas es el punto de partida de la contradicción que se constituye como carácter de ubicuidad de lo judío en su habitar el mundo; y por ello también el punto cero de la posibilidad

de ser modernos y no serlo al mismo tiempo: la atemporalidad circular como parte del constitutiva de la vida judía.

La vida de los terapeutas se erige como la consagración a develar los secretos que Dios dejó para el hombre en forma de oración y la pronunciación de himnos, pero al mismo tiempo, como la reflexión filosófica sobre el texto bíblico y la transmisión comunitaria y reiterativa de estas enseñanzas y aprendizajes regulado por un modo de comportamiento y de alimentación particular. O sea, su tarea está dirigida a la vida según y por el Libro, convirtiéndose en los *otros*, haciendo de esta otredad una diferenciación hacia adentro de la vida judía de su tiempo y de la historia del judaísmo. En este sentido, los suplicantes son los *otros* judíos del judaísmo, los que han marcado su vida desde la negatividad o negación como renuncia a la vida activa y a los bienes (aunque no a la vida, en ese sentido siguen el precepto divino de elegir la vida), permitiendo que la vida judía pueda abrirse al mundo no judío en cada época: ellos marcan de esta manera la potencia oculta que invita a salirse del ensimismamiento del pueblo hacia la emancipación.

Algunas conclusiones posibles

Hay un elemento sumamente interesante que nos presenta Filón en su texto y este se refiere la meticulosidad con la que distingue el banquete de los terapeutas en shabat de otros banquetes, como los banquetes helenistas y sus excesos (Filón, 2009, pp. 165-166) o los banquetes a la moda itálica (Filón, 2009, pp. 167-168), incluyendo también como ejemplos aquellos descritos por Jenofonte o Platón (Filón, 2009, pp. 168-170). Filón nos devela el sentido mismo de la tarea del terapeuta a través de su banquete donde se presentan "aquellos que han dedicado sus vidas y sus personas a la ciencia y contemplación de los hechos de la naturaleza, tras las guías santísimas del profeta Moisés" (2009, p. 170);¹² o en otras palabras: según la guía de la Torá.

12 En el banquete de los suplicantes, y frente a la tradición judía hegemónica, no se sirve vino sino "agua clarísima, fría para la mayoría, cálida para los muy ancianos"; de la misma manera que la mesa "permanece pura de seres con sangre, sobre ella se sirve el alimento de panes y el alimento de sal, y a veces hay hisopo como condimento para los de gusto refinado" (Filón, 2009, p. 172-174).

Es en el banquete sagrado del shabat en donde, como hemos dicho, se construye el diálogo comunitario sobre el saber aprendido durante la contemplación solitaria semanal. En este diálogo se indaga, como escribe Filón, "algo de las sagradas escrituras o resuelve cuestiones propuestas por otros" pero nunca intentando exhibir su oratoria o buscando la fama (y asimilándose así a los sofistas) sino que "busca tener una visión exactísima sobre algo y cuando lo ha alcanzado no lo oculta a quienes tienen el mismo anhelo de aprender, aunque no la misma agudeza" (2009, p. 173). La tarea teológico-filosófica consagrada a los secretos divinos es una tarea de enseñanza y no solo de aprendizaje solitario, por ello la comunidad de los terapeutas es el paradigma, dentro del judaísmo, de la comunidad de saber. La enseñanza no se dirige solamente a la escucha, sino al alma que debe recibir lo aprendido para aprehenderlo: "utiliza para su enseñanza un ritmo pausado, deteniéndose y explayándose en repeticiones para imprimir las nociones en las almas" (Filón, 2009, p. 173).

La pregunta que debemos realizarnos aún es, ¿para qué todo esto, cuál es el fin último de la vida de los terapeutas? O, más aún: ¿hay un sentido último para esta forma de vida consagrada a la in-acción? Tal vez la respuesta sea justamente la circularidad infinita (como imposibilidad) de la reflexión, la contemplación y la transmisión de los secretos divinos de la Escrituras construyendo alrededor de ella una comunidad de saber. La tarea circular e infinita de la interpretación del texto bíblico desde el cual ver un mundo imposible de comprender en su totalidad.

La sabiduría por la sabiduría misma es el horizonte de los terapeutas, como consagración a Dios y al estudio de las Escrituras, esta es el "hijo inmortal" que solamente puede ser engendrado, como hemos visto, por el alma amante y amiga de Dios, más allá del hombre y de la mujer. Los terapeutas, como escribe Filón, son "ciudadanos del cielo y el mundo" y por ello se encuentran unidos a Dios, Padre y Creador, "por la virtud, la que les ha granjeado la amistad de Dios, otorgándoles así el más apropiado de los privilegios, superior a toda prosperidad: la excelencia, por la que se alcanza la cumbre de la felicidad" (2009, p. 176).

La consagración a Dios y el estudio de las Escrituras en la búsqueda de comprender y transmitir sus alegorías constituye una relación de amor como amistad hacia Dios y hacia la comunidad. Quien intenta construir una comunidad de saber solo puede hacerlo sobre la base de la relación de amistad porque es también aquello que Dios devuelve, de manera in-explicable, a los hombres. La im-posibilidad como punto de partida y de llegada, por ello la circularidad e in-utilidad, de la tarea filosófica es lo que permite que la materialidad de la vida activa abra el espacio a la política como determinante de las relaciones entre los hombres. Lo que hemos querido mostrar a través del estudio de la secta de los terapeutas, es la posibilidad de llevar la acción política a un estado de máxima radicalidad, convirtiéndolo en in-acción para regresar nuevamente desde ese lugar como forma de re-politización de la experiencia política desde la vida espiritual y religiosa, construyendo desde allí otra forma de comunidad, una otra política posible. De esa manera, la tarea teológico-filosófica del estudio del texto bíblico, como también del estudio en general, se vuelve la condición secreta y necesaria de la vida del hombre en sociedad.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer*, IV, 1 [Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer]. Vicenza, Italia: Neri Pozza.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu* (R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, Trad.). Madrid, MD: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (2013). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Filón. (2009) *Obras completas*. Volumen V (J. P. Marín, Ed.). Madrid, MD: Trotta.
- Frick, P. (1990). *Divine providence in philo of Alexandria* [Divina providencia en Filón de Alejandría]. Tubinga, Alemania: Mohr Siebeck.
- Goodenough, E. R. (1967). *The politics of Philo Judaeus: practice and theory; with a general bibliography of Philo by Howard L. Goodhart*

and Erwin R. Goodenough. [La política en Filón de Alejandría: práctica y teoría; con una bibliografía general de Filón por Howard L. Goodhart y Erwin R. Goodenough] New Haven, Estados Unidos de América: Yale University.

Idel, M. (2005). *Cábala. Nuevas perspectivas* (M. Tabuyo y A. López, Trad.). Madrid, MD: Siruela.

Jacobs, J.; Kohler, K.; et al. (1906). *Jewish Encyclopedia* [Enciclopedia judaica]. V. 3. Recuperado de: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4248-charity-and-charitable-institutions>

Kohler, K.; y Blau, L. (1906). *Jewish Encyclopedia* [Enciclopedia judaica]. V. 11. Recuperado de: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekinah>

Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Ludueña Romandini, F. (2016). *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Maimónides (2005). *Guía de perplejos* (D. Gonzáles Maeso, Ed.). Madrid, MD: Trotta.

Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto* (J. Bayod, trad.). Barcelona, CT: Acantilado.

Radice, R. (2006). A proposito del rapporto fra Filone e gli stoici [A propósito de la relación entre Filón y los estoicos]. *Fortvnatae* 17, pp. 127-149.

Runia, T. (1990). *Exegesis and philosophy: Studies on Philo of Alexandria* [Exégesis y filosofía: estudios sobre Filón de Alejandría]. Variorum, Estado Unidos de Maérica: Universidad de Michigan.

Runia, T. (1993). *Philo in Early Christian literature: A survey* [Filón en la literatura cristiana temprana: un estudio]. Minneapolis, Estados Unidos de América: Fortress.

Runia, T. (1995). *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* [Filón y los Padres de la Iglesia: una colección de textos]. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.

- Runia, T. (2000). *Philo of Alexandria: An annotated bibliography, 1987-1996: with Addenda for 1937-1986* [Filón de Alejandría: una Biografía comentada]. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo* (C. Castillo Mattasoglio y A. Sánchez Rojas, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Scholem, G. (2000). *Las grandes tendencias de la mística judía* (B. Oberländer, Trad.). Madrid, MD: Siruela.
- Scholem, G. (2006). *Lenguajes y cábala* (J. L. Barbero Sampedro, Trad.). Madrid, MD: Siruela.
- Strauss, L. (1997). Jerusalem and Athens. *Jewish Philosophy and Crisis of Modernity* [Jerusalén y Atenas. Filosofía judía y crisis de la Modernidad] (Kenneth Hart Green, Ed.). New York, Estados Unidos de América: State University of New York.
- Strauss, L. (2012). La exposición de la ciencia política en Maimónides. *El libro de Maimónides* (A. Lastra y R. Miranda, Ed. y Trad.). Valencia, VC: Pre-Textos.

The Role of The Will in Hannah Arendt's Theory on Political Conflicts

El papel de la voluntad en la teoría de Hannah Arendt sobre los conflictos políticos

Rodrigo Ponce Santos
Universidade Federal do Paraná, Brasil

ABSTRACT Hannah Arendt's work is notably ambiguous in handling the concept of will. On the one hand, willing appears as an anti-political faculty; on the other, it is named as the spring of political action. This paper asks what does this shift mean to her political theory —hoping that it could also help us to think our current political conflicts. The main argument is that will's consistency with the plurality of public-political life becomes intelligible only if we have in mind its contentious feature as well as its bonding role among the several faculties that compose a multiple self. However, the anti-political notion of the will as a command that imposes itself as a sovereign decision seems hard to avoid. I conclude by suggesting that Arendt's reappraisal removes its arbitrary and violent character by means of what she calls the transformation of will into love.

KEYWORDS Will; Sovereignty; Conflict; Love.

RESUMEN *La obra de Hannah Arendt es notablemente ambigua en el manejo del concepto de voluntad. Por un lado, la voluntad aparece como una facultad antipolítica; por el otro, es nombrada como la fuente de la acción política. Este artículo pregunta qué significa este cambio para su teoría política, con la esperanza de que esto también nos ayude a pensar nuestros conflictos políticos actuales. El argumento principal es que la coherencia de la voluntad con la pluralidad de la vida político-pública sólo se hace inteligible si tenemos en mente su carácter contencioso y además su papel de vinculación entre las diversas facultades que componen un múltiple self. Sin embargo, la noción antipolítica de la voluntad como un comando que se impone tal cual una decisión soberana parece difícil de evitar. Concluyo sugiriendo que la reevaluación de Arendt elimina su carácter arbitrario y violento por medio de*

lo que ella llama la transformación de la voluntad en amor.

PALABRAS CLAVE *Voluntad; Soberanía; Conflicto; Amor.*

RECIBIDO RECEIVED 09-12-2016

APROBADO APPROVED 27-06-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Rodrigo Ponce Santos, Departamento de Filosofía, Universidade Federal do Paraná, Brasil.

This research has been funded by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

I am grateful to Nils Skare, Leonardo Cavalli, Raphael Concli, and to the anonymous reviewers for their comments and amendments. I would also like to thank of Diego Goigochea, Anders Fjeld and the editors of Las Torres de Lucca for the patience and friendly insistence.

Correo electrónico: rodrigoponces@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3573-021X>

The reading presented here follows the agonistic interpretations of Hannah Arendt. I do not take hers as a theory of democratic deliberation toward consensus, but as a political theory in which the possibility to argue, to dissent, to disobey, to transgress, to resist, and even to conflict all play a crucial role. Every agreement is accompanied by the possibility to disagree.¹ We can only truly say 'yes' when we could likewise say 'no'. In this possibility, in this contingency, therefore, freedom and politics —“two sides of the same matter” (Arendt, 1961/2006, p. 147)— find its groundwork. In other words, the *raison d'être* of politics is the freedom to do or not do.

With that said, my goal is to examine the concept of will in Arendt's political theory. In several of her writings, willing appears as an anti-political faculty, which is manifest in at least three directions: the worldlessness of a spiritual faculty which takes men out of the common reality to throw them inside themselves; a tendency to homogenize, eliminating differences; and the fact that the will imposes itself in the public sphere as a sovereign decision. But willing has also another aspect in her work. At the end of her life, Arendt was engaged in an extensive research on the faculties of mind. The chapter on “Willing” in *The Life of the Mind* is the last she was able to write before her death. At that moment, the will was not opposed to politics anymore; rather, it was named as “the spring of action” (Arendt, 1978, p. 6).

What does this shift mean to the relation between the faculty of the will and the possibility of political conflicts? Is this really a shift in Arendt's thought on will? How does this happen? After all, how is the will related to the human capacity to act and to start something new, that is, to the exercise of freedom? What about the other faculties of the mind? These are questions to be thought about in this paper. It starts by briefly presenting the intricate critique of sovereign will in two of her major works: *Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*. Then it shows the ambiguity in the treatment of this subject matter in a peculiar essay written by her in the mid-fifties, *On the nature of totalitarianism*. This is the ambiguity between the will as an inward, thus anti-political faculty and, otherwise, the will to act in a public sphere.

¹ “Dissent implies consent, and is the hallmark of free government; one who knows that he may dissent knows also that he somehow consents when he does not dissent” (Arendt, 1972, p. 88).

But this is also the duality between an inner freedom, experienced by a person with oneself, and the experience of public or political freedom.

Thereafter, I intend to show how philosophers, in Arendt's account, were unable to deal with freedom. At this point it is imperative to compare an essay named *What is Freedom?*, written by her half a decade after the one on totalitarianism, and the chapter on *Willing* in *The Life of Mind*. In both writings the guiding question and the authors called upon to provide answers are quite similar, but the outcomes are strikingly distinct. While in the former Arendt dispenses with its dual nature in order to present an image of the will as strictly anti-political and restrict to inner life, in the latter the link between will and political freedom is highlighted. My assumption is that Arendt's equivocal position on will depends on her standpoint, that is, whether she is thinking along with philosophers or men of action. The displacement between these points of view results in two different but slightly discerned concepts: the will-to-power and the will-to-act.

244

Arendt's twists around the will reveals a genuine and intricate problem, which is handled in *The Life of the Mind* through a more meticulous investigation on the link between will, action and freedom. We must then be able to note whether all the anti-political features of will have been somehow reversed, forgotten or transformed in her late thought, and what this could mean to her theory on political conflicts. I assume that in this undeclared review Arendt is not denying that willing is experienced in inner life, though this is no longer the experience of a lonely and sovereign subject. What is anti-political in the faculties of the mind is the illusion of a solipsistic self, which results in the onslaught of a philosopher-king, a sovereign will, or a supreme judge over the public-political sphere. On the contrary, when will is considered close to action, consistent with the plurality of public-political life, it is understood as the experience of a multiple "self". However, the problem of decision does persist, whether we think of the personal or the collective will. I conclude by suggesting that Arendt's reappraisal of will as a faculty consistent with the political experience, though it cannot transform it into a democratic deliberation, removes its arbitrary and violent character by means of what she calls the transformation of Will into Love.

The Critique of Sovereign Will

Hannah Arendt's approach on will as an anti-political faculty cannot be fully understood apart from her critique of sovereignty. In her first book, *Origins of Totalitarianism*, there is a manifold and tortuous approach on the subject. Although the state—either in a republic or in a monarchy—had as its primary function the protection of all inhabitants in its territory, it was forced “in the name of the will of the people” to guarantee full citizenship only for nationals, that is, “those who belonged to the national community by right of origin and fact of birth”. Curiously, nationalism was cemented by the decline of another form of sovereignty: the enlightened despotism. Hence, being born and raised upon the same soil became the “only remaining bond between the citizens of a nation-state without a monarch to symbolize their essential community” (Arendt, 1951/1985, p. 230).

With its laws transformed into an instrument of the nation, subdued to something that romantics called the “national soul”, state sovereignty was then “surrounded by a pseudo-mystical aura of lawless arbitrariness” (1951/1985, p. 231). Otherwise, while they were linked to a territory that was a permanent home for a people with common historical and cultural background, national laws served as a dam that contained imperialist enterprises. That is precisely where its difference towards the nationalism of tribal movements lies. Considering the pan-movements as forerunners of the totalitarian contempt for law, Arendt affirms that since they have arisen in places where there have never been constitutional governments, it was just natural that power was conceived as arbitrary decisions. “In its complete arbitrariness, power as such was held to be holy [...]. The government, no matter what it did, was still the ‘Supreme Power in action’, and the movement only had to adhere to this power and to organize its popular support, [...] a colossal herd, obedient to the arbitrary will of one man” (1951/1985, p. 248).

This Supreme Power, still according to the complex analysis provided in the book, was foretold by the ingenuity of Thomas Hobbes, whose philosophy of power resulted in a political theory that has enlightened all future considerations on sovereignty. But the paradoxes

of the nation-state² became an issue only in twentieth-century, when an unprecedented flux of stateless individuals forced the nation-states to use their “sovereign right of expulsion” (1951/1985, p. 283). It turns out that the new sovereign became also a tyrant. Human rights were then evoked as a safeguard. But this shield has proved inadequate since the abstract Man could not be found anywhere. In fact, the rights of the individual depended on the emancipation of the people, that is, they were linked to the fact of living and belonging to an independent nation. So the paradox of human rights was that only an emancipated sovereign people was able to guarantee them. “[The] people, and not the individual, was the image of man” (1951/1985, p. 291).

In its ultimate form, sovereignty intends to command and regulate every aspect of human life, even those that belong to “the dark background of mere givenness, the background formed by our unchangeable and unique nature”, that is, all that is “mysteriously given us by birth”. This mere existence, as the mere existence of an “alien” seen “in its all too obvious difference”, should remind us of “the limitations of human activity”, indicating those things that “men cannot change at will” (1951/1985, p. 301). In other words, it must remind us those domains where nobody is sovereign. Instead, a tendency to homogenize leads to nullify, cast out or even to destroy all differences. Some years later, in *The Human Condition*, the Promethean feature of sovereignty is labeled with the absolute freedom of an individual able to do whatever one wants, without restrictions or commitments, that is, considering only one’s own will. This kind of freedom, Arendt says, does not exist in the public realm.³

2 Bonnie Honig calls it the paradox of politics, depicting it as follows: “Popular sovereignty is supposed to *solve* the problems of (il)legitimacy and arbitrariness. But once the people have power, that ‘solution’ suddenly looks like a problem, for the people, too, can be a source of arbitrariness” (Honig, 2001, p. 19). The departing point of her analysis is Rousseau’s General Will, and her brilliant insight is to discuss this problem under the figure of the foreign-founder. See also her essay on decision and deliberation (Honig, 2007), whose conclusion inspires—perhaps in a skewed way—my reading of Arendt’s reappraisal of the will in *The Life of the Mind*.

3 “If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality. No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth” (Arendt, 1998, p. 234).

Still, there is another standpoint. Arendt uses the same term to describe the strength of the promises that keeps a community united. "Sovereignty", she states, "which is always spurious if claimed by an isolated single entity, be it the individual entity of the person or the collective entity of a nation, assumes, in the case of many men mutually bound by promises, a certain limited reality. The sovereignty resides in the resulting, limited independence from the incalculability of the future" (Arendt, 1958/1998, p. 245). Looking to the future as if it were present, committing ourselves to keep and remember today's feats in the days to come, we become, to some extent, sovereigns over time. In this way, men are bonded together not, she stresses, "by an identical will which somehow magically inspires them all, but by an agreed purpose for which alone the promises are valid and binding" (1958/1998, p. 245). The strength of the promises does not come from inside, as an impulse or instinct that forces us to keep our words; but it rather arises from the commitment to something common to all partners, something that lies among them.

In this context, it seems that Arendt recovers the political relevance of a specific notion of sovereignty, keeping will—as the impulse or the command that each one feels inside oneself, or that is imposed to all by a single entity—apart from the public and political realm. Nonetheless, the concept of will is also revisited. She recalls Nietzsche's account on promise as the "memory of the will", besides stating that promising and forgiving are the only "moral precepts [...] that are not applied to action from the outside"; rather they arise "directly out of the will to live together with others in the mode of acting and speaking" (1958/1998, p. 246). In another passage, she links the heroic character—that serves as model for the political agent—to "a willingness to act and speak at all, to insert one's self into the world and begin a story of one's own"; a sort of "courage, without which [...] freedom, would not be possible at all" (1958/1998, pp. 186-187). Thus, the concept of sovereign will is marked by an astonishing ambiguity that somehow is related to a twofold meaning of freedom.

The Will's Dual Nature

The ambiguity in Arendt's critique of sovereign will has a peculiar form in a sequence of her essays written in 1954 concerning the nature of totalitarianism and the difficulties to understand it. In one of these essays—as also in the chapter on ideology and terror added to *Origins of Totalitarianism* in the previous year—she resorts to Montesquieu in order to consider the novelty of the totalitarian form of government. Following the tradition of political thought, Montesquieu sustained that a sovereign power is exercised in all three forms of government known by then: the republic, the monarchy, and the tyranny. In the first two, the sovereign power lies in the hands of the people and in the hands of just one man, respectively, but in both cases it does respond to and it is limited by law. For the republic is “a constitutional government”, and the monarchy is “a lawful government”. Only tyrannies dispense with the law, for its “power is exercised by one man according to his arbitrary will” (Arendt, 2005, p. 330).

248

Therefore, though he is well-known for his theory on the division of powers, one does not find in Montesquieu a critique of sovereignty itself. It is Kant, says Arendt, who carries it on through the distinction between forms of domination and forms of government. The former, in which an “undivided sovereign power” rules, are regarded as illegal whether the power is in the hands of the prince, of a class of nobles, or of the people taken as one single subject. “Constitutional or lawful government is established through the division of power so that the same body (or man) does not make the laws, execute them, and then sit in judgment on itself” (2005, p. 330).

But one does find in Montesquieu, or at least in Arendt's reading of his work, a critique of sovereign will. This is not only seen in his description of tyranny as the command of an arbitrary will, but also in the very fact that his search for the principles of political action is not the scrutiny of inner motives and goals, appetites or desires, that is, it does not aim man as an individual, but as a citizen in a public world. The discrepancy between man and citizen reveals the impartial character of law, and shows the limits of legal governments: they cannot interfere or determine private and personal lives. Moreover, Arendt says, the

problem aroused by this discrepancy is that "the very standards of right and wrong in the two spheres are not the same and are often even in conflict" (2005, p. 334). Conflicts, she continues, that seem insoluble.

Nonetheless, Montesquieu's principles of action show that "there must be some underlying ground from which both man as an individual and man as a citizen sprang", which means that "there was more to the dilemma of the personal and the public spheres than discrepancy and conflict, even though they might conflict" (2005, p. 335). Montesquieu adds a new question to the traditional inquiry on the nature of government: "What makes a government act as it acts?" The answer is that beyond each political structure there is also a principle that sets it in motion. The principle of action in a republic is virtue, in a monarchy it is honor, and in a tyranny, fear.

Each of these principles arise from "authentic elements of the human condition and are reflected in primary human experiences" (2005, p. 338). Virtue is the experience of equality between men, honor is the experience of distinction, and fear □whose outlines are not sketched by Montesquieu himself□ is the experience in which man cannot be equaled to nor distinguished from other men, that is, the experience of loneliness. Insofar as action is always action in concert, "fear as a principle of action is in some sense a contradiction in terms, because fear is precisely despair over the impossibility of action". Hence, it is in fact an anti-political principle. In a detour of Karl Marx's famous sentence, she writes that fear "can only be destructive", and tyranny "is therefore the only form of government which bears germs of its destruction within itself" (2005, p. 337).

It is also noteworthy the link between lawlessness, fear, loneliness, impotence, violence, domination, and the will to power.

Out of the conviction of one's own impotence and the fear of the power of all others comes the will to dominate, which is the will of the tyrant. Just as virtue is love of the equality of power, so fear is actually the will to, or, in its perverted form, lust for power. Concretely and politically speaking, there is no other will to power but the will to dominate. For power itself in its true sense can never be possessed by one man alone; power comes, as

it were, into being whenever men act 'in concert' and disappears not less mysteriously, whenever one man is all by himself. Tyranny, based on the essential impotence of all men who are alone, is the hubristic attempt to be like God, invested with power individually, in complete solitude. (2005, pp. 337-338).

Thus, tyranny is the violent and arbitrary command of a person whose impotence, that is, the fact that he is by himself, leads to the will to dominate. Nevertheless, totalitarian power, the new phenomenon that needs to be examined in its novelty, is not exercised by a tyrannical will. Arendt is careful enough to say that totalitarian rule is not arbitrary. In fact, "it obeys with strict logic and executes with precise compulsion the laws of History or Nature", that is, a "higher form of legitimacy" (2005, p. 339-340). But if law is what prevents a sovereign will to impose itself upon all the others, the enforcement of a Law of laws directly upon men is the suppression of all and any will, which is also the suppression of freedom.

250
The traditional concept of law provides men with some relative permanence and stability, inasmuch as the source of its authority—a supreme law—is situated out of time and never shows up to the contingent and mutable sphere of human affairs. It does stabilize the world in order to allow men to move within it. In turn, totalitarian laws become laws of movement, the movement of Nature and History, while men are immobilized.

If law, therefore, is the essence of constitutional or republican government, then terror is the essence of totalitarian government. Laws were established to be boundaries [...] and to remain static, enabling men to move within them; under totalitarian conditions, on the contrary, every means is taken to 'stabilize' men, to make *them* static, in order to prevent any unforeseen, free, or spontaneous acts that might hinder freely racing terror. [...] no free action of mere men is permitted to interfere with it. Guilt and innocence become meaningless categories; 'guilty' is he who stands in the path of terror, that is, who willingly or unwillingly hinders the movement of Nature or History. (2005, pp. 341-342).

Willingly or unwillingly... In totalitarian regimes, being guilty is not related to any deed or will to act in a way or another. One is born guilty or innocent by the simple fact of being what he or she is. From the point of view of superhuman laws, not only the command of a sovereign but also the very human capacity to act and to start something new seems to be arbitrary and meaningless. That is why in a perfect totalitarian government no principle of action is required. In turn, it is moved by a "new principle, which, as such, dispenses with human action as free deeds altogether and substitutes for the very desire and will to action a craving and need for insight into the laws of movement according to which the terror functions" (2005, pp. 348-349). This principle of movement is ideology, understood as the imperative coherence of a logical thinking that reduces reality as a whole to a single superhuman force capable of explaining all human events.

In fact, the notion of human freedom as irrelevant or subject to superhuman forces has become preponderant in modern political thought long before the rise of totalitarian regimes. Insofar as Nature or History are regarded as overwhelming forces that vanquish all human efforts, the belief in necessity renders any notion of freedom purely illusory. Hence, in the totalitarian claim to execute higher laws, the "Hegelian definition of Freedom as insight into and conforming to 'necessity' has [...] found a new and terrifying realization" (2005, p. 346). The difficulties of philosophers to deal with freedom, and consequently with the faculty of willing, must be shown below. Before that, I would like to finish this section following some of Andreas Kalyvas's arguments in order to stress Arendt's ambiguity in the treatment of the will.

As we have seen, Arendt criticizes the will "for its solipsistic, silent, violent, anti-political, arbitrary, and unstable nature" (Kalyvas, 2004, p. 326). But it is not a matter of refusing it altogether. In some of her writings, Arendt holds a place for the will: it concerns the experiences of a person within himself. In the essay on the nature of totalitarianism, for example, one reads that totalitarian ideologies find "a great and pertinent danger" in "the human freedom to change one's mind" (Arendt, 2005, p. 351). In this sense, the will is a partner of thinking: they are free activities of an inner life.

The will becomes “dangerous and harmful”, according to Arendt’s critique of sovereignty, only insofar it is “introduced into politics in the form of monarchical, national, or popular will” (Kalyvas, 2004, p. 326). Once again, thinking and willing are partners. Both can become tyrannical when they leave the inner life to be expressed in the common world.⁴ Then sovereignty “conjures up the practices of command and coercion, separating the ruler from the ruled”, and jeopardizing “the multiperspectival and plural nature of the public sphere by homogenizing and annihilating all differences and distinctions in the name of ‘One Man of gigantic proportions’” (2004, p. 326). Once it is seen as the suppression of conflicts, the sovereign will can also be regarded as the elimination of agonistic wills.

In fact, Arendt describes totalitarianism as the effort to get rid of human will altogether. It is not only —and surely not primarily— the appetite or desire to satisfy personal interests that is at stake, but the *will to act* in a public-political sphere. “It is precisely this will to act that informs her notions of courage and heroism that correspond to her peculiar understanding of citizenship. To be a citizen entails a willingness to suffer the consequences of such a decision to leave one’s private hiding place and disclose or expose one’s self in front of one’s peer”. This “decision to act”, continues Kalyvas interpreting the excerpt of *The Human Condition* mentioned above, “seems to arise ‘directly out of the will to live together with others in the mode of acting and speaking’ [...] a decision that flows directly from the will and the inner self” (2004, p. 332; cf. Arendt, 1958/1998, p. 246).

Kalyvas is successful in collecting excerpts of Arendt’s writings in which she affirms the political relevance of the will. He is even more perspicacious in noting that the “will’s dual nature” shows up in the final chapter of *Origins* when she describes the terror of totalitarian regimes and the coercive force of its ideological deductions as two

4 “This has been the professional risk of the philosopher, who, because of his quest for truth and his concern with questions we call metaphysical [...] needs solitude [...]. As the inherent risk of solitude, loneliness is, therefore, a professional danger for philosophers, which, incidentally, seems to be one of the reasons that philosophers cannot be trusted with politics or a political philosophy. [...] [Their interest] to be left alone, to have their solitude guaranteed and freed from all possible disturbances [...] has naturally led them to sympathize with tyrannies where action is not expected of citizens” (Arendt, 2005, pp. 359-360).

different, yet related, menaces to the freedom of movement and to inner freedom, that is, to the political and non-political freedom. It may not seem accurate to identify this inner freedom with the faculty of will, as does Kalyvas, since in this context Arendt explicitly refers to thinking (cf. Kalyvas, 2004, pp. 333-334; Arendt, 1951/1985, p. 473). Also in the essay on the nature of totalitarianism, she describes "spontaneity" as "the specifically human unpredictability of thought and action" (Arendt, 2005, p. 350). But this seeming misconception does not quash the argument. One can say, for example, that in the early fifties she had not yet distinguished the faculties of mind □ thinking, willing, and judging. Anyway, the strength of Kalyvas's account lies in the duality between two kinds of freedom, one that is experienced in solitude and the other that is lived in public. And that is a problem to which Arendt returns over and over again.

The Philosophical Discovery of the Will

The duality between an inner freedom and the freedom experienced in the outer world receives a new formulation in one of her lectures given in 1960 and published one year later in *Between Past and Future*. Not by chance, it is titled with an eminently philosophical question: "What is Freedom?". Here —and this is the key for my argument in this section— Arendt is approaching will in a very traditional way, even if her approach of freedom is quite unconventional.

She starts by presenting the traps found by those who ask about freedom. While our consciousness and conscience tell us that we are free and responsible for our decisions, every time we stop to think about our deeds, the principle of causality is imposed on us, that is, we feel that everything has a reason. So our practical, moral, and political assumptions on freedom are opposed to our theoretical endeavors. In other words, anyone can find a cause to the decision that was taken as if there were no motifs, that is, as if it was an absolutely free choice. In fact, no one could fail to find it, albeit we cannot really know all the causes involved in human affairs, whether they are inner motivations or external interferences.

In this ineluctable contradiction between practical freedom and theoretical non-freedom, it is not scientific theory, but “thought itself [...] that seems to dissolve freedom”. For even if nature itself is not ruled by the principle of causality, “it certainly is a category of the mind to bring order into all sensory data” (Arendt, 1961/2006, p. 143). Kant’s answer to this predicament is the distinction between a pure reason and a practical reason, the subject of knowledge and the free-willing agent, the understanding of reason as such and the dictate of the will. By detaching the freedom of human action from the necessary search for causes in thinking, his solution is able to lay down a moral law that has the same status as the natural laws. “But it does little to eliminate the greatest and most dangerous difficulty, namely, that thought itself [...] makes freedom disappear—quite apart from the fact that it must appear strange indeed that the faculty of the will whose essential activity consists in dictate and command should be the harbinger of freedom” (1961/2006, p. 144).

254
 The predicament of thought before freedom has important consequences to political philosophy. Since one could not talk about politics without referring to—or believing in—the human capacity to act freely, it seems that those who have thinking as their main activity are the less suitable to engage in such affairs. In fact, she states, philosophical tradition “has distorted, instead of clarifying, the very idea of freedom such as it is given in human experience by transposing it from its original field, the realm of politics and human affairs in general, to an inward domain, the will” (1961/2006, p. 144). It all began, according to Arendt’s history of the will, with the stoic experience of estrangement from the world of which Epictetus’s ideas would be the more representative.

As slaves, despoiled of their own place in the world, those men lacked the ancient precondition for freedom and could not participate in the political realm. Hence, they turned the unknown experience of public freedom into an experience within one’s self whereby a man could be a slave and still be free.⁵ The reversal of Roman political categories such

⁵ In fact, the denial of public freedom and the escape to inwardness—“whether in the form of an inner dialogue which, since Socrates, we call thinking, or in a conflict within myself, the inner strife between what I would and what I do”—is attributed to all philosophical tradition (Arendt, 2006, p. 155).

as power, domination and property, which came to be understood in the intercourse of a man with himself, prove the derivative character of the notion of inner freedom. "Before it became an attribute of thought or a quality of the will, freedom was understood to be the free man's status, which enabled him to move, to get away from home, to go out into the world and meet other people in deed and word" (1961/2006, p. 147).⁶ Here, as in the excerpts of *The Human Condition* mentioned above, action is accompanied by courage. But it is noteworthy that this courage to leave the private life is not understood as the will to act. In this essay, action and freedom are not phenomena of the will at all. As a matter of fact, there is a link between action, the will, and the other faculties of mind. Yet it has nothing to do with freedom.

Action insofar as it is determined is guided by a future aim whose desirability the intellect has grasped before the will wills it, whereby the intellect calls upon the will, since only the will can dictate action [...]; to recognize the aim [of action] is not a matter of freedom, but of right or wrong judgment. Will, seen as a distinct and separate human faculty, follows judgment, i.e., cognition of the right aim, and then commands its execution. The power to command, to dictate action, is not a matter of freedom but a question of strength or weakness. (1961/2006, p. 150).

Action, in this sense, is understood as a tool employed by the will on behalf of the intellect, whose goals are recognized as adequate by a precise judgment of the pertinent issues.⁷ Notwithstanding, according to Arendt's theory, this is not a genuine sort of action. For her, as the possibility "to call something into being which did not exist before", action must be free from motifs and goals, it should be "neither under the guidance of the intellect nor under the dictate of the will" (1961/2006, p. 150). So what boosts action? Arendt recalls her discussion of Montesquieu affirming that action "springs from something altogether different which [...] I shall call a principle", and that "becomes fully

⁶ The experience of thought in general would be secondary: "an intercourse between me and myself begins the moment the intercourse between me and my fellow men has been interrupted for no matter what reason" (Arendt, 2006, p. 157).

⁷ In *The Life of the Mind* she reverses it saying: "a will that is not free is a contradiction in terms — unless one understands the faculty of volition as mere auxiliary executive organ for whatever either desire or reason has proposed" (Arendt, 1978, p. 14).

manifest only in the performing act itself” (1961/2006, pp. 150-151). Then, in a parallel between political and artistic concepts, she turns to one of her favorite political writers. Machiavelli’s concept of *virtù* is compared to the excellence of performing arts that found their end not in a product but in the performance itself, which requires the presence of an audience. These notions will be important in a contradistinction between sovereignty and virtuosity. But let us keep this aside for a while.

Following her narrative in this essay, early Christianity is presented as the second great moment in the philosophical discovery of the will. Indeed, it is a crucial moment. Arendt goes so far as to say that Paul was the first to find out some non-political freedom, and that freedom as such had no space in philosophy prior to Augustine. So what is the difference between the notion of will derived from the stoic removal from the public-political world and the notion of will as conceived by Christianity? First, more than a conflict between an inner life and the outside world, or between reason and passion, two different faculties, what emerges is “a conflict within the will itself” (1961/2006, p. 157). Until then, the only duality within a faculty of the mind recognized by our tradition was the dialogue between me and myself, that is, the thinking dialogue. But this is not a conflict. On the contrary, one knows that is thinking well when one does not contradict oneself.⁸ Moreover, the dichotomy in willing does not set the self in motion as in thinking. Rather “it paralyzes and locks it within itself; willing in solitude is always *velle* and *nolle*, to will and not to will at the same time” (1961/2006, p. 157).

It is astonishing that the faculty that should be able to command and dictate action ends up stuck in a battle within itself, as if someone could disobey her/himself. This “monstrosity” is explained by the fact that the will is once again lived as an experience of impotence, as if the I-will were detached from the I-can. “Historically, men first discovered the will when they experienced its impotence and not its power, when they said with Paul: ‘For to will is present with me; but how to perform that which is good I find not’ (1961/2006, p. 160). This situation gives

8 In *The Life of the Mind*, one reads that the possibility of the will to contradict itself is the hallmark of its freedom (Arendt, 1978, p. 5), an utterance inconceivable in the essay on freedom.

rise to the notion of will-to-power or, more precisely, that is why "will, will-power, and will-to-power are for us almost identical notions; the seat of power is to us the faculty of the will as known and experienced by man in his intercourse with himself" (1961/2006, p. 158). However, the Christian notion is distinguished from the stoic one inasmuch as the willing ego feels the impotence "within one's self, in the 'interior dwelling' (*interior domus*), where Epictetus still believed man to be an absolute master" (1961/2006, p. 160).

Forbidden to do whatever it pleases, the I-will devotes itself to a destructive enterprise. In the vein of her analysis of imperialism qua origin of totalitarian regimes, Arendt describes the will-to-power as a will-to-oppression brought forth by an anti-political situation, where man is not only isolated from the others or at war with them, not only focused in his or her own interests and goals, but also captured by one's own self. The I-will "remains subject to the self, strikes back at it, spurs it on, incites it further, or is ruined by it" (1961/2006, p. 161). The expansion of power—understood as the ability to acquire, possess, and accumulate more power—is unable to take someone beyond oneself. "However far the will-to-power may reach out, and even if somebody possessed by it begins to conquer the whole world, the I-will can never rid itself of the self; it always remains bond to it and, indeed, under its bondage" (1961/2006, p. 161).

This bondage to the self gives us the opportunity to come back to the problem of sovereignty, described in this essay as "the ideal of free will, independent from others and eventually prevailing against them", just the opposite of virtuosity, where "men need the presence of others before whom they can appear" (1961/2006, pp. 152, 162). If my reading is correct, the one who wants to prevail against the others is at the same time subject to one's own self, servant of oneself. Behind the idea of sovereignty lies the assumption that a political body must be almighty, unique, and indivisible as the self. Such a community would be built on quicksand, able to stand upright only through the constant use of violence. The steadiness of a political community, on the opposite, is achieved insofar as the political affairs are "transacted within an elaborate framework of ties and bonds" (1961/2006, p. 162) between men who live together and commit themselves to keeping

their words. These are not relations between sovereigns, but a relation of non-sovereignty.

In the last section of the essay on freedom, Arendt recalls the original Greek and Roman notions of action —*archai* and *prattein*; *agere* and *gerere* or *res gestae*— understood as a twofold and interrelated event, the beginning of something new and its collective achievement. We must keep this in mind henceforward in order to understand how the renounce of sovereignty—that is also the renounce of oneself—is articulated with the capacity to act, to start something new, to be free, and, furthermore, to the possibility of political conflicts.

The Spring of Action

In the introduction to the discussion on “Willing” in *The Life of the Mind*, Arendt presents a problem quite similar to the one that opens her essay on freedom, i.e., the dilemma of how to reconcile human freedom with the laws of causality, the imperatives of Nature and History, or the omniscience of an almighty God. But an important shift is already evident in the second page, when she affirms that the greatest difficulty in a discussion on will is the fact that this faculty had been “consistently doubted and refuted by so eminent a series of philosophers” (Arendt, 1978, p. 4). Thus, the history of will written here, even if it enrolls the same characters □Epictetus, Paul, Augustine, Scotus, Hobbes, Montesquieu, among others□ is seen from another perspective. It is no longer a matter of attributing to the philosophical tradition the discovery of the will as a reversal of public freedom. Just the opposite, now she is saying that philosophers were unable to deal with the matter, and such inability comes up precisely from its “inevitable connection with Freedom” (1978, p. 5; see also p. 26). In a striking turnaround, she brings will and action near, naming the former as the “spring” of the latter, and asking “whether men of action were not perhaps in a better position to come to terms with the problems of the Will than the men of thought” (1978, p. 6).

This section intends to show the late shifts in Arendt’s thought on will, focusing mainly in the anti-political aspects seen above: the loneliness, the thirsty impotence, and the bondage of the willing to one’s

own self; its tendency to homogenize and to destroy all differences; and its command over the others as a sovereign, unprecedented, and unconstrained decision. The main assumption here is that Arendt is not denying that willing is experienced in inner life, just like thinking does, though this is not anymore —or not necessarily— home for a lonely and sovereign subject. Before showing that, I would like to briefly highlight the unavoidable prerequisite to Arendt's politicization of the will: the rectilinear concept of time.

Time was not a topic in her earlier considerations on will, but it became crucial and takes up much of the first chapter in *The Life of the Mind*. Indeed, not the concept of time itself but the future tense, in which our words must be confirmed, is thematized in a passage of *The Human Condition* where promise is depicted as "the memory of will" (1958/1998, p. 245). In another sense, the will is now described as "our mental organ for the future" (1978, p. 13). In fact, though she did not spell it out, both promise and will deal with the future.⁹ Then, both deal with things that are absent, things that do not exist and may never come to being. In other words, they deal with contingency. The Greeks had an expression to what comes to being by accident: *kata symbebekos*. However they did not have a word for the will.¹⁰ This lacuna, Arendt argues, is in agreement with their circular concept of time. Just as the Hebrew-Christian credo of a divine beginning, and its corresponding rectilinear time concept, are in agreement with the notion of will.

So, Arendt says, it is striking that modern philosophy, with its notion of progress and an unprecedented faith in the future, is so suspicious of the will. Indeed, the same distrust is found whether in the early modern —or post-medieval— thought or in the most contemporaneous philosophers. From Hobbes to Heidegger, including Descartes, Spinoza, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche and others, nearly the same questions are found. How can the notion of a free will

⁹ The link between will and promise is made clearer in a lecture given in 1966: "The broken will is the will exerted in solitude, not with respect to others. I give and take promises with others, no promise given only to myself is really binding" (Arendt, 1966, p. 024554).

¹⁰ Greeks knew the voluntary act, *hekon*, in which a man is in possession of his physical and mental capacities. It does not mean free choice. Arendt argues, in the seventh section of *The Life of the Mind*, that Aristotle's *proairesis*, the preference between two possibilities, is a kind of forerunner of the will.

be conceived? How could something had come to being at the same time that it could have been left undone? How can we live in a history that has no sense, no ultimate cause or goal? How can we bear the sheer contingency? The unanimous answer is: We cannot.

The philosopher's solution for this dilemma is always to submit freedom to the reign of necessity—which is the reign of thought insofar as it is always looking back in order to sort and know what came to pass. Actually, anything that happens becomes necessary, so to speak, merely because it happened. "In the perspective of memory, that is, looked at retrospectively, a freely performed act loses its air of contingency under the impact of now being an accomplished fact, of having become part and parcel of the reality in which we live. [...] [The] act appears to us now in the guise of necessity" (1978, p. 30). The great model of this backward glance is Hegel's philosophy of history.

In sum, Hegel tries to reconcile two opposite views on time, one that recalls the past and another that projects the future, the thinking ego and the willing ego; and does so by transforming the circle into a progressive line, in a sort of spiral concept of time. So the future is always determined to fulfill the past, that is, the future is the return to and overcoming of the past. One of the problems raised by Arendt to Hegel's contribution to the understanding of the will, which is the problem that runs through all the book, is that its power of negation—the possibility of saying 'no' to the present, transcending what is given in order to start something that did not exist before and that may not happen either—would be determined by the very existence of what is.

The reason Hegel could construe the World-Historical movement in terms of an *ascending* line [...] is to be found in his never-questioned assumption that the dialectical process itself *starts* from Being, takes Being for granted (in contradistinction to a *Creation ex nihilo*) in its march [...]. The initial Being lends all further transitions their reality, their existential character, and prevents them from falling into the abyss of Not-Being. (1978, p. 50).

The preponderance of Being over Not-Being or Becoming is thematized several times along the book. Let us leave the question

aside. For now, it is important to note that in Arendt's account a fundamental part of Hegel's thought is also concerned with freedom and, consequently, with the willing ego relation towards the future. "The primacy of the past", she says following Alexandre Koyré, "disappears entirely when Hegel comes to discuss Time". More precisely, history finds its fulfillment in the future, and is by denying his present that man "creates his own future" (1978, pp. 40-41). Hence the auto-production of man is for Hegel the auto-constitution of time, because man—as Augustine had also stated—¹¹ is not only in time; man *is* time.

Without him there might be movement and motion, but there would not be Time. Nor could there be, if man's mind were equipped only for thinking, for reflecting on the given, on what is as it is and could not be otherwise; in that case man would live mentally in an everlasting present. [...] [The] mind produces time only by virtue of the will, its organ for the future. (1978, pp. 42-43).

By now it should be clear that the Will as an organ for the future is identical with the power of beginning something new. In this approach, one of its anti-political features is dismissed. The will is no longer experienced as the reversal of public freedom, the estrangement from the world, and a retreat to inwardness; rather it is concerned with the world. "The will always wills to *do* something" —while thinking "depends on 'doing nothing'" (1978, p. 37). Thus, in clear contrast to her earlier considerations, there is a fundamental connection between willing and action.

The "impatience, disquiet, and worry" of the will are due to the fact that its "project presupposes an I-can that is by no means guaranteed. The will's worrying disquiet can be stilled only by the I-can-and-I-do, that is, by a cessation of its own activity and release of the mind from its dominance" (1978, p. 37). The willing ego cannot save itself from the conflict between *willy* and *nilly*. It waits for a redemption that would come only through action. Nonetheless, there is no guarantee since "to

¹¹ "But what, then, was God's purpose in creating man, asks Augustine; [...] creating '*temporal man* [*hominem temporalem*] who has never before been', that is, a creature that does not just live 'in time' but is essentially temporal, is, as it were, time's essence. [...] He then gives a very surprising answer [...]. In order, he says, that there may be novelty, a *beginning* must exist; 'and this beginning never before existed', that is, not before Man's creation" (Arendt, 1978, p. 108).

will and to be able to perform, *velle* and *posse*, are not the same. The tension can be overcome only by doing, that is, by giving up the mental activity altogether” (1978, p. 38). It depends, therefore, on a decision that takes the self out of oneself, throwing him or her in a common world where actions can be performed. A world shared by men. So, the will is no longer servant of the self. It does not unfold as will-to-power but in a will-to-act.

In spite of its need of redemption, willing is no longer an experience of impotence. The connection between willing and acting is “startling”, she says in a dialogue with Augustine, because the “‘Will must be present for power to be operative’; and power, needless to say, must be present for the will to draw on” (1978, p. 88). However, as in her treatment of other concepts, the connection is made by a distinction; it is a “contrasting bond” (Duarte, 2013, p. 51), the relationship between “things that are inseparable and yet distinct” (Arendt, 1978, p. 99). In this case, although related to the outer world, the “freedom of the Will” lies “exclusively on an inner power of affirmation or negation that has nothing to do with any actual *posse* or *potestas* —the faculty needed to perform the Will’s commands” (1978, p. 88). Hence, both against Paul and Epictetus, the will is neither impotent nor omnipotent.

To be sure, while discussing Epictetus’ philosophy, the will seems to be nothing but sovereign; it is the “great achiever”, “the organ capable of command”. But in the stoic experience of this faculty, its power

rests on its sovereign decision to concern itself only with things within man’s power, and these reside exclusively in human inwardness. [...] [S]ince man, in other words, is entirely powerless in the real world, he has been given the miraculous faculties of reason and will that permit him to reproduce the outside [...] inside his mind, where he is undisputed lord and master. (1978, p.78).

Arendt does not merely corroborate this interpretation as true, but renders it problematic by assuming that “only when will power has reached this climactic point, where it can will what *is* and thus never be ‘at odds with outward things’, that it can be said to be omnipotent” (1978, p. 81). Once again, as in her discussion of Hegel’s philosophy of

history, the will is conceived by men of thought along with the primacy of Being.¹²

But this is not the only safeguard of philosophers. Since willing is the experience of "an ongoing 'struggle' (*agon*)", "a never-ending fight with the counter-will" in which man finds "himself *as his own enemy*", sovereignty is achieved only by means of the reduction, destruction, or victory of one over another. This would be "the worst that, from the view-point of the thinking ego, could happen to the two-in-one" (1978, pp. 82-83). Actually, to maintain the dialogue between me and myself requires not only the permanence of this duality, but also that both are in agreement. However, our experience of wanting something—which is different from craving or desiring—is always the experience of not wanting too. The will is always accompanied by the counter-will, indeed, by "various wills" (1978, p. 94). Thus our most contentious faculty "has an infinitely greater freedom than thinking, which even in its freest, most speculative form cannot escape the law of non-contradiction" (1978, p. 5).

The "possibility of resistance" and the "power to disobey, [...] to assent or dissent, say Yes or No [...], agree or disagree with what is factually given [...] regardless of necessity and compulsion", its indifference and indeterminacy, summing up, the power to "transcend the very factuality of Being", seems to be unbearable for men of thought (1978, pp. 27, 68, 83, 129-30).

This power must have had something awful, truly overpowering, for the human mind, for there has never been a philosopher or theologian who, after having paid due attention to the implied No in every Yes, did not squarely turn around and demand an emphatic consent, advising man, as Seneca did in a sentence quoted with great approbation by Master Eckhard, "to accept all occurrences as though he himself had desired them and asked for them". (1978, p. 83).

¹² For Epictetus, Arendt argues, "it is impossible that what happens should be other than it is [...] because even an absolute negation depends on the sheer inexplicable thereness of all that is, including myself [...]. Hence, as Augustine will later argue, those who believe they choose non-being when they commit suicide are in error; they choose a form of being that will come about one day anyhow and they choose peace, which of course is only a form of being" (Arendt, 1978, p. 82).

What is unbearable to the philosophical need for unity and coherence is the very possibility of conflict, dissent, disobedience, and disagreement. That is precisely the reason why Arendt criticizes the tradition of political thought. By now it should be clear that what is anti-political in the faculties of the mind is the illusion of a solipsistic self, and its consequence is the onslaught of a philosopher-king, a sovereign will, or a supreme judge over the public-political sphere. On the contrary, when the faculties of mind are considered as close to action, consistent with the plurality of public-political life, they are understood as experiences of a multiple self. A multiplicity that could not be reduced to one single subject, in the same way that human plurality could not be reduced to one single man.

To be sure, the multiplicity of human condition does not concern only the experience of the agonistic will. The self is partitioned in its several faculties. It is split not only between the *vita activa* and the *vita contemplativa*, for, as she argues in *The Human Condition*, the very activities are distinguished as well as the faculties of mind. There is no precedence in these fragmented capacities. The self, in the words of Bonnie Honig, "is the site of several struggles", the "subject as multiplicity [...], a plurality whose parties, in the absence of any hierarchical ordering, often engage in a struggle for dominion" (Honig, 1993, pp. 82-83). Notwithstanding, in *The Life of the Mind* one of these faculties is in charge of gathering all of them. But before discussing the "Will's binding force" (Arendt, 1978, p. 100), it should be made clear that one among the three anti-political tendencies of the will seems to be unsolved so far. If my reading is correct, there still remains the problem of a sovereign decision.

In order to better understand this crucial question, it can be helpful to go back a few pages and quote her summary of the discussion on Augustine. I would like to suggest that we could read this having in mind an analogy with the public and political world.

First: The split within the Will is a conflict, and not a dialogue,¹³ and it is independent of the content that is willed. A bad will is no less split than a good one and vice versa. Second: The will as the

¹³In the sense of a dialectical conversation between two-in-one that must come to an agreement, that is, the dialogue of thinking.

commander of the body is no more than an executive organ of the mind and as such quite unproblematic. The body obeys the mind because it is possessed of no organ that would make disobedience possible. The will, addressing itself to itself, arouses the counter-will because the exchange is entirely mental; a contest is possible only between equals. A will that would be 'entire', without a counter-will, could no longer be a will properly speaking. Third: Since it is in the nature of the will to command and demand obedience, it is also in the nature of the will to be resisted. Finally: Within the framework of the *Confessions*, no solution to the riddle of this "monstrous" faculty is given; how the will, divided against itself, finally reaches the moment when it becomes "entire" remains a mystery. (Arendt, 1976, pp. 95-96).

Such a decision seems to come out of nowhere, based on nothing, and guided by no rule. It seems to be, in an expression recurrent in contemporary political theory, an exceptional decision. Actually, while Arendt discusses the consequences that Duns Scotus draws from Augustine, a similar political concept comes into play along with a theological one. The "redemption"¹⁴ comes from the act which—often like a *coup d'état*, in Bergson's felicitous phrase—interrupts the conflict between *velle* and *nolle*" (Arendt, 1978, p. 101). Are we then, at the end of this whole journey, faced with an arbitrary decision? No other solution is given by Augustine, she says, "except at the very end of the *Confessions*, when he suddenly begins to speak of the Will as a kind of Love, 'the weight of our soul'" (1978, pp. 95-96).¹⁵

¹⁴ This redemption, according to Augustine, could not come through divine grace. Arendt argues jocosely that it would be "difficult to imagine God's gratuitous grace deciding whether I should go to the theater or commit adultery" (Arendt, 1978, p. 97).

¹⁵ Here, I would like to situate my reading between Honig's account, according to which *The Life of the Mind* does not represent a substantial change in the Arendtian corpus, and Kalyvas' argument on the "abrupt shift" in her latter work. According to Kalyvas, in her "confusing" and "self-defeating" account, Arendt "fails [...] to link her own penetrating observations on the will to action and political freedom and to place them within a coherent and systematic framework" (Kalyvas, 2004, p. 338). Such an effort would be able to untie theoretical knots within her work, including the relationship between liberation and freedom. "If, however, we take seriously her re-definition of the will [...], would it not be legitimate to suggest that the genuine political decision [...] could [not only be thought as liberation from oppression, therefore a pre-political condition, but] also be re-conceptualized as a faculty to collectively make new beginnings, and therefore, as collective freedom?" (Kalyvas, 2004, p. 341). In

The insight comes from Augustine's treatise on the mystery of Christian trinity. "Father, Son, and Holy Ghost, three substances when each is related to itself, can at the same time form a One". This is a relationship among equals. And since man was created in the image of God, also in us there should be a relationship like this. Augustine finds it in the human mind. He distinguishes between Intellect, Memory, and Will, which are mutually related to each other. "These three faculties are equal in rank, but their Oneness is due to the Will" (1978, p. 99). For it is the Will who tells what should be understood and remembered, putting those capacities together. It does so calling our attention, and since its force "unites the mind's inwardness with the outward world", the will can be called "the spring of action" (1978, p. 101).

Conclusion: The Act of Love

This research intends to show an undeniable ambiguity in Arendt's treatment of the will along her work. I understand this ambiguity as follows. On the one hand, she takes on the philosophical discourse about the inwardness of the will—even though she does so by refusing

266

sum, the reappraisal of the will could bridge the gap between these two notions of liberty. By doing so, he intends to elaborate a theory of decision consistent with democratic forms of deliberation. In fact, Honig does admit that "the will in LOM is not consistent with her earlier account", stating however that these moments are "marked by important continuities, in light of which the shift in her view turns out to be of limited import" (Honig, 1988, p. 79). The crucial difference in relation to Kalyvas' view concerns the possibility to bridge the gap between liberation and freedom. "Here, as elsewhere, Arendt's account of inner life parallels her political theory. Just as liberation from necessity sets the stage for the constitution of freedom in the political world, so the liberation from the private self, won by the will's *coup d'état*, sets the condition for the appearance of the acting self whose action makes freedom manifest in the human world. But willing itself is neither free nor unfree in Arendt's strict sense. And there is no overlap between liberation and freedom, between willing and acting" (Honig, 1998, p. 80). It is startling such an effort to keep the frontiers between the inner and outer life, coming from an author who insists so enthusiastically in occupy and resist to Arendt's "nonnegotiable" and "uncompromising public-private distinction" (Honig, 1993, p. 118). And it seems to me that one does not find in *The Life of the Mind* a "rigorously dismissive approach to the inner life of the self" (Honig, 1988, p. 78). Action not only "happens" to the "subject in the private realm" (Honig, 1993, p. 120). If so, we could not say that "the inner plurality of the self is the source of its vigor", the "spur to action" (Honig, 1993, p. 117). However, I agree with her insistence on the abyss between willing and acting, or at least, with the assumption that is not so easy to cross this bridge: "there is a hiatus marked by contingency □ for a moment everything is uncertain" (Honig, 1993, p. 80). It seems to me that what is absent in both Kalyvas' and Honig's account is a view on the transformation of the Will into Love.

the anti-political idea of an inner freedom. On the other hand, the will acquires a political scope when she wonders whether political actors would not be more able to understand this faculty.

What is anti-political in the faculties of the mind is the illusion of a solipsistic self. Contrariwise, the connection between will and action—in which the former is thought as the “spring” of the latter, therefore consistent with the plurality of the public-political world—depends on the partition of human faculties. In fact, the human condition as a whole is understood as the experience of a multiple and conflictive self. However, the problem does persist of how these several faculties are brought together; how someone stops thinking or willing and starts to act; in which direction a conflict between desires and moral statements, or between a personal dream and an obligation is solved. Moreover, how can the willing ego decide the direction of our attention while it is stuck in a lasting battle within itself? Its redemption, as we saw above, comes from action; but action, paradoxically, springs from the will. In other words, in the battle that each one of us brings inside ourselves, there remains the problem of how decisions are made. As I have suggested, the same could be thought analogously about collective decisions.

The solution “comes about through a transformation of the Will itself, its transformation into *Love*”; which is “obviously the most successful coupling agent”. Love attracts, binds, and holds things together. Unlike the will itself, which finds its end in the achievement of what was willed, love “enables the mind ‘to remain *steadfast* in order to *enjoy*’ it”. As anyone in love knows, “the whole mind ‘is in those things upon which it thinks with love’” (1978, pp. 102-103). There is a sense of permanence that is not the absolute stillness, the end of a movement, the absolute quietness of death. Love keeps moving. Still, it calls our attention; it makes us stand without paralyzing us. Love forces us to persist.

Hence the will transformed into love not only unifies the multiple self as also creates, so to speak, an “enduring I”.¹⁶ In the words

¹⁶ This “enduring I” can thus be held accountable for his/her actions. According to Bethania Assy, these two occurrences are the main outcomes of the relationship between the will and action: “the will can be regarded as action’s mental parallel that achieves our singularity (*principium individuationis*), as also is perforce linked to the notion of responsibility” (Assy, 2002, p. 34).

of John Stuart Mill quoted by Arendt: “[...] it is obvious that ‘I’ am both parties in the contest; the conflict is between me and myself. [...] What causes Me, or, if you please, my Will, to be identified with one side rather than with the other, is that one of the Me’s represents a more *permanent* state of my feelings than the other does” (1978, p. 96). The continuous confirmation or reiteration of my acts gives shape to my personality. The willing, insofar as it becomes love, “creates the self’s character and therefore was sometimes understood as the *principium individuationis*, the source of the person’s specific identify” (1978, p. 195). It is the “soul’s gravity” (1978, p. 104), the ‘weight’ that stabilizes us like the ballast of a ship.

Then, Arendt's reappraisal of the will as consistent with political action removes its arbitrary and violent aspect through what she calls the transformation of will into love —besides an appeal to the faculty of judgment, which remained unexplored in the limits of this paper. It is worthy to recall that the concept of love, which also deserves a discussion about its different meanings throughout her work, is related to another important concept in Arendt’s political thought: the *Amor mundi*. As Bethânia Assy asserts, “*Amor mundi* is the love for what is created through action in concert, the love that renders durable the inventions of political freedom, as also provides a stable reality to future generations” (Assy, 2002, p. 51).¹⁷

In concluding, it does not seem an overstatement saying that Arendt’s account on willing shed a different light on her political theory. Most importantly, though it cannot be easily transposed into a theory of democratic deliberation, I believe it could also give us a key to think the current political conflicts in our societies, and outline an understanding of how decisions are —or could be made in our public-political reality. In this sense, it is important to highlight her critique of the sovereign will as the renounce of one’s own self,

¹⁷ It would be interesting to compare Arendt’s concept of love and the one presented in the work of Michael Hardt and Antonio Negri. Departing from the notion of constituent power as a sovereign and exceptional act, they claim it as an “act of love”. The time has come for a rupture, they proclaim in a sort of prophetic voice that is not so far from Arendt’s *détournement* of theological concepts. The moment of this rupture is the “sudden expression of *Kairós*”, “the moment in which a decision to act is taken”. The event that will lead us to this moment will be “the true act of political love” (Hardt & Negri, 2005, pp. 439, 446-447).

the acknowledgement of a multiple self. Political arrangements are not made by a single man or an identical collective, it is not achieved in the intercourse with one's self but precisely in the abandonment of oneself, that is, when someone leaves the private sphere, the deep background of his heart and mind, in order to be exposed in public, to be lost among the others, and finally find in there a self who was unknown, and could not show up in loneliness.

Bibliographical References

- Arendt, H. (1966). *Basic Moral Propositions – lectures – University of Chicago*. In Hannah Arendt Papers, Series: Subject File, 1949-1975. Washington, D.C, United States of America: Manuscript Division, Library of Congress.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the republic*. New York, United States of America: Harvest.
- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. New York, United States of America: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1985). *The origins of totalitarianism*. New York, United States of America: Harvest. (Originally published in 1951).
- Arendt, H. (1998). *The human condition*. Chicago, United States of America: The University of Chicago. (Originally published in 1958). <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Arendt, H. (2005). *Essays in understanding 1930 – 1954: Formation, exile, and totalitarianism*. New York, United States of America: Schocken.
- Arendt, H. (2006). *Between past and future*. New York, United States of America: Penguin. (Originally published in 1961).
- Assy, B. (2002). A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In A. Correia (Ed.), *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (pp. 32-54). Rio de Janeiro, Brazil: Forense Universitária.
- Duarte, A. (2013). Hannah Arendt e o pensamento político: A arte

de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos: Revista de Filosofia*, 1, 39-63. Retrieved from <http://www.dvprppg.ufc.br/argumentos/index.php/argumentos/article/view/3>

Hardt, M., & Negri, A. (2005). *Multidão: Guerra e democracia na era do império* [Multitude: War and democracy in the age of empire] (C. Marques, Trad.). Rio de Janeiro, Brazil: Record.

Honig, B. (1988). Arendt, identity, and difference. *Political Theory*, 16(1), 77-98. <https://doi.org/10.1177/0090591788016001005>

Honig, B. (1993). *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca, United States of America; London, United Kingdom: Cornell University. <https://doi.org/10.1177/0090591793021003010>

Honig, B. (2001). *Democracy and the foreigner*. Princeton, United States of America; Oxford, United Kingdom: Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9781400824816>

Honig, B. (2007). Between decision and deliberation: Political paradox in democratic theory. *American Political Science Review*, 101(1), 1-17. <https://doi.org/10.1017/S0003055407070098>

Kalyvas, A. (2004). From the act to the decision: Hannah Arendt and the question of decisionism. *Political Theory*, 32(3), 320-346. <https://doi.org/10.1177/0090591704263032>

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York, United States of America: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755842>.

❖ } RESEÑAS } ❖

REVIEWS

RESEÑA REVIEW

González de la Vega, René. (2017). *Tolerance and Modern Liberalism. From Paradox to Aretaic Moral Ideal*. Maryland, United States of America: Lexington. 231 pp.

In political and moral philosophy we are used to an uninterrupted succession of texts, heirs of the liberal traditions (headed by John Rawls), communitarians (led by the likes of Michael Sandel, Charles Taylor, etc.), analytical Marxists (authors like Gerald Cohen, Jon Elster, etc.).

Besides the names mentioned above, there is a succession of texts that tend to give rise to a sense of routine and, as a result, of lethargy. It is the feeling that political and moral philosophy has reached a plateau within a set of accepted doctrines. Doctrines which, to paraphrase Thomas Kuhn, make up a kind of "normal science" of philosophical theory.

But from time to time, the routine drowsiness is sharply interrupted. This happens when works of philosophy show up to question prevailing theories in political philosophy. Such is the case of the work I propose to review herein. It is the work of Mexican philosopher René González de la Vega, whose text on political philosophy features philosophical rigour, originality and depth.

René González de la Vega's main purpose in this work is to reconstruct the conceptual nature of a crucial concept: that of tolerance. His purpose is not *historical* but rather the analytical reconstruction of the concept in question. A reconstruction that he carries out in the first three parts of the book, from chapter 1 to 10.

Why is the concept of tolerance crucial? The answer is two-fold. On one hand, because tolerance is the kind of concept that, in everyday life, facilitates a more or less peaceful coexistence among citizens who do not share the same conceptions regarding what is good. But on the other hand, the concept is pivotal because it allows the shrewd philosopher to expose systematically most of the main problems political and moral philosophers discuss with regard to notions such as correctness, practical rationality, deontology, political liberalism,

the nature of moral reasons, the importance of individuals' ethical lives, etc. That is to say that the concept of tolerance is a "master key" for joining the debate meditating on a large part of the conceptual agenda faced by practical philosophers.

As one browses the pages of *Tolerance and Modern Liberalism* one cannot help but show enthusiasm upon encountering a philosopher who is making a genuine contribution to political and moral philosophy.

The author identifies three underlying features of the use of the concept of tolerance: i) there are convictions that may be injured by others' attitudes or behaviours; ii) there is an underlying power or competition of the "injured" person to act against the act affecting her; and iii) the rational need arises for a "balance" to offset the strength of the value of the injured conviction before the supposed value given to non-interference in another's behaviour (p. xv).

The three features mentioned account for why the concept of tolerance is *normative* (p. xvi). This is so because, in exercising tolerance, moral, political and rationally practical norms are upheld which determine when tolerance is "genuine" and "proper" and when it is not genuine and refers to behaviours labelled as "acceptance", "indifference", "patience" or "resignation", etc.

Tolerance has been a nuclear concept of deontological theories, developed by philosophers of a Kantian influence who represent political liberalism, like John Rawls. René González de la Vega focuses on three representatives of this current: John Rawls (chapter 7), Ernesto Garzón Valdés (chapter 8) and Rainer Forst (chapter 9). All three of these authors share two features:

- a) The priority of correctness over goodness
- b) The existence of suitable mechanisms to resolve rationally the moral and political conflicts that might arise when the individuals who form part of a society exercise tolerance.

Both features mentioned form the "normal science" of deontological theories. However it is here that González de la Vega identifies two serious problems raised by the conjunction of the two features mentioned. The first is linked to the paradoxical aspects that exercising

tolerance produces within deontological theories (for example, chapter 15). According to deontology, an act "x" of tolerance is completely exhaustive for the future. The fact that subject S tolerates "x", or does not tolerate x, results in the fact that subject S's normative conviction (let's call it "y") is "eliminated" from S's moral system (if she tolerates) or "confirmed" (if she does not). For our author, deontology creates a paradoxical or "suicidal" concept of tolerance (p. xvii; pp. 139-141). Because what is tolerated today stops being an act of tolerance in the future as the system has been moralized a single time through the tolerator's behaviour.

The second problem deontology leads us to is that it returns to the "recalcitrant" concept of tolerance (chapter 11). This can be explained by the low (or non-existent) sensitivity deontology has to the phenomenon of moral conflict (chapter 13). For the deontologist, tolerance does not generate genuine moral conflicts (or dilemmas). Tolerance does not configure a recalcitrant concept.

Nevertheless, when individuals exercise tolerance, it is easy to find numerous cases of tolerance dilemmas. In this work, the author poses a number of examples (the teacher, the fashion designer, the homophobe, etc.).

For purposes of this review, I shall pause briefly at one of the examples addressed in the book: that of the liberal vegetarian mother who must decide whether or not she tolerates her red-meat loving son. The author's point is that the liberal mother may find herself drawn into a recalcitrant situation in which it becomes difficult for her to decide whether to tolerate her son or not. From the point of view of her liberalism, the mother must respect her son's autonomy and free development. From the point of view of her moral compassion for the suffering of animals, she should not tolerate her son's love of meat. Nevertheless, this real, concrete situation seems underrated by deontology.

Up to this point, René González de la Vega's work could be said to make two significant contributions. Firstly, the work shows the paradoxical (suicidal) and recalcitrant aspects that result from exercising tolerance. Secondly, the author reconstructs how the deontological theory operates and in doing so, reveals its weaknesses.

Besides exposing the paradoxical and recalcitrant aspects of tolerance, the work also makes another considerable contribution. This contribution links with the idea that tolerance is not just a normative concept but that, contrary to deontologism, tolerance appears to be a concept that rationally demands “contextual” responses (chapter 17).

Deontologism is a distinctly universalist theory that pays little attention to the “salient” features of concrete cases of tolerance. Hence the rigidity of deontological logic. However, it is upon concrete features, for example on whether the mother is liberal or not, or why she is or isn't vegetarian, that the moral theory should reflect.

The author's proposal is that attention to the context is compatible with moral particularism (p. 213). Illuminated by Jonathan Dancy's contributions, René González de la Vega defends a particularism that does not respond to rules and principles but only to reasons. This indicates that sensitivity for the concrete will inescapably lead to a different way of understanding principles and rules. According to this way, the rules and principles were built based on our experience of the concrete. It is not a question of abjuring rules or principles. It's just a question of changing the perspective of the analysis giving greater emphasis to processes like the “perception” of salient features of cases of tolerance and their narrative aspects. This methodological approach must be prior to the fact of starting out by inferring practical consequences rigidly from the norms, which is typical of deontologism.

But the defence of a contextual aspect in the moral reasoning pertaining to tolerance is not all René González de la Vega has to offer. Firstly because the author's concentration on what is paradoxical and conflictive in respect to tolerance does not just warn us of the unnecessary rigidity of deontological theories. He now adds an awareness of the possibly “tragic” aspect of tolerance to his contextualist contribution.

Indeed, many of the dilemmas of tolerance relate to a collision between the existence of ideal moral norms, on one hand, characteristic of the situation of an unbiased observer, and the norms of our ethical life, of the way we understand the goodness or badness of our actions, on the other. Deontologism attempts to minimize this collision by distinguishing between two normative systems, A basic one where the injured normative conviction belonging to the possible tolerator is

found. And another system, justificatory or ideal, that is the one possibly requiring the conviction be eliminated. The basic system reflects the character of the moral agent. The justificatory system would reflect an ideal morality based on the requirement to make unbiased decisions.

By placing the tolerance situation within “two” independent systems, moral conflicts are “untangled”. In other words, the conflicts dissolve. Deontology’s inability to capture the tragic aspect of certain conflicts is revealed with this approach. The conflict that arises between ideal norms and the norms of our own ethical life.

In choosing whether or not to tolerate, the tolerator may experience “moral loss” or “moral residue”. That is to say, *Tolerance and Modern Liberalism* shows that even tolerance is unable to eradicate feelings of moral loss. Such sensations may originate from having made a decision which, though grounded in the justificatory system, entails a moral loss for the tolerant subject.

One weakness of deontology within the context mentioned might be that it “alienates” subjects within an ideal ethics (typical of the justificatory system) that disregards how important a subject’s ethical life (her basic system) is for her character and integrity.

Lastly, René González de la Vega proposes that tolerance should not be a normative concept, understanding normative in the deontological sense. His contribution is based on considering tolerance as an “aretaic” concept, that is to say, based on virtues.

The virtue theorist seeks to minimize, in a sense unlike the deontological sense, the moral loss experienced after decisions made in the context of cases of tolerance. It is not a question of alienating the subject or of distinguishing two different normative systems: the basic and the justificatory systems. It is more about tolerant subjects, in being virtuous, becoming *wiser*: they will learn to see the salient features of cases of tolerance. In knowing how to see such features, they will seek a way for the ideal norms based on correctness not to collide brutally with the norms of our ethical lives.

So if I had to summarize the essence of this work, I would say that it amounts to an original effort that offers meditated answers to focal topics surrounding the concept of tolerance. These answers combine a

277

dose of Aristotelianism (in how they receive the aretaic approach) with, in my opinion, a Hegelian touch. This is so because the author seeks to reconcile us to the importance of “our own” ethical conceptions of the good life.

Although the book in question targets the deontologism typical of political liberalism, this does not imply that the author is not a certain complex form of liberal. A liberal who, along with certain sensitivity for rules and principles, notices the risk involved in forgetting the ethical conceptions that define our moral identities. And here there is another wink at authors like Michael Sanders who, not in vain, are cited near the end of the book.

However, this is not a book to which only Aristotelian, Hegelian or Aristotelian liberals like Charles Larmore will feel attracted to on account of a corporate identity.

Deontologists will want to read it and respond to the objections raised by the author. Thus for example, philosophers enrolled in this current will want to point out that the convictions of future tolerant subjects must be rational, not prejudiced or capricious. Our ethical lives are not always heavenly. Many norms that identify our convictions appear to us as moral. However, a reflexive inspection reveals their obscurantist, revengeful or prejudiced nature. Thus the homophobe who interferes with gay pride parades every time he can would be hard put to defend his acts of interference as “truly” moral. For there to be a genuine moral conflict between both norms, the ideal and those of our ethical lives, they must demonstrate the same justificatory weight. Otherwise the dilemma would be false. With which the feeling of moral loss would lack practical significance. Such a sensation would only reveal the psychological nature of an aggressive subject's fears and hates.

Deontologists might also attempt to accommodate the idea of a contextual response within their theoretical structure. They might say that the particularism of reasons is something a neo-Kantian theorist might reformulate without falling into the possible vices of particularism. Among which, the deontologist would say, is particularists' potential inability to grasp the need for moral generalizations built on the basis of decisions of cases of tolerance. Without such generalizations it would be difficult to talk about more

or less tolerant “societies”. There would be as many tolerances and intolerances as tolerators there were. Thus universalism could restore its capacity for reasonableness, accommodating the value of the salient features of cases without sacrificing the generality of rules and principles on account of it. Rules and principles which, paraphrasing Jon Elster, make up the “cement” of society. Nevertheless, the author could respond to these types of objections that his perspective, in discerning between the particularism of rules and the particularism of reasons, gives generalizations an important role. The universalist would in turn respond that the distinction between “rules” and “reasons” is not very clear if we admit that the identity of a rule depends on the types of reasons it brings together.

All in all, the work proposes topics for heated discussion. And if it does, it is because it is able, like any important work, to provoke good discussions. I am quite sure no rational reader will be able to remain indifferent to the variety, depth and subtlety of the author's arguments.

Guillermo Lariguet¹
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Correo electrónico: gclariguet@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3737-5688>

~
279
~

¹ Este trabajo ha sido posible a Conicet y al apoyo complementario de las siguientes instituciones de Argentina: SECYT (UNC), PIP (Conicet), CAID (UNL) y de España el siguiente DER2016-74898-C2-1-R.

RESEÑA REVIEW

Duhamel, Jérémie (2016). *Les Vertus de la liberté. Machiavel et la critique de la domination*. Paris, Francia: Classiques Garnier. 198 pp.

Los golpes de la historia parecieran, en los últimos tiempos, endurecerse. O es quizá la manera insistente que tienen de amontonarse, uno tras otro, la que los vuelve más agudos. Entretanto, hay respiros, y preguntas. Sobre cómo actuar políticamente en este contexto, sobre cómo sostener la apuesta por la igualdad democrática en un mundo que frente al caos se debate entre la restauración y el conformismo.

En eso y mucho más pensé al leer el libro de Jérémie Duhamel, *Les vertus de la liberté. Machiavel et la critique de la domination*, publicado recientemente en París, en Classiques Garnier. No pretendo dar aquí una lectura exhaustiva de la obra, tampoco proponer un ejercicio crítico. Intento, simplemente, articular una breve reflexión, lateral, aunque comprometida, sobre aquello que el Maquiavelo de Jérémie Duhamel puede aportarnos para pensar (en) la situación actual.

De esa obra ambiciosa y erudita, que busca, y logra, dar una lectura global de la obra del Florentino, me permito entonces, en razón de una necesidad bien presente, concentrarme en un punto, el de la esperanza, o más precisamente, en aquello que el libro llama "retórica de la esperanza". Para ello partiré de un pasaje de Maquiavelo, muy presente en el libro de Duhamel, perteneciente los Discursos, el cual tiene la virtud de no dejar indiferente a ningún lector sensible:

Affermo bene di nuovo questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi e non rompergli. Debbono bene non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse e incognite, hanno sempre a sperare e, sperando, non si abbandonare in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si truovino. (Machiavelli, 1531/2011, 2.29, p. 374).¹

¹ Lo cual podría ser traducido del modo siguiente: Afirmo una vez más ser absolutamente cierto, y estar demostrado por todas las historias, que los hombres pueden secundar la fortuna pero no oponérsele; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. No deben abandonarse nunca a ella porque, ignorando sus fines, y andando esta por desconocidas y extraviadas sendas, cabe siempre esperar, y esperando, no abandonarse.

Maquiavelo adopta abiertamente aquí una retórica de la esperanza. Y acuña, casi sin quererlo, una fórmula memorable: esperando, no abandonarse. Retórica que se vuelve indispensable en tiempos difíciles, como aquellos, como estos, donde los que dicen gobernar, como resume Jérémie Duhamel, no solo perseveran en su error, sino que están persuadidos de la imposibilidad de operar el más mínimo cambio.² La situación descrita es entonces la de una profunda y durable sensación de fatalidad, de abatimiento, de aflicción –imposible no sentirse, hoy, políticamente interpelados.

Ahorabien, Maquiavelo escribe, allí mismo: a la Fortuna, al devenir caprichoso de las cosas de este mundo, no se puede esperar controlarla. A la Fortuna no se la controla. Puesto que hay, irreductiblemente, contingencia. Se puede secundarla, pero no oponérsele. Se pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. Es así que el discurso maquiaveliano no cede ni a los encantos de la ilusión ni a la comodidad siempre disponible del cinismo lúcido, esa forma apenas sofisticada del abandono. Por el contrario, lo que muestra el libro de Jérémie Duhamel, es que la retórica maquiaveliana de la esperanza busca despertar recursos para una acción política real, capaz de producir un cambio de dirección en el devenir de las cosas, sin necesidad de recurrir a una promesa, y en particular a la promesa de que a la Fortuna sería posible, de algún modo, controlarla; a la promesa, digamos, del fin de la historia. Tal como lo afirma Duhamel, la única alternativa sensata al abandono no es la certeza del dominio de los efectos, sino la esperanza de que, por medio de la acción, un cambio de fortuna sea posible.³

La retórica maquiaveliana de la esperanza no es entonces del tipo mesiánica. No se trata de sostener la acción política en la promesa de una reconciliación final, ni tampoco, opuestamente, de advertir sobre las consecuencias de un inevitable desastre. No se trata, en suma, de ningún cierre, ya que la idea misma de cierre supondría ignorar la

2 *“Mais ce qui semble pire encore, et c’est là sans doute ce qui constitue selon Machiavel la racine ultime de la malignité du ‘temps qui court’, c’est non seulement que ‘les hommes’ persévèrent dans l’erreur, mais surtout qu’ils sont persuadés de l’impossibilité d’opérer le moindre changement”* (Duhamel, 2016, p. 67).

3 *“De toute évidence, la seule alternative judicieuse à l’abandon, dont on a vu qu’il constituait un facteur important de la ruine de l’Italie, ce n’est pas la certitude d’une maîtrise des effets, mais l’espérance que, par l’action, un changement de fortune est possible”* (Duhamel, 2016, p. 102).

eterna “*mala contentezza*” que, según Maquiavelo, trabaja a todo sujeto, y que es fruto de un desfase constitutivo entre el plano de la intención y el plano del acto, entre el plano de la palabra y el plano de la acción. Hay deseo, explica Maquiavelo en sus *Discursos sobre Tito Livio*, libro I, capítulo 37, porque hay siempre distancia entre aquello que se quiere y aquello que se obtiene, y es justamente porque esa brecha nunca se cierra, que el deseo no cesa de renovarse y que, inevitablemente, hay historia. La máxima política que de allí se deduce es transparente: solo nos es dado esperar poder torcer el movimiento aparente de las cosas, sin ninguna garantía, sin ningún fundamento. Se trata, en suma, de actuar políticamente sin postular un fundamento que, positiva o negativamente, de garantía a la acción.

Ahora bien, y pensando en un nosotros, en un nosotros bien actual, pregunto: ¿En qué medida nos sería dado, sensatamente, esperar —e insisto aquí, adrede, en el adjetivo “*judicieux*” que vuelve más de una vez en el libro de Duhamel? ¿En qué medida podríamos, o incluso deberíamos, esperar otra cosa que este continuar sumergiéndonos en una situación que pareciera definirse por el vaciamiento de todo horizonte? ¿En qué sostener, sin apelar a la ilusión, la esperanza? La propuesta de Jérémie Duhamel podría leerse de un modo radical: en nada. La acción política no se sostiene más que en la decisión de evitar el mal de los males, el mal mayor, aquel que surge de cualquier situación de aflicción sostenida: la servidumbre voluntaria. Cito un párrafo del libro:

Le spectre de la servitude volontaire s'avère, de surcroît, indissociable de l'inclination à s'affliger dans le mal [...] Ainsi, quand tout est matière à accusation, quand l'époque oblige à dire du mal de tout, sauf du mal paradoxalement, et quand la fortune semble vouloir régner impétueusement tel un fleuve furieux qui emporte tout sur son passage, seule l'impression de choisir librement l'asservissement semble permettre de sauver l'honneur de son libre arbitre. (Duhamel, 2016, pp. 76-7).⁴

4 Lo cual podría ser traducido del modo siguiente: El espectro de la servidumbre voluntaria es indisociable de la inclinación a afligirse en el mal. [...] Así, cuando todo es materia de acusación, cuando la época obliga a decir mal de todo, salvo, paradójicamente, del mal; cuando la fortuna parece querer reinar impetuosamente como un río furioso que arrastra todo a su paso, solo la impresión de elegir libremente la servidumbre pareciera permitir salvar el honor

El imperativo a actuar, y la esperanza que lo secunda, no podrían venir más que de la voluntad de sacudir esa pesadumbre que lleva a desear un Amo que, alienándolo, rescate al sujeto de su aflicción. Ahora bien, y hago aquí, para terminar, una pregunta, que no es más que una invitación a leer el libro, y a seguir conversando. ¿Para esperar sensatamente el advenimiento de una acción política real, transformadora, en tiempos difíciles como los que corren, no es necesario algo más que la pura decisión de evitar el mal? ¿No es acaso aquello mismo que, en Maquiavelo, nos impide concebir un fin de la historia, a saber la división constitutiva de todo sujeto, y el conflicto que esta genera, la que nos daría a esperar, sensatamente, el advenimiento de otra cosa que la tonta repetición de lo mismo?

Referencias bibliográficas

Duhamel, J. (2016). *Les Vertus de la liberté. Machiavel et la critique de la domination* [Las virtudes de la libertad. Maquiavelo y la crítica de la dominación]. Paris, Francia: Classiques Garnier.

284

Machiavelli, N. (2011). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [Discursos sobre la primera década de Tito Livio]. Milano, Italia: Rizzoli Editori. (Trabajo original publicado 1531).

Diego Vernazza

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia

Correo electrónico: vernazza@ehess.fr

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3764-1920>

RESEÑA REVIEW

Velasco, Juan Carlos (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. 372 pp.

Durante la Edad Moderna y Contemporánea numerosos retos se han abordado, de manera ideal o real, desde una perspectiva cosmopolita. El descubrimiento de América, las guerras entre Estados europeos en el siglo XVIII o la Segunda Guerra Mundial, son ejemplos de ello. En la época actual, la humanidad se enfrenta también a una serie de retos globales de gran magnitud: el mantenimiento de la paz, el respeto y garantía de los derechos humanos, el cambio climático, las migraciones internacionales, el aumento de la desigualdad, las pandemias, el terrorismo, los paraísos fiscales o el colapso de los sistemas financieros. La nueva obra de Juan Carlos Velasco busca precisamente abordar con carácter descriptivo, valorativo y normativo uno de esos retos, las migraciones internacionales, y adopta para ello una mirada cosmopolita. La misma se inserta así dentro del corpus teórico de carácter cosmopolita que, principalmente desde el final de la Guerra Fría, una corriente de pensadores (por ejemplo, Seyla Benhabib, Thomas Pogge, Martha Nussbaum o Kwame Anthony Appiah) está desarrollando con la voluntad de dar respuestas a los temas de nuestro tiempo.

Igualmente, y además de ser una obra enmarcada en un determinado contexto social y académico mundial, a nivel personal esta viene a culminar una de las principales líneas de investigación a la que su autor lleva dedicando los últimos quince años. Una línea de investigación que, si bien realiza principalmente desde el ámbito de la filosofía política, también desarrolla desde la sociología, el derecho y la ciencia política.

Una vez observado el marco en el que se encuadra la obra, y antes de proceder al análisis del contenido, caben ser destacadas dos decisiones del autor que, en cierta forma, limitan el alcance de la misma a la hora de dar una respuesta integral a las migraciones internacionales. En primer lugar, Velasco aborda estas principalmente desde la perspectiva

de los países receptores. Pese a admitir la necesidad de adentrarse también en la perspectiva de los países emisores, esto no lo lleva a cabo “dada su complejidad y por cuestiones de economía argumentativa” (p. 50). En segundo lugar, señala que, también debido a la complejidad de los fenómenos migratorios internacionales, “parece sensato mantener una cierta cautela y asumir” que no se dispone todavía de suficiente conocimiento como para poder sistematizar aquellos (p. 260). No obstante, y aun comprendiendo la prudencia de Velasco, parece necesario empezar a construir progresivamente dicha sistematización y más cuando el propio autor indica que para abordar de manera seria dicho fenómeno es “preciso establecer un régimen migratorio global con un sólido soporte normativo” (p. 273).

Partiendo de lo anterior, el cuerpo de la obra de Velasco se centra pues, principalmente, en tres grandes debates sobre las condiciones de entrada, las condiciones de integración jurídica y las condiciones de integración cultural de los migrantes. Y lo hace, como se ha señalado previamente, desde una mirada cosmopolita, y más concretamente, “desde la perspectiva de una concepción global de la justicia” (p. 97). Parece pues oportuno observar brevemente en qué consiste esta concepción de la justicia antes de adentrarse en el contenido de los debates.

“La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”. Así empezaba John Rawls su *Teoría de la Justicia* en 1971; obra que, como referente principal, impulsó una amplia y seria reflexión sobre la justicia que llega hasta la actualidad. Por este motivo, Velasco parte del análisis de la misma para poder articular una concepción global de la justicia. Y, en este sentido, señala que la doctrina rawlsiana no cuestiona “la idea de que los límites de la justicia son los límites de cada uno de los Estados existentes en el planeta” (p. 241); como tampoco lo hacen, por otra parte, la mayoría de las teorías de la justicia contemporáneas. Rawls adopta pues una perspectiva estadocéntrica donde los principios de justicia sólo son aplicados en el marco de una sociedad organizada estatalmente. Como respuesta a esta perspectiva, en 1979, Charles Beitz publicó su obra *Political Theory and International Relations*, en la cual abogaba por la defensa de una concepción de la justicia cuyos

principios fueran universales y no quedaran reducidos al marco estatal. A partir de entonces, y teniendo como presupuesto fáctico la era de la globalización en la que se encuentra la humanidad, una serie de pensadores, la mayoría de ellos en la órbita de Rawls (como, por ejemplo, Thomas Pogge o Martha Nussbaum), han contribuido al desarrollo teórico de la justicia global. Estos autores defienden la aplicación de la “posición original” rawlsiana a todos los seres humanos para decidir los principios de justicia de la estructura básica de la sociedad mundial. Sin embargo, Rawls, en este sentido, y en su última obra, *El derecho de gentes*, lo máximo a lo que llega es a elaborar una teoría de la justicia internacional, que no global, en la que existen dos niveles: en el primer nivel, el estatal, los sujetos relevantes para decidir los principios de justicia en la posición original son los individuos; en el segundo nivel, el internacional, los sujetos relevantes en la posición original ya no son los individuos sino lo que él llama “pueblos”, es decir, de manera general, Estados. Los teóricos de la justicia global parten pues del propio pensamiento de Rawls, pero superan su perspectiva estadocéntrica.

Con esta concepción global de la justicia, el fenómeno de las migraciones internacionales se podría abordar desde una perspectiva “mucho más integral” (p. 244), debido a que el azar de haber nacido en un lado u otro de cualquier frontera ya no representaría “un criterio de ventaja o privilegio que, en muchas ocasiones, llega a ser determinante para poder disfrutar o no de determinados derechos y libertades” (p. 93). Esto sería así ya que:

Sin saber dónde han de nacer, las distintas partes presentes en la *posición original* [...] querrán cerciorarse de que ningún sistema de fronteras territoriales legitimará disparidades sustantivas que impidan el acceso a recursos y oportunidades necesarias para llevar una vida digna y reconocerán la libertad de movimientos como un derecho universal. (p. 319).

Una vez pues descrita brevemente la concepción global de la justicia, se procede a exponer los principales debates que el autor aborda en relación con las condiciones de entrada, las condiciones

de integración jurídica y las condiciones de integración cultural de los migrantes.

En primer lugar, en relación con las condiciones de entrada de los migrantes internacionales, Velasco se introduce en el debate entre fronteras cerradas y fronteras abiertas, que no supresión de las mismas (p. 286). En 1983, Michael Walzer, en su obra *Esferas de la Justicia*, defendía “un cierre de las fronteras (aunque sea de manera parcial y condicionada)” (p. 87). Como respuesta, Joseph Carens, en 1987, escribió su artículo “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, punto de inflexión en el estudio de las fronteras en sentido cosmopolita. En dicho artículo, Carens señalaba que los países receptores tienen la obligación de abrir sus fronteras en base a que la exclusión de los migrantes no es compatible con la igual relevancia moral de los seres humanos (1987, p. 270). Sin embargo, Velasco, y aun en sintonía con Carens, pero consciente también de la dificultad de que los países receptores abran sus fronteras, acaba por defender que:

Los Estados nacionales más ricos (o relativamente más prósperos) estarían legitimados a seguir manteniendo la facultad de controlar la admisión de extranjeros en su territorio sólo si satisfacen determinadas condiciones y, en concreto, si eliminan sus barreras al comercio frente a los países más desfavorecidos, si modifican las instituciones económicas internacionales existentes o si intervienen mediante alguna suerte de impuesto redistributivo en una participación más justa de los recursos planetarios; esto es, sólo si contribuyen significativamente y en la medida de sus posibilidades al establecimiento global de la justicia distributiva. (pp. 319-320).

Es decir, los países receptores no estarían obligados a la apertura de fronteras siempre que implementaran una serie de medidas económicas que mejorasen sustancialmente la situación en los países emisores de migrantes. No obstante, Velasco, con dicha propuesta, solo tiene en cuenta a los migrantes económicos. Deja así sin abordar en la misma el fenómeno de los migrantes por causas ambientales, el cual, según el propio autor, “se multiplicará en las próximas décadas” (p. 262).

En segundo lugar, en lo que respecta a las condiciones de integración jurídica, Velasco se introduce en el debate entre ciudadanía nacional y ciudadanía desnacionalizada. Desde finales de los años ochenta, han surgido numerosas propuestas serias en torno a la noción de ciudadanía (como los trabajos de Soysal, *Limits of Citizenship*, o Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*), desarrollándose con ello un debate vivo y fructífero en la materia. No obstante, la mayoría de estas nociones parten de Thomas Marshall, lo cual permite que “el grado de dispersión semántica (...) [sea] algo menor de lo que cabría esperar” (p. 61). Marshall sería así a la noción de ciudadanía lo mismo que John Rawls a la de justicia, es decir, una referencia “prácticamente obligada, aunque sea para poner sus presupuestos en tela de juicio” (p. 61). Marshall sostiene que la evolución de la ciudadanía sigue un determinado esquema secuencial y acumulativo: en primer lugar, ciudadanía civil; en segundo lugar, ciudadanía política; en tercer lugar, ciudadanía social (p. 120). Sin embargo, y debido al transnacionalismo migratorio (p. 111), “este modelo secuencial se ha vuelto desfasado, pues ha ido surgiendo entretanto toda una graduación de situaciones jurídicas inéditas en la que se ubican los migrantes y que les permite acceder a unos determinados derechos al tiempo que quedan privados de otros” (p. 120).

Esto se observa, por ejemplo, en el caso de los residentes permanentes, los cuales disfrutaban de los derechos civiles y sociales, pero no de los políticos, invirtiendo con ello la secuencia marshalliana (p. 121) y produciendo una suerte de inclusión diferencial en las sociedades contemporáneas (p. 151). Todo ello está haciendo que, con el objetivo de garantizar los derechos humanos, una democracia que se precie y una sociedad integrada, se conciben nuevas formas de entender la ciudadanía y que el modelo de ciudadanía nacional, en el cual el pleno reconocimiento de los derechos fundamentales está vinculado a la posesión previa de la nacionalidad, evidencie “su inadecuación para analizar y dar respuesta a las múltiples prácticas generadas en nuevos contextos de interacción que ya no conocen fronteras” (p. 118). De esta manera, en las nuevas concepciones de la ciudadanía lo decisivo no sería el lugar de nacimiento (*ius soli*) o de quién se nace (*ius sanguinis*), sino el lugar de residencia (*ius domicilii*)

y de relación laboral (p. 140). Dichas concepciones de la ciudadanía estarían así articuladas desde un “*punto de vista posnacional* o al menos parcialmente *desnacionalizado*” (p. 281), facilitando con ello el disfrute de los derechos fundamentales, también los de participación política, por parte de los migrantes internacionales (p. 122).

Por último, y en relación con las condiciones de integración cultural, Velasco se introduce en el debate alrededor del multiculturalismo, ya que, como señala él mismo, “la concesión de la ciudadanía constituye una condición necesaria para la integración social plena, aunque, desde luego, no es condición suficiente” (p. 71). Velasco se adentra en este debate desde el presupuesto fáctico de que los flujos migratorios internacionales han generado ya un pluralismo cultural en los países receptores (p. 77). Partiendo de esta realidad, Velasco aboga, en la línea de Kymlicka o Touraine, por un multiculturalismo que sostenga el “carácter complejo, flexible y adaptativo de todo entramado cultural” (p. 197). Su postura se aleja así tanto del asimilacionismo (defendido, entre otros, por Samuel Huntington) como del cosmopolitismo homogeneizante, pero también de esa concepción del multiculturalismo que se concibe “como un programa político que propone institucionalizar las diferencias culturales segmentando a la sociedad de manera irreversible” (p. 198).

Sin embargo, Velasco no abandona ahí el debate alrededor del multiculturalismo, sino que se introduce en una nueva concepción: el “posmulticulturalismo”. La mayoría de debates públicos sobre el fenómeno migratorio en las sociedades receptoras se centran principalmente en la dimensión cultural-identitaria y omiten la dimensión económica (p. 199). Sin embargo, “el tratamiento de las cuestiones de identidad y diferencia cultural distará mucho de ser integral si está disociado de una comprensión más amplia de la realidad social que abarque también la estructura política y económica” (p. 234). Esta noción surge pues “con objeto de dotarse de una herramienta conceptual útil con la que tratar de encuadrar un nuevo discurso sobre inmigración” (p. 200). Un nuevo discurso que:

Aun preservando el interés por la diferencia, la identidad y la etnicidad, nociones clave del multiculturalismo, mantiene un cierto distanciamiento con respecto a dicha perspectiva:

las cuestiones de la identidad o la etnicidad no tendrían por qué decaer ante las cuestiones de clase, sino que deberían ser atendidas en interrelación con ellas; tampoco habría que dar por amortizada la opresión o la discriminación racial, sino que deberían ser abordadas sin desligarlas de la explotación económica. (p. 201).

De esta manera, el posmulticulturalismo aborda las condiciones de integración cultural de los migrantes internacionales en toda su complejidad, contando para ello con múltiples perspectivas de análisis (p. 202).

En conclusión, Juan Carlos Velasco lleva a cabo una obra culmen en su trayectoria filosófica personal que viene a enmarcarse dentro del corpus teórico de carácter cosmopolita que una corriente de pensadores lleva desarrollando, principalmente desde el final de la Guerra Fría, con el objetivo de dar respuestas a los temas de nuestro tiempo. La rigurosidad y la claridad expositiva al analizar descriptiva, valorativa y normativamente las migraciones internacionales desde la perspectiva de los países receptores y desde una concepción global de la justicia, hacen de esta obra una referencia obligada en la materia y consolidan a Velasco como uno de los principales pensadores cosmopolitas en lengua castellana. Por estos motivos, no se puede sino animar al propio Velasco a proseguir sus investigaciones en esta temática y a adentrarse así tanto en el análisis de las migraciones internacionales desde la perspectiva de los países emisores, como en la difícil pero necesaria sistematización de estas.

Referencias bibliográficas

Carens, J. (1987). Aliens and citizens: The case for open borders [Extranjeros y ciudadanos: un argumento a favor de las fronteras abiertas]. *Review of Politics*, 49, 251-273. <https://doi.org/10.1017/S0034670500033817>

Luis Esteban Rubio
Universidad Carlos III de Madrid, España
Correo electrónico: luisestebanrubio@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4638-1270>

RESEÑA REVIEW

Arias Maldonado, Manuel (2016). *La democracia sentimental*. Barcelona, CT: Página Indómita. 448 pp.

Dejó dicho Jean Cocteau que su pesimismo no era sino una variedad de su optimismo. Se acordaba uno de este aforismo mientras atendía a las intervenciones de Javier Gomá y Alain Finkielkraut en el Institut Français de Madrid.¹ Acaso el optimismo del español llegaba a desazonar un tanto más que el pesimismo del francés. Las diatribas de Finkielkraut, defensor acérrimo de la educación republicana francesa, dirigidas al periodo que abarca las últimas cuatro décadas, encontraban en Gomá, apólogo de la ejemplaridad² como método pedagógico y del cosmopolitismo ilustrado —“Ser español es la manera más práctica de ser contemporáneo”, subrayó aquel día—, respuesta en forma de pregunta: “¿En qué otra época preferirías vivir?”. Pregunta que resulta ciertamente tramposa cuando de lo que se trata es de analizar la deriva de las democracias liberales de un tiempo a esta parte, considerando a lo que se tendía ayer y pensando donde, en efecto, estamos hoy, y, desde tal punto, a dónde ahora se tiende. Bien se podría responder a la pregunta de Gomá dejándose uno llevar por la inercia de la formulación, y apelando a la ironía dickensiana: “La sala de esta escuela es una ciudad inmensa en la que vive un millón de habitantes, y de ese millón de habitantes, solamente se mueren de hambre en la calle, al año veinticinco. ¿Qué os parece esta prosperidad?”. Lo mejor que se me ocurrió contestarle fue que para los que se morían de hambre era lo mismo que la ciudad tuviese un millón que un millón de millones de habitantes. Y también en esto me equivoqué” (Dickens, 1992, pp. 152-154). Encontraríamos raro que algún coetáneo deseara cambiarse por un campesino de la baja Edad Media, pero nunca sabremos si un campesino de la baja Edad Media

293

¹ ¿*Qué futuro para la democracia?*, encuentro moderado por el periodista Juan Cruz y celebrado el 26 de enero de 2017 en el Teatro del Institut Français de Madrid a propósito de la edición correspondiente a este año de *La noche de las ideas*, bajo el lema “Un mundo en común. Nuestras democracias en la tormenta”.

² Es una pena que, y le damos la razón a Schopenhauer, “cuánto más pertenece un hombre a la posteridad, es decir, a la humanidad en su conjunto, más desconocido es de sus contemporáneos. La gente reconoce más fácilmente al hombre que sirve a las circunstancias de su breve hora o al humor del instante al que pertenece y en el que vive y muere” (1961, p. 175).

hubiera preferido cambiarse por el ciudadano que hubiera sido en la segunda década del siglo XXI. Cabe dudar de ello. Tengamos en cuenta, además, que “la persuasión [...] es una entelequia” (p. 78), tal y como nos dice Manuel Arias Maldonado (Málaga, 1974), profesor de Ciencia Política en la Universidad de Málaga, en *La democracia sentimental*, libro que nos ocupa. Aun no hace demasiado tiempo que el provector Sánchez Ferlosio declaraba, no sé si con amargura, que nunca se convence a nadie de nada. En fin, ¿es cierto entonces que nunca hemos estado mejor? Arias Maldonado parece alinearse tanto más con el optimismo de Javier Gomá que con el pesimismo de Alain Finkielkraut: “Diga lo que diga la crítica tremendista, la especie y sus sociedades mejoran progresivamente en aspectos fundamentales: reducción de la pobreza, descenso de la violencia, incrementos de tolerancia” (p. 360). *Liberté, égalité, fraternité*. Tríada que, según el arquitecto y pensador Rem Koolhaas, ha acabado siendo suplantada por otra: confort, seguridad y sostenibilidad.

Si, como quería Carl Schmitt, existe el liberal como existe el colérico, el de Manuel Arias Maldonado sería un buen ejemplo de este primer temple. Y si la objetividad existe y consisten no escamotear al lector la posición desde la que se escribe rehuendo todo planteamiento equidistante, puede hablarse de objetividad en *La democracia sentimental*. Arias Maldonado se inscribe abiertamente en el seno de la tradición liberal y desde ella y por ella escribe. Es este libro una defensa de las democracias liberales occidentales y de los valores ilustrados desde las que se han venido construyendo, llevada a cabo en un tono moderado dado en una prosa de mucha gracia y limpieza. El autor escribe muy bien y este libro, “a medio camino entre el ensayo dirigido a un público culto y la investigación académica” (p. 14), es buena prueba de ello. No dudo de que también es prueba de su éxito: a estas alturas el libro de Arias Maldonado ha alcanzado su tercera edición y ha sido abundantemente reseñado.³

³ Remito al lector interesado a algunas lecturas enriquecedoras y distintas entre sí de *La democracia sentimental* —destacables siempre a juicio de quien elabora esta reseña—: la escrita por Paloma de la Nuez en *Cuadernos hispanoamericanos* (nº 800, febrero 2017); Martín Alonso en *Revista de Libros* (<http://www.revistadelibros.com/resenas/la-democracia-sentimental-politica-y-emociones-en-el-siglo-xxi>); Jorge Bustos en *El Cultural* de El Mundo (Semana del 3 al 9 de marzo de 2017; <http://www.elcultural.com/revista/letras/La-democracia-sentimental/39301>).

La democracia sentimental viene a dar cuenta, sintetizando una cantidad abrumadora de bibliografía de muy variada índole —predomina el pensamiento anglosajón—, de la cada vez mayor *sentimentalización* de todo ámbito de la vida humana, vinculada estrechamente al creciente prestigio de los sentimientos en detrimento de las razones. El escritor estudia la repercusión que esto tiene en el ámbito de lo público y cómo afecta esto a los regímenes políticos y a las doctrinas o ideas que los alimentan. El ya citado Finkielkraut incide a menudo en la degradación que están sufriendo los ideales ilustrados en los que se basa la escuela republicana francesa. Lo que conlleva el malogro de varias generaciones de los ciudadanos que han de posibilitar el mantenimiento de la República en el tiempo. El deshilachamiento de las generaciones es un síntoma del malestar que Finkielkraut denuncia. Su inicio vendría a coincidir con el llamado “giro afectivo”, cuya primera intención es “discutir el predominio de la razón en sus propios análisis y prescripciones aboliendo la pretendida subordinación histórica de las pasiones a la razón”. El origen de este “giro”, auspiciado por el agotamiento del postestructuralismo unido al auge de los estudios neurocientíficos, se remonta a la década de los años 80 del siglo pasado y se habría culminado en nuestros días (pp. 27 y 29). “El tránsito entre el sujeto *ideal* kantiano, concebido como un maximizador de preferencias, y el sujeto *real* que nos describen las ciencias naturales y sociales tras el “giro afectivo”: una entidad sometida a múltiples influencias afectivas, cuyo procesamiento racional de información se ve también afectado por distintas patologías” (p. 31). El sujeto autónomo, soberano, racional que se inaugura con Descartes y que ha sido el detonante de las revoluciones liberales, materializadas en los Estados-nación, resulta que nunca ha sido. Todo ello, por un lado, “implica un desajuste de base entre los presupuestos ideales de la organización política y su realidad práctica” (p. 25) y, por otro y al tiempo, ha producido un cambio de paradigma en el individuo cuyo resultado es un nuevo tipo de sujeto, el “postsoberano”. Este sujeto es definido como “una entidad sometida a múltiples influencias afectivas, cuyo procesamiento racional de información se ve afectado por distintas patologías”. No somos, entonces, tanto individuos que actúan según razón como racionalizadores de lo hecho. Cosa

que supone “un claro desafío a los presupuestos antropológicos del humanismo liberal”. Sin embargo, esta nueva propuesta le parece razonable a Arias Maldonado en comparación con el “ser hiperracional descrito por el cartesianismo y la muerte del hombre anunciada por el postestructuralismo” (p. 37). Partiendo de lo dicho, el propósito manifiesto de *La democracia sentimental* sería “explicar las emociones mismas al haberse hecho obvio que las emociones son parte de la explicación de la deriva que están tomando las democracias liberales, en vista a comprender mejor la influencia política de las emociones, su papel dentro de las sociedades democráticas” (p. 37). Mas el objeto último del ensayo es rehacer el principio de autonomía atendiendo al nuevo paradigma de sujeto y adaptar las democracias liberales a la sentimentalización de facto, imperante e irreprochable, en vista a garantizar una supervivencia sana.

El contenido del ensayo está organizado en un núcleo de cuatro partes precedido por una Introducción y seguido de un Conclusión. A su vez, el contenido de estas cuatro partes se inaugura con un Preámbulo donde se sintetiza lo que será inmediatamente desarrollado. En la primera parte, intitulada “Retrato del sujeto postsoberano”, se explica de qué manera atendemos más a “*narraciones* que a *razones*” (p. 77), cosa que explota el *storytelling*; se apuntan las “deficiencias que aquejan al procesamiento de información y a la toma individual de decisiones” y se carga contra toda ideología, definida como “régimen de percepción que disciplina nuestra visión de la realidad” llevando a cabo una defensa de la razón liberal, cuya preocupación sería la creación del marco político pluralista donde las distintas ideologías “puedan conversar entre sí”. La segunda parte lleva por título “Los efectos políticos del afecto”. En él, Arias Maldonado da un repaso a las tendencias políticas de mayor calado emocional: populismo, nacionalismo y otras derivaciones del romanticismo político; asimismo comenta la importancia hoy de la indignación y del resentimiento. Sentimientos que, como en la ópera, son “la pasión predominante”. El autor advierte que el rasgo principal de los afectos políticos es su ambigüedad y por lo tanto difícil discernir cuando el sentimiento se justifica por tener base real o más bien imaginario. También se trazan en esta parte las vicisitudes de la “vida emocional de la economía capitalista”, dentro de la cual cobra enorme

importancia la lógica de los medios de comunicación y la hibridación de estos con las plataformas de comunicación de masas, cuya mecánica habría ido moldeando en las democracias de raigambre occidental un ciudadano-espectador amigo de la diversión lúdica, "más expresivo, espontáneo, personal en su manera de comunicarse". Arias Maldonado reconoce que es aconsejable que una sociedad democrática se preocupe por la libertad y por las capacidades del ciudadano que le insufla vida y así que la sentimentalidad se conciba como problema (p. 217) ¿Pero cómo? La poca humildad respecto de su propio saber que demuestran las neurociencias tensa la cuerda de tal manera que suena muchas veces de manera preocupante. Lo que se trata de decir es que no se puede obviar el asedio de la disciplina neurocientífica a la noción de libre albedrío. El autor lo trata someramente, sin detenerse en ello ni aventurarse a especular demasiado. El problema hoy no es que sea verdad que un determinismo radical rijan la vida humana —no hay desde luego consenso alguno entre científicos—, sino que se adhiera al ambiente como cierto. Sea como fuere, la disminución del coto de libertad deja pocos afectados mayores que el liberalismo, cuya doctrina se basa en la defensa más o menos encendida de la libre decisión de los hombres. Si la noción de libertad carece de significación resultará estéril preocuparse de ella. Unas páginas antes, el autor dice que las sociedades modernas no son solamente democráticas sino también capitalistas, y que este último rasgo no define de manera exclusiva su carácter, porque se trata de un "capitalismo mediado y regulado por el Estado" (p. 197). "Vivimos en democracias representativas que combinan la organización política liberal con los principios bienestaristas socialdemócratas, quedando la producción de riqueza encomendada a la economía social de mercado y la vertebración identitaria en manos de la vieja idea de nación" (p. 23). Parece una evidencia que el proceso de globalización por el cual convergen las economías de todos los Estados en un mercado único es difícil de coordinar con la mediación o regulación del capitalismo por parte de cada cual. Claro que además, por leve que sea la integración de las unidades menores en la mayor, el gobierno de esta habrá de inmiscuirse en el particular terreno de lo consuetudinario. Sobra decir que esto último, unido a la adaptación que cada unidad se verá forzada a hacer en

virtud de su pertenencia a un mercado mundial, debilita hondamente la identidad nacional y erosiona la noción de identidad misma.

“Antídotos democráticos” es la parte tercera del ensayo. Junto a la cuarta parte, de título elocuente, “Defensa apasionada de la razón escéptica”, supone una recapitulación de la problemática expuesta para tratar de encontrar el modo de superarla, quizá sin resultados demasiado alentadores. Sin darlo por bueno, se inclina el autor, prefiriéndolo a toda forma de romanticismo político, por cierto paternalismo influido por el conductismo. No parece difícil que, en esta línea, el principio del daño derive en instrumento de la razón de Estado. Cabe destacar la reformulación de la autonomía individual y la prescripción liberal que nos ofrece el autor ante el panorama descrito: propone un sujeto ideal, el “ironista melancólico”, quien, haciendo de la necesidad virtud, sea capaz de “ejercer su autonomía para someter a supervisión racional la vasta gama de sus afectos y sensaciones, modular sus preferencias y rastrear el origen de sus sesgos perceptivos o emocionales; sin por ello aspirar al objetivo, imposible e indeseable, de neutralizar su vida emocional” (p. 341).

Tal y como habrá quedado evidenciado, *La democracia sentimental* es un libro muy rico que merece una lectura atenta y exhaustiva, tanto por lo que se dice en él como por las vías de discusión que deja abiertas. La tradición liberal desde donde el autor piensa y escribe, sin duda determinante en mucho de lo bueno que tiene este ensayo, mella el desarrollo de algunos de los planteamientos que encontramos en él. Dicho esto a sabiendas de que difícilmente podría ser de otra manera. Después de todo, ¿sabemos con certeza de alguna forma de gobierno mejor o menos “aborrecible” que las democracias liberales que conocemos en Occidente? “La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal” porque “proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra”, dejó dicho Ortega (1929/2016, pp. 217-218). También que en toda coyuntura la mejor elección es la que

más esfuerzo requiere. Cabe preguntarse, para terminar, y lo haremos trayendo unas últimas palabras de Alain Finkielkraut, si la forma que ha tomado la democracia liberal seguiría representando hoy para Ortega “la más alta voluntad de convivencia” cuando convivir tiende a ser ya más bien “lo contrario de un vivir *con*” (Finkielkraut, 2014, p. 35).

Referencias bibliográficas

- Dickens, C. (1992). *Tiempos difíciles para estos tiempos*. (F. Galván, Ed.; A. Lázaro Ros, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Finkielkraut, A. (2014). *Laicos contra laicos. La identidad desdichada*. (E. M. Cano e Í. Sánchez-Paños, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2016). *La rebelión de las masas*. Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1929).
- Schopenhauer, A. (1961). *Eudemonología* (J. B. Bergua, Ed., Trad.). Madrid, MD: Ediciones Ibéricas.

Héctor Quintela González
Universidad Complutense de Madrid, España
Correo electrónico: hquintel@ucm.es
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2038-6986>

RESEÑA REVIEW

Díaz de la Serna, Ignacio (2015). *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia. Una dimensión mitohistórica de la soberanía*. Ciudad de México, México: Bonilla Artigas y Centro de Investigaciones sobre América del Norte (UNAM). 148 pp.

Desde el momento mismo de su irrupción, la revolución americana se constituyó en objeto de reflexión para todos aquellos preocupados por la organización socio-política de la modernidad, entonces en ciernes. De Burke y Tocqueville a Arendt y Pocock, sus fundamentos filosófico-políticos, el contexto socio-histórico en el que irrumpió y la ingeniería institucional a la que dio luz no han dejado de suscitar un vigoroso interés, que en las últimas décadas se ha revitalizado notablemente en América Latina y el Caribe. *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia. Una dimensión mitohistórica de la soberanía* de Ignacio Díaz de la Serna, investigador titular del Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, se inscribe en esta línea analítica y nos invita a revisar lo acontecido en aquella segunda mitad del siglo XVIII, a partir de un trabajo genealógico que pretende rastrear “el sentido soterrado del origen” del gobierno representativo en Estados Unidos. Con este objetivo, el autor indaga tanto en los principios filosófico-políticos que se encuentran a la base de la mutación del horizonte de legitimidad de los regímenes políticos modernos, como en las condiciones socio-históricas que la hicieron posible.

La originalidad de la propuesta, tal como lo indica su elocuente título, radica en la apuesta por definir la constitución norteamericana –que el autor insistirá en denominar “americana”– como la condensación del mito fundacional de la soberanía popular en la república estadounidense. No menos importante resulta su insistencia en definir esa fundación en términos contractualistas –contra las advertencias de H. Arendt en la introducción de su célebre *On Revolution*– y, a la vez, poner en cuestión el carácter revolucionario de lo acontecido en las antiguas colonias británicas entre 1776 y 1787. En efecto, Díaz de la Serna empieza por afirmar que, más que una revolución, lo que sucedió en las Trece Colonias de Virginia fue la concreción de una forma absolutamente original del *contrato social*,

tal como lo concibieran Hobbes, Locke y Rousseau. Todo a lo largo del espiralado desarrollo de sus argumentos, *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia* puntualiza los términos de ese contrato analizando la noción necesariamente polémica de soberanía popular, que se presenta aquí en forma de *mito*.

¿Por qué la independencia estadounidense y su constitución política no fueron una revolución en sentido estricto? Según Díaz de la Serna, la libertad y la igualdad se encontraban presentes en las prácticas cotidianas de los individuos de manera previa a la organización por parte del gobierno centralizador: la relativa autonomía política de las colonias y su organización descentralizada habían contribuido a ello. De este modo la soberanía del pueblo, ya existente, se habría plasmado en la Constitución de 1787. No obstante, a pesar de esta contundente afirmación, el autor no consigue a lo largo de su ensayo hacer a un lado la idea de revolución, tan arraigada en la mayor parte de las reflexiones políticas en torno a aquellos hechos: Él mismo vuelve sobre la idea de que, en efecto, aquello fue una revolución de principios, una *revolución copernicana*. El texto se desliza sobre esta indefinición teórica hasta el final, sin que por ello se desdibuje su propuesta analítica: la revisión de algunos lugares comunes de las lecturas hegemónicas sobre lo acontecido en Norteamérica hacia fines del siglo XVIII. Acaso la puesta en relieve —siguiendo a Jefferson— de que la Declaración de la Independencia de Estados Unidos condensa la yuxtaposición del constitucionalismo inglés —como continuidad histórica— y la ilustración francesa —a partir de la cual se invocan los derechos del hombre como basamento de la soberanía popular y de las instituciones que preservarán esos derechos— esclarece la ambigüedad que Díaz de la Serna atribuye al carácter revolucionario de la misma.

Influenciado por lecturas francesas, alemanas y, en menor medida, inglesas, el autor de *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia* busca diferenciarse de las interpretaciones que los propios norteamericanos hacen de su revolución, criticando el carácter etnocéntrico de las mismas. Desde el comienzo toma distancia de la interpretación canónica de E. Morgan acerca de la constitución del pueblo soberano, poniendo en cuestión su falta de atención a la influencia de pensadores franceses sobre los Padres Fundadores y el uso del término “ficción”

—que él reemplazará por el de *mito*— para referirse a ese pueblo que es necesariamente un constructo. Sin embargo, al comparar las lecturas de uno y otro es factible encontrar más coincidencias que disidencias. En efecto, el modo en que Morgan refiere al pueblo como “ficción” se orienta en un sentido similar al de Díaz de la Serna cuando refiere al mito fundacional de la soberanía popular y la diferencia conocida entre pueblo evocado, pueblo existente y pueblo representante. Los dos encuentran también ciertas líneas de continuidad entre el desarrollo institucional e idiosincrático inglés y el norteamericano, aunque Díaz de la Serna privilegia el diálogo con el pensamiento francés de la época. Ciertamente, para ambos la imposibilidad de una demostración empírica es una característica necesaria de la soberanía popular como construcción política.

Es a partir de esa constatación que Díaz de la Serna nos invita a pensar la dimensión mítica de la historia de la soberanía remontándose a los fundamentos filosófico-políticos de la misma y, paralelamente, al derrotero de su constitución ¿En qué medida es mítica la historia de la revolución americana? ¿Por qué es la soberanía el concepto clave para comprender el carácter disruptivo del proceso político puesto en marcha en la antigua colonia británica? Tres sentidos fundamentales de esta noción convergen a lo largo del libro para esclarecer este enigma: la soberanía aparece como fundamento humano de la ley, como mito o semántica del relato fundacional de la nación americana, y como construcción del sujeto pueblo. Reforzando su lectura en términos contractualistas, Díaz de la Serna afirma que, como fundamento de la ley, la soberanía popular acabó con el estado de naturaleza al que habían regresado los americanos tras la declaración de su independencia. Como mito fundacional, la Constitución de 1787 habilita la sumisión de los individuos al Estado soberano y legitima la supremacía de la Constitución nacional por sobre las estatales. En tanto construcción del sujeto pueblo, este se constituye a sí mismo al tiempo que se erige como fundamento de la legitimidad del nuevo orden. Sin adentrarse en disquisiciones teóricas acaso necesarias, Díaz de la Serna recurre para analizar esta construcción a la clásica distinción entre *plebs* y *populus*: el pueblo comprende la totalidad de la comunidad —es así que “no puede tener enemigos”—, pero sólo puede ser tal como abstracción evocativa.

En los hechos, existe desconfianza hacia el pueblo como gobernante y temor ante la posibilidad de una *tiranía de la mayoría*.

La soberanía popular como fundamento de la legitimidad del nuevo régimen político y, a la vez, la desconfianza frente a las potencialidades del gobierno del pueblo, comprenden para nuestro autor la base sobre la cual se delinean los principales rasgos del republicanismo norteamericano. Las instituciones representativas, especialmente la división de poderes y el Senado, salvaguardarían la voluntad general frente a la amenaza de la voluntad de todos, erigiendo como representantes a los mejores hombres de la comunidad política. El federalismo, por otra parte, acabaría con otro de los problemas que se profundizan de la mano de la soberanía popular: el faccionalismo. Sin embargo, y contrariamente a lo que se suele afirmar, el diseño de esta ingeniería institucional no se alcanzó sin problemas sociopolíticos ni objeciones. Entre la sanción de los Artículos de la Confederación y Unión Perpetua en 1781 hasta la Constitución federal de 1787 se sucedieron una serie de crisis, enfrentamientos y debates que resultaron decisivos para el delineamiento de la constitución política más influyente de la modernidad, y que Díaz de la Serna narra con admirable lucidez. La comparación entre las constituciones confederal y federal es otro de los ejes sobresalientes de este ensayo, y permite elucidar el modo en que las dificultades visibles del ordenamiento diseñado por el Segundo Congreso Continental fueron dando lugar a las reivindicaciones nacionalistas que se plasmarían paradigmáticamente en *El Federalista*. *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia* recoge buena parte de los argumentos reunidos en estos artículos para explicar el diseño que encarnará en la Constitución de 1787. A estos fines, resulta igualmente valiosa la reposición y puesta en relieve de la influencia de las constituciones estatales en la forma final de la Constitución.

Aunque se atribuye inspiración divina a los Padres Fundadores —y como señala Díaz de la Serna, es innegable que su labor fue extraordinaria— la Constitución estadounidense no hace más —ni menos— que plasmar el trabajo conjunto de aquella elite virtuosa llamada a gobernar, que supo combinar la idiosincrasia y el ordenamiento institucional existentes en América con nuevas instituciones sustentadas en el principio de la soberanía popular en función de su

principal interés: instaurar un gobierno nacional fuerte por sobre los poderes estatales. Para Díaz de la Serna, la Convención de Filadelfia fue entonces el momento culmine del proceso revolucionario iniciado con la Declaración de la Independencia en 1776. Fueron las particularidades del momento constituyente las que permitieron a la república norteamericana ofrecer un modelo político para la modernidad que comprenderá un precedente fundamental para todo el constitucionalismo posterior.

Tras fundamentar exitosamente por qué la Constitución de 1787 es, como expresión de la soberanía popular, el mito fundacional de la república norteamericana, Díaz de la Serna concluye preguntándose —y preguntándonos— por la pertinencia de la continuidad de aquella forma política en los tiempos que corren. De esta manera, su ensayo nos invita a pensar el perpetuo problema de la mejor forma posible de convivencia entre los hombres a la luz de los acontecimientos y reflexiones que suscitó la independencia estadounidense y su posterior constitución federal. Nos encontramos, sin dudas, ante un trabajo recomendable y accesible aún para un público no especializado en el siempre apasionante tema de la soberanía y la condensación de sus sentidos en uno de los momentos más importantes de la historia política de la modernidad.

Sabrina Morán
Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Universidad de Buenos Aires y
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Correo electrónico: sbrnmoran@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3024-8256>

RESEÑA REVIEW

Brooks, T., y Nussbaum, M. C. (eds.). (2015). *Rawls's Political Liberalism*. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University. 206 pp.

Poco más de dos décadas después de la publicación de *Political Liberalism* (1993) del filósofo estadounidense John Rawls, Thom Brooks y Martha Nussbaum se dieron la tarea de editar una compilación de seis ensayos que muestran la actualidad de este libro. Los escritos que participan en esta recopilación se aproximan al texto rawlsiano de manera variopinta, tanto a nivel disciplinar como en lo referido a la finalidad con la cual lo abordan. A grandes rasgos, estos se dividen en tres grupos: el primer grupo, cuya pretensión es realizar una revisión crítica de la obra o de conceptos medulares de esta (Frank I. Michelman, Martha Nussbaum y Onora O'Neill); el segundo conjunto, donde se realiza una labor exegética capaz de responder a múltiples críticas que ha enfrentado el texto desde su publicación (Jeremy Waldron y Paul Weithman) y, finalmente, un artículo —el tercer grupo— que muestra la consistencia práctica en el modo en que Rawls concibió el derecho constitucional estadounidense.

El texto abre con la extensa introducción de Martha Nussbaum, en la cual la filósofa —en el marco de su interpretación general de la obra rawlsiana— expone su lectura de *Political Liberalism* y realiza un conjunto de apuntes críticos. Para ello parte del *leitmotiv* de la religión como expresión del pluralismo, ya que la incorporación de este último elemento fue la razón por la cual Rawls escribió *Political Liberalism* como corrección de *A Theory of Justice* (1971). Desde ahí, Nussbaum pasa revista a los principales conceptos de la teoría rawlsiana (e.g., concepción política, consenso traslapado, doctrinas comprensivas, pluralismo (no-)razonable, etc.).

En la primera sección de este artículo, sobresale un rastreo de los antecedentes históricos del liberalismo rawlsiano, y se propone leer *Political Liberalism* como una respuesta contemporánea al *Leviathan* de Thomas Hobbes. Asimismo, se muestra de qué modo las ideas rawlsianas se inspiran —aunque también discrepan— en Locke,

Rousseau y Kant —y el ya mencionado Hobbes—. Tras este recuento pasa a explicar los cambios realizados por Rawls desde su *opus magnum* de los años setenta hasta las revisiones de sus obras llevadas a cabo en sus últimos años de vida, deteniéndose en su artículo *The Idea of Public Reason Revisited* (1997).

La segunda mitad del texto realiza tres apuntes críticos a la obra de Rawls. El primero centrado en el concepto de razonable. Este criterio normativo —considera Nussbaum— implica tanto un sentido ético (e.g., las cargas del juicio) como uno teórico (e.g., la aceptación de doctrinas científicas no controversiales). Bajo esta lógica sería factible encontrarse un caso paradójico en el cual un ciudadano sostiene una doctrina comprensiva éticamente razonable, pero no teóricamente razonable. Esto generaría problemas para lograr estabilidad frente a discursos religiosos que no son conciliables con la racionalidad científica. Al mismo tiempo, Nussbaum señala que se debe tener cuidado con doctrinas aceptadas como razonables (i.e., discursos religiosos) que promueven injusticias a nivel de género y raza.

El segundo apunte crítico discute la idea del deber de civilidad, pensado desde el punto de vista inclusivo de la razón pública. Para ello aborda el tema confrontando las críticas a la idea de la razón pública de Christopher J. Eberle, Philip Quinn, Paul Weithman y Nicholas Wolterstorff, con su propia interpretación de dicho concepto. Seguidamente, el apunte crítico llama a repensar la psicología moral utilizada por Rawls, a la que Nussbaum considera excesivamente delgada (*thin*). Ante esto, propone una psicología que vaya más allá de las concepciones y los principios fundados en sentimientos morales, y que reconozca el valor de rituales y narrativas particulares como generadoras de estabilidad. El texto finaliza con una breve discusión sobre la posibilidad de pensar el consenso traslapado rawlsiano a nivel internacional.

En el primer ensayo —dado que el texto de Nussbaum es la introducción del libro— O'Neil propone comprender el paso entre *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* como un cambio de paradigma metodológico. En el primer libro se habría utilizado el contractarismo, y en el siguiente el constructivismo político. Esta variación en los criterios de justificación de la filosofía rawlsiana alteró

el peso normativo de los principios de justicia, a saber, mientras en su primera época estos tenían un valor normativo una vez definidos (en la posición original), en su segundo período solo adquieren valor a través del equilibrio reflexivo.

Este cambio lleva a O'Neill a preguntarse quién cuenta en el equilibrio reflexivo. La filósofa encuentra aquí un problema, o límite de alcance, dado que el liberalismo político es una propuesta estrictamente ciudadana, es decir, no piensa en los no-ciudadanos (i.e., inmigrantes indocumentados y miembros de sociedades no democráticas), ni en la relación entre miembros de distintas sociedades. Para O'Neil este es el resultado de renunciar al carácter universalista de la justificación de los principios de justicia presente en *A Theory of Justice*; renuncia que produce una fuerte pérdida de normatividad.

De aquí se sigue que *Political Liberalism* no brinda herramientas para pensar la generación de principios de justicia con valor normativo en un mundo globalizado —contrario a lo expuesto por Nussbaum al final de su Introducción—. El único modo, propone O'Neill, de solventar este problema en el liberalismo rawlsiano pasaría por dejar de lado las restricciones de la razón pública (i.e., su limitación a las sociedades con democracias constitucionales) y dar libre paso a la amplia normatividad que yace en ella.

El segundo ensayo del libro consiste en una exposición abreviada de varias tesis que Paul Weithman expone extensamente en su libro *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn* (2011). En ambos textos, Weithman se propone corregir la lectura tradicional del giro político de la filosofía de John Rawls. Para ello expone lo que ha denominado la *lectura estándar* de dicho giro, que se puede encontrar en académicos como Burton Dreben, Charles Larmore, David Estlund y Bernard Williams, entre otros.

Su tesis central indica que la lectura en cuestión yerra al centrarse en el problema de la legitimidad como núcleo de los cambios que se dan en *Political Liberalism*. Al contrario, el tema del giro político de este texto son las concepciones del bien. Como consecuencia de esto, la conclusión a la que se llega muestra que Rawls nunca abandonó sus pretensiones igualitarias (identificadas en el principio de diferencia), como algunas lecturas tradicionales suelen señalar. Por lo tanto, en

vez de darle un peso particular, la legitimidad es tan solo un concepto más, que junto a la razón pública y el consenso traslapado constituyen el núcleo de los cambios del liberalismo político rawlsiano.

Como corolario expone de qué modo lo que en *A Theory of Justice* se proponía como ideal ético (i.e., el compromiso moral de conducta ciudadana), en *Political Liberalism* es asumido como un ideal de gobierno democrático. De la misma manera, el papel que en el primer libro tuvo la justicia, lo tiene en el segundo la legitimidad. Esto abre espacio al pluralismo, dado que no se pide a los ciudadanos que converjan alrededor de un conjunto de principios de justicia, sino que se les dan razones por las cuales la estabilidad social y los valores que la sostienen deben ser apoyados a pesar de las situaciones de desacuerdo.

El tercer escrito, a cargo de Jeremy Waldron, realiza una serie de apuntes críticos sobre la idea *general* de razón pública —es decir, sin que esta necesariamente coincida con la expuesta por Rawls—. Su interés es mostrar limitaciones que yacen en el concepto de *razón pública* que contemporáneamente maneja la filosofía política liberal.

310

Para ello expone distintas formas mediante las cuales se llega a acuerdos políticos y alcanzan niveles de estabilidad social convenientes para el desarrollo de regímenes democráticos sólidos, sin que necesariamente se alcance —o tan siquiera se busque— un consenso traslapado. Así cuestiona el carácter innecesario de las limitaciones que establece la idea de razón pública, según la cual la estabilidad requiere ser sostenida a partir de una concepción política y no en las distintas doctrinas comprensivas. Tal lógica conlleva la exclusión, en el ámbito público, de razones que para muchos ciudadanos son constitutivas, y por lo tanto se desincentiva a la ciudadanía a construir acuerdos políticos. Waldron cierra criticando el ideal de civilidad que propone Rawls, dado que parece estar sesgado por una veta secularista.

En el cuarto artículo Thom Brooks vincula el liberalismo político de Rawls con el enfoque de las capacidades. Tras una breve exposición de las principales tesis de *Political Liberalism*, y centrándose en los temas de la estabilidad por las razones correctas y el consenso traslapado, expone dos grupos de críticas a la propuesta rawlsiana. La primera sobre el carácter innecesario y circular del consenso traslapado (sostenida por Brian Barry y Edward McClennen), y la otra sobre el carácter frágil

de tal concepto para mantener la estabilidad (sostenida por Michael Sandel, Kent Greenawalt y Leif Wenar).

Brooks descarta ambas críticas aduciendo que el consenso traslapado no es innecesario dado que dentro del esquema de Rawls este es uno de los múltiples mecanismos generadores de estabilidad política, de los cuales cada uno cumple una función específica. Por otra parte, sostiene que este tipo de consenso no puede ser acusado de frágil dado que se debe comprender en el marco de condiciones antes mencionadas.

Descartadas las críticas Brooks, desarrolla el concepto de mínimo social, una de las condiciones de estabilidad, y explica cómo este puede ser comprendido desde el enfoque de las capacidades. La importancia de esto se encuentra en que Rawls no saca el máximo provecho de este concepto. Brooks aborda la discusión entre Amartya Sen y Rawls, así como las críticas de Nussbaum a la propuesta de Sen sobre el uso del enfoque de las capacidades dentro del esquema rawlsiano. El artículo concluye mostrando algunas diferencias entre el criterio de Brooks y el de Nussbaum, no obstante, siempre coincidiendo ambos en la importancia y posibilidad de implementar el enfoque en cuestión para enriquecer el concepto de mínimo social presente en *Political Liberalism*.

El último artículo de Frank I. Michelman consiste en un ejercicio de aplicación del liberalismo político de Rawls en el derecho constitucional estadounidense, esto desde la perspectiva del sistema de dos niveles de protección constitucional de libertades. Con el fin de mostrar cómo el derecho puede dar luz sobre una mejor interpretación de la filosofía de Rawls, Michelman genera el caso de una constitución y un juez "rawlsianos" que buscan resolver casos sobre la mutilación genital femenina, el suicidio asistido, y las obligaciones a propósito de seguridad social. Tras distintos análisis Michelman concluye que el pensamiento rawlsiano coincide cabalmente con la lógica de defensa de las libertades propia del sistema de dos niveles de protección constitucional de libertades.

En su conjunto, con la edición de estos seis ensayos Brooks y Nussbaum logran brindar un buen panorama para todos los que deseen tener un acercamiento general a *Political Liberalism*. Posee la virtud de mostrar múltiples discusiones de la última década en las que este se ha visto inmerso. No obstante, con excepción del texto de Weithman,

los artículos restantes distan de innovar en su tratamiento del texto de Rawls, es decir, se limitan a exponer un conjunto de lugares comunes que han sido ampliamente desarrollados y se encuentran con facilidad en la bibliografía secundaria sobre el autor.

Vale destacar dos problemas puntuales con los que cuenta el texto. En el caso de Waldron, aunque él lo señala, no deja de pesar su falta de rigurosidad al tratar la *idea de razón pública* en Rawls. Su crítica se disipa al no entrar con rigor en lo que supone tal idea en *Political Liberalism* o en la revisión del artículo de 1997. Por otra parte, el texto de Michelman no realiza aproximación crítica alguna a la filosofía de Rawls. De modo tal que su aplicación del liberalismo político a casos del derecho constitucional estadounidense en vez de abocar por una discusión acerca del papel de las libertades básicas en *Political Liberalism*, resulta en un ejercicio de situar semejanzas entre este y el sistema de dos niveles de protección constitucional de libertades..

Mario J. Cunningham-Matamoros

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Correo electrónico: mario.cunningham@ucr.ac.cr

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2010-9276>

⌘ INFORMACIÓN PARA AUTORES ⌘

INFORMATION FOR AUTHORS

Política editorial

Enfoque y alcance

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, teoría política), 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-nc-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.

Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluated por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓

	Abrir envíos	Indizado	Evaluado por pares
Autores invitados	x	✓	x

Proceso de evaluación por pares

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. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.
3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. 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.
6. 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.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso

~

317

~

de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.

10. 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.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

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, political theory), 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.

Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established

- for the type of collaboration; 4^o do not meet formal requirements as directed; 5^o do not send the work in the required support.
4. 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.
 5. 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.
 6. 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.
 7. The opinion of the referees is final.
 8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
 9. 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.
 10. 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.
 11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
 12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. 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.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. 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
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. 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".
 - Más 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.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- 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).
 - Jones (1998) descubrió que "los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
 - Ella declaró "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. 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, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket*,

and Martha's Vineyard. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.

- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** 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 de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand 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), 47-56. 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, 18-21.
- **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.co>

326

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se

encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.

5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
 - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
 - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>

- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. 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.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and keywords in Spanish and English.
9. 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.
10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. 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: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: 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, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).

- **Non-translated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: 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), 109-115. 331
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand 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), 47-56. 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 non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **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>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.
5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.

- c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).