

ROBERTO ESPOSITO

Categorías de lo impolítico

conocimiento



Roberto Esposito
Categorías de lo impolítico

Traducido por Roberto Raschella

Esposito, Roberto
Categorías de lo impolítico - 1a ed. - Buenos Aires : Katz,
2006.

332 p. ; 23x15 cm.

Traducido por: Roberto Raschella

ISBN 987-1283-14-8

I. Léxico Político. 2. Límites de lo Político. I. Raschella,
Roberto, trad. II. Título
CDD 320

cultura Libre

Primera edición, 2006

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
1425, Buenos Aires
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Categorie dell'impolitico*

© 1988, 1999 by Società editrice Il Mulino, Bologna

ISBN Argentina: 987-1283-14-8

ISBN España: 84-609-8390-0

La traduzione dell'opera é stata realizzata con il contributo
del SEPS - Segretariato Europeo per le Pubblicazioni
Scientifiche / La traducción de esta obra ha sido realizada
con la contribución del SEPS - Secretaría Europea para las
Publicaciones Científicas



El contenido intelectual de esta obra se encuentra
protegido por diversas leyes y tratados internacionales
que prohíben la reproducción íntegra o extractada,
realizada por cualquier procedimiento, que no cuente
con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

7	Prefacio
29	Introducción. De lo impolítico
45	I. EN LOS CONFINES DE LO POLÍTICO
45	1. Historia y decisión
56	2. <i>Antirömischer affekt</i>
65	3. La isla y el continente
75	4. El deber del poder
91	II. IRREPRESENTABLE POLIS
91	1. La representación de la diferencia
100	2. Origen y fundamento
110	3. Constitución de lo nuevo
118	4. Las aventuras de la voluntad
139	III. PODER Y SILENCIO
139	1. Biología política
158	2. Despolitización y revolución
175	3. El estado de la ética
183	4. La tela de Goya
199	IV. POLÍTICA DE LA ASCESIS
199	1. El sol de Viena (y los “hombres-planta”)
209	2. Potencia pasiva
226	3. “...no hay otra fuerza que la fuerza”
238	4. La soberanía de la soberanía
255	V. LA COMUNIDAD DE LA MUERTE
255	1. Crítica de lo presupuesto
270	2. El libro del sabio y la espada de Alejandro
287	3. Poder o existencia
302	4. Ausencia en Numancia
321	Índice de nombres

Prefacio

1. Hace exactamente diez años, cuando daba a imprenta *Categorías de lo impolítico*, mis expectativas de éxito no eran por cierto elevadas. Y supongo que las del editor lo eran menos todavía, aunque la confianza que dispensara al libro, ante todo por mérito de amigos como Carlo Galli y de maestros como Nicola Matteucci y Ezio Raimondi, se reveló de todos modos decisiva. ¿Podía suponerse que nuestra filosofía política, conquistada ya por las certezas apodícticas de la *political science* y por el carácter normativo de las distintas éticas públicas, llegaría a interesarse por lo “impolítico”? Además, ¿podía proponerse para un debate casi íntegramente ocupado en alzar divisiones metodológicas entre ciencia, teoría y filosofía de la política a autores sin un estatuto disciplinario real, y hasta decididamente indisciplinados, como eran los examinados en el libro, y no sólo establemente “indecisos” entre política, filosofía, teología y literatura, sino también alérgicos por principio a toda teoría de los modelos, fuera ella descriptiva o normativa? Por cierto que en el campo ya existían perspectivas de investigación más sofisticadas y, particularmente, una nueva atención por la historia de los conceptos políticos, sustancialmente tributaria de la *Begriffsgeschichte* alemana, que constituía seguramente un importante paso hacia adelante respecto de la tradicional *history of ideas*, pero siempre dentro de un cuadro hermenéutico caracterizado todavía por un abordaje frontal y directo de las categorías políticas, y por lo tanto incapaz de cruzarlas oblicuamente o, mucho menos, de remontarse al patio trasero de su imprevisto. Era como si la filosofía política hubiera quedado inmune o no suficientemente aprehendida por aquel torbellino destructivo que en todos los otros ámbitos del saber novecentista —desde la teoresis hasta la antropología, desde el psicoanálisis hasta la estética— había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación “positiva” de su propio objeto, difiriéndola más bien a la individualización de su “no”, del cono

de sombra del cual surgía y del margen diferencial que la atravesaba como una alteridad irreductible. Es decir, como si no aprehendiera hasta el fondo la productividad heurística consistente en pensar los grandes conceptos, las palabras de larga duración de nuestro léxico político, no como entidades en sí cerradas, sino como “términos”, marcas de confin, y al mismo tiempo lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos. O como si descuidase la búsqueda del sentido último de cada concepto, más que en su estratificación epocal, también en la línea de tensión que lo conecta de modo antinómico con su propio opuesto. Pero ciertamente, este *déficit* de complejidad no regía para toda la extensión de la filosofía política italiana, pues justamente aquellos años veían aparecer libros importantes e innovadores sobre el poder, la modernidad, la soberanía, junto a los primeros intentos de reconstrucción genealógica y de indagación topológica de la semántica política, aunque más como experimentos personales de determinados estudiosos y no como salto de cualidad total de la investigación. Resulta inútil decir que, en esta situación un tanto estancada, “arriesgar” un libro sobre lo impolítico podía parecer por lo menos aventurado.

En cambio, tal como sucede a veces por una convergencia no previsible de distintas circunstancias, las cosas se dieron de otro modo. La “ola atlántica” había tocado el ápice de su fortuna a fines de la década de 1980, y empezaba a descender, también a causa de la evidente imposibilidad de utilizar modelos, parámetros y alternativas de tan esforzada construcción. Entonces, el pensamiento continental más radical adquirió nuevo impulso. En la década de 1970, Schmitt defendió de modo egregio las posiciones ya conquistadas, aun entre algún equívoco ideológico a derecha y a izquierda. Heidegger resistió el último proceso político no sin dificultades, pero confirmando justamente a través de esta experiencia extrema su propio e indiscutible carácter central en nuestro siglo. Wittgenstein se reveló absolutamente inasimilable a la metodología neopositivista a la que había sido asimilado de modo apresurado, llevando de nuevo al centro del debate el problema del límite del lenguaje, o de su fondo indecible. Mientras tanto, inesperadamente, se difundían las primeras traducciones de Leo Strauss, y ellas eran acompañadas por otras que, por lo menos, ponían en duda el perfil literalmente reaccionario que le habían endosado los custodios de nuestro historicismo. Pero una suerte todavía más rápida e impetuosa le tocaría a Hannah Arendt, justamente por el carácter inclasificable de su obra respecto de las tradicionales tipologías filosófico-políticas. Al mismo tiempo, se abría un espacio de atención cada vez más aguda por aquel segmento radical de la escritura filosófica francesa entre las dos guerras,

que tiene en sus extremos el pensamiento, o mejor dicho la experiencia, de Simone Weil y de Georges Bataille. Sin subestimar otras decisivas coyunturas favorables, tales como la rajadura o por lo menos el anudamiento de la bipartición ideológica entre “derecha” e “izquierda”, el fuerte impulso de la filosofía femenina de la diferencia, además del desembarco de Derrida *in parte infedelium** más allá del Atlántico, creo no ceder a un estallido de presunción si reivindicó una migaja de mérito sobre este desplazamiento general de intereses también para el libro que ahora se vuelve a publicar. Acaso con mayor verosimilitud, debería decirse que este libro intuyó con cierta anticipación el tránsito del período. Es un hecho que todos los autores tratados en el libro han consolidado o incluso han acrecentado su peso específico en la cultura italiana y no sólo en ella durante esta década.

Pero el elemento determinante para la reedición del libro ha sido la circunstancia de que tal fortuna no se limitaba a cada autor, sino también, y más explícitamente, se extendía a la misma “categoría” que de algún modo unificaba sus órbitas en una misma elipsis representativa: es decir, justamente, la elipsis de lo impolítico. El término, en realidad, se salía poco a poco del ámbito de pertenencia fijado por el libro —y todavía antes, de un ensayo de Massimo Cacciari sobre Nietzsche—,¹ para cubrir una gama amplia y a menudo heterogénea de referentes. Y cuando, como conclusión del ciclo, y también montado en la ola de dicha proliferación semántica, la casa Adelphi decidía justamente romper las vacilaciones, reeditando las *Consideraciones* de Thomas Mann,² el adjetivo “impolítico” circulaba ya no solamente en los circuitos editoriales —atribuido de oficio a una cantidad siempre creciente de filósofos y de escritores—,³ sino también en las redacciones de los diarios, en los comentarios de prestigiosos editorialistas y hasta en las crónicas políticas. Naturalmente, todo ello tiene que ver sólo mínimamente con la difusión del libro en cuestión, circunscrita por lo general a un sector más bien restringido de lectores. En cambio, mucho

* En países de infieles. [N. del T.]

1 M. Cacciari, “L’impolitico nietzscheano”, en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1978, pp. 105-120 [trad. esp.: en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994].

2 Acerca de la naturaleza de lo “impolítico” en Mann, útiles consideraciones están desarrolladas ahora en L. Monti, “Thomas Mann e le ‘Categorie dell’impolitico’ di Roberto Esposito”, en *Filosofia politica* (en prensa).

3 Para una referencia intrínseca y motivada de la categoría de lo impolítico en un autor aparentemente alejado de esta semántica, remito al feliz ensayo de S. Borutti titulado justamente “¿Wittgenstein impolitico?”, en curso de publicación en un volumen colectivo sobre Wittgenstein.

tiene que ver con las dinámicas socioculturales encapsuladas por los hechos que han señalado nuestra historia más reciente, y en particular con la extraordinaria aceleración de la crisis —o sería mejor decir la tempestad— que ha recorrido y conmovido a todas las instituciones políticas de este país, y no solamente a los partidos, sino también a los denominados movimientos, por no hablar de las ideologías en cuanto tales. Aquí no podemos profundizar todo lo que este aspecto merecería en sus tantas potencialidades y ambigüedades: por lo tanto, queda por valorar en qué medida la pérdida de influencia del político sobre la sociedad, la cultura y los lenguajes colectivos ha influido sobre la proliferación del término “impolítico”. Pero lo cierto es la sobrecarga de complicación y también de confusión⁴ que este poderoso factor exógeno, aunque no totalmente indiferente a la cuestión planteada por el libro, ha determinado respecto de una categoría ya de por sí de no fácil interpretación. Y si a tal impedimento semántico se le agrega una serie de equívocos hermenéuticos, de obstáculos analíticos, de prejuicios defensivos recurrentes también en la recepción más estrictamente científica y en las numerosas discusiones, réplicas y problematizaciones a que el libro ha dado lugar en los últimos años, se entiende bien la oportunidad de una primera precisión, necesariamente provisoria, sobre el estado de estos trabajos.

Esa precisión puede avanzar justamente a lo largo del hilo de las reservas, o por lo menos de los interrogantes que el texto ha suscitado de parte de los estudiosos, no absolutamente independientes del escenario general recién recordado. Diría que tales reservas, por lo menos las más relevantes, pueden ser clasificadas en cuatro modalidades distintas de argumentaciones, tampoco totalmente independientes entre sí: 1) lo impolítico es una filiación de la antipolítica hoy dominante, aunque particularmente sofisticada; 2) lo impolítico es una suerte de teología política negativa de carácter gnóstico, y como tal fijado en un supuesto dual que bloquea toda potencialidad hermenéutica propia; 3) lo impolítico es una categoría interna a la modernidad, y más precisamente al segmento extremo de su crisis, a la que se limita a reflejar de modo invertido; 4) lo impolítico es una filosofía que, justamente por su abandono de la política, hereda de ella la máxima voluntad de potencia a través del monopolio del juicio a su respecto. Una última advertencia, antes de intentar una respuesta: en ciertos aspectos, hubiera podido limitarme a disponer estas y otras críticas a lo

4 A pesar del esfuerzo de esclarecimiento terminológico, me parece que el volumen de J. Freund, *Politique et impolitique*, París, 1987, produce un incremento de la confusión existente sobre la categoría de lo impolítico.

largo de una línea que evidenciara su yuxtaposición recíproca, de modo tal que se neutralizaran mutuamente. Pero, sin más, prefiero discutir las en el fondo. Diré algo más. Dicha discusión no quita que cada una de ellas conserve una parte, si no de “verdad”, por lo menos de legitimidad, que no me propongo negar, y a la que he tenido en cuenta en los trabajos que han seguido al planteo inicial del libro, profundizándolo y redefiniéndolo a la vez, hasta modificarlo también. Un pensamiento que quiera medirse consigo mismo no menos que con su propio objeto también, y ante todo, debe estar dispuesto a escuchar las objeciones que despierta, aun para confirmar sus propias convicciones, pero también para redefinir el lecho natural de su propia trayectoria.

2. La primera crítica, más que expresamente formulada, aparece supuesta de hecho en una amplia serie de intervenciones también de corte periódico⁵ y asimila lo impolítico a la antipolítica. No le contestaré remitiendo a las precisas diferenciaciones establecidas ya en la introducción al libro y reiteradas varias veces en el curso de todos los capítulos, vale decir a la fundamental diferencia de planteo que corre entre la perspectiva de lo impolítico y cualquier actitud apolítica o, con mayor razón, antipolítica. Que lo impolítico no comporta un debilitamiento o una caída del interés por la política sino, por lo contrario, una intensificación y radicalización de la política, es algo atestiguado sin posibilidad de equívoco no solamente por la obra sino también por la biografía de todos los autores que en él se reconocen, desde Hannah Arendt hasta Simone Weil, desde Hermann Broch hasta Georges Bataille, y últimamente, hasta René Char.⁶ No repetiré otra vez una declaración de propósitos siempre expuesta al riesgo de permanecer como tal, es decir como una intención subjetiva desmentida por la conclusión objetiva del discurso. El paradigma de lo impolítico, aunque programáticamente distinto y opuesto respecto de la antipolítica, de hecho podría llevar a las mismas conclusiones de ésta, quedando encallado en el mismo cortocircuito aporético.

Esta objeción es por un lado no poco capciosa, desde el momento que, para invalidar una teoría, no hay otro camino que atenerse a sus intencio-

5 Entre las tantas posibles referencias, remito al editorial de E. Scalfari en *Repubblica*, 21 de julio de 1996. Scalfari, desde otra perspectiva, ha retornado al tema en el largo artículo dedicado a la edición de *Adelphi* de las “Considerazioni di un impolitico”, siempre en *Repubblica*, 23 de abril de 1997.

6 Véase R. Esposito, “Poesía e comunità in René Char”, en *Micromega*, Almanacco di filosofia 1998, pp. 13-27.

nes declaradas. Para rebatirla, invertiré el procedimiento. No partiré de la definición de lo impolítico, sino de la que corresponde a la antipolítica, a fin de demostrar que ella no solamente nada tiene que ver con lo primero, sino que constituye su más perfecta negación. También anticiparé la conclusión del razonamiento, de manera tal que su claridad no se esfume de modo alguno: la antipolítica no puede coincidir con impolítico porque *ya* coincide con la política. De ella desciende y la vuelve a proponer precisamente al negarla. La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de *hacer* política contraponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad –justamente la contraposición, el contraste, la enemistad– que caracteriza en forma primordial a la política. Desde el punto de vista del perfil histórico, ello está tan comprobado que no requiere correspondencias ulteriores: toda vez que se ha utilizado un argumento, una retórica o una simbología antipolítica –y no podría ser de otro modo–, siempre se ha actuado con los mismos supuestos, instrumentos y finalidades de la política contra los cuales se declaraba la protesta aunque, evidentemente, para otros intereses, ellos mismos, a su vez, siempre politizados o sujetos de politización. No es casual que los campeones de la antipolítica, recientes o menos recientes, antes o después, siempre hayan “bajado a la liza”, como se dice desde hace un tiempo con desagradable expresión, testimoniando así la naturaleza, política desde su comienzo, de su pretendida oposición al universo político.

Ello rige tanto para esa forma de inconsciente (o hasta demasiado consciente) antipolítica, que pretende reducir o eliminar el conflicto, chocando natural e inevitablemente con él,⁷ como por otro lado lo sabe bien el pacifismo más consecuente cuando no puede defender la paz, su *propia* paz, sino declarando la guerra a la guerra, combatiendo la guerra todavía y de nuevo a través de la guerra. En la constitución *política* de toda antipolítica, lo que en definitiva cuenta no son los contenidos, los valores, los ideales que ella entiende defender –atacando a la política o a las políticas que parecen oponérseles– sino la *forma* polémica, generadora de conflictos, implícita en su propio prefijo: un “anti” que desde el comienzo debe ser entendido en el sentido fuerte de “contra”. Esa presuposición era muy clara para el más famoso de los “impolíticos” cuando escribía en las homónimas *Consideraciones* que “antipolítica es también política, pues la política es una poten-

7 Véase D. Sternberger, “Drei Wurzeln der Politik”, en *Schriften*, Frankfurt del Main, 1978, t. II, pp. 310 y ss. Todo el texto de Sternberger tematiza la génesis de lo impolítico, pero sin establecer una clara diferenciación respecto de la antipolítica.

cia terrible: basta *saber* de ella, para haber sucumbido ya a ella. En tal caso se habrá perdido la inocencia”.⁸ Una presuposición que parece escapar del todo a quienes someten la política a una valoración axiológica: ella misma inconscientemente deducida por oposición a la asignada a la política,⁹ positiva si esta última resulta connotada en términos de dominio y de violencia,¹⁰ y negativa si se le reconoce en cambio una potencialidad democrática y emancipadora.¹¹ Ambos planteos se arriesgan a perder exactamente el nexo estructural, es decir la intención conflictiva, que une morfológicamente de modo indisoluble a la política con su *doble*, la antipolítica.

Este destino político de la antipolítica no escapa seguramente a la mirada de lo impolítico. Hasta puede decirse que resulta plenamente visible solamente desde el ángulo de refracción que él mismo abre. Y es así porque sólo lo impolítico define toda la realidad en términos políticos. Tal como este libro trata de argumentar a través de “sus” autores, para lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde afuera, pues ese “exterior” no existe sino como proyección ideológica, mítica, autolegitimadora, de lo político mismo que ha llegado a la “guerra civil” con su propio “gemelo”, lo antipolítico. Dicha dialéctica –de identificación por contraste– se hace evidente gracias a la semántica contrastadora del “anti”. Pero vale igualmente para quien solamente se declare a-político. También ese “a” –que señala extrañeza, indiferencia, desinterés respecto de la política– no asume sentido más que por la realidad de la cual toma distancia, que es sin embargo y siempre política. O más bien *de la* despolitización, como es la que desde hace algún decenio –pero podría decirse también: desde hace algún siglo– la modernización produce en la modalidad de la inmunización de toda forma de comunidad. Es decir, en la modalidad de la primacía de la sociedad, de la economía, de la técnica, respecto del dato primario de la relación. Pero, sin embargo, siempre de acuerdo con una lógica en última instancia política, decidida por, o por lo menos funcional a, determinados intereses de sector. Se trata de un dato concreto que puede comprobarse de modo histórico y categorial. Histórico en

8 Th. Mann, *Betrachtungen eines Umpolitischen*, Berlín, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 428].

9 Véase la puntual reconstrucción de P. P. Portinaro, “Antipolitica o fine della politica?”, en *Teoria Politica*, N° 1, 1988, pp. 121-137.

10 Por ejemplo, H. Mandt, “Antipolitik”, en *Zeitschrift für Politik*, 1987, pp. 383-395.

11 Es el caso de G. Konrad, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt del Main, 1985.

el sentido de que la despolitización moderna—de matriz hobbesiana—nace dentro de la cáscara de la “política absoluta”¹² y de la obligación soberana. Y categorial porque, tal como lo demuestra el origen “anormal”, de excepción, decisional, de todo ordenamiento normativo, la neutralización del conflicto político siempre puede interpretarse también como neutralización política del conflicto: política de la neutralización. La política moderna, ¿no ha nacido justamente para neutralizar el conflicto? En dicho sentido, ¿no ha sido siempre, desde el comienzo, “antipolítica”? Desde este punto de vista, la antipolítica es la forma extrema, póstuma y acabada de la política moderna como manera, inevitablemente conflictiva, de neutralizar otro conflicto, más insostenible todavía.

Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la *única* realidad y *toda* la realidad. Agregando también, sin embargo, que es *sólo* la realidad. Pero no, como ya se ha dicho, porque fuera de ella exista otro espacio, tiempo, posibilidad, y mucho menos un “anti” desde el cual es posible oponérsele, confirmándola y reforzándola inevitablemente, sino en el sentido de que esa no-contraposición es justamente un “no” —tampoco una asunción apologetica, tampoco una sustracción imposible—. ¹³ Ese “no” es más bien el límite que determina lo político, circunscribiéndolo en sus términos específicos, que son finitos, y no desde el punto de vista de cualquier otra cosa distinta de lo infinito, sino finitos en sí mismos, y por lo tanto no susceptibles de ser conducidos a un fin distinto del originariamente inherente a ellos y que nunca ha dejado de caracterizarlos. La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que “recordársela”. Es decir, la devuelve al corazón mismo de lo político. No solamente a sus márgenes, sino a su centro —él mismo impolítico en cuanto no producido por, y no productor de política—. Para serlo, es decir, para producir una política cualquiera, debería separarse de ella y reconocerse en una alteridad respecto de lo que en cambio presupone como única dimensión. Entonces, desde este ángulo de visión, así como para la antipolítica, bien puede decirse que también lo impolítico

12 Tomo la expresión del ensayo de A. Pizzorno, *Le origini della politica assoluta*, Milán, 1993.

13 Véanse en este aspecto las observaciones de G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milán, 1998, que encuadra oportunamente la génesis y el desarrollo del pensamiento impolítico dentro del más general debate filosófico italiano, en particular pp. 159 y ss.

coincide con la política. Puede decirse: con la condición, sin embargo, de que reconozca la diferencia radical entre esa coincidencia y la que es experimentada por la antipolítica. Mientras ésta coincide con la política porque, al negarla, la reproduce potenciada, lo impolítico coincide con la política justamente porque *no* la niega. Ya desde esta diferenciación empieza a emerger el carácter paradójicamente afirmativo de la “negación” impolítica. ¿Qué cosa afirma lo impolítico? Afirma que no hay otra política que la política. Pero que, justamente por ello, la política está encerrada —o mejor dicho determinada— por la identidad consigo misma. No es otra cosa que sí misma. Su potencia está limitada a lo que es. No puede trascenderse en ninguna finalidad o cumplimiento exteriores a su desnudo ser lo que es. Lo impolítico es el fin de todo “fin de la política”.¹⁴

3. Ello significa que lo impolítico tampoco puede ser considerado como una forma de escatología, ni positiva ni negativa, ni cristiana ni gnóstica. Justamente ésta es la segunda objeción dirigida a lo impolítico: es cierto —se dice— que se contrapone a toda forma de teología política, pero desde un punto de vista que, al no ser política, paradójicamente termina adquiriendo una tonalidad teológica, aunque negativa.¹⁵ Vayamos por orden. No creo que pueda haber dudas sobre la intención antiteológico-política de lo impolítico. Si existe un punto de evidente convergencia entre los distintos autores impolíticos, por lo menos a partir de Benjamin, está constituido justamente por la negación de *cualquier* tipo de conjunción —inmediata, postergada, providencial— entre bien y poder. El poder no es una representación y tampoco una emanación del bien, y mucho menos un mecanismo dialéctico capaz de extraerlo del mal, de traducir el mal en bien.¹⁶ Es la claridad de esta ruptura la que corta los puentes con toda posible inflexión teológico-política. Ello vale tanto para las antiguas “religiones políticas” críticamente revisadas por Eric Voegelin,¹⁷ como para el monoteísmo impe-

14 Al respecto, véanse J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, París, 1990 [trad. esp.: *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002]; R. Esposito, “La ‘fine della politica’”, en *Micromega*, N° 1, 1994, pp. 147-164.

15 Véase una lectura “gnóstica” de lo impolítico como “teología política negativa” en F. Cassano, “Le regole dell’impolitico”, en *Rinascita*, 27 de mayo de 1989, pp. 33-35, pero también, de otro modo, en A. Dal Lago, “La forza dell’impolitico”, en *l’Unità*, 7 de enero de 1989.

16 Sobre el carácter anti-teológico político de lo impolítico, véase también F. Garritano, “L’impolitico”, en *Questioni di legge. Valore ed etica in P. Klossowski*, Milán, 1996, pp. 88-101.

17 E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Viena, 1938.

rial romano interpretado por Erik Peterson como superposición autolegitimadora entre léxico religioso y léxico político,¹⁸ y también respecto de la concepción específicamente católica, empeñada —de modos distintos pero convergentes por parte de Maritain, Guardini y Balthasar— en suturar la conexión representativa entre decisión política y orden trascendente cortada por el cuchillo de la modernidad. Pero lo impolítico es extraño también a una teología política, entendida, especialmente por Carl Schmitt, como teoría genealógica de la soberanía, y por lo tanto en última instancia coincidente con el mismo movimiento de secularización del lenguaje teológico en el jurídico-político.¹⁹ Y le es extraño no porque deje de postular también él un vacío originario sustancial, una laguna, una falta —que es, en cambio, exactamente su punto de vista— sino porque, al contrario de Schmitt, no se propone una transformación funcional del mismo, aunque sea precaria y contingente, en un nuevo orden. No postula una coacción ordenadora en condiciones de trasponer ese “de menos” sustancial en una posterior forma representativa más poderosa.

Si fuera así, si lo impolítico se propusiera el objetivo, o se inscribiera en el destino de llenar de “forma” el vacío originario, recaería precisamente en esa actitud teológico-política de la que se aleja, y aun en su modalidad más efectiva en cuanto consciente de su propia naturaleza secularizada. Pero es justamente en este cruce de teología y secularización, de mito y técnica, de representación y decisión, donde declara su propia indisponibilidad. Indisponibilidad no solamente a la consagración del poder con antiguas prácticas legitimadoras, sino también a reconocer en su desacralización moderna la necesidad de un nuevo mecanismo normativo revestido de inevitables atributos sagrados. Indisponibilidad, en definitiva, a sostener tanto la ley del Poder como el poder de la Ley. Pero podría argumentarse que esta antinomia, en el sentido literal de sustracción al *nómos*, si resguarda lo impolítico de cualquier teología política positiva, ¿no termina por aplastarlo bajo una teología política negativa? Ésta es exactamente la objeción de que hemos partido. Por otro lado, Jakob Taubes ha interpretado el antinomismo de San Pablo justamente en estos términos de teología política negativa.²⁰ San Pablo no se propone oponer al *nómos* romano

18 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999].

19 Para esta lectura de la teología política de Schmitt, véase el indispensable libro de C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico europeo*, Bolonia, 1996, en particular pp. 333 y ss.

20 J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich, 1993.

otro poder, y se limita a negar a la ley toda facultad de ordenamiento político. Aun más: Pablo produce la mayor deslegitimización de la ley al llegar a equipararla con el pecado. Pero, paradójicamente, para Taubes, es en esta deslegitimización donde reside de modo puntual la potencia política de su mensaje salvador, considerado con toda justicia por los romanos como más peligroso que cualquier contraposición de poder alternativo. De aquí surge la convicción de que la paulina queda como una teología política, aunque negativa. Es cierto que, a través de la auspiciada “contaminación” con los paganos, el pueblo hebreo al que se dirige Pablo pierde toda connotación nacional y tiende a asumir un alcance universal. Pero nada como esta universalidad resulta *políticamente* más subversiva para el orden romano.

Sin poder referirme ahora al mérito de la interpretación paulina de Taubes —no coincidente por ejemplo con la de Barth, que yo prefiero—, el punto firme que quiero establecer es la heterogeneidad también de la teología política negativa respecto del horizonte de pertinencia de lo impolítico. Podría decirse que ella es heterogénea a su respecto por el “lugar” que asigna a lo negativo. ¿En qué sentido? ¿Por qué la crítica impolítica a la teología política no corresponde para nada a una teología política negativa? Porque, mientras esta última ubica la barra del “no” entre política y teología, negando que la teología pueda ser política y la política teológica, lo impolítico la ubica también en el interior mismo de los dos términos. La oposición, o mejor dicho la contradicción, no se da solamente entre teología y política, sino en el interior de cada una de ellas. Ya hemos visto que la política, una vez determinada en sus términos finitos, no puede ser “teologizada”. Pero lo mismo vale también para la teología que, observada desde un punto de vista impolítico, ya no puede ser *plenamente* tal: teo-logía. Ella misma está destinada a experimentar su propia indigencia lógica, como lo sabía bien el primer Barth, o el propio vacío interno, como lo había reconocido todavía más radicalmente Bonhoeffer.²¹ Y bien: Simone Weil, ¿no lleva a cumplimiento esta línea de desapropiación de lo “teológico” más que de lo político, cuando establece la ausencia en el corazón mismo de la creación divina, invirtiéndola justamente en “de-creación”? ¿Y de qué otro modo deben ser entendidos los textos explícitamente definidos “a-teológicos” de Georges Bataille, sino en el sentido de una desconstrucción de la teología empujada al extremo de volverse su propio opuesto?

21 Para esta interpretación de Barth y de Bonhoeffer, véase R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, 1993, pp. 78-83 y 137-157.

El libro rinde cuenta de modo analítico respecto de Weil y de Bataille también en cuanto a las diferencias de sus registros impolíticos, ascético en la primera y estático en el segundo,²² abriendo también otro frente polémico que ha arrastrado los apuntes críticos de más de un comentarista.²³ Me refiero a la caracterización gnóstica que justamente en el filo de este razonamiento podría asumir la perspectiva impolítica íntegra. Debo admitir que un riesgo tal no está totalmente ausente. Tanto Weil como Bataille (y a ellos debería agregarse por lo menos Hermann Broch) han absorbido efectivamente influencias derivadas de textos gnósticos. Además, también el conjunto de sus pensamientos queda expuesto a una oscilación que a veces parece empujarlos hacia esa dirección. Esto no es verdadero siempre y no es siempre verdadero, tal como este libro y también mis trabajos posteriores tratan de argumentar. Y sin embargo, ¿es posible no ver una vena gnóstica en la concepción que Simone Weil tiene de la creación como apartamiento del bien y, aun más, en la conclusión de Bataille (y también, de modo distinto, en Weil) de que el único camino cierto para escapar del enmascaramiento idolátrico del mal en bien es el de sostener la necesidad de practicar el mal? Y la misma definición negativa de la realidad, creada o no creada, ¿no comporta de por sí una consecuencia o un supuesto de tipo dual?

Repito que el riesgo existe. Y sin embargo, todo el recorrido de pensamiento nacido del libro se ha caracterizado en esta década justamente por el intento de desmarcarse de él. Diré algo más: ya el texto aquí presentado de nuevo activaba una dirección del discurso sustancialmente contraria a dicha derivación dual. Esa intención se hace bien visible a lo largo de todo su trayecto, dirigido de continuo, como se ha visto, a negar la presencia de una realidad segunda, o primera, respecto de la única que se puede experimentar como tal. Ya se ha dicho: lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo “modera” frente a lo que él no es y tampoco puede ser. A su imposible. En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia. Y una diferencia que se refiere a la perspectiva, no al objeto, o mucho menos al sujeto, de la mirada. Pero este “autocontrol” de lo impolítico experimenta, especialmente en el último capítulo, un punto de avance posterior, hasta llegar a una nominación afirmativa de lo que también niega.

22 Sobre esta diferencia de registro impolítico, véase mi introducción a *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, Milán, 1996, pp. 1-26.

23 Véase el diálogo que he mantenido con M. Cacciari, publicado con el título “Politica e pensiero”, en *Leggere*, N° 7, 1988, pp. 14-19.

Eso sucede cuando la deconstrucción actuada por lo impolítico frente a las categorías de lo político es dirigida también hacia sí misma. Es como si la categoría de lo impolítico fuera excavada desde adentro hasta perder toda identidad, aun negativa. Como si ella no pudiera manifestarse sino borrándose en el puro “tener lugar”, en el simple “residir” de lo político. Y de qué modo: no, como ha sido autorizadamente sugerido, en una forma de “suma, soberana indiferencia”²⁴ al mismo régimen de la diferencia. Si fuera así, lo impolítico perdería no solamente toda su carga deconstructiva, sino que se disolvería por completo. La dirección a asumir pasa más bien por una intensificación de límite diferencial, pero al mismo tiempo por su vuelco interno en lo que también significa: división pero *a la vez* unión entre lo que separa. La hipótesis gnóstico-dualista nace cuando el acento cae totalmente sobre la primera acepción del límite, es decir la que separa. Si a él se le reconoce solamente un “poder de separación”, inevitablemente se producirán dos ámbitos separados y contrapuestos. Pero la cosa cambia si del límite es puesta de relieve también la otra vertiente, del primero, complementaria y deconstructiva: es decir, su aspecto unificador, que une no menos de lo que separa. Aun más: une justamente lo que separa. Entonces, lo impolítico se vuelve no solamente límite de lo político, sino también límite de su propio ser límite. Hay un término que restituye mejor que cualquier otro esta simultaneidad inicial de separación y unión, y es el de “condivisión” o, en la lengua francesa de Bataille, *partage*. Desde este punto de vista, debe decirse que lo impolítico no se separa de lo político, sino que comparte su mismo espacio. Es condivisión de lo político o, todavía mejor, lo político *como* condivisión: en el extremo opuesto del peligro gnóstico se abre el espacio de pensamiento de la comunidad.

4. Sin embargo, antes de llegar a él, es necesario otro paso relativo a la tercera objeción que se me ha planteado. En realidad, ella no se presenta como una contestación conclusiva de la perspectiva impolítica, sino más bien como una delimitación de su eficacia hermenéutica a un ámbito preciso coincidente con el de la modernidad, y más específicamente con su segmento extremo. Carlo Galli ha dado de ello la formulación más límpida admitiendo que lo impolítico es el último, y acaso el único horizonte de criticismo realmente radical respecto de la modernidad pero, justamente por eso, interior a ella y comprendido categorialmente por ella. Si es cierto que lo impolítico “desfonda” la lógica de lo moderno, puede hacerlo sola-

24 *Ibid.*, p. 19.

mente a partir de ese “fondo”. Esto significa que dicho desfondamiento está lingüísticamente aprehendido en los términos que cree determinar: “También allí donde está expuesta a la crítica más radical, la modernidad, aun desconstruida, se afirma como horizonte positivamente insuperable en el pensamiento. Lo impolítico y lo moderno *simul stabunt, simul cadent*”.²⁵ Si Galli le reconoce a lo impolítico el estatuto de la única desconstrucción no ideológica de la modernidad, es decir no reactiva, reparadora o utópica, justamente porque le corresponde como un guante dado vuelta, Biaggio de Giovanni circunscribe su campo de aplicación a un ámbito todavía más estrecho. Aquí, la delimitación asume la tonalidad de una verdadera “reducción”, y por ello mismo de una sustancial neutralización: lo impolítico no llega a aprehender el íntegro movimiento conceptual de la modernidad, mucho más variado y contradictorio que todo lo que él representa, como expresión de un específico y peculiar desarrollo suyo ubicado en el centro de nuestro siglo: “En todo el pensamiento del siglo XIX [...] lo impolítico acompaña como en un contrapunto los elementos de violencia, de masa, de guerra, que hacen del siglo breve el siglo de los totalitarismos”.²⁶ De aquí el doble confin que “restringe” lo impolítico entre un *terminus a quo*, que se puede situar a comienzos de la década de 1920, y un *terminus ad quem* signado por la caída del último muro: si la filosofía impolítica ha constituido una respuesta a la altura de la gran “guerra civil europea”, ella “se ha agotado de todos modos con la muerte del siglo”.²⁷ Lo impolítico no es la crítica inmanente de la modernidad, sino simplemente de su crisis final, a la cual queda atado en un nexo inescindible de causa y efecto. ¿Qué otra cosa es la crítica, sino la saliente histórica y conceptual de una crisis?

¿Qué es posible responder? No hay duda de que este nexo entre concepto y tiempo, ante todo cuando su flexión historicista se rompe en una mucho más convincente perspectiva “epocal”, restituye un elemento real. Por otro lado, también como comprobación empírica de su plausibilidad, ¿no es justamente el período que va desde la primera preguerra hasta la segunda posguerra el que ve sucederse en los mismos años los más intensos textos impolíticos? ¿Y no es exactamente ésa la estación “crítica” por excelencia de los tiempos modernos? Dicho esto, sin embargo, el problema de fondo con-

25 Cito de la reseña de C. Galli a mi *Nove pensieri sulla politica*, en *Filosofia politica*, N° 1, 1994, p. 156.

26 B. de Giovanni, “Politica e filosofia”, en *Rivista di filosofia*, N° 1, 1997, p. 59. Antes, De Giovanni había intervenido críticamente sobre lo impolítico en “Il colore della disperazione”, en *Micromega*, N° 2, 1989, pp. 231-237.

27 *Ibid.*, p. 66.

siste justamente en el uso y la pertinencia de esta categoría de “criticismo”. Y más precisamente en su asimetría léxica respecto del espacio de reflexión abierto por lo impolítico. Ya se ha visto que ese espacio no coincide con el asignado por lo común a una actitud crítica. Lo impolítico no “crítica” la realidad en nombre de cualquier otra cosa distinta de ella, de un ideal, un valor o un interés distintos. Si fuera así, evidentemente quedaría apresado dentro de la tradición a la que quiere criticar, esa tradición, justamente, de las variadas críticas de la religión, de la economía, de la política, y así sucesivamente.²⁸ Pero hay todavía un motivo más intrínseco por el cual lo impolítico se emancipa de una perspectiva tradicionalmente crítica. Y es su distancia de perspectiva de la idea misma de “crisis”, de la cual ella deriva, como hemos visto, y no sólo etimológicamente.

Tampoco aquí podemos entrar demasiado en detalles en la cuestión, pero decimos que la referencia a la crisis es parte integrante de una filosofía de la historia construida según el orden de la sucesión cronológica entre las épocas y dentro de cada una de ellas. Por cierto que tal sucesión puede ser entendida en el sentido del progreso o en el sentido de la declinación; puede dejar espacio a la discontinuidad y a la contradicción; puede prevenir desgarros, interrupciones, retornos. Puede dislocar los tiempos históricos de modo asimétrico o disponerlos a lo largo de un plan irregular. Pero lo que no puede hacer, en tanto está fuera de su alcance, es conceptualizar el elemento ahistórico de la historia, exactamente como lo impolítico interroga al borde de la política, aquello de lo que ella surge y que lleva “eternamente” dentro de sí misma como el propio trascendental inmanente. La *Begriffsgeschichte*²⁹ justamente nos recuerda que los lenguajes se modifican históricamente: así, también la historia se determina lingüísticamente en una dialéctica cuyo origen permanece discursivamente inaprehensible, y no por demasiado lejana, sino por demasiado cercana, pero presente en el tiempo a todos sus desarrollos epocales. Es justamente esa presencia la que deshace la sucesión histórica de las épocas en la unidad fundamental del problema que las atraviesa y las desordena a partir del carácter in/originario del origen (o an/árquico del *arjé*).³⁰ ¿Qué debe enten-

28 Véase en esa dirección la reseña de F. di Stefano a *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, en *Filosofia politica*, N° 1, 1997, pp. 143-146.

29 Una nueva propuesta original de la *Begriffsgeschichte* ha sido formulada por G. Duso en “Storia concettuale come filosofia politica”, en *Filosofia politica*, N° 3, 1997, pp. 393-424.

30 La referencia es a R. Schürmann, *Heidegger on being and acting: From principles to anarchy*, Bloomington, 1986, y *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, 1996.

derse con esta última expresión? ¿Y cómo debe ser entendida la barra que separa al origen de sí mismo? Aquí es necesario un suplemento de atención. No es que la filosofía de la crisis no haga referencia al origen. Por el contrario, es justamente en razón de él que puede definir el momento crítico. Sólo que el origen a que esa filosofía se remite está concebido siempre como un comienzo pleno, íntegro, compacto —y por ello mismo constitutivamente pre-crítico—. Es justamente con relación y en oposición a él que se produce crisis: la crisis, en este caso, no es otra cosa que la ruptura del origen en una modalidad de disolución que rompe su carácter originariamente unitario. Y por lo tanto lo traiciona, lo distorsiona, lo pervierte a lo largo de una derivación que, sin embargo, siempre deja abierta la posibilidad de la reintegración. Éste es el presupuesto que, más allá de las diferentes estrategias terapéuticas (de tipo restaurador, de recomposición, regenerador), suelda todas las filosofías europeas de la crisis en una misma diagnosis: si se ha abierto una crisis, es lógicamente necesario que exista un tiempo *más* originario, *realmente* originario, en el que no había crisis. No sólo, sino también un momento posterior a la crisis que haga posible, o por lo menos no excluya, la eventualidad de su resolución.

Ahora, lo impolítico cuestiona justamente esta línea de razonamiento: no la presencia de la escisión, hasta asumida con la mayor radicalidad, sino su postergación para una fase tardía, o de todos modos no originaria del proceso histórico, generalmente identificada con el advenimiento de la técnica. Salvadas todas las diferencias relevantes de diagnosis y de pronóstico, ¿no es exactamente éste el punto en el cual se cruzan las perspectivas de Weber, de Schmitt y de Arendt (menos impolítica), sino también de tantos “críticos de la civilización”? En un determinado momento, la política sale fuera de sí, traiciona su propia esencia y cae presa de la técnica. Pero tal lectura esencialista-degenerativa expía una suerte de estrabismo perspectivo que circunscribe en la modernidad algo mucho más originario, y aun coincidente con el mismo origen. Quiero decir que nunca ha existido una *pólis* entendida como un cosmos unitario posteriormente quebrado. Así como nunca ha existido un orden natural después violado, extirpado y destruido por la violencia de la técnica. Por el contrario, desde el comienzo, las *nómoi* de la *pólis* entraron recíprocamente en conflicto, así como desde siempre la naturaleza se presenta “desnaturalizada” por y en la lógica suplementaria del artificio. ¿No entendía esto Platón cuando excluía de la categoría de los posibles históricos a la ciudad ideal? ¿O Aristóteles, cuando individualizaba la especificidad de la política efectiva exactamente en el descarte que la separa de su propia “verdad”? ¿No es necesario entonces deducir de ello que la política no tiene ni propiedad ni esencia, y que su

propiedad consiste en la ausencia de lo propio, así como su esencia consiste en una falta de esencialidad irremediable?

Éste es exactamente el problema originario, el problema *del* origen, que lo moderno no descubre ni produce, pero que se limita a conceptualizar de modo cada vez más consciente a partir de Maquiavelo: el carácter “diabólico” constitutivo de lo político;³¹ su irreductibilidad a “símbolo” unitario. Desde este punto de vista, puede decirse que no es la historia del pensamiento político, y mucho menos su sección moderna, lo que “explica” la perspectiva impolítica sino, a lo sumo, es ésta la que ilumina a aquélla, y a la vez la desconstruye. Más precisamente, desconstruye el esquema de sucesión de contraste que asigna a lo político una historia emancipadora o degenerativa, y aun a la una en resarcimiento de la otra. En contra de ello, o mejor dicho fuera de ello, lo impolítico reconoce la perfecta cooriginariedad de técnica y política, y reconoce que no existe una *práxis* cualitativamente distinta de la *téchne* y precedente a ella, a diferencia de cuanto nos ha enseñado una larga tradición.³² Como ya nos cuenta el mito platónico (*Prot.*, 322c), no viene primero la política y después la técnica, sino más bien lo contrario. Ello significa que la técnica no constituye el fin, sino el origen de la política. Pero si esto es cierto, si, como sabía bien Nietzsche, la política se origina *junto* a la técnica y *dentro* de ella, si, como destaca Simone Weil, el origen no “cae” en el precipicio del “después”, porque caída y precipicio son ya originarios;³³ si, como prefiere expresarse Heidegger, el origen no se da sino en la forma del propio apartarse, todo ello implica que el primer origen siempre es segundo respecto de cualquier otra cosa de la cual se origina como defecto de origen, o que el origen coincide con el propio defecto. Porque él es a la vez origen y no-origen: su rasgo, hubiera dicho Derrida: diferencia de sí mismo y por lo tanto articulación in/originaria de lo que se origina. Si el origen es un continuo “estar presente” —que siempre es contemporáneo— nunca puede presentarse plenamente presente a sí mismo. Es justamente irrepresentable. Lo impolítico no es otra cosa que la enunciación de esta irrepresentabilidad. Lo “retirado” —en el sentido de “retirarse” y en el de “reparar”— del rasgo original.

31 Éste es el núcleo todavía actual del libro de G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Munich, 1948.

32 Así argumenta justamente M. Cacciari en *Dell'inizio*, Milán, 1990.

33 Para esta interpretación de S. Weil —y más en general sobre el problema del origen— remito a mi *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, 1996 [trad. esp.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999].

5. Es sobre la naturaleza de dicho “*retrait*”, como dicen los franceses,³⁴ que vierte la última reserva presentada respecto de lo impolítico en una modalidad argumentadora que, en cierto sentido, une y resume todas las otras modalidades. Ese rasgo, justamente en su propensión al apartamiento de la acción, se reserva el terrible poder del juicio sobre ella. Ejerce la facultad soberana de la separación del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso: “El hacer de lo impolítico –dice un reciente informe– coincide con la emisión de un juicio, de un veredicto, que separa a la verdad y al bien respecto de la política, plantándose al mismo tiempo como custodio de esta división”.³⁵ Justamente por proclamarse titular de “un saber más originario y radical que todo saber histórico y empírico”;³⁶ lo impolítico se demuestra “prepotente” respecto de la imposibilidad de enunciación de los hechos y las prácticas “emancipadoras” a que éstos dan lugar. ¿Las cosas son justamente así? ¿Es éste el resultado, si no la intención, de la actitud impolítica? ¿O esa crítica nace ella misma de un análisis, éste sí prioritario, que permanece detenido en una imagen simplificada y reductora de una dialéctica mucho más compleja? Ante todo entre “fuera” y “dentro”. Porque si lo impolítico se ubicara absolutamente fuera de lo político, o si se limitara a constituir su límite exterior, esa polémica todavía podría dar en el blanco. Pero no es así. Y no es así en el sentido preciso de que el “fuera”, o mejor dicho el punto vacío de sustancia a que lo impolítico remite, está situado desde el comienzo dentro de lo político. O mejor todavía: es lo político mismo sustraído a su propia plenitud mítico-operativa.

Sobre este punto se debe hacer una aclaración. No quiero negar que en las distintas formulaciones del pensamiento impolítico, y ante todo en las primeras, el acento ha caído sobre el aspecto de la exterioridad. Y más todavía sobre el límite, sobre el borde, sobre el margen que lo político no puede determinar, porque es determinado por él, como la voz por el silencio. Pero, justamente, el silencio no es otra voz, y tampoco es la voz del otro. Tampoco es solamente el fondo o el presupuesto de la voz, aunque no puedo excluir el hecho de haberlo interpretado a veces en este sentido, como el “no” que abre la posibilidad del “decir” o, en este caso, más precisamente, del “hacer”. En cambio, ese silencio debe ser interpretado cada vez más como la pausa o la articulación, interior al lenguaje mismo. No solamente el hecho que lo permite, sino el hecho que lo mide. En definitiva, todo el

34 Aludo al volumen colectivo *Le retrait du politique*, París, 1983.

35 Collettivo 33, “L’impolitico”, en *Per l’emancipazione. Critica della normalità*, Nápoles, 1997, p. 24.

36 *Ibid.*, p. 25.

proceso de elaboración a que ha sido sometida en estos años la categoría de lo impolítico se ha orientado hacia una siempre más explícita interiorización de la exterioridad, del fuera, del confin, en el sentido en que también Bataille llamaba a la propia pasión por el “fuera” precisamente *expérience interior*, aludiendo de ese modo a una perfecta superposición de inmanencia y trascendencia. La trascendencia –pero este elemento ya está largamente presente en el último capítulo de *Categorías*– no es lo contrario de la inmanencia, sino su interrupción, o exposición, a su *propio* “fuera”. Es trascendencia, o mejor dicho el trascenderse, *de la* inmanencia, no *desde* la inmanencia.

Puede decirse que este tránsito interno a la autointerpretación de lo impolítico está señalado, o, más exactamente, constituido por el pensamiento de la comunidad que, ya iniciado en el capítulo sobre Bataille de este volumen, ha encontrado su forma más madura en un libro que, respecto de *Categorías de lo impolítico*, constituye un desarrollo, pero también un cierto desplazamiento del centro de gravedad semántico.³⁷ Podría definir este tránsito léxico, que ha madurado esencialmente en cotejo con el pensamiento de Jean-Luc Nancy,³⁸ como el que parte de una lógica de la presuposición hacia una lógica de la exposición. O –y es lo mismo– del plano de la analítica al plano de la ontología: la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación. Se trata de una especificación relevante porque diferencia de manera radical esta perspectiva respecto de todas las contemporáneas filosofías, éticas y antropologías de la comunidad. Pero también de toda “política de la amistad”, como dice el título de un reciente texto de Derrida.³⁹ Al respecto, mi opinión, por otro lado compartida por el mismo Derrida, aunque a partir de una alternativa opuesta, es que, a pesar de todos los posibles lazos, aproximaciones, citas, entre el léxico de la amistad y el léxico de la comunidad persiste un descarte insuperable, el que corre entre un código lingüístico referido sin embargo siempre a los sujetos –justamente de amistad, y que por eso mismo puede ser política como, a la inversa, la enemistad–, y otro más bien referido al ser “en común” en cuanto tal, es decir a una existencia compartida que rompe y descentra la dimensión de la subjetividad: en el sen-

37 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín, 1998 [trad. esp.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

38 A partir del fundamental texto de J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1986 [trad. esp.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001].

39 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, 1994 [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

tido de que la relación—el estar en relación y *como* relación— no puede pensarse sino en el “retiro” subjetivo de sus términos.

Esto debe ser destacado para evitar un posible equívoco del que ha resultado no del todo eximido el pensamiento de Bataille, dirigido, como se sabe, ante todo en las postrimerías de la década de 1930, a una “comunidad de la muerte”, no siempre distinta de una más inquietante perspectiva de muerte de la comunidad. Respecto de tal derivación sacrificial—autosacrificial—, experimentada de modo peculiar en la tan sugestiva como fallida aventura de *Acéphale*,⁴⁰ debe decirse que *Categorías de lo impolítico* no toma distancia de modo demasiado explícito. Y que aun en las últimas páginas, dedicadas al suicidio colectivo de Numancia, parece compartir su propensión a la disolución, justificando una de las más agudas críticas a lo impolítico, presentada por Maurizio Ferraris: así como la *noluntas* no es más que el revés especular de la *voluntas*, “no parece difícil ver en la comunidad como ser-para-la-muerte el simple revés de la comunidad de vida”.⁴¹ También ella —la autodecapitación soberana de *Acéphale*— sobresale de modo inevitable desde una filosofía del sujeto, si no también de la obra, así que “en esa muerte deliberada y acordada reaparece el arquetipo de Sócrates moribundo, de la autoconciencia que sabe valer más que la vida y el cuerpo, porque es espíritu viviente que triunfa sobre la muerte”.⁴² La observación no es infundada, aunque me lleva a conclusiones señaladamente distintas de las extraídas por Ferraris, pero se refiere a una idea de comunidad del sacrificio que, si constituía uno de los posibles resultados de la experiencia de Bataille, aunque no el único, está absolutamente fuera del horizonte de sentido de la *communitas*, de acuerdo con el modo en que luego se fue configurando. En realidad, según su etimología profunda, ésta no puede ser concebida ya como el producto de una voluntad compartida, y tampoco como la línea de la muerte a que los sujetos acceden en una suerte de éxtasis sacrificial, pues precede a toda voluntad y a todo sujeto como el *munus* originario del cual éstos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida. La nada, en definitiva, no puede ser el *telos* de la comunidad, como no es su presupuesto: más bien, es la comunidad misma si ella está pensada no como un nexo —subjetivo o, mucho

40 Véase ahora la traducción italiana de la revista *Acéphale*, *La congiura sacra*, con introducción de R. Esposito y un *dossier* de textos inéditos al cuidado de M.

Galletti, Turín, 1997.

41 M. Ferraris, “Il filosofo desidera morire? Dall’impolitico all’altro che è i noi”, en *aut aut*, N° 231, 1989, p. 91.

42 *Ibid.*, p. 92.

menos, objetivo—, sino como el distanciamiento definido por su imposibilidad operativa. En tal sentido, puede decirse que no es otra cosa respecto de aquel origen in/originario a que ya nos hemos referido, es el origen ausente, o sustraído a sí mismo por una falta irremediable en tanto coincide con su misma constitución. Todos los relatos sobre el delito fundador en el origen de la sociedad no hacen más que traducir en clave antropológica ese “delinquir”, o falta original.

La imposibilidad de la comunidad en cuanto a la coincidencia consigo misma, su impresentabilidad histórica, estaba desde el comienzo en el centro de la perspectiva impolítica como ese conflicto constitutivo que no puede ser ordenado sino de modo teológico-político o, por el contrario, neutralizador según la dirección prevaleciente del proyecto moderno. Pero hoy quiero insistir sobre la necesidad de no manifestar aquel vacío originario de modo solamente negativo o también simplemente destructivo. Él, justamente como *munus* también, y al mismo tiempo, debe ser entendido en sentido “generoso”, es decir como una “nada en común” que, dentro de la dimensión del conflicto y de la violencia, acarrea también la dimensión del espíritu de donación.⁴³ No por casualidad la nada es siempre la protección, o el corazón del ente. Naturalmente, el donar a que se alude aquí nada tiene que ver con las ingenuas rehabilitaciones o nuevas propuestas del paradigma del don por parte de las ciencias sociales, a menudo olvidadas del carácter constitutivamente ambivalente, de oferta y de amenaza, implícito en la dinámica de la donación. Por el contrario, ella reclama el riesgo y el peligro que el *munus* originario determina respecto de quienes eligen compartirlo lacerando su propia identidad subjetiva. Pero también la circunstancia de que la aparente elección es solamente la conciencia de una realidad a la que pertenecemos sin que ella pueda pertenecernos nunca del todo. ¿Y qué otra cosa es lo impolítico, sino este imperceptible descarte?

43 Es precisamente el tema y el empeño de *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit.

Introducción

De lo impolítico

1. He titubeado no poco antes de dar a este ensayo un título como el que aparece en la tapa, ubicado en el cruce de dos grandes textos del siglo xx: *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann y *Las categorías de lo político* de Carl Schmitt o, con mayor precisión, del Schmitt traducido en la antología que ha determinado su éxito en Italia. Y he titubeado en el temor de establecer alguna consanguinidad o ascendencia que pudiera desviar respecto de las reales intenciones del libro, con toda seguridad en el caso de Mann, de cuya acepción de lo “impolítico” la que aquí propongo se aleja de modo radical, como veremos pocas páginas más adelante. Pero en definitiva también en el caso de Schmitt, presente por cierto en la primera parte del volumen, pero más como borde de contraste –podría decirse que empieza allí donde se detiene el discurso de Schmitt: desde sus consecuencias– que como referente interno. Aunque de Schmitt da por sabida una serie no exigua de conquistas analíticas, a partir del nunca suficientemente valorado fragmento *Catolicismo romano y forma política*, que de este trabajo constituye en ciertos aspectos lo que los franceses llaman una *mise en abyme*, una suerte de pre-texto o de clave explicativa. Por otro lado, tampoco debe sorprender que, en un texto que es acaso la última gran defensa de lo político, un libro dedicado por programa a lo impolítico deba buscar *fuera de sí mismo* una “explicación”; es decir una noción negativa y a tal negatividad ligada por necesidad, a riesgo de su inversión en su opuesto (en las categorías de lo político).

Evidentemente, esto no quiere decir que no se pueda decir nada de lo impolítico: en este caso, no sería una categoría o, para decirlo mejor, un horizonte categorial, sino uno de esos “manás” filosóficos a los que uno puede aferrarse en los no raros momentos de desesperación conceptual. Pero de lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que *no* representa. O, todavía más intensamente, a partir de su oposición constitutiva

a las modalidades de la “representación”, entendida esta última justamente como la categoría de lo político en la época de su crisis incipiente. Y así lo entiende Schmitt en su ensayo, recién citado, cuyo objeto fundamental es el carácter institucionalmente despolitizador de la modernidad y, más exactamente, la tesis de que dicha despolitización está determinada por la negación de la “representación” como lo que une la decisión política a la “idea” o que, en otras palabras, permite un tránsito (una comunicación, según la polémica antirromana de Dostoievski) entre bien y poder.

En este punto, aunque sea con la rapidez exigida por una simple declaración de intenciones, se impone una doble aclaración preliminar, especialmente sobre lo moderno. Sin querer y sin poder entrar a un debate ya prácticamente coextensivo a toda la literatura filosófica de las últimas décadas, debe destacarse que toda caracterización atribuida a lo moderno debe ser entendida dentro del registro específico de su constitución, es decir la contradicción, su carácter de contradicción, aun más en el sentido de la permanencia de los contrarios que en el sentido de su resolución dialéctica. Esto rige también, y acaso ante todo, en todo lo referente a su relación con la política. El joven Schmitt, pero también toda una serie de intérpretes, aun alejados de él, desde Arendt hasta Polanyi, desde Touraine hasta Dumont, hablan de despolitización moderna, y aun de la modernidad como despolitización o neutralización: en este caso, esta última se configura como el objeto, o la forma, de un *exceso* de política. Dicho de otro modo, es justamente la adquisición para lo político de todos los ámbitos de la vida (en el sentido de su formalización, como emancipación de la naturaleza y como pérdida de “sustancia”) lo que determina un desenlace de progresiva neutralización, y por lo tanto de exclusión del conflicto del orden “civil”. Tal proceso es visible de modo absolutamente particular en el *Leviatán* de Hobbes —en este aspecto, *contra* Maquiavelo, verdadero fundador de la política moderna, si la política es entendida del modo señalado— que puede “eliminar” la contradicción solamente al precio de una acabada despolitización de la sociedad en favor del soberano.

También la segunda precisión, relativa esta vez al concepto de “representación-relación del representado con el representante”, puede referirse en términos generales al dispositivo hobbesiano. Cuando Schmitt —se trata de una tesis también de Foucault, pero declinada de otro modo— ve en lo moderno la muerte de la representación, no se propone negar, y hasta lo afirma explícitamente, que justamente lo moderno, en su origen hobbesiano, es el que abre la historia (precisamente moderna) de la relación entre representado y representante, pero de una relación tal que se ha vuelto totalmente inmanente, es decir vacía de contenido sustancial, constituyendo

así la más radical negación de la representación de la “idea”. Puede decirse que lo absorbido por esta última y, por decir así, achatado en la pura imagen (de un fundamento ya ausente) es justamente aquella referencia a una alteridad trascendente que era a la vez *virtus* formativa y *telos* último de lo político. La modernidad corta este hilo vertical con una decisión excluyente de toda relación, si no analógica, por trasposición metafórica, con lo otro de sí. No es que lo moderno sea una simple proliferación de intereses contrapuestos o que no anhele de continuo la forma de la unidad, sólo que la entiende como unidad funcional y autorreferencial. Es decir, como “sistema” capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los “sujetos”) que lo habitan. La misma distribución en subsistemas está organizada de modo tal que no exige convergencias “ideales”. Lo político constituye justamente uno de estos subsistemas: de aquí su lograda autonomía respecto del resto del cuadro. Pero también, al mismo tiempo, ese vaciamiento entrópico de que hablábamos. Y el hecho de que no todas las filosofías políticas modernas puedan ser llevadas a este final autodestructivo y de que a su respecto existan puntos de resistencia y de oposición, desde Maquiavelo—su originaria pero derrotada alternativa— hasta Spinoza y Vico, y en ciertos aspectos hasta Hegel y Marx, no quita que “el paradigma hobbesiano del orden” sea la línea vencedora y todavía hoy ampliamente hegemónica, desde el funcionalismo de Parsons hasta la “sistémica” de Luhmann.

2. Es contra ella que “reacciona” la *repraesentatio* católica como sutura del nexo interrumpido entre bien y poder, en el doble sentido de que el bien es *representable* por el poder y que el poder puede *producir* bien o también, dialécticamente, transformar el mal en bien. Es lo que en el curso del libro señalaré con la expresión “teología política”. Aquí se necesita un esfuerzo más de determinación semántica, pues el uso que realizo del término-concepto tiende a divergir de modo radical del utilizado por Schmitt. Es sabido que éste, por lo menos en la fase madura de su propia obra y salvo posteriores complejidades, entiende por “teología política” ese proceso de exceso de valoración, más que de simple paralelismo que en la modernidad transforma algunos conceptos de matriz teológica en otras tantas categorías jurídico-políticas, coincidiendo de hecho con el movimiento de secularización, aunque a veces de pura laicidad sin residuos. Respecto de esta acepción potencialmente “politeísta”, conforme a la *Entseelung* weberiana, el ensayo aquí presentado propone un desplazamiento y en ciertos aspectos una restauración de significado relativa a otra y más originaria lección, que se remonta a Ambrosio y a Agustín, y de la que se apropiara Erik Peter-

son, pero también Voegelin, justamente en polémica con Schmitt. Para Peterson, teología política es un concepto esencialmente unido al de monoteísmo. Efectivamente, partiendo de la comprobación de que el monoteísmo como problema político encuentra sus propias raíces en el aristotelismo, y precisamente en la impugnación realizada por Aristóteles al dualismo platónico (que culmina en la cita homérica del libro III de la *Metafísica* según la cual “lo existente nunca quiere ser mal gobernado: no está bien que haya más señores; que uno solo sea el señor”), llega a la conclusión de que “la doctrina aristotélica se inspira en un ‘rígido monarquismo’ del espíritu [...] por el cual el único poder (μῦα ἀρχή) del último único *principio* coincide, en la monarquía divina, con la ‘potencia’ del único último detentor de este poder (ἀρχων)”.

No podemos seguir a Peterson en toda su articulada genealogía histórico-filológica. Fijemos entonces el punto que aquí nos interesa: teología política es esa suerte de cortocircuito lógico-histórico que inserta una terminología política (el monoteísmo) dentro del léxico religioso, en función de una justificación teológica del orden existente o, más simplemente, la representación teológica del poder. Es exactamente lo que el catolicismo político opone a la deriva despolitizadora de lo moderno. Esta contraposición no pasa necesariamente por un punto de vista antimoderno. Y aun, como veremos, en el caso de que por su fuerza expresiva asumamos el de Romano Guardini como modelo, aunque atípico, de tal posición, ella se propone a lo sumo como resultado “ultramoderno” surgido del “fin de la época moderna”. Por otro lado, el propio Schmitt recuerda que la *complexio* católica no se ubica de modo antitético al mundo de la técnica, y tampoco hace propios los mitos irracionalistas o las nostalgias pasatistas del romanticismo, y ello es tan cierto que su teología expresa una lógica de tipo estrictamente jurídico. Sin embargo, como ya decíamos, el punto que establece una diferencia respecto del paradigma moderno es otro, y consiste en que esa lógica no se agota en un conjunto de procedimientos técnicos, sino que comprende el momento “sin palabras” de la decisión. No solamente, sino de una decisión que incorpora una dimensión *esencialmente* representativa: representativa de la esencia. Es esta radicación en el “cielo de la idea” lo que la salva de la falta de consistencia de la decisión moderna. Para existir como tal, la decisión de Guardini debe mantener juntos los dos polos –inmanente y trascendente– de los cuales está tejida toda la realidad: historia e idea, vida y autoridad, fuerza y verdad. Una vez más: poder y bien.

Si hay un punto en que Guardini, aun alargando sus confines casi hasta el límite de la contradicción interna, restituye el sentido más rico del catolicismo político, él debe particularizarse justamente en esta concepción

afirmativa del poder: el poder, como potencia, es una determinación del ser y, por lo tanto, debe respetar su orden bipolar. Además, constituye aun el medio en que los dos polos se encuentran. De allí el *deber* del poder. El hombre debe ejercer el poder para obedecer a Dios, en el sentido de que es Dios quien impone al hombre el ejercicio del poder, y también para santificarlo. Por este motivo, el poder es bien: su traducción política. La política en cuanto tal vive de esta relación, de modo que fuera de ella, fuera del remitirse trascendente a la voluntad omnipotente de Dios, no hay verdadera política, sino simple técnica. Es por ello que lo moderno, al romper esta relación, o al superponer sus términos, está condenado a la despolitización, y debe ceder a la secularización, entregándose al “siglo”. Porque, para dominarlo, es necesario lo político cuyo monopolio pertenece ya a la Iglesia de Roma. Y, para ésta, dicho monopolio es a la vez tarea y tragedia. Tarea de defensa de lo político contra los ataques destructores de fuerzas opuestas y complementarias (capitalismo y socialismo). Y tragedia porque tal tarea ya es irrealizable, constitutivamente *utópica*. *Utópica* es, en efecto, la tierra de lo político, última isla en el gran océano de la despolitización moderna, así como irremediablemente utópico es el papel central asignado por Guardini a la Europa cristiana. El destino trágico del catolicismo político de Guardini —reconstruido en el primer capítulo del libro paralelamente al fracaso del *Nómos* schmittiano— parece ya abandonar lo político a una alternativa sin salida: la *insula* de la *repraesentatio* romana o el océano de la despolitización moderna. Teología o secularización, utopía o entropía, mito o nihilismo.

3. En realidad, lo que parece una alternativa bloqueada en hipótesis opuestas abre históricamente otra dirección, que es la tomada *de hecho* por la forma-Estado contemporánea: *a la vez* “teologizada” y despolitizada. Éste es el arcano de la política moderna que la contraposición schmittiana no parece aprehender. La antítesis entre representación política y neutralización despolitizadora es en realidad una conjunción, como lo demuestra el tránsito histórico-semántico que seculariza a la representación católica en la moderna relación representado-representante (gubernativo-parlamentaria). Esta última no puede más que representar los variados y contrapuestos intereses liberados por la desformalización de la antigua *res publica christiana*. Tales intereses no pueden ser conciliados, llevados de nuevo a una armonía, sino a lo sumo “regulados” en los términos de una “paz armada”.

La solución política de la guerra de religión consiste en este tránsito. Ella está vaciada de sustancia ideológica, reducida de conflicto de principios a simple juego de intereses. En este sentido, lo moderno se presenta como

organización de un vacío: disolución de la sustancia, más que su “cura”, destrucción de toda pretensión de totalidad. La política en el sentido de la antigua *pólis* pierde toda legitimidad, y puede sobrevivir solamente en el abandono (y en el recuerdo) de sí misma, en su transformación en *civitas*, ciudad de los diversos intereses. El Estado derivado de ello no reproduce el orden de la *pólis* y, más aun, es determinado por su “apartamiento”. Y lo que se aparta, justamente, es cualquier relación simbólica entre lo político y lo social. El equilibrio de los intereses es garantizado por esta ruptura, por el abandono de toda pretensión orgánica de “síntesis a priori”. La síntesis no puede ser sino simple mediación, puro negocio entre partes íntegramente gobernadas por el interés económico. En realidad, el Estado de la tradición liberal-democrática, agnóstico, neutral, es el Estado de la autonomía de lo económico. Y es dicha autonomía la que libera al individuo de los vínculos personales y jerárquicos del orden premoderno y lo confía al dominio “absoluto” del mercado. Así como es la absoluta intercambiabilidad de los bienes la que funda el derecho igual, en la igualdad de posibilidades de adquirir bienes materiales y simbólicos.

Y sin embargo, es justamente la particular configuración de la autonomía de lo económico—como también el papel de causa y efecto que allí juega la igualdad jurídica—la que restituye el carácter contradictorio, y por lo tanto *hiperpolítico*, de dicha despolitización. La paradoja que se deriva de tal cosa puede ser enunciada así: la despolitización es la forma política dentro de la cual se determina la autonomía de lo económico. Y ésta no se desarrolla naturalmente, sino que requiere una fuerza (política) capaz de instituir y conservar las condiciones generales dentro de las cuales puede funcionar. No solamente, sino de una determinada autoconciencia de ese funcionamiento. Es el mismo problema que inviste, en un nivel separado pero ligado al primero, a la reproducción del aparato jurídico, sustraído en los hechos a toda obligación de verdad que, inevitablemente, lo llevaría a ese choque irreductible sobre los valores últimos, mitigado por el moderno politeísmo, y entonces constitutivamente arbitrario, injustificado, mutable y, sin embargo, a la vez, vinculado a una ley que, para valer efectivamente, debe presentarse como universal, inmutable, trascendente. Esta misma dialéctica inviste a la figura del Estado. Como se ha visto, él nace de aquel proceso de des-teologización en que consiste la laicidad moderna, y por lo tanto, del vaciamiento de toda sustancia política: fragmentación de la unidad política en diferentes poderes y su neutralización contractual. Y también esta neutralización necesita una forma política para funcionar, para recomponer, aunque artificialmente, las partes. El poder de las partes—de su contrato—debe ser organizado políticamente. La misma

ruptura de la vieja representación produce nueva demanda representativa. Los intereses se dan como unitariamente irrepresentables, pero esa situación, de nuevo, debe ser representada ella misma. Es aun justamente la falta de fundamentos, el desarraigo, lo que llama a una nueva raíz. Así como es justamente la técnica, que expresa también el carácter ilimitado de la voluntad de potencia, la que “provoca” una nueva determinación formal.

Naturalmente, esta nueva forma deducida de lo que ha despedazado la vieja unidad sustancial de la comunidad, transformándola en mera *societas*, no puede ser sino mito. Por así decir, ella es teológica a la segunda potencia, porque nacida de la desteologización moderna. Teología de la laicidad. Es la teología política hobbesiana-schmittiana. Teología *política*, pero política de la despolitización. Contradicción o paradoja insoluble que “teologiza” la *despolitización* en nueva forma política. Conjunción de los opuestos que transforma al uno en la sombra contrahecha del otro. Técnica en Ética, derecho en Justicia, poder en Bien.

4. Lo impolítico se rebela justamente contra esta conjunción de despolitización y teología, de técnica y valor, de nihilismo y apología. Ya hemos dicho que es otra cosa que la representación. O mejor dicho: *lo* otro, lo que queda obstinadamente fuera de ella. Pero esa irrepresentabilidad no es por cierto la propia de la despolitización moderna. No es suya la negación de lo político. En este sentido, está radicalmente sustraída a la semántica manniana. No es el valor que se contrapone a lo político, sino más bien justamente lo contrario. Es la negación de lo político llevada a valor, de toda valorización “teológica” suya. Lo impolítico es crítica del encantamiento, aunque esto no significa que se reduzca al simple desencanto, al alegre politeísmo del “después”. No se reconoce en el desarraigo moderno, aun no buscando toda utópica radicación, y hasta denunciándola.

El relieve que él asume en Hannah Arendt demuestra por otro lado su no coincidencia con una actitud apolítica o antipolítica. Puede sorprender la adscripción a la semántica de lo impolítico por parte de una autora como Arendt, “heroicamente” atestiguada, tanto como Schmitt, pero de modo distinto, en la defensa de las categorías de lo político en la época de su capitulación. Y realmente, esa adscripción —presentada por otro lado de modo problemático y parcial, ante todo en su producción más reciente— no se refiere al punto de refracción desde el cual es observado lo político. Además, resulta siempre rigurosamente interior a éste, excepto acaso por la perspectiva de fuga que la última obra abre al “mientras tanto” del pensamiento. En cambio, se refiere a la progresiva restricción de su margen de determinación afirmativa, es decir al resultado de sustancial irrepresentación.

tabilidad que experimenta una concepción de la política como pluralidad y nacimiento, porque para Arendt el origen siempre es plural. Todo intento lógico-histórico de *representar* esa pluralidad constituye en los hechos una evidente negación de ello, desde el momento en que la modalidad intrínseca de la representación es la de la *reductio ad unum*. Un destino, originariamente atraído por el efecto de trascendencia del idealismo platónico, y definitivamente “realizado” por el totalitarismo contemporáneo, no en el sentido de su alteridad respecto del Estado “burgués”, sino en el sentido de una objetiva complementariedad, o acaso superposición, como lo testimonia la afinidad categorial que lo liga a las modalidades despolitizadoras de la tardía sociedad liberal, de cuyo seno surge, y también de toda la modernidad.

No es casual que esta última –como decíamos antes, el nudo que ella establece, de técnica y decisión, voluntad y representación, neutralización y teología– sea el objeto de la crítica prevaleciente, aunque en clave no restauradora ni apocalíptica, asumida por Arendt desde *La condición humana*, y ante todo en ese ensayo sobre la revolución que constituye el *pivot* lógico alrededor del cual su discurso se vuelve en dirección cada vez más acentuadamente impolítica. Justamente lo moderno –alegremente interpretado (a menudo, ay, en nombre de la misma Arendt) como ámbito genético de la política-pluralidad– es su más determinada negación en términos de unificación forzosa. Ambos polos entre los cuales oscila su constitución política –el de la relación representante-representado y el de la revolución– están signados de modo originario y no contingente por lo moderno. Así es para aquella relación, oprimida, desde su génesis hobbesiana, en un mecanismo de conformación de una autonomía trascendente (no en sentido metafísico, sino funcional) del representante frente al representado, con el doble resultado de una “divinización” de la soberanía (ya en Hobbes dotada de los atributos divinos de la interpretación de la ley y de la “creación” de la subjetividad política) y de una despolitización de la sociedad. En realidad, es cierto que en la constitución moderna el soberano es tal solamente si representa, pero es también cierto que la representación no puede darse sino en forma soberana, “teológica” en lo alto y despolitizadora en lo bajo, es decir como *reductio ad unum* –el pueblo, la nación, el Estado– de los individuos representados.

Es por ello que la multiplicidad en cuanto tal sigue siendo irrepresentable, porque la relación representante-representado no puede sino fijarla en la unidad de su propia forma “imaginaria” (no sustancial, sino trascendental). Dicha relación, pero –y de allí la progresiva afasia afirmativa del discurso arendtiano– también la revolución, inicialmente sustraída al

deslizamiento monista de su espíritu constitutivamente plural, antirrepresentativo, pero después ella misma *necesariamente* traicionada, y por lo tanto llevada a la matriz restauradora de la propia raíz premoderna de *revolutio*. Y así sucede por una exigencia autolegitimadora que la vincula a un modelo tradicional, y entonces, todavía y fatalmente, a su representación “teatral”: modelo experimentado por aquella misma revolución norteamericana que Arendt indica como la más resistente al cortocircuito teológico-político, y sin embargo de él inexorable presa. El problema, planteado en clave histórica en el ensayo sobre las revoluciones, es propuesto de nuevo en la incompleta trilogía final de modo más estrictamente teórico, como paradoja de la voluntad. Cosa que, aun metafísicamente fundada en términos de libertad, es decir de enunciación imposible y de contingencia, está destinada por su propia naturaleza binaria, eternamente dividida entre deseo y no-deseo, a no poder traducirse en acción política. O también a poderlo hacer solamente a través de la supresión violenta de aquella alteridad conflictiva que la constituye, y por lo tanto a través de una unificación todavía más forzada que la representativa, saliendo de sí misma, volviéndose supresión, imposición, dominio. El carácter irresoluble de esa situación –de la cual el desmoronamiento impolítico de la última obra de Arendt es el efecto más evidente– se traduce perfectamente en la especularidad de representación y decisión: ambas exclusivas de aquella pluralidad fuera de la cual toda forma política es empujada a invertirse en su propio opuesto informe (la técnica) o deforme (el totalitarismo).

5. Es la misma insolubilidad que inquieta hasta “impedirle” la conclusión al “libro político” de Hermann Broch. Sólo quien no conoce, no digo los miles de páginas dedicadas por él a temas de teoría política y de filosofía de la historia, sino tampoco ese breve y violento “compendio” de política, justamente con edición e introducción de Arendt, puede quedar sorprendido de que su nombre y su obra encuentren un lugar en un ensayo de filosofía política. Ese libro, a pesar del desfase cronológico, parte exactamente desde el lugar en que se detiene la obra de Arendt, con el agregado de una claridad de perspectiva debida al tránsito de una analítica todavía de fondo prehobbesiano, como es la de Arendt, a una antropología decididamente poshobbesiana, es decir a la asunción del origen no solamente como pluralidad, sino también y ante todo como conflicto, como irreductible conflicto de poder.

Detrás de este tránsito no está naturalmente sólo Hobbes: está ante todo ese triángulo de pensamiento “fuerte” constituido por los tres más terribles textos de filosofía política contemporánea: es decir, *Para una crítica de*

la violencia de Benjamin, *Tótem y tabú* de Freud y toda la obra de Nietzsche. Más adelante volveremos sobre la específica contribución de este último a la “tradición” de lo impolítico. De todos modos, de este cruce, en el discurso de Broch se refleja no solamente la divergencia radical entre derecho y Justicia, que constituye el centro focal y la medida semántica de su crítica a la teología política, sino la adquisición de un fracaso epocal, y aun de la historia en su conjunto, que excluye cualquier recomposición histórica, pero también escatológica, entre política y ética. De aquí el desdoblamiento, interior a lo político mismo, entre el nivel, el “polo”, como Broch prefiere, de su efectividad necesariamente negativa, porque sometida a la superposición estructural de libertad (propia) y sometimiento (ajeno), y el nivel afirmativo de ineffectividad que constituye su irrepresentable presupuesto. Lo impolítico de Broch se encierra en esta diferencia absoluta entre una realidad puramente negativa y su idea puramente positiva. Impolítico no en el sentido de una fuga de lo político que, en cuanto *real*, es declarado “ineluctable” –toda la línea de lo impolítico es interior, porque la da por descontada, y no exterior, como la “política como destino” en el sentido de Koselleck–, sino en el sentido de su sustracción a toda perspectiva de valorización ética.

Pero es cierto que justamente Broch había hecho funcional a tal proyecto de fundación ética de la política aquella filosofía neokantiana de la historia que constituye el objeto nunca interrumpido de su propia búsqueda filosófica. Pero ello no quita que ese proyecto falle por íntima contradicción, y también que justamente de dicha contradicción nazcan las más intensas experiencias narrativas del autor, desde *Los sonámbulos* hasta esa *Muerte de Virgilio* que, ante todo en el encuentro-choque entre Augusto y Virgilio, reconstruido aquí en directa inversión de la interpretación corriente, representa la última y contradictoria “sistematización” de lo impolítico brochiano, en el sentido de que no solamente su forma es contradictoria, conscientemente contradictoria, es decir el intento de alcanzar la Palabra a través de ese lenguaje que expresa su negación discursiva (así como la práctica política es la degradación de la idea a ella presupuesta), sino también su objeto. Porque contradicción, “composición”, ella misma antinómica, de contradicciones, no puede ser sino la lógica sustraída al lenguaje, no contradictorio, del *nómos*. Esto explica a la vez la oposición y la derrota de Virgilio, es decir la restitución final de la *Eneida* a Augusto. La *Eneida*, poema de lo político, no puede sino pertenecer a Augusto, desde que la idea proyectada en él por Virgilio no es apropiable. Esa idea –la *justa* distancia del mundo de parte del *proprium*, es decir de *todo* el mundo– no puede reproducirse en imagen. Solamente se da imagen de lo que puede reducirse a propie-

dad. Pero la Justicia de Virgilio no puede mediar dialécticamente con el derecho. Es por ello que el diálogo con Augusto no llega a ninguna recomposición, a ninguna síntesis ético-política. La ética es lo irrepresentable de lo político, lo que él puede escuchar solamente a través de la “pared de retumbante silencio” que cierra el universo de los *Sonámbulos*.

Es la misma pared sobre la cual golpea también el lenguaje de Canetti, con una conciencia del propio límite interior aun superior a la de Broch, en el sentido de que el “polo” positivo, entendido por Broch como la alteridad, por cierto inexpresable, pero de algún modo identificable como supuesto exterior (la idea) de lo político, es dramáticamente resumido por Canetti en la representación *sin residuos* de lo negativo. En el mundo de Canetti, no hay otra dimensión que la semántica de un poder que llena de por sí toda la realidad representada, y que solamente deja transparentar de esta plenitud el no-poder de lo que *no es*, y no en el exterior, sino a sus propias espaldas, como revés o sombra de una ilimitada presencia. En esta ausencia –lo inexpresado, lo impensado, lo olvidado– se recoge para Canetti lo impolítico. Es el silencio que envuelve al poder. La cuchilla de luz que se trasluzca desde las mallas nocturnas de la historia del poder, del poder *como* historia. La historia es lo que sanciona la subordinación de lo posible al poder. Su traducción en realidad, es decir también en poder. Ninguna historia posible puede oponerse al paso de la *única* real. También en este sentido el Uno sigue siendo la caracterización “teológica” del poder, lo que es coextensivo a lo real, en tanto excluyente de toda otra posibilidad no realizada. En esta “unicidad” de lo real –y es el punto decisivo que las lecturas utópico-liberadoras de Canetti no se atreven a tematizar– se consume toda alternativa al poder, comprendida la de la multiplicidad, de la metamorfosis, de la masa, sólo aparentemente contrapuesta, pero en realidad interior, o incorporable, a la sintaxis teológico-política del Uno. Es el más inquietante “secreto” de la escritura canettiana: no simplemente, como se repite, la victoria del Uno sobre lo múltiple, del verdugo sobre la víctima, de la muerte sobre la vida, sino su unificación tendencial: no muerte contra la vida, sino vida que produce muerte.

6. El discurso que hemos desarrollado hasta aquí lleva a una posterior aproximación a la esencia de lo impolítico. Ya se ha visto que esa esencia es expresada por la crítica de la teología política en su doble acepción católico-romana (la representación) y hobbesiano-moderna (la relación representante-representado). En esta segunda dirección, lo impolítico se constituye en oposición directa a toda forma de despolitización, y entonces, en una relación para nada simplemente opositora de lo político. Pero esto no basta. No basta decir que lo impolítico no rechaza por prejuicio la dimen-

sión de lo político. Hace falta decir que, desde cierto punto de vista, el situado precisamente, como en el caso de Canetti, a sus espaldas, él *coincide con esa dimensión*. Digamos mejor: lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior. Es su *determinación*, en el sentido literal que perfila sus *términos*, coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres.

En esta acepción, impolítico ha sido todo el gran realismo político —es decir el pensamiento *no* teológico sobre la política— a partir de Maquiavelo, leído en los hechos por la gran tradición interpretativa, desde Croce hasta Meinecke, aunque inconscientemente, *también* como pensador impolítico: si el hombre fuera bueno... pero desde el momento en que no lo es, *no* quedan más que las categorías de lo político, circundadas por su no poder ser otra cosa que tales: es decir, por lo *otro* que ellas no pueden ser. Y antes de Maquiavelo, por Tucídides que, en el diálogo entre los atenienses y los melos, prefigura la entera relación entre derecho (el todo de lo político) y justicia (la nada política). No es casual que Canetti prefiera esos grandes pensadores negativos —Hobbes, De Maistre y Nietzsche— que le revelan en los términos más simples lo que ya La Boétie consideraba el enigma de la “esclavitud voluntaria”, es decir la insolubilidad de las relaciones de poder. No existe una real alternativa al poder, no hay *sujeto* de antipoder, por el básico motivo de que el sujeto *ya* es constitutivamente poder. O, en otras palabras, que el poder es naturalmente inherente a la dimensión del sujeto en el sentido de que es precisamente *su* verbo. Por eso, la conclusión extraída de ello no solamente por Canetti, sino por todo el pensamiento impolítico, desde el mismo Broch hasta Kafka y Simone Weil —esta última con deslumbrante claridad—, es que el único modo de contener al poder es reducir el sujeto.

En este punto, es necesario anteponer dos tipos de precisiones, en tanto por sujeto no se entiende aquí al sujeto singular, ya disuelto en cuanto tal por el dominio de la Técnica —que es justamente “proceso sin sujeto”—, sino la subjetividad abstracta que justamente el fin del individuo deja de lado. Es un tránsito que Canetti y también Broch restituyen en toda su determinación al identificar los caracteres del sujeto potente con los caracteres de la masa, entendiendo con ello que la masa constituye la multiplicación y la intensificación de los impulsos apropiadores de individuos condenados al consumo ilimitado. En cambio, la segunda precisión se refiere a la modalidad de la autorreducción del sujeto propuesto por los autores citados, que no se dirige hacia una despotenciación, o “debilitamiento” si se quiere, de una “descarga” de potencia, sino de un desarrollo propio distinto. En pocas palabras, y de un modo que será precisado en las páginas

siguientes (pero que espera ulteriores profundizaciones) ya no “activa”, inmediatamente realizada “en acto”, sino más bien interior o solidaria a la esfera de la pasión, del padecimiento, de la paciencia, para no usar aquí el término más conceptualmente comprometido de “pasividad”.

En este cuadro, me parece que entra con plena justicia el concepto weiliano de “des-creación” (divina, pero ante todo humana), es decir de autodisolución subjetiva. En efecto, él encastra perfectamente en aquel extremo, radical, realismo político —y es de Weil el remitirse tanto a Maquiavelo como al diálogo de Tucídides, antes señalado—, expresado por la fórmula según la cual en el mundo “no hay otra fuerza que la fuerza”. Y esto es otra forma de pronunciar lo impolítico, no en el rechazo o en la negación de las categorías políticas, como ha entendido a menudo la crítica, sino dentro de su cumplimiento. No es casual que en Weil, el momento de mayor realismo político coincida, sin precederla ni alternarse, con la denominada deriva mística que, en su esencia, es una vez más *aquel* realismo: el ser-para-nosotros de lo político envuelto por lo que no es, ni *debe* ser, ante el riesgo de la recaída en la idolatría teológico-política. Este *no* ser es indicado por Weil con la metáfora de la “soberanía de la soberanía”, es decir de la necesidad como límite interior de la fuerza. La fuerza es todo, la fuerza tiene un límite necesario, que es justamente ese su ser todo, y *nada más*. La contradictoria evidencia de lo impolítico en Weil consiste en esta antinomia. Contradictoria, evidentemente, no con las categorías políticas que le “calzan” como un guante dado vuelta, sino consigo mismo, con su estar fuera del propio contrario, aunque sin ser *nada distinto* de él. Y con su superación, que en Weil a veces corre el riesgo de deslizarse hacia la trascendencia, de lo que solamente por contraste lo determina. Con su ser, en definitiva, una categoría, es decir una identidad, aunque determinada sólo negativamente.

7. En última instancia, es la crítica que Georges Bataille le dirige a Weil la que constituye la última estación de nuestro viaje, y a la vez el último estadio de determinación de la categoría de lo impolítico: el de su autodisolución como *identidad* diferencial. Es como si para cumplir hasta el fondo su propio “esfuerzo negativo”, lo impolítico debiera sustraerse también a ese extremo margen de determinación que desde el límite de lo político lo detiene sobre sí mismo. Y la crítica de Bataille se abre no por casualidad justamente en torno de la noción weiliana de *límite* presupuesto. El límite —éste es el implícito razonamiento de Bataille—, entendido como lo que *identifica separando*, es una noción necesariamente dual, y por lo tanto de destino trascendente. Es por ello que debe ser abolido —o, mejor dicho, debe hacérselo rodar alrededor de su propio eje semántico— en su aparente

contrario: en *partage*, como lo que *pone en relación diferenciando* (la *con*-división). De allí una doble consecuencia; por un lado, la ruptura de aquella subjetividad todavía contradictoriamente “protegida” por el “debilitamiento” místico, y por el *proyecto* de salvación que su presupuesto inevitablemente custodia. Por otro lado, la “puesta en común” de la diferencia en la figura que restituye más que cualquier otra la ruptura de la simetría entre político e impolítico, vida y muerte, inmanencia y trascendencia, ruptura característica del texto íntegro de Bataille: la “comunidad” de lo imposible.

No por casualidad ella nace en directa “comunicación” con esa lectura de Nietzsche que constituye el hilo alrededor del cual se determina y a la vez se invierte lo impolítico en Bataille, como sustracción a todo “final”. De parte de Bataille, y sobre la guía de Jaspers, ya en Nietzsche lo impolítico queda desvinculado de la lógica simétrica de la oposición binaria y también es reconocido en su copertenencia originaria a lo que parece definirlo en negativo. Pero esto no es todo: para que ello sea posible, esa negación debe ser entendida como pura *afirmación*. Es decir, como rechazo tanto de la trascendencia (a la cual, según Bataille, el camino de lo “Presupuesto” termina por llevar necesariamente), como de la absoluta inmanencia del Fundamento teológico. Es en esta segunda dirección que Bataille, a través de Nietzsche, conduce con el hegelismo (kojeviano) un arreglo de cuentas paralelo a la crítica de lo “místico” de Weil. De allí una brusca inversión de sentido de aquel motivo del “fin de la historia” que, a partir del gran *Comentario* de Kojève, pone en relación, aunque dentro de perspectivas para nada homogéneas, a sectores conspicuos de la cultura europea de aquellos años. Esa inversión, más que cerrar hegelianamente el tiempo en la plenitud del concepto (por lo menos según la interpretación de Kojève, aceptada por el mismo Bataille), lo abre a la eternidad estática del instante soberano, a su oposición constitutiva a la voluntad de potencia nihilista.

En este aspecto, el antihegelismo de Bataille coincide con la distancia que lo aleja también del otro gran pensador de la *finis historiae* –Ernst Jünger–, unido sin embargo a él por algo más que una simple afinidad de inspiración. Como resulta también del juicio heideggeriano sobre este último, no solamente su “movilización”, sino también su “superación” queda prisionera de la “potencia de la nada” a la que, en cambio, escapa lo “trágico” batailliano. No es solamente la concepción del sacrificio como “voluntad de pérdida”, que aun aleja a Bataille de Jünger, y también de su mismo grupo del *Collège*, y ante todo de Leiris, para ubicarlo de manera excéntrica respecto de la cuestión del nihilismo. Y es toda su lectura de lo moderno la que lo lleva una vez más asimétricamente a una posición

de rechazo de la trascendencia que no coincide de modo alguno con una rendición ante el *siglo*, con una aceptación “indiferente” de la laicidad, pues la pérdida de lo sacro es entendida como causa del “fin de lo social” y de los intentos teológico-políticos, y ante todo del fascismo, tendientes a su reconstitución forzada.

A ellos, al teatro que representan de su propia presencia, Bataille contrapone la representación de ese irrepresentable que es la experiencia extrema, literalmente imposible, de la “comunidad”, imposible no solamente porque está sustraída a la propia obra, al contrario de la que teorizara el otro director de *Collège*, junto a Bataille y a Leiris, es decir Roger Caillois: comunidad como “ausencia de obra”, según la finísima lectura de Jean-Luc Nancy y de Maurice Blanchot. Pero también en cuanto constituida no por lo que une a los distintos sujetos, sino por lo que los diferencia respecto de los otros, pero ante todo respecto de sí mismos, es decir de la muerte. Para Bataille, la comunidad es indisociable de la muerte, ya no porque aparezca destinada a la superación de la muerte de sus miembros singulares en la hipóstasis colectiva de un todo inmortal, como promete la utopía de la *Gemeinschaft* orgánica, sino también el “reino de los fines” kantiano, justamente en cuanto dirigida a ella. La comunidad es la presentación de su verdad mortal, de su finitud, a quienes la integran, aunque ellos no puedan reconocerse en esta verdad, desde que, en la muerte del otro, pero también en la propia, como se ve en la mirada “expropiada” de quien muere (justamente en la imposibilidad de vivir conscientemente su propia muerte), no hay nada en qué reconocerse. Y además, porque la dialéctica del “reconocimiento” pertenece a la esfera (comunicativa) de la intersubjetividad, y no a la existencia “compartida”, de la cual la comunidad es experiencia imposible. Y que esta experiencia es imposible queda demostrado por su destino rigurosamente impolítico, sustraído a las ruinas grandiosas de los antiguos comunismos y a las penosas miserias de los nuevos individualismos. Y la palabra *política* –comunidad– prueba que esta impoliticidad es llevada a la pureza de una negación absoluta, y sigue *afirmándola* soberanamente.

Las páginas referidas a Guardini, a Arendt y a Broch han sido anticipadas, en forma provisional y parcial, en las revistas *il Centauro*, *il Mulino* y *Filosofia politica*. Deseo agradecer a sus directores, Biagio de Giovanni y Nicola Matteucci, no sólo por haber permitido su publicación, sino también por estos años vivísimos de trabajo en común. Y en fin: el libro –el duro esfuerzo que me ha costado– está dedicado a mi padre.

I

En los confines de lo político

1. HISTORIA Y DECISIÓN

1. En la tercera sección de *Der Herr*, titulada “Die Entscheidung” [“La decisión”], Romano Guardini lee la relación de Cristo con su propia muerte en términos de decisión. Cuando la muerte se acerca, estalla “la hora de la decisión”.¹ Muchos son los signos que la preanuncian, pero Jesús está listo para la “aceptación del desenlace que se aproxima”.² Estamos radicalmente alejados de la tesis de Bultmann³ que, en el intento de proteger el carácter absoluto del *kérygma* [núcleo del mensaje evangélico] de toda contami-

1 R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Wurzburg, 1937. [Se cita de la traducción al español: *El Señor*, Buenos Aires, Lumen, 2000, p. 228.]

2 *Ibid.*, p. 269.

3 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960. El ensayo es en su origen una conferencia pronunciada justamente en Heidelberg en 1960, y ha sido reeditado en el volumen misceláneo *Exegetica*, Tübinga, 1967, pp. 445-469. En sus huellas se han movido W. Schrage, “Das Verständnis des Todes Christi im Neuen Testament”, en *Das Kreuz Christi als Günd des Heiles*, al cuidado de F. Vierung, Berlín, 1969, pp. 45-86; E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart-Berlín, 1971, p. 133; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf, 1970, p. 235; P. Fiedler, “Sünde und Vergebung im Christentum”, en *Concilium*, 10, 1974, pp. 1440-1449; pero también, aunque con mayor cautela, W. Marxsen, “Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes”, en *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh, 1968, pp. 160-170, y A. Vögtle, “Jesus von Nazareth”, en *Oekumenische Kirchengeschichte*, 1, Mainz-Munich, 1970. Claramente contrarios a esta tesis: M. B. Chambers, “Was Jesus really obedient unto death?”, en *Journal of Religion*, 50, 1970, pp. 121-138; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Friburgo, 1974; trad. it.: Brescia, 1983, pp. 19 y ss.; X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, París, 1979. Sobre el debate íntegro, véase ahora G. Segalla, “Gesù e la morte originalmente sua”, en *Teologia*, 4, 1984, pp. 275-293.

natio histórica, no sólo niega la posibilidad “de saber de qué modo Jesús interpretó su propio final”, sino que llega a formular la hipótesis de la posibilidad del “derrumbe moral”: “Tampoco debemos callar la posibilidad de que él haya sufrido un derrumbe”.⁴ Guardini opone la tesis de la decisión a la tesis del derrumbe. “El que es ‘sacrificado’” (*Rom.* 8,32) coincide con “el que se sacrifica” (*Gál.* 1,4).⁵ Es una idea que surge con cortante claridad de toda la cristología de Guardini. Cristo no se limita a aportar decisión: él es decisión, principio puro de decisión. Lo que decide, lo que hace decidirse, no es justamente su doctrina y tampoco su obra, sino su persona. Por eso, su pensamiento es preteorético, precede a toda teoría, porque es lo que la hace posible, lo que la instauro. Él es “comienzo”. Por eso no puede ser “deducido” a partir de una situación histórica, de acuerdo con el metro de una psicología humana. Él determina su historia, ante todo como voluntad: “Su voluntad es fuertísima. Él posee el perfecto acuerdo de toda su persona, no tiene miedo y está dispuesto a todas las consecuencias. Es consciente de que se trata de lo absolutamente importante, de la decisión de toda la vida. Y también de que ha llegado en forma definitiva ‘la hora’”.⁶

Entonces, Cristo es decisión, en el doble sentido de que la vuelve posible y la constituye. Pero esto no debe hacer pensar en una suerte de simplificación unificadora de su realidad, cosa de la que Guardini está absolutamente alejado. El carácter absoluto de la decisión no resuelve de modo alguno la contradicción de Cristo, la *perfecta oposición* constituida por su doble naturaleza, y aun es justamente de ella que deriva. Si Guardini está lejos de la hipótesis, sobre la integral humanidad de Cristo, típica de la teología liberal, también está lejos de aquella hipótesis opuesta y complementaria, de su absoluta divinidad. Tal como explicaba en aquellos años Karl Adam,⁷ el teólogo católico alemán acaso más cercano a Guardini, el misterio de la encarnación se rige o se sumerge junto a la realidad humana del Dios. Sola-

4 R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 169-170.

5 H. Schürmann, *op. cit.*, p. 21.

6 R. Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburg, 1958; trad. it.: Brescia, 1970, pp. 47-48 [trad. esp.: *La realidad humana del Señor*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966]. Sobre el carácter “inicial” (*Anfanghaftigkeit*) de Jesús, *ibid.*, pp. 128-143.

7 Véase en este punto específico toda la introducción de D. Ruiz Bueno a la traducción italiana de *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf, 1954, de K. Adam, pp. VII-XLV, pero en general toda la obra cristológica de Adam. Una lista de los escritos de Adam aparece en *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, publicación en homenaje a Karl Adam, al cuidado de H. Elfers, F. Hofmann y M. Reding, Düsseldorf, 1952, pp. 319-320.

mente porque Cristo es consciente de la infinita distancia que en ese momento lo separa de Dios, puede rogarle, y rogarle en la lengua del absoluto abandono: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”⁸

Sin embargo, es en esa distancia, en esa *dualidad*, donde nace la Decisión. Ella nace no a pesar de, sino *por* el contraste que forma la naturaleza de Cristo. Es su más apropiada expresión. Sin contraste, sin oposición, sin *bipolaridad* –para usar la expresión más caracterizadora que cualquier otra de la filosofía de Guardini–, la decisión no sería tal. Se aquietaría en la unilateralidad de un destino prefijado, perdería la tensión constitutiva de su propia libertad. Perdería, justamente, la posibilidad de producir otras decisiones, infinitamente lejanas, y sin embargo unidas en la realidad de una misma relación bipolar. Y en realidad, en el mundo de Guardini, la Cruz de Cristo, *su* decisión, ocupa un punto medio entre la decisión de Dios y la decisión del hombre. Se trata de una relación asimétrica. La primera es originaria, absoluta, la segunda derivada, defectuosa. Pero ambas especialmente libres. Y también cada una libre en razón de la libertad de la otra.

Hay un segmento de la teología de Guardini que ha producido más escándalo que cualquier otro, al extremo de haber sido dejado de lado con no disimulada perplejidad, sino explícitamente replicado, también por “su” Balthasar.⁹ Se trata de la idea, expresada en el mismo capítulo de *El Señor*,¹⁰ de que la decisión del hombre por el no a Jesús, y por lo tanto la muerte salvadora de este último, no haya conquistado carácter alguno de necesidad. Aquel *no* no hubiera podido ser un *sí*, con todo lo que esto hubiera significado para Cristo y para el hombre. Tal hipótesis no es un detalle a desechar, o que pueda ser eliminado sin daño, para el “sistema” que la engloba, como sugiere Balthasar,¹¹ porque, exactamente, expresa su

8 Sobre el abandono de Cristo por parte de Dios, G. Rossé, *Jésus abandonné. Approches du mystère*, París, 1983. Más en general, sobre el sufrimiento de Dios, J. Chéné, “Unus de Trinitate passus est”, en *Recherches de Science Religieuse*, 53, 1965, pp. 545-588; E. Jüngel, “Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 65, 1968, pp. 93-116; J. Kamp, *Souffrance de Dieu, vie du monde*, París, 1971; J. Y. Lee, *God suffers for Us. A systematic inquiry into a concept of divine passibility*, La Haya, 1974; F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, París, 1975.

9 H. U. von Balthasar, *Reform aus dem Ursprung*, Munich, 1970.

10 Véase también la *Nachbemerkung* agregada a la 13ª edición alemana de *El Señor*, pero también *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg, 1936; trad. it.: Brescia, 1950, p. 127.

11 H. U. von Balthasar, *op. cit.* Naturalmente, Balthasar sostiene la identidad entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, es decir la unidad del evento cristológico, y entonces está con Guardini y contra Bultmann, respecto del

interior carácter asistemático. Es la apertura, el punto de fuga a través del cual ese “sistema” se constituye en su inconfundible posición: en el límite extremo de la teología católica. Decisión y oposición. Decisión *desde la* oposición. Un polo, su decisión, no es herido, y también resulta intensificado por la plenitud del otro. La libertad de la decisión de Dios es *aumentada* por la libertad de la decisión del hombre.

[La] eficiencia creativa de Dios, que todo lo puede, alcanza su cumbre definitiva precisamente en la creatura que se decide. Pero la decisión sólo puede tener lugar en alas de la libertad; por eso Dios, para abrirle un espacio a la libertad, se limita —en apariencia— a sí mismo.

[...] Una posibilidad terrible sobre la cual, sin embargo, se funda la seriedad de la existencia humana. Dios no pudo ahorrársela al hombre. Pero a fin de que esta última libertad pudiese existir, Él tuvo que hacerse “débil” en el mundo. Porque si Él hubiese reinado con poder, entonces no habría habido espacio para un no contra Él.¹²

Es el camino a través del cual Guardini arriba a la concepción de la historia tal cual es expresada en la última sección del libro, titulada *Tiempo y eternidad*. Es justamente el “no” a Cristo, lo que no debería haber sucedido, y *en cambio* sucedió, para destinar la historia a posible lugar de salvación. Obsérvese: en el caso de que hubiera pasado lo que también podía pasar, en el caso de que el sí hubiera prevalecido sobre el no, no se dice que no hubiera habido una historia, sólo que esa historia, por así decir, habría sido naturalizada, cerrada, y como eternizada, en la certeza de una realización ya sucedida. Habría sido abierta, pero inmediatamente cerrada, por la plenitud de la *justa* decisión, y sustraída así al riesgo de nuevas decisiones. No habría dependido, *a cada instante*, de su emergencia. En cambio, es el “no” el que declara a la historia en términos de decisiones continuas. Más aun: a transformarla en historia *de* decisiones:

La primera e infinita posibilidad se ha perdido. La redención se vuelve ahora hacia el camino del sacrificio. Por lo tanto el Reino de Dios no

problema tratado anteriormente. Para una delineación en conjunto de la posición de Balthasar, H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt del Main, 1975; J. Kay, *Theological aesthetics. The role of aesthetics in the theological method of Hans Urs von Balthasar*, Berna-Frankfurt del Main-Munich, 1975; W. Löser, *Im Geiste des Origines. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt del Main, 1976.

12 R. Guardini, *El Señor*, op. cit., pp. 275-276.

vendrá en la manera en que debería haberse instaurado: como una plenitud que se ofrece a todos y transforma la historia, sino que desde ahora quedará, por así decirlo, pendiente. Quedará en “estado de advenimiento” hasta el fin del mundo. El hecho de que ese Reino pueda llegar y cuánto avance en este mundo es algo que desde ahora dependerá de las decisiones de cada persona, de cada comunidad particular y de cada tiempo.¹³

El desplazamiento de sentido determinado por el nexo constitutivo decisión-historia no se produce solamente respecto de la tradicional concepción católica de la historia,¹⁴ sino que toca también el otro de los términos en cuestión, es decir la decisión. ¿Qué cosa, qué *fuerza* comunica la dimensión histórica a la decisión? Antes, en cuanto a la determinación conceptual de la historia, Guardini toma distancias respecto de la orilla del *continuum* teológico, de la teo-logía como periodización histórica lineal de la Redención, pero ahora es la de la antihistoricidad de la decisión tal como se presenta en Barth¹⁵ y en Bultmann.¹⁶ Esta última no solamente no deriva de la

13 *Ibid.*, p. 274.

14 Debe notarse al respecto que la profundización de la dimensión histórica es típica del catolicismo alemán de aquellos años. Como testimonio de ello, en su libro sobre Barth, H. U. von Balthasar (*Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976), cita los siguientes textos: Josef Bernhart, *Sinn der Geschichte*, 1931; Peter Wust, *Dialektik des Geistes*, 1928; Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, 1935; Karl Buchheim, *Wahrheit und Geschichte*, 1935; A. Schütz, *Gott in der Geschichte*, 1935; Philipp Dessauer, *Der Anfang und das Ende*, 1939; Oskar Bauhofer, *Das Geheimnis der Zeiten*, 1936; Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, 1941; Alfred Delp, *Der Mensch und die Geschichte*, s. f.; Karl Thieme, *Gott und die Geschichte*, 1948; Michael Schmaus, *Von den letzten Dingen*, 1948; Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit*, 1950, y además casi toda la obra de Guardini y de Reinhold Schneider.

15 En lo referente a Barth, debe decirse ante todo que Guardini no conocía directamente sus textos y en general la literatura protestante (excepto a Kierkegaard, a quien aun le dedicó dos ensayos y numerosas citas, tal como recuerda H. B. Gerl en su reciente y utilísima biografía intelectual (*Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz, 1985, p. 303). Ello no quita que entre los dos teólogos no se registren simetrías objetivas, unidas ante todo al común cristocentrismo (a la negación del “Dios de los filósofos”, a los temas del “escándalo”, del riesgo, etc.). Para el acercamiento a Barth, véanse los dos libros citados por H. U. von Balthasar, en particular *Romano Guardini, op. cit.*, pp. 88-89.

16 En realidad, para Bultmann, las cosas son más complejas. Como es sabido, Bultmann, aun excluyendo la posibilidad de interpretar la Revelación a través del método histórico, no niega su historicidad: así, confía la resolución de esa aparente contradicción a la diferenciación entre *Historie* (historia cronológica) y *Geschichte* (constituida por eventos que están en el tiempo aunque no sean temporales). Sobre el concepto de “historia” en Bultmann, véanse H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmann*, Tübinga, 1955,

sucesión histórica, sino que asume sentido sólo como su desgarramiento. No remite a responsabilidad, potencia, gobierno, sino a desarraigo, disolución, sustracción. En una palabra, es radicalmente impolítica.¹⁷ Por eso, puede —debe— romper la bipolarización guardiniana. Separar *absolutamente* hombre y Dios, naturaleza y Gracia, tempo y eternidad. Disolver la *complexio oppositorum* de su relación en términos de pura alteridad.

El catolicismo de Guardini, su intrínseca *intentio* política golpea contra este punto de vista: el teísmo absoluto de la decisión en Barth no es más que el revés especular del ateísmo moderno. En ambos casos, si bien desde perspectivas opuestas, la ruptura de la bipolaridad obtiene el mismo resultado: el de aislar hombre y Dios, en el primer caso liberando a Dios del hombre, en el segundo al hombre de Dios.¹⁸ En su cruce se ubica la leyenda dostoiévsquiana del “Gran Inquisidor”. Ella, en la inédita interpretación que ofrece Guardini, expresa exactamente el punto en que el ateísmo moderno se encuentra, o se duplica, con el teísmo kierkegaardiano-barthiano.¹⁹ A la deformación del Gran Inquisidor corresponde de modo especular la deformación de la figura de Cristo. Él ya no es el Cristo de la decisión; en realidad, Dostoiévski lo describe especialmente indeciso. Y ya no es el Cristo de la decisión porque ya no es el Cristo de la contradicción, Dios y hombre. En su elección de Dios, ha abandonado el mundo. Pero, abandonando el mundo, también ha perdido a Dios. Es un Cristo cerrado a aquel otro de sí mismo que sin embargo es parte de él: “Un Cristo que existe solamente para sí mismo. Él no llega al mundo desde el Padre y no se dirige desde el mundo al Padre”.²⁰ Es por ello que no conoce, y rechaza, aquella “zona intermedia donde sin embargo

pp. 8-57; F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953, pp. 7-33; G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt del Main, 1947; J. Körner, *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Hamburgo-Bergstedt, 1957. Pero ahora también es útil el libro de F. Donadio, *Crítica del mito e ragione teologica*, Nápoles, 1983, pp. 113-196.

17 Es la acusación dirigida por D. Sölle a Bultmann (*Politische Theologie, Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart, 1971) y, más todavía, a la llamada “derecha bultmanniana”, en particular a W. Schmithals, autor de *Das Christuszeugnis in der heutigen Gesellschaft*, Hamburgo, 1970. La discusión provocada por el ensayo de la Sölle se desarrolló en el *Evangelische Kommentare*, N° 1, 4 y 7, 1971.

18 Véase R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz, 1963.

19 Una lectura justamente “kierkegaardiana-barthiana” de Dostoiévski es la de E. Thurneysen, *Dostojewski*, Berlín, 1921.

20 R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Munich, 1932-1964; trad. it.: Brescia, 1951-1980, p. 131.

vive el hombre y donde se desarrolla su existencia cotidiana”.²¹ Esa zona no es altura absoluta, pero justamente por tal motivo “el lugar de la acción práctica”, “el taller de la existencia”, “el fundamento de (su) seriedad”.²² Es, en otras palabras, la dimensión en que la decisión encuentra efectividad y potencia. Encuentra al mundo y lo gobierna. Es el punto en que la decisión cristiana se cruza con la política: “Aquí, las ideas se convierten en fuerzas, los impulsos en instituciones, las convicciones en ordenamientos y leyes. Aquí, la responsabilidad es guía de las acciones, se aceptan sus consecuencias y la realidad es enfrentada con virilidad”.²³

2. Naturalmente, esta poderosa flexión decisional del lenguaje de Guardini, madurada en contacto con la cultura existencialista y vitalista de la época, no debe hacer pensar en una opción relativista-subjetiva, o aun intuicionista-irracional, sustraída al control de la “forma”, tanto en el sentido de “idea” como de “institución”. Aun todo el movimiento católico desarrollado en Alemania a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial se inspiraba justamente en la reconstitución de la relación entre intuición e idea, subjetividad y verdad, decisión y autoridad. Hablo del llamado *renouveau* católico²⁴ —el “retorno desde el exilio”,²⁵ según la célebre expresión de Peter Wust— llamado a fracturar la larga hegemonía cultural protestante, organizado en torno de la revista *Hochland*,²⁶ que dirigiera Karl Muth, rica por las prestigiosas firmas de Schell, Scheler y Adam, además del mismo Guardini. Quiero decir perder no solamente “el aroma de la época”, sino buena parte de su sentido, valorar la obra de este último fuera de la densa red de

21 *Ibid.*, pp. 127-128.

22 *Ibid.*, p. 128.

23 *Ibid.*

24 La expresión es de P. Tommissen, “Carl Schmitt e il *renouveau* cattolico nella Germania degli anni venti”, en *Storia e politica*, 4, 1975, pp. 481-500. Pero véase también M. Bendiscioli, *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, introducción a la edición italiana de *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo, 1917; trad. it.: Brescia, 1930, pp. 21-41; R. D’Harcourt, introducción a la edición francesa de la misma obra (París, 1939, pp. 1-94), además de las innumerables y utilísimas intervenciones de Bendiscioli publicadas en varias revistas italianas de las décadas de 1920 y 1930.

25 P. Wust, “Die Rückkehr aus dem Exil”, en *Kölnische Volkszeitung*, mayo de 1924.

26 Sobre *Hochland*, véase el volumen colectivo que celebra su vigésimo primer aniversario, *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*, Un obsequio para Karl Muth, Munich, 1927, que comprende, además de una introducción de Fuchs, “Die deutschen Katholiken in die deutsche Kultur in 19. Jahrhundert”, pp. 9-58, un ensayo reconstructivo del historiador P. Funk, *Gang des geistigen Lebens im katholischen Deutschland unserer Generation*, pp. 77-126.

influencias producidas, a partir del magisterio de Max Scheler, por pensadores y teólogos como J. Hessen, B. Rosenmöller, R. Schneider, F. Tillmann y K. Eschweiler, pero ante todo como Theodor Haecker²⁷ y Peter Wust.²⁸

No por casualidad, en todos ellos, aunque conjugado de modos distintos, aparece el tema del nexo entre *Amor y Ley*, por retomar el título del libro de Peter Lippert,²⁹ o de *Verdad y vida*, como dice el de Haecker:³⁰

27 Haecker es citado por Guardini junto a F. Ebner, en *Welt und Person*, Wurzburg, 1939; trad. it. en *Scritti filosofici*, al cuidado de G. Sommariva, Milán, 1964, vol. II, p. 96. Pero Guardini dedicó también un ensayo a Haecker, "Zu Theodor Haeckers Vergilbuch", en *Die Schildgenossen*, 1932. Para un encuadre general de su obra, véanse por lo menos E. Blessing, *Theodor Haecker Gestalt und Werk*, Nuremberg, 1959; G. Schnarwiler, *Theodor Haeckers christliches Menschenbild*, Bukoba (Tanganika), 1961. En este último trabajo, son particularmente interesantes para nuestro discurso los párrafos "Das Politische" y "Die Macht", del capítulo "Die Geschichte als politische Geschichte", pp. 118-122, además de la publicación de homenaje, *Theodor Haecker zum 60. Geburtstag*, con ensayos de M. Bendiscioli, H. Conrad-Martius, F. Echebarria, L. Ficker, E. Guano, L. Hänsel, Th. Kampmann, Ph. Moray, M. Schlüter-Hermkes, A. Schütz, K. Thierme, H. Tristram, H. S. Waldeck, P. Wust y A. Zechmeister.

28 Una lista completa de las obras de Wust se encuentra en O. Höfling, *Insecuritas als Existential. Eine Untersuchung zur philosophischen Anthropologie Peter Wusts*, Munich, 1963. Sobre la antropología, véase también K. Delehaye, "Christliche Anthropologie. Eine Führung in das Denken Peter Wusts", en *Werke*, vol. II, Münster, 1967. Sobre su ubicación en la cultura existencialista de la época, además de M. Bendiscioli, "Peter Wust e la sua interpretazione religiosa-apologetica del Cristianesimo", en AA. VV., *L'esistenzialismo*, al cuidado de L. Pelloux, Roma, 1943, pp. 185-197, véase R. F. Lenz, *Die dialogische Struktur der Ungeborgenheit. Eine metaphysisch-existentielle Betrachtung über die Situation des Menschen im Ausgang von Peter Wust*, Salzburgo, 1972, y también A. Basave Fernández del Valle, *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo (Scheler, Heidegger, Wust)*, México, 1977. A propósito de las relaciones con Heidegger y Scheler, debe recordarse que, en el mismo año de *Ungewissheit und Wagnis* (Salzburgo, 1937), Wust atacaba explícitamente a Heidegger y a Scheler, y aun a Klages, en cuanto incapaces de comprender la situación metafísica del hombre respecto del problema del ser, en un ensayo, "Die geistige Situation unserer Zeit", publicado en Meyer-Neyer, *Lebendige Seelsorge, Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit*, Friburgo, 1937, I, pp. 22-44.

29 P. Lippert, *Vom Gesetz und von der Liebe*, Munich, 1932. En cuanto a nuestro problema, véase ante todo el primer capítulo, "Freiheit und Gebot", dividido en tres partes relativas a "Gebote des Raumes, Gebote des Lebens und Gebote des Geistes" (p. 13), pp. 7-23, pero también los capítulos 9, "Gewalt oder Recht?" (pp. 161-180), y 10, "Gebt dem Staate, was des Staates ist" (pp. 181-199). Para una bibliografía sobre Lippert, véase P. J. Kreitmaier, *Peter Lippert. Der Mann und sein Werk*, Friburgo, 1939.

30 T. Haecker, *Wahrheit und Leben*, Hellerau, 1930. *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard* es de 1932 (Innsbruck) y *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*, de 1937 (Leipzig).

allí, la vida se libera del formalismo abstracto de los esquemas neokantianos, pero justamente para emprender por otro camino el proceso de asimilación de la verdad. En este caso, lo que cae es el presupuesto racionalista, pero en otros aspectos también intuicionista e irracionalista, del carácter no objetivo de la vida, la separación radical de objetividad y existencia, de forma y experiencia, de verdad y decisión. La decisión puede, *debe*, alcanzar la verdad justamente a partir de la multipolaridad de la vida, así como la multipolaridad de la vida puede, y debe, unificarse en la verdad de su decisión. Así se interrumpe toda dialéctica lineal o de pura oposición entre unidad y diferenciación, forma y decisión, “autoridad y libertad” por reclamar también en este caso el título de un libro destinado a hacer escuela.³¹ La autoridad —de la *veritas*, de la idea, de la institución— no es lo contrario, sino la garantía de la autonomía del espíritu, el sentido profundo de la libertad.

Justamente este Guardini, ya comprometido en primera fila en el movimiento juvenil y en el litúrgico³² —*Vom Geist der Liturgie* es de 1917—, había

31 Me refiero al libro de F. W. Förster, traducido en Turín en 1921 (Zurich, 1910), del cual, a propósito del nexo forma-vida, cito de la p. 34: “Es necesario no sólo el más íntimo contacto con la vida real, sino también la más grande libertad espiritual ante sus impulsos. De otro modo, la naturaleza no hace otra cosa que dictar al espíritu sus propios impulsos: ella dicta la ley en lugar de recibirla. Y entonces, hasta la más rica experiencia de la vida resulta inútil, porque el hombre, en ese estado de esclavitud, no tiene la menor voluntad de extraer de sus experiencias las conclusiones apropiadas. Tal estado de tutela ejercida sobre el pensamiento por el mundo de los instintos es otra de las razones por las cuales tantos hombres son incapaces de pensar de modo verdaderamente objetivo sobre los problemas de la vida”.

32 No debe olvidarse la fuerte caracterización social, comunitaria, que Guardini extrajo de su propia participación en el movimiento juvenil y ante todo en el litúrgico. D. von Hildebrand (*Liturgie und Persönlichkeit*, Salzburgo, 1933, p. 47) escribe: “Einer der tiefsten Wesenszüge der Liturgie ist ihr Charakter als Gemeinschaftsgebet. In der heiligen Messe und im Breviergebet herrscht nicht nur das ‘Wir’ vor gegenüber dem ‘Ich’, sondern auch da, wo das ‘Ich’ vorkommt —bei dem ‘Deus, in auditorium meum intende’ oder dem ‘Confiteor’ oder dem ‘Domine, non sum dignus’ oder in den Psalmen—, ist es doch ganz und gar in die Gemeinschaft eingebaut und aus jener letzten Verbundenheit aller in Christo gesprochen, die ein Absehen von den anderen Gliedern des mystischen Leibes, ein Vergessen derselben ausschließt”. [Uno de las peculiaridades más profundas de la liturgia es su carácter de oración comunitaria. En la santa misa y en la oración del breviario no sólo prevalece el “nosotros” frente al “yo”, sino que también allí donde aparece el “yo” —en el “Deus, in auditorium meum intende” o el “Confiteor” o el “Domine, non sum dignus” o en los salmos— está completamente incorporado en la comunidad y explicitado desde aquel último vínculo de todos en Cristo, que excluye una prescindencia de los otros miembros

respondido en 1921 a un ensayo de Max Bondy, aparecido el mismo año en *Die Schildgenossen*.³³ En ese ensayo, el autor había sostenido la necesidad de que el movimiento juvenil se emancipara de las falsas verdades objetivas, asumiendo así la verdad como función del yo históricamente condicionado y la autoridad como capacidad de adhesión al objetivo prefijado, y por lo tanto como valor puramente hipotético. La respuesta de Guardini no se deja esperar:³⁴ “La autoridad tiene un valor categórico”. Ella “no subsiste por fuerza de su demostración, sino [...] por fuerza de sí misma”.³⁵ Reposa sobre su propia verdad y vive y muere con ella. Para aprehender el sentido de esta afirmación es necesario recurrir a un trabajo publicado muchos años después en *Sorge um den Menschen*, que retoma y desarrolla el hilo de razonamiento implícito en la respuesta a Bondy. Ya el título, *El ateísmo y la posibilidad de la autoridad*, revela su tesis de fondo: el ateísmo excluye la posibilidad misma de la autoridad. La exclusión es motivada por la “esencia” de la autoridad, a cuya definición Guardini consagra la primera parte de su escrito. Ella, “en el sentido más general, significa una instancia capaz de vincular la iniciativa de un viviente”,³⁶ respetando al mismo tiempo su íntima libertad: cosa que es posible solamente a partir de una finalidad intrínsecamente buena.

Sin embargo, estos elementos –vínculo, libertad, buena intención– todavía no son suficientes para definir la autoridad: “Para que sean autoridad, les falta un elemento esencial, es decir lo concreto: la realidad empírica”.³⁷ Para que haya autoridad, entonces, se necesita una persona concreta que la represente. Es el punto de viraje del análisis. El concepto de autoridad queda unido con doble nudo al de “representación”. Es éste que protege su “esencia”. La autoridad es tal si, y solamente si, “está representada por

del cuerpo místico.] Pero al respecto, también debe verse de Hildebrand la *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburgo, 1930 (cito de *Gesammelte Werke*, Regensburg, 1975), y ante todo la segunda sección, *Das Wesen der Gemeinschaft*, que comprende los capítulos 13 (“Die interpersonalen Räume”, pp. 159-170) y 14 (“Die Grundformen von Gemeinschaft”, pp. 171-194).

33 M. Bondy, “Jugendbewegung und Katholizismus”, en *Die Schildgenossen*, 1, 1921, pp. 44-56.

34 R. Guardini, “Katholische Religion und Jugendbewegung”, en *Die Schildgenossen*, 2, 1922, pp. 96-100. Sobre la polémica, difusamente, H. Kuhn, *Romano Guardini, Der Mensch und das Werk*, Munich, 1961. Véase también H. B. Gerl, *op. cit.*, p. 171.

35 *Ibid.*, p. 36.

36 R. Guardini, *Sorge um den Menschen*, vol. 1, Würzburg, 1958; trad. it.: Brescia, 1970, vol. 1, p. 93 [trad. esp.: *Preocupación por el hombre*, Madrid, Guadarrama, 1965].

37 *Ibid.*, p. 96.

una persona tal”;³⁸ “cuando la instancia que plantea la pregunta es concreta, realidad humana, cuando está visiblemente en la historia, como hombre singular o como institución”.³⁹ La atención ahora se concentra absolutamente sobre las tres referencias enlazadas de “historia”, “visibilidad” y “persona”. En síntesis: la autoridad exige una persona visible que la represente históricamente. Ya casi estamos. Y sin embargo, todavía falta algo para que el cuadro quede iluminado por completo, para que la “esencia” quede dominada conceptualmente. Para enseñorearse de ella es necesario aducir los dos *exempla* utilizados por Guardini, que restituyen a su léxico su propio y desde el comienzo imprescindible timbre político. Es decir, el del padre y el del Estado. ¿Qué tiene en común la autoridad ejercida, o mejor dicho *representada*, de estas dos personas jurídicas? El hecho —es el ángulo que cierra en una perspectiva unitaria todo el razonamiento— de referirse a un elemento que trasciende a ambos términos, sujeto y objeto, de la autoridad. Más precisamente, que está “por encima” de ellos: padre y Estado “representan una instancia que está por encima de él (del sujeto a la autoridad), confieren presencia a Dios como creador de toda vida, *auctor vitae* absoluto”.⁴⁰

Así es para el *pater*, pero también para el Estado, directamente derivado de la idea de *rex* que, en términos de explícita teología política, es interpretado por Guardini no solamente como “jefe del Estado, tal como hoy es entendido, en el sentido funcional de la palabra, sino como hijo de una divinidad, o particularmente instruido y protegido por ella; miembro de unión entre lo terrenal y lo divino; símbolos: la corona, el cetro, el manto real, lo expresan”.⁴¹ Y bien: en la secularización moderna, el Estado no pierde el elemento teológico que caracterizaba originariamente el concepto de rey, y también a éste se encuentra ligado de modo indisoluble ese reconocimiento personal-divino que le confiere verdadera autoridad:

También el Estado representa la soberanía divina. En última instancia, sucede por esta relación de representante y representado que el hombre, que es persona, le reconoce la autorización para reglar según un orden la vida del ciudadano del Estado, que es persona. Del mismo modo, es en última instancia esta valencia religiosa la que vuelve eficaces las leyes para la conciencia, más allá de la ventaja y de la pena.⁴²

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 101.

Es el cartón que todavía faltaba. Ahora el cuadro está realmente completo. La “esencia” finalmente penetrada según los dos pasajes definidos: 1) carácter histórico concreto del representante; 2) trascendencia vertical de la “idea” en razón de la cual él representa. Su conjunto, o mejor dicho su cruce semántico-conceptual, expresa la esencia misma de la autoridad, su íntimo corazón *político*. No por casualidad ambos pasajes, en su especificidad y en su sucesión, habían sido usados en extraordinaria coincidencia léxica por quien, en aquel mismo período, reflexionaba sobre la esencia de la política.

2. ANTIRÖMISCHER AFFEKT

1. Antes de dar su nombre —obvio en este punto aunque, por comprensibles motivos ideológicos, nunca pronunciado en la literatura guardiniana—,⁴³

43 La referencia a Guardini no está en cambio ausente, aunque él nunca es adecuadamente valorado, en la literatura sobre Schmitt. Véase por ejemplo, la contribución de P. Tommissen, p. 484, ya citada, o también H. Berger, “Zur Staatslehre Carl Schmitts”, en *Hochland*, 58, 1965, p. 67. Única y notable excepción en este cuadro, el aporte de H. Lutz, *Demokratie im Zwielficht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*, Munich, 1963 (véase B. Gerl, *op. cit.*, p. 201), que debe ser encuadrado en la lectura sobre el catolicismo político y, más específicamente, sobre la relación entre catolicismo y prenazismo y, después, nazismo. Como es sabido, a una primera fase sustancialmente apologética siguió una tendencia, opuesta, dirigida a hacer luz sobre recíprocas influencias y connivencias, ante todo a partir del ensayo de E. W. Böckenförde, “Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung”, en *Hochland*, LIII, 1960-1961, pp. 215-239. A él respondió H. Buchheim, “Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine Auseinandersetzung mit E. W. Böckenförde”, siempre en el mismo número de *Hochland*, pp. 497-515, al que, a su vez, contestó Böckenförde, “Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion”, en *Hochland*, LIV, 1961-1962, pp. 217-245. Después siguieron varias contribuciones, en la línea de Böckenförde, entre las cuales C. Amery, *Die Kapitulation oder der deutsche Katholizismus heute*, Hamburgo, 1963; H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930-1935*, Munich, 1963 y, justamente, el libro de Lutz. Sobre este debate, E. Collotti, “I cattolici e il nazional-socialismo”, en *Studi Storici*, vi, 1965, pp. 127-158; S. Bologna, *La Chiesa confessante sotto il nazismo 1933-1936*, Milán, 1967; las actas del congreso sobre *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania*, al cuidado de E. Passerin d'Entrèves y K. Repgen, Bolonia, 1977, y, ante todo, M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel terzo Reich*, Brescia, 1977 (en particular pp. 333-360), y también E. Fattorini, “Il cattolicesimo politico

es necesario volver un momento a la vivaz época atravesada por el catolicismo alemán de aquellos años;⁴⁴ a la confortante sensación, de parte de sus exponentes más avanzados, de una repentina caída de barreras, de una salida del gueto cultural hasta entonces todavía recorrido por los antiguos ecos del “los von Rom”.* Basta con recorrer las páginas apasionadas del *Katholizismus in Deutschland*⁴⁵ de Hefe, el *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*⁴⁶ de Hermann Platz, el *Kirche und Seele*⁴⁷ del abate benedictino Ildefons Herwegen, o también los primeros años de la revista *Abendland*, para rescatar los signos de la antigua herida y el presentimiento del nuevo cambio de época. Al respecto, nada vale más que estas expresiones de Georg Moenius—editor de *Allgemeinen Rundschau*, clausurada en 1933, autor además de *Italienische Reise*—,⁴⁸ extraídas de la introducción a la traducción alemana de la *Défense de l'Occident* de H. Massis:

No se ha escrito todavía la historia de esta rebelión antirromana, que emerge del subconsciente tratando de aclararse y se acentúa por el instinto reprimido a la aversión desencadenada. En todas las gradaciones, tímida o furiosa, ella se hace escuchar a lo largo del curso de la historia alemana. En la esfera intelectual, esta actitud significa sacrificio de sólidos principios y de ideas precisas; en la esfera moral, liberación de la ley y de la heteronomía; en la religiosa, aversión a la autonomía y a la institución.⁴⁹

Lo que está en juego en esta nueva propuesta de orden, objetividad y disciplina, de todo lo que simboliza con la fuerza de un mito renacido el nom-

tedesco. Il partito del Zentrum”, en *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, XII, 1986.

44 Véase al respecto, además de las citadas contribuciones, todo lo que escribía P. Funk, polemizando con los “excesos” de Wust, en “Kritisches zum neuen katholischen Selbstbewußtsein”, en *Hochland*, 22, 1924-1925, pp. 233 y ss.

* Los “Separados de Roma”. [N. del T.]

45 H. Hefe, *Der Katholizismus in Deutschland*, Darmstadt, 1919.

46 H. Platz, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Munich, 1922.

47 I. Herwegen, *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter*, 4ª ed., Münster, 1928.

48 G. Moenius, *Italienische Reise*, Friburgo, 1925.

49 H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris. 1927. La edición alemana, *Verteidigung des Abendlandes*, con introducción de G. Moenius, Hellerau, es de 1930. Cito de la traducción italiana de la introducción, publicada por Bendiscioli en la antología *Romanesimo e germanesimo*, con trabajos de Bendiscioli, Moenius, Herwegen y Wust, editada por el propio Bendiscioli, Brescia, 1933, p. 62.

bre de Roma,⁵⁰ no es, como decíamos, una negación de la dimensión de la vida como ámbito de desplazamiento del devenir sino, en realidad, su introducción en una dialéctica concisa con la certeza de la forma y de la institución. Moenius concluía así, aunque en aquellos años Johann Peter Steffes⁵¹ no se expresaba de modo distinto: “Las fuerzas vitales necesitan frenos y no la libertad. De otro modo, la vida se mata a sí misma, y toda exageración de la vitalidad se convierte en suicidio. La vida debe quedar sometida a la guía de una razón ordenadora, porque de otro modo solamente produce desorden y confusión”.⁵² Y no deja de tener un significado que esta exigencia de *formar* la vida, de extraer del contraste mismo de sus impulsos un orden unitario de representación, sucediera dentro de la sección polémica del *antirömischer Affekt*. Es cierto que la expresión había sido filtrada por Moenius a través del *Die römische Wirklichkeit*⁵³ de Hefele, pero ambos, como por otro lado lo testimonia una específica cita de Moenius,⁵⁴ la habían sacado de otro lado: es decir, justamente de aquel *Römis-*

50 Sobre el mito de Roma en la Alemania de aquellos años, J. Evola, “Nuovi orientamenti culturali della Germania contemporanea”, en *Nuova antologia*, 1 de mayo de 1929; G. Glaesser, “Interpretazioni tedesche della missione occidentale di Roma”, en *Bibliografia fascista*, febrero-marzo de 1932, pp. 114-120, dedicado especialmente a la interpretación según Bachofen de la romanidad; Ch. Flaskamp, “Deutschtum und oder Katholizität”, en *Literarische Handweiser*, LV1, 1926; S. Huber, “Romanität oder Katholizität?”, en *Hochland*, XXVII, 1929-1930, pp. 289-305; G. Hellpach, *Zwischen Wittenberg und Rom*, Berlín, 1931.

51 J. P. Steffes, *Die Staatsauffassung der Moderne*, Breisgau, 1925; trad. it.: Brescia, 1934, p. 7: “Cada vida, y ante todo la vida libre del espíritu, para conservarse y desarrollarse, necesita formación y educación. Ello se puede alcanzar solamente con una coordinación consciente de la finalidad de todos los elementos básicos que hacen al contenido y a la materia de la vida. Pero dichos elementos no se encuentran de algún modo únicamente en el sujeto, en el ser viviente. En verdad, la vida –ya en su manifestación más baja, la vegetativa y sensorial– consiste en que entre el sujeto y el objeto, entre el ser viviente y el ambiente se cumple un intercambio de fuerzas. La vida se conserva mediante un proceso de debe y haber, siempre que quede incluida en la corriente de la vida total en las condiciones apropiadas a su especie. Toda vida se presenta por así decir como un resumen de fuerzas universales y de fuerzas particulares. Solamente en el gran nexo de la vida total puede darse vida singular. División, separación no son vida, sino que son muerte”.

52 G. Moenius, *op. cit.*, pp. 96-97.

53 H. Hefele, “Die römische Wirklichkeit”, en *Wiederbegegnung der Kirche und Kultur in Deutschland*, Munich, 1927, pp. 195-206.

54 G. Moenius, *op. cit.*, pp. 7-71. Una referencia directa al *antirömischer Affekt* schmittiano también en la citada introducción de R. D’Harcourt a la edición francesa de *Vom Geist der Liturgie*, p. 24.

*cher Katholizismus und politische Form*⁵⁵ de Carl Schmitt, al cual ya me he referido varias veces antes.

De todos modos, allí, por cierto, prescindiendo de determinadas cuestiones cronológicas sobre los antecedentes, esa expresión había tocado su máxima intensidad semántica a lo largo de un recorrido intelectual no sólo ampliamente inmerso en la temática hasta entonces tratada, sino singularmente afin a las cadencias específicas del discurso de Guardini. A partir de la referencia polémica a la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski –retomado exactamente en los mismos términos, años después, en la monografía de Guardini sobre Dostoievski–, y también a la invitación contenida en ella a sustraerse a la antítesis de bien y poder, “rechazando todo poder mundano”.⁵⁶ En esa antítesis, justamente, es donde tiene sus raíces “la inconcebible potencia política del catolicismo romano”⁵⁷ y la aversión radical que él suscita en sus adversarios. Es aquí donde Schmitt incluye el conocido tema de la *complexio oppositorum*: “Parece que no pueden darse oposiciones que ella [la Iglesia de Roma] no logre abrazar”.⁵⁸ Es por ese motivo que, tanto quienes disuelven dicha *complexio* en términos de unilateralidad, como quienes la domestican en términos de síntesis, están lejos de dar en el blanco. Si prestamos atención, los dos errores son uno la imagen invertida del otro, porque ambos están basados en el *absoluto* dualismo o, es lo mismo, en el absoluto inmanentismo, que domina la época moderna.

La *complexio* católica se yergue contra esta antítesis invertida en síntesis, contra esta unión de indecisiones contrapuestas, que informa al espíritu del tiempo. “No se le adecuan ni la desesperación de las antítesis ni la ilusoria soberbia de sus síntesis.”⁵⁹ Éste es el motivo por el cual

55 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, 1923; trad. it. e introducción de C. Galli, Milán, 1986 [trad. esp.: *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2001]. Como es sabido, la expresión “antirömischer Affekt” fue utilizada en otro contexto por H. U. Von Balthasar como título de uno de sus libros (Friburgo, 1974).

56 *Ibid.*, p. 62: “Dostoievski actúa de modo más furioso que Tolstoi. En él, la aversión antirromana se acentúa hasta la pasión. ¿No aparece acaso como desconcertante su gran inquisidor en los cerebros alemanes? Este gran inquisidor, ¿no se ha vuelto acaso el secreto generalísimo de todos los instintos antirromanos? [...]. El alemán ha estado demasiado abierto a Dostoievski; hasta en Francia ha penetrado este ruso. Contra él, debe ser levantada una barrera romana. Si llegara a aumentar su influencia, Occidente estaría realmente en peligro”.

57 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, op. cit., pp. 31-32.

58 *Ibid.*, p. 35.

59 *Ibid.*, p. 39.

estaría del todo fuera de lugar reducirla a antítesis espiritual del mundo de la técnica, o también a simple defensa de las mitologías románticas e irracionalistas frente a la racionalidad moderna, ignorando así que la teología católica incorpora una lógica eminentemente jurídica. Como ya había observado Weber, en ella sigue existiendo el racionalismo jurídico romano: es justamente sobre esa base que la función sacerdotal resulta universalizada, es decir desvinculada de todo carisma puramente individual. Sin embargo, ello no significa –y es un aspecto que debe ser establecido con fuerza, porque de él surge el núcleo central de la argumentación schmittiana– que en esa universalización de la función se pierda el elemento *personal* de quien la ejerce. Si fuera así, si el catolicismo adhiriera sin discrepancias a la lógica jurídica clásica, a su *ley*, una vez más la potencia *política* de la *complexio* quedaría disminuida. Pero no sucede así. Y no sucede porque la lógica jurídica del catolicismo es a su vez una lógica eminentemente *representativa*: “Uno de sus secretos sociológicos consiste en su capacidad de forma jurídica. Pero la Iglesia posee la fuerza de realizar esta forma, como toda otra, sólo porque tiene la fuerza de la representación”.⁶⁰

Esta flexión representativa –recordemos todo lo que se ha dicho sobre la autoridad en Guardini– implica dos caracterizaciones consecuentes. En primer lugar, la *personal*: la autoridad de la Iglesia es tal porque su estructura jurídica está representada concretamente por la persona del sacerdote, que, a su vez, a través de una cadena de infinitas mediaciones,⁶¹ representa la persona del Cristo. Es esto lo que confiere a la Iglesia un poder y una autoridad propios, es decir la capacidad de crear *nuevo* derecho. Mientras la jurisprudencia secular debe limitarse a confirmar o simplemente a ajustar el derecho vigente, la Iglesia de Roma puede generar nuevo derecho. Es el punto clave del análisis: la potencia de la *complexio* romana consiste en que su estructura jurídico-representativa comprende el

60 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, op. cit., p. 47.

61 Sobre el concepto de “mediación” como “lo que constituye la esencia de la Iglesia”, Carl Schmitt había insistido en aquel escrito sobre la “visibilidad de la Iglesia”, “Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung”, en *Summa*, 1, 1917-1918, N° 2, pp. 71-80. Según la misma indicación del autor en *Politische Theologie II*, Berlín, 1970, p. 27 [trad. esp.: *Teología política*, Buenos Aires, Struhart, 2005], el escrito constituye el anticipo más directo de *Römischer Katholizismus*. Al respecto, además de las dos introducciones de C. Galli a las citadas traducciones, véase también M. Nicoletti, “Alle radici della ‘teologia politica’ di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)”, en *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, x, 1984, en particular pp. 255-316.

momento sin palabras de la *decisión*, encarnada en la autoridad personal del papa⁶² y después, descendiendo, en la persona de cada sacerdote.

Y es el primer aspecto de la cuestión, la primera vertiente de la representación: la dirección descendente que desde arriba lleva abajo, comunicando también al último de los ministros el poder de la decisión del Cristo. Sin embargo, ella debe ser considerada en su relación complementaria con la otra, ascendente, que de abajo remite arriba, del sacerdote a Cristo, del poder a la autoridad, de la decisión a la *idea*. Es esta complejidad lo que expresa plenamente la esencia bipolar de la representación católica, oponiéndola diametralmente a la estructura monolineal del pensamiento no-representativo: no sólo la decisión, sino su radicación en la *realidad* de la idea: “Ningún sistema político puede durar, ni siquiera durante una generación, con la única técnica de la conservación del poder. La idea es inherente a lo ‘político’, dado que no hay política sin autoridad, ni hay autoridad sin un *ethos* de la convicción”.⁶³ Mientras aquélla sobreviva, mientras mantenga la ardua bipolaridad de poder y autoridad, de persona e institución, de decisión y verdad, hasta entonces la fuerza de la Iglesia de Roma seguirá viva, y a la vez la esencia de la política que ella custodia.

2. Es el mismo ángulo visual del que parte Guardini. El hecho de que se organice sobre modalidades diferentes, que registre una diversidad de acentos, que conduzca, en fin, a resultados divergentes y aun opuestos, no quita el dato virtual, hasta ahora no observado, de que el mismo año del *Römischer Katholizismus* de Schmitt, el “Vom Wesen⁶⁴ Katholischer

62 Véase también Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Munich-Leipzig, 1922; trad. it. en *Le categorie del “político”*, al cuidado de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, p. 76 (a propósito de *Du pape*, de De Maistre).

63 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, *op. cit.*, p. 45.

64 A propósito del término-concepto *Wesen*, E. Przywara, “Le mouvement théologique et religieux en Allemagne”, en *Nouvelle Revue Théologique*, N° 7, 1992, pp. 565-575 (el ensayo sigue en el número posterior, pp. 660-666), observaba que las dos palabras más usadas en la cultura alemana de la época eran “mouvement” (*Bewegung*) y “essence” (*Wesen*), y citaba, a propósito de *Wesen*, las obras de Buber y de Baeck para el judaísmo, de Barth y de Heim para el protestantismo, y de Lippert y de Adam para el catolicismo: “L’essence, ici, c’est le point central auquel se rattachent la multiplicité des dogmes et les pratiques de dévotion [...]. Le catholicisme d’aujourd’hui met en vive lumière le dogme central du corps mystique du Christ, parce qu’il croit et reconnaît l’élément spécifique du catholicisme”. [La esencia, aquí, es el punto central al que se vinculan la multiplicidad de los dogmas y las prácticas de devoción [...]. El

Weltanschauung”⁶⁵ de Guardini registre con él una coincidencia semántica, categorial y diría topológica, que va más allá de la apreciación explícita del escrito de Schmitt, enunciada, no mucho después de su aparición, en una de las cartas desde el lago de Como⁶⁶ (apreciación que se vuelve todavía más significativa por la usual reticencia de Guardini respecto de autores y obras contemporáneas). Recordemos la particular configuración “geométrica” que Schmitt atribuía al *ordo* representativo de la Iglesia de Roma: una multiforme, voraz extensión horizontal, recta, y como gobernada por el carácter absoluto de una decisión vertical; una “preocupación” por la totalidad de lo real atenta a no perder, al mismo tiempo, sus singulares aspectos particulares. Es la misma “figura” que vuelve, mediada por la definición de *Weltanschauung*,⁶⁷ en el planteo de Guardini. *Weltanschauung* es “un movimiento cognoscitivo dirigido, de modo muy especial, a la totalidad de las cosas”,⁶⁸ pero que, si quiere realizarse concretamente, fácticamente, debe reemplazar la mecánica del simple conocimiento por el golpe de ojo de la auténtica mirada: “*Weltanschauung* es encuentro entre el mundo y el hombre, un enfrentarse ojo contra ojo, pero siempre un enfrentarse justamente en el ojo”.⁶⁹

Debe tenerse constantemente presente el papel decisivo, productor de decisiones, atribuido por Guardini a la semántica de la visión,⁷⁰ también aquí en plena sintonía con la cristología representativa de la *Sichtbarkeit der Kirche* [visibilidad de la Iglesia] de Schmitt. En aquella sección de *Der Herr* de donde hemos partido, había escrito: “Ver es algo distinto a lo que

catolicismo actual pone de relieve el dogma central del cuerpo místico de Cristo, pues cree reconocer allí el elemento específico del catolicismo.]

65 R. Guardini, “Vom Wesen Katholischer Weltanschauung”, en *Die Schildgenossen*, 1923, publicado nuevamente en la selección *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz, 1963.

66 R. Guardini, *Briefe vom Comersee. Gedanken über die Technik*, Mainz, 1927; trad. it.: Brescia, 1959, carta II, p. 16: “En su lindo librito sobre el catolicismo romano —libro que he leído durante el viaje hacia aquí—, Carl Schmitt ha visto justo la nostalgia de una naturaleza en estado puro, absolutamente intacta, que es ya en sí misma una manifestación de cultura y el resultado de una existencia viciada por un exceso de artificio”.

67 Sobre el concepto de *Weltanschauung* en Guardini, véase R. Gamero, *Romano Guardini filosofo della religione*, Milán, 1981, pp. 47-78.

68 R. Guardini, “Vom Wesen”, *op. cit.*, p. 276.

69 *Ibid.*, p. 280.

70 Sobre la semántica del “ver” en Guardini, véase la primera parte (“El ojo y el conocimiento religioso”) de *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, 1950. Véanse al respecto las observaciones de A. Babolin, *Romano Guardini, filosofo dell'alterità*, Bolonia, 1969, vol. II, pp. 92 y ss.

hace el espejo, que refleja indistintamente lo que se le ponga delante. En cambio ver es algo que surge a partir de la vida y afecta la vida misma. Ver significa internalizar las cosas; es caer bajo la influencia de ellas; es ser captados por ellas”.⁷¹ Penetrar el mundo y a la vez ser penetrados por él. Conocer y a la vez tomar posición, decidir sobre el objeto de conocimiento. Pero es necesaria otra cosa para que ello sea posible, para que la mirada de la *Weltanschauung* pueda penetrar el mundo, es decir para que la mirada asuma también *distancia* respecto del mundo. Las cosas deben ser penetradas, pero desde una distancia que nos libere de su poder de condicionamiento inmediato, que aun lo haga propio, lo domine desde *lo alto*. Para esto, no basta una posición que esté *fuera* del mundo. Es necesario un punto que esté *por sobre* el mundo. Solamente un punto tal constituiría un apoyo seguro para la mirada, lo habilitaría para un conocimiento decisivo. Tal punto es encarnado en el gesto de Cristo. “Él es ‘otro’ que el mundo, está ‘desde lo alto’. Así, coloca otra vez al mundo en cuestión y lo obliga a revelarse. Él es la gran alzada de telón por la cual el mundo muestra su verdadero rostro”.⁷² Es Cristo quien aferra el mundo desde su centro esencial, y a la vez desde sus infinitos ángulos. Ve el todo en las partes y el todo *desde* las partes. Conoce y decide. La mirada de la *Weltanschauung* es suya. Él es esa mirada. Solamente quien mira desde la mirada de Cristo “posee el poder de enfrentar la realidad concreta, el destino concreto”.⁷³

Este “poder” es el poder de Roma. Su Iglesia “es la portadora histórica de la mirada de Cristo sobre el mundo”.⁷⁴ Por ese motivo –y aquí vuelve la imagen schmittiana de la *complexio*–, “el elemento católico no es un tipo junto al otro [...]. Él significa la seria adhesión a la Revelación sobrenatural en todos sus contenidos, y en todos los campos e implicaciones de la vida concreta. Él abraza todas las posibilidades típicas, como las abraza la vida misma”.⁷⁵ Se trata de un motivo difuso en la apologética católica posterior a Newman,⁷⁶ pero llevado por Guardini a los límites de su signi-

71 R. Guardini, *El Señor*, op. cit., p. 200.

72 R. Guardini, “Vom Wesen”, op. cit., p. 284.

73 *Ibid.*, p. 285.

74 *Ibid.*, p. 290.

75 *Ibid.*, p. 289.

76 A partir de A. Von Harnack, “Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte”, en *Reden und Aufsätze*, II, 1904, p. 170, hasta P. Lippert, que en *Die Weltanschauung des Katholizismus* (trad. it.: Brescia, 1931, pp. 168-169 –a no confundir con *Das Wesen Menschen des Katholischen*, Munich, 1923–) define la metafísica católica como “una especie de empirismo metafísico que tiene en cuenta necesariamente todos los aspectos de la realidad experimental y los abraza como una ley universal”. Y también, hasta F. Heiler,

ficado *vital*. Es esta relación con la vida lo que mantiene vivo el poder de la Iglesia de Roma. Él vive, sigue viviendo porque encuentra la vida. Y la encuentra no en el sentido de una pura absorción, de una disponibilidad pasiva e incierta, sino en el sentido de la dirección.⁷⁷ La encuentra *en la ver-*

Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, Munich, 1923, p. 12; o K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Augsburg, 1924; trad. it.: Brescia, 1962, pp. 7-10, que justamente se refiere de modo polémico a Heiler, convertido al protestantismo. Sobre la relación entre Adam y Heiler, véase M. Bendiscioli, "Carlo Adam e la situazione religiosa tedesca", en *La scuola cattolica*, LXII, 1934, pp. 185-192, pero también T. M. Schoof, *De doorbraak van een nieuwe Katholieke Theologie*, Baarn (Holanda), 1968. Según Heiler ("Zum Tode von Karl Adam", en *Theologische Quartalschrift*, Tübinga, 1966, p. 259) "solamente la intervención del príncipe heredero de Baviera, a cuyos dos hijos Adam les daba lecciones de religión, lo protegió de la suspensión *a divinis*" (Schoof, p. 101) por el carácter aparentemente heterodoxo de su teología. Pero el *tópos* de la *complexio* también estaba presente en la manualística religiosa, como lo atestigua por ejemplo el manual de A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*, 2ª ed., Friburgo, 1949; trad. it.: Alba (Cuneo), 1954, p. 423: "No existe ningún concepto o práctica religiosa de valor que no haya sido introducida o que no pueda ser insertada en la Iglesia católica, en el modo indicado por la analogía del injerto en la planta de olivo, como se expresa la 'Epístola a los Romanos'" y en la mejor literatura "periodística" de la época: véase, por ejemplo, *Orthodoxy* de G. K. Chesterton, que pertenece por otro lado todavía al periodo precatólico de Chesterton (1903) [trad. esp.: *Ortodoxia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987], a diferencia de *The evestaling man* (1925) y de *The catholic church and conversion* (1928) según la cual, mientras el paganismo afirmaba que la virtud está en un equilibrio, el cristianismo ha afirmado que está en un conflicto: la colisión de dos pasiones manifestamente opuestas, no incompatibles, entiéndase bien, pero tales que resulta difícil mantenerlas juntas" (p. 127 de la trad. it., Brescia, 1926, 7ª ed.).

- ⁷⁷ El elemento de "dirección" desde lo alto es subrayado, como característico del catolicismo romano, también por E. Przywara, "Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität", en *Gott in Welt* (homenaje a Karl Rahner), al cuidado de J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Friburgo, 1964, vol. II, pp. 524-525: "Römische Katholizität und all-christliche Ökumenizität stehen sich damit grundsätzlich gegenüber wie hierarchisch autoritäre Kirche aller Völker unter einem autoritären Haupt und demokratische Kirche der 'Mehrheit' unter Einem 'gewählten Rat' [...]. Dieser Unterschied endlich begründet auch den Unterschied in der 'Ökumenizität'. Im Römisch-Katholischen gibt sich das 'Weltumspannende' in der Form, wie Gott und Christus in ihrem 'über allem und in allem' die Form der Kirche prägen: nicht innerweltlich 'international' zu sein, sondern 'übernational' als 'innernational': über allen Völkern zu stehen, indem sie alle Völker durchdringt. Die durchgehende Form der ausserkatholischen Kirchen (in ihrer all-christlichen Ökumenizität) ist dagegen primär ihre Nationalität, darin sie den verschiedenen Nationen ihren sakralen Grund geben und hierin 'nationale Kirchen' werden". [El catolicismo romano y el ecumenismo pancristiano se enfrentan, de este modo, fundamentalmente

dad y *por* su verdad: “Para decirlo formalmente, la actitud católica consiste en el hecho de que la actitud particular determinada por los distintos tipos psicológicos, etnológicos o culturales es aferrada como desde lo alto por una actitud general definitiva”.⁷⁸ Él es la más alta *Weltanschauung*, porque mira “desde lo alto” –comprende y decide– la infinita variedad del mundo, su inquietud multipolar. En la Iglesia de Guardini, finalmente, aquella figura en cruce perpendicular –en cruz– grabada en las páginas metálicas del *Römischer Katholizismus* schmittiano encuentra su más clara enunciación:

Esta universalidad tiene dos caras: extensiva e intensiva. Por el poder de la primera, la Iglesia mantiene la mirada amplia, abraza los tiempos y el conjunto de las formas y de las diferencias humanas. Ella hace que la Iglesia se extienda cada vez más y siempre sea inherente en sí a nuevos valores: es la parábola evangélica del grano y la mostaza. Por el poder de la segunda, la Iglesia está en condiciones de lanzarse a aquella obra o a aquella dignidad o a aquella decisión tan especial que Dios desea de ella a través de la situación de la hora, pero sigue siendo elástica, conserva su ser total y de allí puede pasar siempre a nuevas decisiones.⁷⁹

3. LA ISLA Y EL CONTINENTE

1. El descarnado, intenso fragmento del “Vom Wesen” se cierra sobre esta nota. Él contiene una clave interpretativa para toda la producción de Guardini. Hasta aquí se ha aclarado el arduo *tópos* ocupado por la Iglesia de Roma, su inimitable ejercicio de conservación del resorte de la Decisión,

como una iglesia jerárquicamente autoritaria de todos los pueblos bajo una cabeza autoritaria y una iglesia democrática de la “mayoría” bajo un “consejo electivo” [...]. Esta diferencia fundamenta finalmente también la diferencia en el “ecumenismo”. En lo católico romano desaparece lo “universal” en la forma en la que Dios y Cristo, en su “por sobre todo y en todo”, dejan su impronta en la forma de la iglesia: no ser intramundamente “internacional”, sino “supranacional” en tanto intranacional: estar por encima de todos los pueblos atravesandándolos a todos. La forma continua de las iglesias extracatólicas (en su ecumenismo pancristiano) es, por el contrario, primariamente su nacionalidad, en la que dan a las diversas naciones su fundamento sagrado y en este punto se vuelven “iglesias nacionales”.]

⁷⁸ R. Guardini, “Vom Wesen”, *op. cit.*, p. 290.

⁷⁹ *Ibid.*

dentro de la oposición polar, su posibilidad de hacer surgir la Gran decisión desde la tensión de los opuestos. Su indecible potencia política surge de esta conjugación “imposible” de oposición y decisión.

Sin embargo, como ya se ha visto también, tal resultado no es el fruto de una heterogeneidad absoluta, sino de una explícita adhesión al carácter concreto de la vida. Ese contraste, esa inquieta conjunción, no es otra cosa respecto de la estructura misma de la vida, en su esencial y no contingente dimensión política. Por eso, Guardini puede intentar su “sistema” en ese ensayo llamado *Der Gegensatz*,⁸⁰ que constituye el verdadero *plafond* filosófico de su obra íntegra. Mucho se ha discutido sobre él, sobre su derivación —de Platon a Buenaventura, a Cusa, hasta los contemporáneos Mounier,⁸¹ Przywara,⁸²

80 R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Mainz, 1925. Su núcleo teórico ya estaba contenido en *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre*, Friburgo, 1917.

81 *Contraires et contradictoires ou de la discorde* de E. Mounier es del año 1929.

Véase V. Melchiorre, “Guardini filósofo”, en *Humanitas*, XXI, 1966, p. 25:

Mounier, a diferencia de Guardini, parte de Bergson, Chevalier, Péguy, Maritain, y además de la crítica a Hegel y a Marx: a pesar de ello, el catolicismo europeo entre las dos guerras en buena medida está unificado en el plano del método.

82 Para entender la intensidad de la relación con Guardini es suficiente contar las continuas referencias a su obra presentes en ambos volúmenes de E. Przywara, *Ring der Gegenwart*, Augsburg, 1929. En las pp. 569-570 del segundo volumen, Przywara dice del *Gegensatz* de Guardini: “Sie ergänzten sich beide, Guardinis überwirkliche Form am wirklichen Leben und Quickborns formensprengendes Leben an lebendiger Form. Es setzt sich somit die katholische Polarität des ‘Gott in uns und über uns’ immer mehr durch: nicht bloß mehr eine Flucht aus zerrütteter Lebensumwelt in ein seliges Idealjenseits ‘seinsollender Wirklichkeit’, sondern ein rüstiges Vertrauen auf die gesunden Kräfte der realen Wirklichkeit selbst; nicht mehr bloß eine liturgische Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft des Lebens und Arbeitens im grauen Alltag. Andererseits aber entsteht eine bewußte Problematik des Verhältnisses zwischen (rationaler, ewiger) Form und (irrationalem, wechselnden) Leben: schwingend zwischen dem philosophischen Ausgleich des ‘Gegensatz’ und der aufgerissenen Kierkegaard-Problematik, darum letztlich offen für eigentliche Mystik und in ihrer Berührung sich zu abschließender Form verklärend, freilich so, daß dann die persönlichste Ausdrucksart, der Brief, ihr zur Sprache wird (vgl. *Briefe vom Comer See*)”. [Se complementan ambas, la forma suprarreal en la vida real de Guardini y la vida que violenta formas en la forma viva de Quickborn. Se impone, por lo tanto, cada vez más la polaridad católica del “Dios en nosotros y por encima de nosotros”: ya no una huida desde un entorno vital destrozado hacia un bienaventurado más allá ideal de una “debida realidad”, sino una confianza vigorosa en las sanas fuerzas de la objetiva realidad; ya no solamente una comunidad litúrgica, sino una comunidad del vivir y trabajar en la gris cotidianeidad. Por otra parte, surge una consciente problemática de la relación entre forma (racional, eterna) y vida (irracional, cambiante): oscilante entre el

Adam,⁸³ Roubiczek,⁸⁴ pero en la vertiente reformada, también Brunner⁸⁵ y Tillich—,⁸⁶ y también sobre su resultado. Hay quien ha insistido sobre su implícito planteo antimetafísico y preontológico,⁸⁷ y quien ha reivindicado en cambio su carácter sistemático, y hasta neoescolástico.⁸⁸ En el ensayo, en realidad, están presentes ambos aspectos, no en el sentido de una combinación neutralizadora, sino en el sentido, precisamente, de su irreducible contradicción.⁸⁹ Dicha contradicción es el signo más propio de todo el catolicismo guardiniano, y termina comprometiendo la coherencia de todo el planteo o, como veremos mejor, declinándolo en una clave estructuralmente utópica. Sin embargo, tal hecho no quita que el texto derive justamente de ella esa fuerza creativa que la vuelve un documento de extraordinaria originalidad en la teología católica contemporánea.

La obra íntegra vive de un contraste interior llevado a los umbrales de la inefabilidad lógica: sistematizar lo “concreto viviente”, es decir lo que por definición resulta asistemático; categorizar lo que escapa a toda cate-

equilibrio filosófico de la “oposición” y la desgarrada problemática kierkegaardiana, en razón de ello abierta finalmente a auténtica mística, y mediante su contacto con ésta cristalizándose en forma concluyente, de modo que, empero, el modo de expresión personal, la carta, se vuelve su lengua (véase *Briefe vom Comer See*).] Sobre el *Gegensatz*, véase también vol. 1, pp. 360-364. M. Bendiscioli le dedicó un artículo a *Ringender Gegenwart*, con el nombre de “Battaglie d’oggi. Le correnti spirituali della Germania postbellica”, en *Convivium*, III, 1931, pp. 693-705. Una bibliografía particularizada de la imponente obra de Przywara hasta 1962 es presentada por L. Zimny en el libro *Eric Przywara. Sein Schrifttum (1912-1962)*, con una introducción de Balthasar, Einsiedeln, 1963.

83 *Op. cit.*

84 Me refiero a *Denken in Gegensätzen* de P. Roubiczek, Frankfurt del Main, 1961.

85 E. Brunner da a la dialéctica de los opuestos no el sentido de la antítesis absoluta (a la manera de Barth), sino el de la correlación: de aquí el título “bipolar” de muchas de sus obras: *Philosophie und Offenbarung*, Tübinga, 1925; *Gott und Mensch*, Tübinga, 1930; *Natur und Gnade*, Berlín, 1934; *Offenbarung und Vernunft*, Zürich, 1941.

86 También en P. Tillich los opuestos siempre tienen un punto de encuentro. Véase *Systematic theology*, Chicago, 1951-1963, I, pp. 60-66, 168-204; II, pp. 13-16, 19 y ss. [trad. esp.: *Teología sistemática*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001].

87 Por ejemplo, K. Rahner, “Romano Guardini. Omaggio nell’80° compleanno”, en *Humanitas*, 4, XX, 1965, p. 396 (el fascículo contiene también un homenaje de H. Kuhn).

88 Antes de G. Sommariva, en la introducción a los *Scritti filosofici*, *op. cit.*, véase M. Schlüter-Hermkes, “Gegensatz-lehre Guardinis”, en *Hochland*, 26, 1928, p. 539.

89 Véase K. Wucherer-Hundenfeld, “Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis”, en *Wissenschaft und Weltbild*, 1955, pp. 288-301.

goría; definir, enumerar, encasillar lo que apenas y no siempre se deja nombrar. La propuesta inicial del “sistema” es: *el ser está unido exactamente por lo que lo divide*. De aquí se dispersa en abanico toda la trama discursiva, unida con firme lógica en torno de las dos leyes fundamentales: 1) la realidad es dominada por el principio de oposición bipolar (*Gegensatz, Polarität, Pol-Gegenpol*); 2) pero esa oposición nunca es simple contradicción (*Widerspruch*), alteridad absoluta, contraste radical. Todos los errores –y ante todo el de la Modernidad– de hecho y en última instancia derivan de haber contravenido al uno y al otro de estos principios, o peor, a ambos, como le sucede a la sensibilidad romántica. Subrayo un punto, que es replanteado exactamente en el *Romanticismo* schmittiano:⁹⁰ lo que condena la posición romántica a la ineffectividad, y por lo tanto lo que define su naturaleza apolítica, es una *confusio* tan indecisa como para perder la naturaleza de las diferenciaciones al mismo tiempo que las vuelve absolutas como puras contradicciones.⁹¹ De aquí –como no dejará de destacarlo Schmitt–⁹² su carácter esencialmente antirrepresentativo, su olvido de la *intentio* representativa del catolicismo sin poder reemplazarla por una forma igualmente potente de control de lo secular, y por lo tanto su ceder pasivo a la secularización moderna.

Contra tal *confusio*, resalta la trágica Seriedad (*Der Ernst*) del “salto”, de la “discontinuidad” guardiniana: entre elementos simultáneos, pero al mismo tiempo inconfundibles, que no pueden derivarse mutuamente. De esa ley originaria surge todo el sistema, sus categorías y sus leyes: movimiento, medida, ritmo. Pero a la vez no puede faltar su elemento de contradicción interna, su inevitable tensión a la apertura, y por lo tanto a la autonegación. Veamos. El proceso “disolutivo” es escandido por dos momentos. El primero, interno, que puede ser derivado lógicamente de la misma ley de la oposición, consiste en el ímpetu centrífugo de ambos opuestos, en su tendencia a la autoabsolutización. Es como si de la pareja bipolar se liberara una fuerza divergente tendiente a realizar cada opuesto en su pureza, a realizar íntegro su contenido. Sin embargo, justamente ella, aun en la máxima productividad que consiente al sistema –éste es máximamente productivo cuanto más clara, destacada y decidida es la oposición de sus términos–, lo empuja al mismo tiempo a la crisis. El sistema explotaría si

90 C. Schmitt, *Politische Romantik*, Munich-Leipzig, 1919 [trad. esp.: *Romanticismo político*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005].

91 R. Guardini, *Der Gegensatz*, op. cit., p. 146: “[...] romántico es un tratamiento de la idea de los opuestos con el que es destruida justamente su esencia profunda”.

92 C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., pp. 121 y ss.

esa fuerza debiera prevalecer, anulando la tendencia, opuesta, al equilibrio. La intensidad de su vida se transmutaría en la ineluctabilidad de su muerte: “La pura realización del contenido en cuestión sería equivalente a la ruina de la vida. Acercarse a esa realización es acercarse al borde de la ruina”.⁹³ El sistema es arrancado a esa ruina por la fuerza centrípeta. Es ésta la que aplaca, sana, salva. Recrea equilibrio y relación, pero no elimina el riesgo y, más aun, lo multiplica, desplazándolo hacia otro frente, de los extremos al centro. El riesgo del centro —con todo lo que él significa: bloqueo, estancamiento, homologación— no es inferior al de los extremos. No sus trae el sistema a su suerte. A la ruptura, a la apertura, al *naufregio*:

Así, la relación viviente de la oposición polar refleja sus diversos peligros. Los puntos peligrosos son entonces tres. Ante todo, los dos valores límite “externos” de la realización “pura” de lo opuesto: la zona de naufragio del tipo puro. Después, el valor límite “interno” del equilibrio entre los opuestos: la zona de naufragio de la armonía perfecta. Siempre se trata de “valores”: metas finales, formas perfectas. Pero también se trata de “límites”: momentos de tránsito. La experiencia de los opuestos como forma de la vida es asediada en los extremos y asaltada desde el centro por la imposibilidad vital, por la muerte. Sin embargo, estas imposibilidades son al mismo tiempo las formas perfectas de la vida misma. En el acabamiento perfecto está la destrucción.⁹⁴

Ya aquí —la idea de que el sistema se aproxima a la perfección en cuanto se acerca al naufragio— queda de manifiesto un primero y poderoso elemento de apertura, y al mismo tiempo el carácter trágico estructural y no contingente⁹⁵ de la *Anschauung* guardiniana. Pero todavía estamos dentro del sis-

93 R. Guardini, *Der Gegensatz*, op. cit., p. 201.

94 *Ibid.*, p. 205.

95 Acerca de la caracterización “trágica” del discurso de Guardini y en general de la literatura católica de la época, debe observarse que ella no está para nada en contradicción con el “espíritu del catolicismo”, quedando en firme que lo “trágico” en el cristianismo (y también en el catolicismo) pertenece al mundo del después-del pecado y se refiere a la escisión entre realidad natural y realidad sobrenatural. Cotéjese al respecto el ensayo de G. Sellmair, traducido al italiano con el título *L'uomo nella tragedia*, Brescia, 1949 (2), p. 130: “En realidad, la esfera natural permanece distinta de la sobrenatural, así como dentro de la esfera natural las hay diversas, que sin embargo están coordinadas las unas con las otras. Así también la fe, para quien vive de ella, no significa sin embargo que todo lo que sucede en este mundo se resuelva en perfecta armonía”. Y aquí Sellmair cita a Guardini: “Esa realidad divina está en nuestra realidad, en la vida,

tema, de su lógica autocontradictoria. Apertura hay, pero todavía vibra sobre las paredes interiores del templo. Sin embargo, desde el comienzo, le responde una segunda y más “catastrófica” apertura, en cuyos bordes el sistema golpea, y se quiebra, contra su exterior. O también: el exterior mismo se configura como sistema, sistema de su propia alteridad. Es allí donde la dialéctica de los opuestos se extiende en la decisión resolutive acerca de los contradictorios, o valores absolutos. Entonces, finalmente, se tiene *Durchbruch ins Entscheidende*: ruptura hacia lo decisivo, *ins Eigentliche*, hacia lo auténtico. Estamos después del sistema, o mejor dicho, antes de él, en su presupuesto. Estar, resistir, en la oposición es posible, solamente después de haber decidido sobre los valores no negociables. No se trata de prioridad temporal, y tampoco simplemente lógica, sino *existencial*. Una elección que tiene por objeto *la verdad de la vida*. Y que, por lo tanto, como acción, opción, riesgo, no sigue, sino que precede al conocimiento. Justamente, lo determina. La potencialidad cognoscitiva de todo el sistema es remitida a esta decisión práctica. Dado vuelta al borde de su propia apertura, él queda confiado a la eficacia de una decisión activa, a su lenguaje necesariamente político, dirigido a la *comunidad* de la vida. No es casual que este acento político, que había gobernado secretamente todo el discurso, vuelva a resonar en su final con el empeño de una “misión”: “Inevitable nos parece también, en este contexto, la misión de la ‘política’ de nuestros días”.⁹⁶

2. Justamente cuando la referencia “política” a una decisión entendida como ruptura hacia lo auténtico parece asimilar definitivamente a Schmitt y Guardini, llevando a término la simetría de 1923, ya confirmada por la común crítica al romanticismo, sin embargo, justamente entonces, se perfila con mayor claridad una distancia insalvable: tanto que simetría y distancia pueden funcionar la una de espejo invertido de la otra. En realidad, cuando se habla de analogía, o aun de inherencia, a la posición católica,⁹⁷

y en torno a ella se aglomeran los problemas. Las fuerzas chocan unas con las otras. Los conflictos se anudan. Pero creer significa perseverar y tolerar”. Sellmair cita después a Guardini, también a propósito de Kierkegaard (p. 216). Por otro lado, deben consultarse de Sellmair “Das Menschenbild bei Pascal und Heidegger”, en *Das Wort in der Zeit*, I, 1934, pp. 10-19, y “Ende des humanistischen Weltbildes?”, en *Das Wort in der Zeit*, IV, 1936, pp. 97-114.

96 R. Guardini, *Der Gegensatz*, op. cit., p. 263.

97 Entre quienes asignan un papel relevante al catolicismo en la formación de Schmitt, G. Schwab, *The challenge of the exception*, Berlín, 1970, que llega a conectar el antijudaísmo de Schmitt en los años del régimen con su raíz católica (*ibid.*, pp. 192 y ss.). Más en general sobre el periodo católico de

y especialmente guardiniana, a propósito del escrito schmittiano sobre el catolicismo (prescindiendo de la cuestión histórico-biográfica de la profesión de fe de Schmitt), no se debe olvidar que justamente es en el concepto que justifica más que otro el acercamiento –el de “representación”– donde se anida una divergencia latente. Divergencia en un cierto sentido presente y operante en el mismo texto de Schmitt, allí donde el autor se refiere a dos modos diferentes y, lo que más cuenta, contrastados, de entender el concepto de “representación”: por un lado, el estrictamente católico –definido, como se ha visto, a la vez por la *complexio* (diferencia horizontal) y por la trascendencia de la idea (diferencia vertical)–; por el otro, el democrático-parlamentario (o también monárquico), que elide todo elemento de trascendencia, y hasta se da justamente sólo en su ausencia.⁹⁸

Dejemos ahora de lado el problema de que Schmitt mismo, si lo hace, y en qué medida lo hace, llega a transferir su propio ángulo visual prevaleciente de una a la otra de estas concepciones. Es un hecho que, desde el escrito de 1923, él considera la idea propiamente católica de representación, y por lo tanto todo el horizonte categorial del catolicismo, en términos residuales, como lo que *resiste* el avanzar, y el convergir *contra él*, de fuerzas opuestas y complementarias, como el capitalismo y el socialismo. Esto significa que el catolicismo podría llegar a obtener el monopolio de lo político,⁹⁹ justamente porque ha quedado *solo* en su defensa. Por eso, dicho monopolio sería “monstruoso”, no tanto por la presencia de enemigos políticamente identificables como, precisamente, por su ausencia. De aquí su destino terriblemente utópico, en el sentido literal de una creciente sustracción de espacio histórico y semántico, de una progresiva e irrefrenable “insularidad” frente al gran desarraigo moderno. Respecto de él, hay un repentino cambio de papeles: lo que era continente (el catolicismo) ahora es isla, y lo que era isla –lo moderno como disolución, abandono de la tierra de la tradición– ahora es continente.

Es justamente el carácter destinal de esta inversión de roles –históricamente expresado por el hecho de que el Estado se ha vuelto Leviatán y al mismo tiempo ha desaparecido del mundo de lo representativo¹⁰⁰ lo que

Schmitt –documentado por su relación con *Hochland, Summa y Die Schuldgenossen*–, H. Barion, “Weltgeschichtliche Machtform?” Eine Studie zur politischen Theologie des 11. Vatikanischen Konzils”, en *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, al cuidado de H. Barion, E. W. Böckenförde, E. Forsthoff y W. Weber, Berlín, 1968, vol. 2, pp. 13-59.

98 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, op. cit., pp. 54 y ss.

99 *Ibid.*, p. 54.

100 *Ibid.*, p. 50.

señala una radical diferenciación entre la posición de Schmitt y la posición de Guardini. La misma convergencia expresada en el rechazo del modo de pensar romántico está profundamente signada por ella. Lo que Schmitt reprocha al subjetivismo romántico no es tanto la ruptura del balanceo bipolar sujeto-objeto o la *confusio* monista de la oposición trascendental —es decir su inscripción dentro de la secularización moderna—, sino el modo operativamente débil e ineficaz, románticamente *indeciso*, en que sucede.¹⁰¹ Sin poder detenernos sobre el tema todo lo que él merecería, digamos que se trata de un punto a ser tenido fuertemente en cuenta, porque es el que señala la máxima distancia entre el cuadro categorial schmittiano y el del tradicionalismo católico (pero también respecto del que es propio de los grandes críticos “burgueses” de la modernización): y que justifica largamente los ataques y las firmísimas diferenciaciones dirigidas de la parte católica¹⁰² a su

101 Como ha sido oportunamente subrayado por C. Galli en la introducción a la edición italiana de *Politische Romantik* (Milán, 1981), pp. xiv-xv.

102 Además del ensayo de E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 (para el cual, véase A. Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der großen Gemeinschaften. Dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Erik Peterson*, Würzburg, 1937), pienso ante todo en J. Maritain, *Le crépuscule de la civilisation* (1939) y, particularmente en el área que nos interesa aquí, en Th. Haecker. En *Was ist der Mensch?*, Munich, 1949, donde Haecker toma justamente posición en favor de Peterson y contra Schmitt, del cual cita *Der Begriff des Politischen*, el autor parte de la pregunta “schmittiana”, “¿Cuál es la esencia de la política?” (p. 44). Y sigue: “Algunos modernos, reduciendo la política a la relación de amistad y de enemistad, perciben solamente una subesencia, un presupuesto de la esencia de la política. La relación de amistad y de enemistad es una disposición natural, primitiva y rudimentaria como de algún modo ‘la lucha por la existencia’, de la que acaso deriva. Por lo tanto, se extiende a todos los vivientes, desde los hombres hasta la última ameba”. La respuesta (organicista) que Haecker contrapone al planteo de Schmitt es que “la política verdadera se funda en el orden, instintivo en las bestias, libre en el hombre, que armoniza las partes y el todo, los fines y las actividades de los miembros individuales y de todo el organismo que los trasciende” (*ibid.*, pp. 44-48). Pero sobre estos mismos temas, véase de Haecker también *Christentum und Kultur*, Munich, 1927, mientras el *Dialog über Christentum und Kultur* es de 1930 (Hellerau), pp. 57-66 de la edición de Munich, 1946. Naturalmente, no es fácil reconstruir el panorama integral de la recepción católica de Schmitt ni el de la recepción del Schmitt “católico”. Deben señalarse por lo menos las siguientes intervenciones: los dos comentarios de E. Broch y de F. Curtius, respectivamente en *Hochland*, xxix, 1932, y xxii, 1924-1925; F. Sternthal, “Über eine Apologie der römischen Kirche”, en *Der neue Merkur*, 7, 1922-1924, pp. 764-768; H. Port, “Römischer Katholizismus und politische Form”, en *Gelbe Hefte*, 1, II, 1925, pp. 451-456; H. Ball, “Carl Schmitts Politische Theologie”, en *Hochland*, 6, xxii, 1924, pp. 263-285; A. Günther, “Der

“teología política”.¹⁰³ En realidad, es cierto que esta última —entendida obviamente como “método” y no como “sistema”— señala zonas de crisis y segmentos de contratendencia, y podría decirse también la imposibilidad de composición sustancial del dualismo originario, dentro de la secularización, pero justamente por ese motivo da por descontado su carácter irreversible en términos de proceso general. O, mejor dicho, ella misma expresa su sentido prevaleciente, y es tan cierto ello que la expresión acaso resume simbólicamente mejor que cualquier otra la vocación “trascendente”, revelando, al mismo tiempo, su carácter instrumental.

En otros términos, el carácter irreversible de la secularización está confirmado por el hecho de que justamente al remitir a la autoridad personal del Cristo funge, en el aparato conceptual del Hobbes schmittiano, como legitimación de la escisión interior/exterior, y por lo tanto de llevar a cero la *Veritas* trascendente. Ésta no tiene otra fuerza respecto de aquélla que, en la decisión soberana, realiza la acabada identificación de poder y saber. La distancia realmente insuperable que separa a la teología política schmittiana de la gran representación católica se manifiesta justamente aquí, en la desautorización de la trascendencia de la *Veritas* o, algo que es lo mismo, en su acaecida incorporación.¹⁰⁴ Decisión y representación permanecen, como referencias fundamentales, en la obra schmittiana íntegra, pero sometidas a un movimiento de secularización que tiende a hacer divergir al infinito sus planos. Ambos términos en cuestión —unidad y oposición— se vuelven absolutos al extremo de perder, y aun de invertir, el significado conferido a ellos por el principio bipolar, en el sentido de que la unidad tiende a saturar la diferencia metafísica en dirección de un acabado monismo, mientras la opo-

Endkampf zwischen Autorität und Anarchie”, en *Deutsches Volkstum*, 1, XIII, 1931, pp. 11-20.

103 Sobre la “teología política” schmittiana véase K. M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts “Politische Theologie”*, Stuttgart, 1973; A. D’Ors, “Teología política: una revisión del problema”, en *Revista de Estudios Políticos*, 205, 1976, pp. 41-77; J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, Munich, 1983; J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie*, Berlín, 1983. Precisas observaciones se encontrarán finalmente en P. Schiera, “Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt”, y en C. Galli, “La teología política in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica”, ambos en AA. VV., *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venecia, 1981, al cuidado de G. Duso, pp. 15-24 y 127-137. De G. Duso véase ahora “La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt”, en *La rappresentazione: un problema di filosofia politica*, Milán, 1988, pp. 115-138.

104 Como anota también D. Sölle, *Politische Theologie*, op. cit., p. 78, en las huellas de H. Maier, “Teología política? Obiezioni di un laico”, en AA. VV., *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, 1971, pp. 32-37.

sición, transferida al nivel de inmanencia tiende, a la recíproca, a transformar la diferenciación en la antítesis, otro tanto absoluta, amigo/enemigo.

La consecuencia de todo ello es la negación —o mejor dicho la imposibilidad objetiva de enunciación— de toda filosofía de la historia, tanto en sentido progresivo como en sentido regresivo. Lo moderno no es solamente una época, la última época de un desarrollo lineal construido por estaciones sucesivas, sino el punto de vista, el *único* punto de vista desde el cual se puede mirar el pasado y también el futuro. Nada mejor que la conferencia sobre la “Época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”,¹⁰⁵ con la teoría anexa de la sucesión de los diferentes centros de referencia, para constituir una prueba más evidente de ello: nunca como aquí se ha cortado el camino a todo sueño de restauración, así como a toda hipótesis de superación. La “emigración europea” de un “campo de lucha” a un “terreno neutral”, y de un “terreno neutral” a un nuevo “campo de lucha” proporciona el sentido de los confines estructurales dentro de los cuales debe quedar circunscrito el análisis para no perder la sintaxis multifuncional de los distintos ámbitos lingüísticos de la Modernidad y de su inédita trama, ante todo entre política y técnica. Esta última introduce una fuerte diversidad cualitativa en el interior de la sucesión de los centros de neutralización que hasta ahora se han subseguido. En efecto, mientras éstos, aun reproduciendo en otros niveles los conflictos neutralizados, estaban sin embargo en condiciones de informar históricamente su propia época, de darle un sentido y a la vez un destino, la técnica, como pura neutralidad, queda en pleno señorío de las fuerzas que la gestionan. Es esta absoluta disponibilidad lo que la vuelve absolutamente apolítica; más aun, principio mismo de despolitización. Pero sería erróneo derivar de esta esencia en sí despolitizadora de la técnica una previsión tranquilizadora acerca de los caracteres de su época, desde el momento en que es justamente dicha esencia lo que la vuelve presa posible de *cualquier* política en condiciones de dominarla. Ello significa que su hiperneutralidad termina invirtiéndose en su opuesto, deviniendo objeto de la mayor politización, y hasta lo que impide de posteriores despolitizaciones:

El proceso de progresiva neutralización de los distintos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su término porque ha llegado a la técnica.

105 C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, en *Der Begriff des Politischen*. Precisas observaciones al respecto, en G. Marramao, “La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato”, en *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt, op. cit.*, pp. 69-87.

La técnica ya no es terreno neutral en la línea de aquel proceso de neutralización, y toda política de la potencia puede servirse de ella. Por eso, representar la época contemporánea, en sentido espiritual, como la época técnica puede ser solamente un hecho provisional. El significado final se extrae sólo cuando aparece con claridad qué tipo de política es bastante fuerte como para enseñorearse de la nueva técnica y cuáles son las reagrupaciones reales amigo-enemigo que crecen en este terreno.¹⁰⁶

De aquí, para Schmitt, por un lado, la negación de toda posición nostálgico-restauradora, y por lo tanto la aceptación del horizonte de la técnica como el único efectivamente probable; por el otro, la recuperación, a partir del interior mismo de la técnica, de su “vacío” político, de una noción de política adecuada a las circunstancias, es decir en condiciones de aceptar el desafío impuesto por el tiempo de la técnica y de “decidirla” existencialmente. Solamente una decisión libre de presupuestos historicistas y de esquemas providenciales puede llenar la “nada-política” de la técnica, dirigiéndola hacia sus propios fines.

4. EL DEBER DEL PODER

1. Es exactamente en este aspecto donde vuelve la relación con Guardini, como en un espejo dado vuelta: si de la convergencia consignada a los escritos sobre el catolicismo surgían los signos de una incalculable distancia, de ésta, a su vez, vuelven a aflorar los contornos de una insistente simetría. El análisis de la Modernidad, por el modo en que es fijado, desde las *Briefe vom Comersee* [Cartas desde el lago de Como], y después, a través de *Welt und Person* en *Das Ende der Neuzeit*,¹⁰⁷ proporciona al respecto un decisivo banco de prueba. Por cierto, como decíamos, cambia el punto de vista desde el cual es juzgado el proceso histórico, que sigue siendo aquél, desdoblado, de la bipolaridad trascendencia/inmanencia pero, a pesar de ello, queda una convergencia todavía más significativa en el plano categorial y semántico. Al mismo tiempo, en lo referido a la caracterización de lo moderno, recortada en términos de rigurosa discontinuidad, y aun

106 *Ibid.*, p. 182.

107 R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basilea, 1950; trad. it.: Brescia, 1984 [trad. esp.: *El fin de la modernidad*, Boadilla del Monte, Promoción Popular Cristiana, 1996].

de excepcionalidad, respecto de sus antecedentes antiguos y medievales,¹⁰⁸ en el sentido de la ruptura del nexo entre concepto y vida, reflexión y experiencia, pero también entre alma y cuerpo, hombre y cosas, y así sucesivamente. Pero, lo más importante, respecto de la época “sobre-viniente”, y todavía “sin nombre”,¹⁰⁹ que se asoma en sus márgenes exteriores.

De ella, lo que se conoce es la peculiar caracterización técnica. Es cierto que la técnica, como modo de relacionarse con el mundo natural, hunde sus propias raíces en el curso de los siglos pasados, pero lo que había sido largamente cambio de cantidad se ha vuelto ahora cambio de calidad. El salto cualitativo, por un lado, se refiere a la relación entre subjetividad y función y, por el otro, a la relación entre conocimiento, acción y experiencia. Mientras antes, en lo moderno, la técnica se refería todavía a un sujeto-hombre (el *homo faber*), considerado fundamento “inamovible” de su propia actividad cognoscitiva y práctica, ahora la nueva técnica nace justamente de su irreversible “hundimiento”: de allí su relación epocal con la masa, entendida no como simple suma de individuos particulares, sino como “estructura” de una “ley de normalización” distinta.¹¹⁰ Todo ello determina una transformación radical en el estatuto de la subjetividad, que se especifica en un creciente desfase entre el ámbito del conocimiento y de la acción y en el de la experiencia y, por lo tanto, en la delineación de un particular tipo de hombre, ya “no-humano”,¹¹¹ en cuanto

108 Véase la *Erwiderung* de Guardini a algunas objeciones que le hiciera justamente en este aspecto G. Krüger en *Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini*, Würzburg, 1954: Krüger había sostenido que la actual no es una época posmoderna (*nachneuzeitlich*), sino la última fase de la modernidad, *ibid.* pp. 81 y ss. Otra crítica, absolutamente infundada, de “catastrofismo”, le había llegado a Guardini de parte de N. Clarke, “The end of the modern world?”, en *America*, 3, 19 de abril de 1958, pp. 106-108, publicado de nuevo también en A. López Quintas, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Madrid, 1966, pp. 126-127. Sobre este debate, véase G. Riva, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bolonia, 1975, pp. 218-231. Pero sobre la concepción de Guardini respecto del Medioevo y lo moderno, y en particular sobre el carácter irreversible del tránsito de fase, debe verse A. Auer, “Gestaltwandel des Christlichen Weltverständnisses”, en *Gott in Welt, op. cit.*, pp. 333-365, especialmente pp. 333-349.

109 R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit, op. cit.*, p. 54.

110 *Ibid.*, p. 60.

111 *Ibid.*, p. 70. Pero véase antes la octava carta desde el lago de Como, *op. cit.*, p. 83: “Este proceso es ‘no-humano’, por lo menos si se lo mide con el metro del hombre que ha vivido hasta ahora; es innatural, si se lo mide con el metro de la naturaleza tal como ella ha existido hasta ahora. Y tú sientes el implacable avance con que este hecho destruye todo lo que ha llegado de la humanidad de

no susceptible de definición sobre la base de la categoría de sujeto-fundamento.

En ciertos aspectos, la delineación de esta innominada época “post-humana” recuerda, además de Schmitt, algunos motivos de Jünger. Pero ello, sin embargo, no debe llevar a una actitud de resistencia o de rechazo de parte del individuo expropiado de sus propios caracteres naturales: “Él debe más bien superarse a sí mismo con un esfuerzo resuelto y abrirse a lo que acaso amenaza su naturaleza misma, así como ha sido plasmada por la historia”,¹¹² y asumir entonces *en positivo* el íntegro potencial innovador contenido en esa incipiente mutación “genética”. Esta posición de Guardini no solamente deja bien atrás el antimodernismo de la derecha católica, desde el primer Maritain hasta Del Noce,¹¹³ sino que deja fuera de la lucha a aquel, explícito o implícito, de todos los críticos de la civilización aunque, obsérvese, a partir de un punto de vista bien lejano del modernista o genéricamente liberal. La secularización técnica no sólo es considerada inevitable, sino que debe ser “acrecentada”,¹¹⁴ llevada a sus consecuencias extremas, a la plena “madurez”.¹¹⁵

Pero, ¿qué significa, precisamente, llevar la técnica a sus extremas consecuencias? La respuesta a ese interrogante está contenida en los ensayos dedicados al tema del poder, que culminan en *Die Macht*,¹¹⁶ y donde se vuelve finalmente explícito el espíritu acentuadamente político de todo el mensaje guardiniano. Llevar la técnica a sus extremas consecuencias sig-

un tiempo y de la estrecha relación con la naturaleza. Por todos lados adviertes el progresivo desmenuzarse de las cosas, el desmembramiento de las medidas, percibes cómo una creación es devorada por la otra, cómo un ordenamiento antiguo es reemplazado por uno nuevo”.

¹¹² *Ibid.*, p. 63.

¹¹³ Véase *Modernità. Storia e valore di un'idea*, al cuidado de E. Berti, Brescia, 1982, y en particular, para la relación Guardini-Maritain-Del Noce, el ensayo de E. Garulli, *Modernità e cristianesimo*, pp. 121-138, el de S. Nicolosi, *Le radici dell'antimodernità di Jacques Maritain*, pp. 139-147, y el de A. Marchesi, *Consapevolezza critica e limiti della "modernità"*, pp. 148-159; además —se entiende—, los informes de introducción de Y. Belaval, *Sur l'idée de modernité*, pp. 17-25, y de A. Del Noce, *L'idea di modernità*, pp. 26-43.

¹¹⁴ R. Guardini, *Briefe vom Comersee*, *op. cit.*, p. 94 (carta novena).

¹¹⁵ R. Guardini, *Sorge um den Menschen*, *op. cit.*, vol. 1, p. 61.

¹¹⁶ R. Guardini, *Die Macht*, Wurzburg, 1951 [se cita de la traducción al español: *El poder*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982]; *Der unvollständige Mensch und die Macht* (conferencia en Düsseldorf en 1955), ahora en *Sorge um den Menschen*, *op. cit.*, vol. II, pp. 57-72; *Das Phänomen der Macht* (informe en el encuentro filosófico internacional de Gallarate de 1962), ahora en *Sorge um den Menschen*, *op. cit.*, vol. II, pp. 57-72.

nifica medirse a fondo con su alcance específico, con lo que ella empuja al centro de existencia, es decir el *poder*:¹¹⁷ “La ciencia en cuanto captación de lo real y la técnica como conjunto de posibilidades proporcionadas por la ciencia dan a la existencia un carácter nuevo: el carácter del poder y el del dominio en un sentido agudo”.¹¹⁸ El discurso de Guardini encuentra en la relación de sinonimia instituida entre técnica y poder un primer nivel de enganche con el cuadro analítico schmittiano. La técnica es esencialmente dominio. Todas sus descripciones en términos débiles, pacificados, golpean inexorablemente sobre la dureza de este dato. Técnica es poder.¹¹⁹ Pero la analogía con Schmitt no se detiene aquí, y se refiere también a la calidad específica que asume tal identidad, es decir, la absoluta disponibilidad: el poder es “una posibilidad para cualquier cosa”,¹²⁰ en el sentido de que puede ser utilizado para objetivos recíprocamente contrarios. De modo tal que la técnica —es la misma tesis de Schmitt—, justamente

117 Sobre el concepto católico de “poder” deben verse ahora los dos importantes volúmenes que reúnen las actas de los xvii y xviii Congresos de Gallarate, *Potere e responsabilità*, Brescia, 1963, y *Il problema del potere politico*, Brescia, 1964. En el primero de ellos, consúltense las objeciones a Guardini de parte de E. Riondato, “Difficoltà teoretiche della fenomenologia del Guardini”, pp. 39-40, y de G. Santinello, “Fenomenologia e metafisica del potere”, pp. 57-60 (sustancialmente convergentes en la crítica a Guardini de retener el discurso sobre el poder a nivel fenomenológico y de no llevarlo al nivel metafísico). Pero véase también el *Antworten zu Guardini* de J. B. Lotz, pp. 459-465.

118 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 51.

119 El tema del nexo técnica-poder vuelve con frecuencia en la cultura católica alemana de la época. Basta pensar en F. Dessauer, *Philosophie der Technik*, Bonn, 1927; trad. it.: Brescia, 1933 (2), p. 101: “¿Que la civilización (*Zivilisation*) se sirva de la técnica como medio para el engrandecimiento de su potencia (guerras coloniales, por ejemplo) es otra cosa! ¿Qué tipo de deseo *no* se vale de la técnica? Ello no tiene nada que ver con la esencia de la técnica. Otra cosa es lo que yace en la naturaleza misma de este gran fenómeno que es la técnica, también lo que hay en ella de ético, y otra cosa es lo que los hombres hacen con ella. Los hombres, ¿no han abusado también de la religión, de la justicia, de todo? La voluntad de potencia se sirve de cualquier medio; ante las puertas de la técnica la libertad de acción de los hombres se detiene. La técnica posee por cierto una potencia. Pero en cuanto ésta forma a los hombres, y entiendo aquí a los técnicos mismos, se trata de una potencia que ennoblece. La psicología del trabajo técnico todavía ha de ser escrita”. De Dessauer deben verse también *Technische Kultur*, Kempten, 1907, y *Streit um die Technik*, Frankfurt del Main, 1956. Pero sobre el nexo poder-técnica (y también poder-vida-técnica) aun es importante lo que escribe E. Zschimmer, en *Philosophie der Technik*, Berlín, 1917, y ante todo, polemizando con Jakob Schwadt, en *Technik und Idealismus*, Jena, 1920.

120 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 18.

por su naturaleza intrínsecamente apolítica, llama al hombre a la más intensa politización, a la gran Decisión. Y la asunción de la técnica en cuanto poder y la decisión existencial sobre ese poder no solamente no contrastan con el empeño teológico del hombre ultramoderno, sino que descienden directamente de él.

Aquí Guardini abre un audaz capítulo de teología política, “El concepto teológico del poder”,¹²¹ que extrae la necesidad del comando del hombre, el *deber* del poder, por un preciso mandamiento de Dios.¹²² Para ser semejante a Dios, y por lo tanto verdadero hombre, el hombre debe ejercer el poder: “El hombre no puede ser hombre y, además, ejercer o dejar de ejercer el poder; le es esencial el hacer uso de él. El Creador de su existencia le ha destinado a ello”.¹²³ De allí una consecuencia posterior. No solamente el ejercicio del poder, del simple poder, sino un poder potenciado a la enésima potencia. Un poder –para llegar a la definición que Guardini hace propia más que cualquier otra– *capaz de dominar al propio poder*. Es justamente respecto de esta exigencia que ha “naufragado” lo moderno. Éste ha sido su límite fundamental, expresado por la ruptura de la bipolaridad hombre-Dios en favor del primer término: no un exceso, sino un defecto de poder. Para el hombre moderno, la negación de Dios ha significado la negación a gobernar su propio poder, la renuncia a ese poder supremo dado sólo por el poder sobre el poder, por la “ascesis”,¹²⁴ como se expresa una vez más Guardini, como un extremo enseñorearse de su propia potencia. “Ascesis”, naturalmente, no en el sentido weberiano de renuncia *para* el beneficio económico, y por lo tanto objetiva despolitización, sino ascesis *desde* lo económico para la realización de lo político; poder sobre el poder, es decir poder para la *idea*, según la *potente* lógica representativa de la Iglesia romana.

Guardini une su propia polémica –también ella fuertemente schmittiana– respecto de la mentalidad “liberal” o “burguesa” justamente a la

121 *Ibid.*, pp. 25-43.

122 Véase sobre este punto el bellissimo trabajo de H. U. von Balthasar, “Des Menschen Macht nach der biblischen Offenbarung”, en *Potere e responsabilità*, op. cit., pp. 82-97. Pero también P. Lippert en *Vom Endlichen zum Unendlichen*; trad. it.: Brescia, 1956, p. 159, había concluido: “Hasta en el concepto de ética y religión en el hombre debe señalarse que la persona moral y religiosa debe tender siempre al mismo tiempo a la potencia y a la afirmación de sí mismo, que en él hay el paño de un dominador que debe someter a sí mismo toda cosa y todo ser viviente de la tierra”.

123 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 27.

124 R. Guardini, *Sorge um den Menschen*, op. cit., vol. 1, pp. 61-62.

incomprensión del concepto de “ascesis”, a su flexión apolítica, cuando observa que esa mentalidad, en lugar de “tomar abiertamente la defensa del poder”, en cambio, trata de disimularlo “bajo el pretexto del provecho, del bienestar, del progreso”.¹²⁵ Para Guardini, contra esta lectura “débil” y economicista del poder, es necesario volver a su esencia de alternativa decisiva sobre las grandes cuestiones de la existencia: “el problema central alrededor del cual deberá moverse el trabajo de la cultura futura y de cuya solución dependerá no solamente el bienestar o la miseria, sino la vida o la muerte, es la potencia”.¹²⁶ Por eso, se “debe saber y aceptar que el sentido de la cultura futura no es el bienestar, sino el dominio”.¹²⁷ Nunca como hoy el mundo pide poder, dirección, mando; nunca como hoy “la tierra se ha concentrado en un único campo político que no contiene ya espacios vacíos”;¹²⁸ nunca como hoy lo “que significa ‘gobernar’ en sentido auténtico, es decir, ver, juzgar, comprender, dirigir y utilizar lo dado con vistas al conjunto, cobra una especial urgencia”.¹²⁹ Ya Guardini puede resumir su propio discurso. También la época que sobreviene, la época todavía sin nombre, empieza a perfilarse. Ella es el tiempo de la realización de la técnica, pero a la vez, *justamente por eso*, el tiempo de la mayor politización de la vida:

Ahora que la tierra se nos presenta como un espacio definitivamente cerrado, de extensión determinada, fija, se verificará una particular presión “llegada de afuera”, un envión marginal, cuya acción repercutirá sobre el futuro del Estado, de la economía, de la civilidad y hasta del alma. Esta presión expondrá todos los puntos de articulación esenciales y las formas de relación de los grandes complejos humanos, otorgándoles a ellos —a la humanidad, a la civilización, al pueblo, a la personalidad— su verdadero significado, pero ante todo su significado político.¹³⁰

Por eso, conquistar una relación originaria con la técnica no puede significar sino la reconquista de “una relación originaria con el poder”.¹³¹ Enfren-

125 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 27.

126 R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, op. cit., p. 88.

127 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 101.

128 *Ibid.*, p. 84.

129 *Ibid.*, pp. 84-85.

130 R. Guardini, *Briefe vom Comersee*, op. cit., p. 43 (carta quinta).

131 R. Guardini, *El poder*, op. cit., p. 101.

tar su riesgo¹³² y redescubrir todo su potencial positivo: “El peligro no pertenece a los síntomas meramente negativos de la cultura futura. En este sólo se podría sacar la conclusión de que tiene que desaparecer. El peligro es, por el contrario, esencial para la futura imagen del mundo y, si se lo entiende bien, le da una nueva seriedad. En todo el porvenir no habrá ya ninguna existencia humana que no esté, en su totalidad, en peligro”.¹³³ Sólo “vivir en el peligro, o sent[ir] al menos la tarea y la capacidad de aprender a vivir así”¹³⁴ significa vivir hasta el fondo el tiempo que adviene. Acoger la “inmensidad” de poder que él nos ofrece y *decidir* alrededor de él. En este tiempo, el choque de potencias surgidas de la técnica y “provocadas” por ella se vuelve decisivo en todos los sentidos. Él es más que nunca el tiempo de las decisiones absolutas:

Esta imagen implica también el sentimiento de las exigencias absolutas.

El hombre que está surgiendo es decididamente no liberal, lo que no representa que no tenga sentido para la libertad. La actitud “liberal” significa que no se debe introducir ningún elemento absoluto en la vida, porque inmediatamente tales elementos plantean alternativas, suscitando de este modo luchas. Según la actitud liberal, las cosas se pueden considerar de una manera o de otra diferente. Lo que importa es la “vida” y la tolerancia recíproca; los valores y las ideas son, por el contrario, asunto de la opinión personal. [...]

El hombre a que nosotros nos referimos sabe que esta actitud no está a la altura de la situación existencial que se está desarrollando. En ella no se trata ya de cobardías y complicidades, sino de absolutos: de dignidad o esclavitud, de vida o muerte, de verdad o mentira, de espíritu o violencia.¹³⁵

132 La relación con la problemática de Wust en estos temas del “riesgo” (*Wagnis*), de la *insecuritas*, es clarísima. Para Wust, como se sabe, la situación típica del hombre, que es la de un ser intermedio (*Zwischenwesen*) entre mundo de la naturaleza y mundo del espíritu, necesariamente lo expone al riesgo, es decir a continuas decisiones de cuyos resultados no es posible tener certeza. Sin embargo, tal decisión, necesariamente arriesgada, no implica el voluntarismo absoluto del irracionalismo (*Entscheidungsirrazionalismus*), sino la audacia de la sabiduría (*Wagnis der Weisheit*). Véase en particular el capítulo xiv (“La *insecuritas humana* y el riesgo del irracionalismo de la decisión”) de *Ungewißheit und Wagnis*, Salzburgo, 1937.

133 R. Guardini, *El poder*, op. cit., pp. 89-90.

134 *Ibid.*, p. 103.

135 *Ibid.*, p. 104.

2. Pero, si el que está por llegar es el tiempo de la decisión, ¿cuál será su *espacio* específico? La respuesta a esta pregunta —¿dónde recae la decisión, cuál es su *tópos* histórico-epocal?— ofrece la ocasión para llegar a cierta consideración conclusiva sobre el discurso de Guardini, y al mismo tiempo a situarlo una vez más en relación con el discurso de Schmitt. Ninguno de los grandes politicólogos contemporáneos había asumido más que este último el problema del espacio histórico-político en el centro de su propia búsqueda. El *Nomos der Erde*,¹³⁶ por asumir como referencia el gran fresco en que toda su reflexión sobre el nexo espacio-política-decisión arriba a la forma más nítida y al mismo tiempo más intensa, constituye su testimonio directo. Sin embargo, justamente en él, con ese típico procedimiento de autodisolución que caracteriza a todos sus grandes textos, el objeto mismo del análisis tiende a desplazarse, a emigrar más allá de las mismas líneas que sin embargo parecían definirlo. La decisión recae en un espacio en fuga, es decisión *desde* el espacio. El texto schmittiano es aprehendido a través de esta agitación interior, sustraída a su propio objeto tópico, a su “definición”, que finalmente cierra toda conclusión sistemático-constructiva, y que extiende una línea entre punto de partida y punto de llegada, una línea de pura negatividad: lo que no ya *no* puede ser, lo que está en irreversible disolución.

El objeto de que se habla es naturalmente el *jus publicum* y su espacio europeo. Él es arrancado a sus mismos confines, multiplicado y al mismo tiempo fracturado a lo largo de segmentos que disipan su centralidad originaria. De centro es reducido a residuo, huella de un orden definitivamente roto. El orden que le ha sucedido, o sería mejor decir el desorden, es el desenlace de continuos desbordes y desarraigos de su antigua raíz. Por otro lado, en el texto schmittiano resuena el eco como de una terrible némesis. Aquella raíz europea, ahora arrancada, ¿no había sido ella misma el fruto de un desarraigo más antiguo, pero no menos traumático? ¿El resultado de un desgarramiento de algo que le preexistía y que solamente en forma de disolución ella seguía llevando adentro? ¿No se había erigido aquel *jus* sobre las ruinas de la *respublica christiana*, no había

136 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, 1950 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979]. En este ámbito temático, referencias precisas a las fuentes schmittianas y a la literatura crítica, en P. P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum*, Milán, 1982, pp. 161-215; E. Castrucci, *La ricerca del nomos*, Florencia, 1984; A. Bolaffi, Presentación a Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, 1942; trad. it.: Milán, 1986, pp. 5-29.

sido él mismo que había decretado su fin? Es de la ruptura del connubio entre derecho romano e Iglesia romana, y por lo tanto entre *auctoritas* y *Veritas* que nace la Europa de los estados, su nuevo derecho, aunque en el interior del nuevo orden, en forma de “teología política”, quedan residuos, fragmentos de aquel connubio. Son justamente ellos los que actúan como elemento de su futura disolución cuando, a partir de la Primera Guerra Mundial, la criminalización del enemigo, y la consiguiente transformación de la guerra en operación de policía internacional, evocan, a los fines de una nueva organización del mundo, los fantasmas teológicos del *bellum justum*.

Sin embargo, esta organización no tiene ninguna posibilidad de realización, si por tal se entiende la constitución de una paz internacional. Ésta se hallaba ligada a aquella identidad de poder y fe enclavada por la *repraesentatio* católica en el centro de Europa. Ya contra ella había nacido y crecido la Europa moderna de los estados, pero un abismo la separa de la internacionalización de la economía y de la formación del mercado mundial, que ahora relegan a Europa y su derecho a la periferia de los nuevos imperios de la tierra. Es un destino en cierto sentido ya implícito en la primera gran descentralización europea representada por la apropiación del nuevo mundo a través del cual, contradictoriamente, la Europa de los estados celebraba su propia centralidad moderna. Ahora, ella es “apropiada” por el lugar mismo adonde se dirigía su antigua apropiación. Ahora paga aquella primera traición, aquel primer abandono del centro cristiano. Sin él, fuera de él, Europa ve cómo es arrastrado lejos el espacio de sus decisiones. Ya no puede decidir ni siquiera sobre su espacio. Contra toda intención de refundación, el *nómos* schmittiano se encierra en esta absoluta impracticabilidad. Las fracturas, los frentes de hostilidad, las guerras que fracturan desde adentro y desde afuera el espacio del nuevo orden, dan el sentido de su total ingobernabilidad. Si la Europa de los estados no puede ser ya la antigua *res publica christiana* —en este doble tránsito cruzado se concentra todo el significado del *nómos*—, el nuevo espacio postestatal ya no puede ordenar la historia del mundo.

Guardini está perfectamente en línea con esa conclusión. Cambia, y se da vuelta, la premisa, no la consecuencia del razonamiento de Schmitt. También para él, fuera de la relación con la cristiandad, Europa no puede sino desaparecer en cuanto sujeto de historia mundial, y también para él, fuera de la mirada de Europa, la historia mundial está destinada a perder su propio sentido. Pero, y aquí estalla en Guardini el elemento utópicamente resolutivo, no se dice para nada que sucederá eso. No se dice que el

mundo perderá a Europa, porque no se dice que Europa perderá la palabra de Cristo:

Sin duda, la Europa del mandato en virtud del cual hemos hablado todavía no existe. Se hablaba de una ley, según la cual la presión marginal existente alrededor de un cierto campo sociológico hace que los territorios particulares situados en este campo se unan. Pero, además, no debemos olvidar que la palabra “ley” se puede usar solamente en un sentido impropio ante los eventos históricos. No es una expresión de necesidad, sino una forma de devenir dotada de significado. Ver en la historia un proceso que se mueve necesariamente en determinadas formas es un error fatal. La historia no es un proceso natural, sino un devenir humano, que no se cumple por sí mismo, sino que debe ser deliberado.¹³⁷

Por otro lado, el hecho de que la “ley” natural tropiece, que a su orden necesitado se le escape la realidad de Europa, es directamente consecuente con el hecho de que la realidad de Europa, su objetivo, consiste justamente en liberar al mundo de la ley de la necesidad, de expresar la historia como algo no condicionado por la ley natural. Para responder finalmente a la pregunta de que hemos partido, digamos que Europa es el *espacio de la decisión*. Y es el espacio de la decisión porque es el espacio del Cristo. El *tópos* del nexo cristianismo-Europa retorna con impresionante frecuencia en el interior del pensamiento católico de la época, asumiendo tonos y significados distintos según la ubicación político-cultural de sus intérpretes. Lo que en todo caso une sensibilidades muy distantes entre sí como la compleja y trabajada de Maritain¹³⁸ y la francamente reac-

137 R. Guardini, *Sorge um den Menschen*, op. cit., vol. I, p. 291: se trata del discurso pronunciado después de la otorgación del *Praemium erasmianum* en Bruselas el 28 de abril de 1962, que llevaba como título *Europa. Realtà e compito*.

138 Maritain, justamente contra Belloc, es decir contra la confusión de *latinidad* y *catolicismo*, de *occidentalismo* y *catolicismo*, polemizaba a propósito de Europa en *Primaute du spirituel*, París, 1927; trad. it.: Roma, s.f., p. 99: “Lo escribíamos en un estudio reciente (*Crónicas del Roseau d’or*, I, 1925): se pretende significar que Europa no sería nada sin la fe, y que su razón de ser ha sido, y sigue siendo, la difusión de la fe en el mundo, Hillaire Belloc tiene razón cuando dice que Europa es la fe. ¡Pero hablando de modo absoluto, no! Europa no es la fe y la fe no es Europa: Europa no es la Iglesia y la Iglesia no es Europa. Roma no es la capital del mundo latino, Roma es la capital del mundo. *Urbs caput urbis*”.

cionaria de un Massis¹³⁹ o de un Belloc,¹⁴⁰ es la idea de que no ha sido Occidente el que vitalizó al cristianismo, sino éste el que vitalizó a aquél. Aun más —es el esquema clásicamente delineado en el *Christus und der Geist des Abendlandes*¹⁴¹ de Adam—, el cristianismo, nacido en Oriente, se ha desarrollado en Occidente, mientras Occidente no traicionó al cristianismo. Esta traición ha signado su destino y ha producido su derrota. De aquí el diagnóstico conclusivo: sólo la reconquista de la propia raíz cristiana podrá salvar a Occidente y recomponer la antigua fractura con Oriente. Esta gran tarea le espera al catolicismo: solamente él, en su capacidad de síntesis —la *complexio schmittiana*—, puede llevarlo a término. De Herwegen¹⁴² a

139 A. Massis, *Défense de l'Occident*, París, 1927, p. 221: "Son âme [d'Europe], sa conception de la vie et de l'univers, ses principes de discernement et d'évaluation morale et jusqu'à son idée de la science, c'est le christianisme qui les a faits. Pour connaître son essence, c'est là qu'il faut l'aller chercher. L'ordre chrétien, ses fondations vivantes, sont devenus à ce point inhérents à notre être que nos erreurs, elles-mêmes, semblent encore revêtues de cette grandeur d'origine". [Su alma [de Europa], su concepción de la vida y del universo, sus principios de discernimiento y de evaluación moral y hasta su idea de la ciencia, es obra del cristianismo. Para conocer su esencia es necesario buscarla allí. El orden cristiano, sus fundamentos vivos, se han vuelto en tal grado inherentes a nuestro ser que incluso nuestros propios errores parecen estar revestidos de esta grandeza de origen.] Ha de notarse el elogio que Massis dirige en las pp. 62-63 de la misma obra a "le docteur H. Platz" y a "ses collaborateurs d'Abendland".

140 El texto de H. Belloc a que se refiere Maritain es, por cierto, *L'anima cattolica dell'Europa*, Brescia, 1927 (el título original es *Europe and faith*: recuérdese que Belloc, hijo de padre francés, es inglés y aun, junto a Chesterton, representante de la reacción católica inglesa ante lo moderno), p. 3: "Así es de nosotros que tenemos la Fe y la gran historia de Europa. Un católico que lee esta historia no le anda a tientas alrededor desde afuera, sino que la aferra desde adentro. No la puede comprender plenamente porque está acabado en sus capacidades, pero sin embargo es él mismo que constituye el objeto a comprender. La fe es Europa y Europa es la fe"; y, en p. 329: "En este momento crucial, permanece firme la verdad histórica, que este nuestro organismo europeo, erigido sobre los nobles fundamentos de la antigüedad clásica, fue plasmado por la Iglesia católica, y por ella existe, y con ella concuerda, y solamente en su forma persistirá. Europa volverá a la Fe o perecerá. Porque la Fe es Europa y Europa es la Fe".

141 K. Adam, *Christus und der Geist des Abendlandes*, Munich, 1928. Véase el capítulo "Cristo y el espíritu de Occidente" que Lippert dedica al libro de Adam en *Vom Endlichen zum Unendlichen*, op. cit., pp. 153-168.

142 De I. Herwegen no pienso solamente en *Antike, Germanentum und Christentum*, Salzburgo, 1932, sino también en *S. Benedetto*. Véase *ibid.*, p. 124: "Oriente y Occidente dependen el uno del otro, completándose recíprocamente. El espíritu occidental es el principio organizador que da forma

Moenius¹⁴³ y a Wust,¹⁴⁴ este motivo unifica todo el frente del catolicismo alemán.

Pero en ninguno de ellos el tema contiene la fuerza de aquella “reflexión político-teológica” –como la define el propio autor– dada por Guardini al espléndido fragmento “El salvador en el mito, en la revelación y en la política”.¹⁴⁵ De él –de su *potente* utopía– todo el resto de su obra parece recibir una significación más intensa y más clara. Una vez más, la figura del Cristo está en el centro del cuadro, y una vez más ella encarna el principio de la historia. Precisamente por eso, Cristo contrasta con el mundo del mito, al cual algunas tradiciones (la gnóstica, por ejemplo) han querido asimilarlo. En contra del tiempo del “había una vez”, del “sucedido siempre” o, es lo mismo, del “futuro continuo”, del siempre-futuro, “Cristo es absolutamente histórico”.¹⁴⁶ “no está en el pasado mítico, sino en la luz

y figura, excluyendo con crítica inflexible todo lo que es ajeno. Las fuerzas de Oriente se vuelven fecundas sólo si son expuestas a la energía occidental. Por otro lado, la religiosidad oriental, especialmente la mística, fecunda al espíritu occidental, dándole amplitud de miradas, tranquilidad, sentimiento, profundidad, dedicación a lo divino”.

- 143 G. Moenius, *op. cit.*, pp. 190-191: “Así la Iglesia católica, aun siendo una potencia ordenadora de primer orden es la síntesis unificadora de los dos mundos y de sus contrastes. Con toda la intransigencia de su doctrina, ella está llena del amor del Espíritu Santo, por eso, constituye [...] el único medio para asimilar el genio de Oriente, como también para este objetivo el catolicismo es el único intérprete competente del espíritu occidental. Sólo el catolicismo es el signo a que convienen las palabras del ‘Faust’: ‘¡Como todo en el Todo se unió! / ¡Como toda cosa en la otra actúa y vive! / ¡Como las fuerzas celestes suben y bajan, / alcanzándose la una a la otra sus baldes de oro!’”.

- 144 P. Wust, *Die Krisis des abendländischen Menschentums*, Innsbruck, 1927; trad. it. en *Romanesimo e germanesimo*, *op. cit.*, p. 333: “Se puede plantear así una cuestión: a quién puede tocar realmente la especial misión de constituir en esta indiferente humanidad occidental la levadura de una nueva fuerza de fe y la sal de la tierra. Debemos decir en general: ¿al hombre *cristiano*? Esto no será así, si pensamos por ejemplo que el cristiano protestante de hoy ha sido privado casi en todos lados de su rígida fe en Cristo por la ciencia liberalizadora. Y los movimientos de regeneración del protestantismo al estilo de los de Karl Barth y de Friedrich Gogarten confirman solamente este espantoso hecho. En el fondo, entonces, en el general caos espiritual y religioso, queda sólo el *hombre católico* como posible factor de un apostolado tan elevado y tan lleno de responsabilidad respecto del actual mundo occidental”.

- 145 R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Zurich, 1945; trad. it. en *Natura, cultura, cristianesimo*, Brescia, 1983, pp. 251-295; véase sobre su importancia en la obra de Guardini, H. Engelmann, F. Ferrier, *Romano Guardini*, París, 1966.

- 146 *Ibid.*, p. 266.

abierta y precisa de la historia”.¹⁴⁷ Por eso, evidentemente, no forma parte de la tropa de los “salvadores”, no comparte con ellos significado y destino, no arrastra su herencia. Esta herencia, cadena ininterrumpida de citas y de correlaciones, sigue el orden del ciclo natural. Nacimiento y muerte, y después, de nuevo, otra vida y otra muerte. La obra de los salvadores se inserta en este ritmo; esta cadencia asume *su* salvación. Son salvadores, redimen, pero en el interior de esta historia, en el interior de sus olas. Su papel no consiste en “seducir” a la naturaleza, en forzar sus puertas, sino en confirmarla, en exorcizar los traumas y preparar sus remedios. Ellos no rompen su círculo, sino que lo sueldan y lo reproducen. Su acción es puramente horizontal: no conoce los ímpetus de la historia, o los conoce solamente para eliminarlos.

Pero Cristo es otro. Él escapa a su poder y salva de su salvación: “¿Quién es entonces Cristo? El que justamente redime de lo que se expresa en los salvadores. Él libera al hombre de la ineluctabilidad de la historia de vida y muerte, de luz y tinieblas, de ascenso y caída. Rompe la monotonía de la naturaleza, que encanta, aparentemente saturada de todo sentido de la existencia y que en realidad disuelve toda dignidad personal”.¹⁴⁸ De lo que salva, precisamente, es de la continuidad del todo, de la *indecisión* entre principios contrapuestos. Para los salvadores, “no hay bien y mal en el sentido propiamente dicho, que esté separado del *aut-aut* de la decisión ética”,¹⁴⁹ Al contrario, Cristo decide, separa y elige: “Él erige las diferencias absolutas. Vuelve claro el significado de la decisión personal”.¹⁵⁰ Es por esto —como historia y decisión, decisión *en la* historia— que él ha determinado y determina el rol *político* de Europa: “Lo que llamamos Europa, ese contexto de países y pueblos, que está entre África y el Ártico, Asia Menor y el Océano Atlántico, y cuya historia empieza en el tercer milenio antes de Cristo con la edad primitiva de Grecia y se extiende hasta nosotros, es determinado en su conjunto decididamente por la figura de Cristo”.¹⁵¹ Es determinado por la figura de Cristo —obsérvese, es el punto que aleja el discurso de Guardini del catolicismo político de inspiración reaccionaria— no porque él la mantiene alejada, la protege del desarrollo ultramoderno, técnico, de su historia, sino por el contrario, porque la confía a él:

147 *Ibid.*

148 *Ibid.*, p. 268.

149 *Ibid.*, p. 269.

150 *Ibid.*, p. 270.

151 *Ibid.*, p. 278.

Nada es más falso que la opinión de que el dominio moderno sobre el mundo en el conocimiento y en la técnica haya debido ser alcanzado luchando en contradicción con el cristianismo, que quería tener al hombre en inerte sujeción. Es cierto lo contrario: el enorme riesgo de la ciencia y la técnica modernas, cuyo alcance advertimos con profunda inquietud después de los últimos descubrimientos, se ha vuelto posible solamente sobre el fundamento de esa independencia personal que Cristo ha dado al hombre.¹⁵²

En estas proposiciones, donde vuelve a resonar la antigua profecía de Novalis del *Christenheit oder Europa* (Cristianismo o Europa), se concentra la utopía política de Romano Guardini, la contradicción vital que ella expresa. Utopía y contradicción por doble motivo: no solamente porque considera posible la permanencia de la centralidad de Europa sino, y ante todo, por confiarla a aquel origen cristiano, él mismo matriz, forma teológica, del mayor desarraigo histórico-epocal: la Cruz como lo que lanza sus propios rayos lejos del centro.¹⁵³ Y sin embargo, nunca como en esta uto-

152 *Ibid.*, pp. 279-280. Véase también la carta novena desde el lago de Como, *op. cit.*, pp. 92-93: "Y tampoco se debe pensar que esta evolución es anticristiana. A veces, tal puede ser la mentalidad que la preside, pero no la evolución en sí misma. Aun, la ciencia, la técnica y todo lo que deriva de ellas han sido posibilitados solamente por medio del cristianismo. Sólo un hombre, cuya alma se sabía salvada por la presencia inmediata de Dios y por la dignidad del bautismo, un hombre así llegado a la convicción de ser distinto respecto de todo el resto de la naturaleza, podía romper el lazo que lo unía a ella: algo que es justamente lo que ha hecho el hombre de la época de la técnica".

153 Un concepto expresado con gran potencia de imagen por G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 40: "El budismo es centrípeto; el cristianismo es centrífugo: él es ímpetu. Por su naturaleza, el círculo es infinito y perfecto, pero queda fijado en sus dimensiones; no puede ser ni más grande ni más pequeño. La cruz, que tiene en su propio centro una colisión y una contradicción, puede extender sus cuatro brazos hacia el infinito sin alterar su forma. Por la paradoja central que contiene puede crecer sin cambiar. El círculo vuelve sobre sí mismo y es cerrado. La cruz abre sus brazos a los cuatro vientos; es una señal indicadora para viajeros en libertad". Pero no de otro modo se expresaba P. Lippert en *Die Weltanschauung des Katholizismus*, *op. cit.*, pp. 166-167: "Hay otra característica por la cual el catolicismo se aleja claramente de las otras metafísicas, puramente filosóficas. Mientras éstas terminan generalmente en punta, es decir tienden a un concepto único, asumiendo una estructura por así decir centrípeta, pues concurren a un punto central, la metafísica católica se desarrolla viceversa desde un punto, desde Dios y, a medida que es elaborada, adquiere cada vez mayor plenitud y riqueza de formas; ella se extiende a manera de abanico, abrazando espacios siempre más amplios: Encarnación de

pía su voz responde como en un eco infiel a la utopía de Carl Schmitt, y viceversa. La primera muy próxima, adherente a la realidad de lo moderno, a la aparente eternidad de su tiempo; la otra, tendiente a su superación y al mismo tiempo vinculada a su antigua raíz teológica. La primera, atada a su propio desesperado realismo; la otra, en la incertidumbre de su propia utópica esperanza. Y en el cruce de ambas voces, un cambio de época todavía no concluido.

Dios, Redención, Iglesia, Sacramentos, Santos, símbolos de toda especie. De modo que, en los puntos más alejados de esta periferia, el centro, Dios, parece casi perderse de vista”.

II

Irrepresentable polis

1. LA REPRESENTACIÓN DE LA DIFERENCIA

1. Si quisiéramos condensar en una fórmula unitaria el sentido y los límites de la “simetría en oposición” establecida en el capítulo anterior entre Schmitt y Guardini, podríamos decir que ella reposa en las acepciones *distintas* que los dos pensadores confieren a la expresión *misma* de “teología política”. Al final de sus historias intelectuales, tal divergencia –todavía contraída, y como oculta, en la década de 1920, por una misma cáscara semántica– explotará en toda su radicalidad: por un lado –el de Guardini–, como búsqueda de una superación del dualismo moderno entre poder y fe en una gestión “ideal” de la técnica; por el otro, en Schmitt, a través de la asunción de aquel dualismo como destino al que también remite en última instancia la analogía teológico-política entre Estado e Iglesia, en carácter de expresión de pura funcionalidad. Y sin embargo, como decíamos, no deja de tener significado y tampoco consecuencias que contenidos tan divergentes permanezcan adheridos a un mismo léxico conceptual, y que el desdoblamiento se produzca todavía, y también siempre, dentro del protocolo “teológico-político”. Es en esta consonancia léxica que aflora nuevamente –en Guardini como mensaje, y en Schmitt como “recuerdo”– la *complexio* católica. Ella es *complexio* justamente por su capacidad de hospedar las más diversas teologías políticas (pensemos también en la posconciliar de Metz y Moltmann);¹ pero también –y aquí encontramos el segmento transversal que concede una unidad al presente volu-

1 Véase al respecto las dos antologías, publicadas por la Queriniana (*Giornale di teologia*), *Dibattito sulla “teologia politica”*, al cuidado de H. Peukert, Brescia, 1971, y *Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua*, al cuidado de R. Gibellini, Brescia, 1975.

men— la semilla categorial de la cual el paradigma teológico político antes será extraído desde adentro y después negado hasta el fondo, como surge de modo transparente de la obra de otro pensador católico alemán, Eric Voegelin, que no se limita, como Guardini, a ubicarse en los márgenes interiores del catolicismo polémico, sino que sale decididamente fuera de él con resultados absolutamente destructores para cualquier forma de teología política.

No por casualidad su oposición a Schmitt, tal como es expresada en la larga reseña de 1931 a *Verfassungslehre*,² a pesar de las numerosas concesiones, resulta sustancial. Pero ello no significa que resulte fácil percibir su sentido, teniendo en cuenta la complejidad constitutiva de algunas de las categorías puestas en campo, a partir de aquella, ya encontrada, de “representación”. Y además, por el continuo deslizamiento de significado que experimentan ellas —ya lo hemos visto— en el interior del aparato teórico schmittiano, como lo demuestra el hecho de que en el escrito de 1923 sobre el catolicismo romano, en el cual ya nos hemos detenido, Schmitt parece perfilar una posición en ciertos aspectos no disímil de aquella a partir de la cual será atacado en 1931 por Voegelin. Dicha convergencia no se refiere tanto a la atribución de “inconcebible potencia política”³ al catolicismo romano, para nada rara en aquellos años, y tampoco a su referencia causal al motivo de la *complexio* —desde el punto de vista socioinstitucional y también del teológico—, también él difusamente circulante en la apologética de la época, sino, más bien, al modo en que tal *complexio* es vinculada lógicamente al concepto-eje de “representación”, tal como hemos visto en el capítulo anterior, y al contraste que esta conjunción determina ante el pensamiento no-representativo en boga, y cada vez más dominante:

Considerada desde el punto de vista de la idea política del catolicismo, la esencia de esta *complexio oppositorum* romano-católica consiste en una específica superioridad formal frente a la materia de la vida humana, como hasta ahora ningún imperio ha conocido. En este caso, una formación sustancial de la realidad histórica y social, a pesar de su carác-

2 E. Voegelin, “Die Verfassungslehre von Carl Schmitt”, en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. XI, 1931, N° 1, pp. 89-109. Voegelin le había dedicado a un análisis crítico de las tesis de Schmitt también el parágrafo “Carl Schmitts Begriff des totalen Staates” de *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Viena, 1936, al cual el propio Schmitt habría de contestar en “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 30, 1936-1937, pp. 622-632.

3 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, op. cit., p. 31.

ter formal, ha podido permanecer dentro de la existencia concreta, estar llena de vida y sin embargo ser racional en el más alto grado. Esta peculiaridad formal del catolicismo romano se basa en la rigurosa realización del principio de representación. Ello aparece claramente en su especificidad, en oposición respecto del pensamiento técnico-económico, hoy hegemónico.⁴

De la esencia misma del principio representativo tal como está formulado en el pasaje citado y explicado más difusamente a continuación resulta muy claro cuál es este contraste. Ella “consiste en una específica superioridad formal” sobre la materia de la vida que, sin embargo, conserva intacto cada elemento *particular*. La superioridad no es cancelación y tampoco simple dominio. Esto es lo que vuelve posible y políticamente eficaz la *complexio*: el hecho de que ninguno de los opuestos vitales —de los aspectos de la vida— es sacrificado a la forma representativa que los unifica. La representación es tal solamente si salvaguarda la *pluralidad* de los elementos representados. Pero esto no es todo. Para que ello sea posible, es necesario —entre representante y representados, más allá de ellos— individualizar un tercer elemento que determine la relación entre *ambos trascendiéndolos*. Este tercer elemento es definido por Schmitt como “la idea”: ya se ha visto en el capítulo anterior que “ningún sistema político puede durar, aunque sólo sea por una generación, solamente con la técnica de la conservación del poder. A lo ‘político’ le es inherente la idea, dado que no hay política sin autoridad, y tampoco hay autoridad sin un *ethos* de la convicción”.⁵

Es precisamente en este punto donde estalla el contraste con el pensamiento no-representativo. Mientras este último (según la conocida ecuación weberiana) reduce el concepto de autoridad al concepto de poder, y entonces comprime toda la realidad en el interior de un solo orden técnico-mecanicista, el catolicismo representativo conserva y exalta la *diferencia* según dos niveles distintos y entrelazados: la diferencia-pluralidad (horizontal) de los elementos representados es garantizada dentro de la estructura representativa solamente si se da una diferencia-trascendencia (vertical) todavía más marcada entre el representante y la idea en nombre de la cual él representa. Sin esta doble bipolaridad —o esta bipolaridad observada desde un doble punto de vista—, el sistema representativo íntegro, político por lo tanto, se debilita. Cuando la bipolaridad se rompe, cuando uno de los dos polos —el trascendente— es olvidado, cuando todo lo real se

4 *Ibid.*, pp. 36-37.

5 *Ibid.*, p. 45.

encierra dentro de un único principio monista, entonces la gran representación política no puede sino despedirse y dejar el terreno al propio *moderno* adversario: “El pensamiento económico conoce solamente un tipo de forma, es decir la precisión técnica, que está alejadísima de la idea de representación”.⁶ El fin de la bipolaridad señala el fin de la representación; el fin de la representación, el fin de la política. El ensayo sobre el catolicismo presenta un cuadro temático por otro lado bien rico pero, en cuanto a nuestro discurso, me interesaba fijar este pasaje específico.

2. Justamente sobre él insiste la crítica de Voegelin. También aquí el cuadro de los problemas afrontados —desde el de la constitución de Weimar al de la relación con Jellinek y Kelsen,⁷ hasta la crítica del normativismo— es tan amplio y articulado como para no poder ser recorrido en su integridad y tampoco solamente por fragmentos. Pero de todos modos sigue siendo central la referencia polémica al carácter monista, es decir a la caída de la bipolaridad, que caracteriza al nuevo punto de vista schmittiano. Es como si Schmitt hubiera reducido drásticamente el alcance diferencial del concepto de representación tal como aparecía en el ensayo de 1923. Lo que allí era cuidadosamente diferenciado, distanciado, ahora está concentrado, violentamente concentrado, en una “obsesión de unidad”,⁸ que

6 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, op. cit., p. 49.

7 En lo referente a Kelsen, recordemos que Voegelin, a pesar de las críticas sucesivamente dirigidas a él, fue su discípulo devoto, como lo demuestra el elogio que le tributara en 1927 en *Political Science Quarterly*. También Kelsen, a su vez, atacó a Voegelin en “Foundations of democracy”, en *Ethics*, LXVI, 1955-1956, N° 1, parte II.

8 Para el problema de la unidad en Schmitt, sobre el cual renuncio a dar referencias bibliográficas generales en este lugar, véase por lo menos H. Hofmann, “Das Problem der Einheit”, incluido en el volumen del mismo Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied, 1964, pp. 131-141. Además, el reciente “Liberalismo, partiti ed unità politica nell’interpretazione di Carl Schmitts”, de S. Forti, en *il Mulino*, xxxiv, N° 300, 1985, pp. 538-561. El nexo unidad-representación es traducido por Schmitt en estos términos en *Verfassungslehre* (Berlín, 1928; trad. it. de A. Caracciolo, Milán, 1984, p. 273 [trad. esp.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1992): “Una total, absoluta identidad del pueblo cada vez presente consigo mismo como unidad política no existe en lugar alguno y en momento alguno. Todo intento de realizar una democracia directa o pura debe observar estos límites de la identidad democrática. De otro modo, la democracia directa no significaría otra cosa que la disolución de la unidad política. No hay entonces Estado alguno sin relación entre representante y representado, porque no hay ningún Estado sin forma de Estado y a la forma le espera esencialmente la representación de la unidad política. En todo Estado debe haber hombres que

no deja espacio a lo otro respecto de ello. Según Voegelin, es justamente esa obsesión la que arrastra el punto de vista de Schmitt, aun tan proclive a romper la falsa coherencia de la teoría en el carácter concreto de la realidad existencial, hacia el plano tradicional de la abstracción.

¿Pero de qué cosa es abstraído el concepto de unidad estatal schmittiano? No por cierto de la existencia histórica del Estado en cuanto *voluntad* de potencia –algo más abajo volveremos sobre el tema de la voluntad–, sino de la existencia propiamente política que esa voluntad debería traducir, siempre que por política entendamos lo que entiende Voegelin, es decir una unidad que funciona, o mejor dicho (pues Voegelin nunca usaría esa expresión), que solamente tiene sentido sobre la base de la diferencia que logra salvaguardar. Doble diferencia, como decíamos: diferencia entre los sujetos representados –Voegelin, de acuerdo con la tradición católica, prefiere hablar de “personas”– y diferencia entre el ámbito efectivo de su “vivir juntos” (la *philia* aristotélica) y el fundamento trascendente que le transmite su específico valor. También aquí, entre las dos diferencias –la horizontal, por así decir, interior a la esfera de la inmanencia, y la vertical, situada entre inmanencia y trascendencia– se instaura una relación causal directa. La primera presupone a la segunda, en el sentido de que solamente la aceptación consciente (la “comprensión noética”)⁹ de la segunda abre la posibilidad ontológica de la afirmación de la primera.

Más tarde, Voegelin sistematizará esta tesis en el nexo necesario entre relación representante-representado elemental, relación representante-representado existencial y relación representante-representado trascendental.¹⁰ Pero dejemos hablar al texto en cuestión:

puedan decir: *L'Etat c'est nous*. Al respecto, véase ahora E. Castrucci, “Le forme della costituzione politica. Appunti per una lettura della ‘Verfassungslehre’ de Carl Schmitt”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXIII, N° 2, 1986, pp. 196-235.

9 Sobre la “noesis”, Voegelin se detiene en particular en *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Munich, 1966.

10 Véanse los tres primeros capítulos de Voegelin, *The new science of politics*, Chicago, 1952 (trad. it.: Turín, 1968, con un importante ensayo introductorio de A. Del Noce, “Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità”, pp. 7-34) [se cita de la traducción al español: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006]. Sobre la relación representante-representado en Voegelin, deben verse por lo menos F. M. Schmölz, “Auf der Suche nach der Politik”, en *Die neue Ordnung*, abril de 1960, t. 14, pp. 123-128, y F. Mercadante, “Ordine e storia della rappresentanza in Eric Voegelin”, en *La democrazia plebiscitaria*, Milán, 1974, pp. 209-248. Pero, más en general, sobre el concepto de “relación representante-representado”, véase el número de *il Centauro*, 15, 1985, y el 1, 1987, de *Filosofia*

Aquí nos encontramos frente al problema que Schmitt, por principio, más bien no ha elaborado: un Estado, fundamentalmente, no es un dato, sino que siempre se da, por lo contrario, en las acciones de las personas. [...] Toda persona tiene en el Estado su *status* político, también cuando este *status* tuviera que estar caracterizado por la total ausencia de derechos políticos, y en este sentido *cada* persona representa la unidad política, aunque tampoco ningún individuo ni todos los individuos en conjunto *son* la unidad política.¹¹

Es como decir: no es la forma político-jurídica la que hace a la persona, sino la realidad de la persona la que produce forma político-jurídica. La función representativa se apoya en una sólida estructura antropológica.¹² Cualquier mecanismo funcional —de esto es acusado Schmitt—, organizado para disolver en sus aparatos formales la identidad sustancial del sujeto-persona, metafísicamente fundada, está destinado a destituir de significado la idea misma de representación. Ésta se apoya, de un lado (desde abajo), en la pluralidad de las personas, y de otro lado (desde lo alto) en la trascendencia del fundamento. Para Voegelin, este fundamento es incognoscible, y penetra en una experiencia de misterio, pero ello no quita que la posibilidad misma de pensar el principio representativo esté vinculada con él. Tal como dirá más tarde en *La nueva ciencia de la política*, el principio antropológico —el *metaxú** platónico y la *philia* aristotélica— requiere el principio teológico como su fuente de sentido:

La verdad del hombre y la verdad de Dios son inseparables. El hombre llegará a la verdad de su existencia cuando haya abierto su *psiqué* a la verdad de Dios [...]. Si se adopta ahora la terminología platónica, podría decirse, por lo tanto, que el principio antropológico en una interpretación teórica de la sociedad exige el principio teológico como correlato. La validez de los criterios que desarrollaron Platón y Aristóteles depende de la idea de un hombre que puede ser la medida de la sociedad porque Dios es la medida de su alma.¹³

política, dedicados ambos a él, con particular atención a los ensayos de G. Duso y C. Galli.

11 E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, op. cit., p. 304.

12 Sobre la necesidad del presupuesto antropológico para toda teoría del Estado, véase ante todo, siempre de Voegelin, *Rasse und Staat*, Tubinga, 1932, en particular p. 2.

* Condición intermedia. [N. del T.]

13 E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, op. cit., pp. 89-90.

Fuera de esta bipolaridad metafísica lo político queda mutilado, privado de verdadera sustancia vital, reducido a pura superficie. Aun cuando esa superficie cubre todas las exigencias conservadoras de la voluntad de existencia y todas las agresivas de la voluntad de potencia, lo que se le escapa es la relación ontológicamente constitutiva con la realidad posterior. Es esto lo que ata su voluntad, si no a los contenidos, al lenguaje conceptual de Jellinek y Kelsen: “La voluntad que puede encontrarse en una existencia política es el último tipo de unidad detrás de la cual Schmitt, en sus observaciones programáticas, no retrocede posteriormente; él excluye así de su sistema un avance posterior en la fundación de la realidad”.¹⁴ Tal voluntad queda absolutamente infundada, y por lo tanto incapaz, ella misma, de fundar la acción política auténtica. También el concepto de decisión que descende lógicamente de esa voluntad, aun oportunamente contrapuesto por Schmitt a la abstracción de la norma pura, está destinado a perder su propia potencia afirmativa y a replegarse circularmente sobre sí mismo:

Estos nuevos contenidos conceptuales no resultan del todo estériles, y generan algunos cuadros peculiares de Schmitt, como la relación entre existencia y decisión, donde la voluntad sigue siendo perceptible como el elemento que empuja a los hombres a la fundación del Estado; sin embargo, también estos conceptos subyacen de modo coercitivo a la representación de la unidad y no se separan del todo de la esfera conceptual jurídica, con sus complejas síntesis personales.¹⁵

3. En este punto debe detenerse la atención, porque volverá en el discurso de Arendt, sobrestimado y dado vuelta en su tejido lógico. ¿Qué significa decir que en Schmitt la voluntad aparece inextricablemente encastrada en el interior de la “representación de la unidad”? Una facultad como la voluntad, tradicionalmente ligada a la capacidad de decisión, de discriminación, de elección, ¿puede adherir a la representación de la unidad? El interrogante permite una ulterior aproximación al carácter que asume en Schmitt el tema de la unidad. En pocas palabras: el hecho de que *esa* unidad sea un producto de la voluntad significa también que es el resultado de una *separación*, de una exclusión y, por lo tanto, una unidad negativa. Obsérvese: se habla de una separación que no coincide en punto alguno con la bipolaridad voegeliniana y que, en realidad, es su exacto contrario:

14 E. Voegelin, *Die Verfassungslehre...*, op. cit., p. 301.

15 *Ibid.*, p. 303.

mientras esta última consiente y produce verdadera unidad, unidad sustancial, positiva, afirmativa —la *philia* aristotélica entre sujetos-personas diferentes pero en comunión recíproca—, la schmittiana determina una unidad solamente funcional, en cuanto basada en la escisión entre amigo y enemigo. He aquí por qué está en condiciones de definir la amistad sólo a partir de la enemistad, es decir negándola.

La relación es recíproca: *esta* unidad es el resultado de la voluntad-decisión porque la voluntad-decisión es el resultado de *esta* unidad. Una no puede prescindir de la otra. Como la unidad, para ser tal, en el sentido antes indicado, necesita una voluntad que la recorte en relación, es decir *contra* lo que le es exterior, así la voluntad, para poder actuar, para querer *decididamente*, debe ser una. Es un impulso intrínseco al concepto que va también más allá de la alternativa categorial entre relación representante-representado e identidad, visto que tanto el filósofo clásico de aquella relación, es decir Hobbes, como el de la identidad, es decir Rousseau, llegan a la unificación de la voluntad (el primero en la soberanía, el segundo en la *volonté générale*). En realidad, el problema planteado por Voegelin no es tanto el de la elección entre identidad y relación representante-representado,¹⁶ desde que en Schmitt esa relación está ella misma inclinada categorialmente hacia la identidad, porque ya no está asegurada en el balance diferencial del principio de bipolaridad—, sino el de la opción entre una concepción clásica y una moderna de la relación representante-representado o, aun más radicalmente, entre lo clásico (griego y cristiano) y lo moderno. Aquí se juega el verdadero partido, como también la referencia polémica a la noción hobbesiana de voluntad da a entender. Hobbes es atacado del mismo modo que Schmitt.¹⁷ La diferencia, importante por cierto,

16 Dice Schmitt en *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 272: “En la realidad de la vida política existe tan poco un Estado que pueda renunciar a los elementos estructurales del principio de identidad como un Estado que pueda renunciar a los elementos estructurales de la relación entre representante y representado. Aun allí donde se intentó realizar incondicionalmente una identidad absoluta, siguen siendo indispensables los elementos y los métodos de dicha relación, así como a la recíproca no es posible esa relación sin representación de la identidad. Estas dos posibilidades, la identidad y la relación entre representante y representado, no se excluyen, sino que son solamente dos puntos contrapuestos de orientación en la estructuración concreta de la unidad política. En todo Estado prevalece el uno o el otro, pero ambos forman parte de la existencia política de un pueblo”.

17 En cuanto a la lectura voegeliniana de Hobbes, véase ante todo *La nueva ciencia de la política*, *op. cit.*, pp. 184-195 y 214-224. Pero Voegelin había dedicado ya a Hobbes un capítulo (el cuarto) en la obra “juvenil” *Die politischen Religionen*,

pero no decisiva para el argumento de Voegelin, es que mientras el primero abre la modernidad, el segundo la cierra, pero ambos lo hacen *desde su interior*. Ésta es la deriva moderna, que arrastra a la voluntad, todavía vitalmente dual en Agustín, hacia el torbellino de la unidad, y que elimina un polo —el trascendente—, volviendo absoluto el otro: “Agustín distinguía entre el *amor sui* y el *amor Dei* como los centros volitivos organizadores del alma. Hobbes eliminó el *amor Dei* y basó su psicología sólo en el *amor sui*, en el lenguaje de arrogancia u orgullo del individuo.”¹⁸ Antes de Schmitt, con Schmitt, Hobbes abre la historia de la inmanencia radical, es decir la inmanentización radical de la historia

Extendamos el discurso. No juzguemos por ahora el problema de la exactitud de la interpretación de Schmitt ofrecida por Voegelin. Es decir, dejemos abiertas las siguientes cuestiones: 1) si Schmitt es legible como el filósofo de la inmanentización radical o si, en cambio, tal inmanentización no deja afuera, o también dentro de sí misma, elementos, fragmentos irreductibles de trascendencia; 2) si la categoría de “representación” de *Verfassungslehre* diverge tan radicalmente de la que asoma en *Römischer Katholizismus* (es decir, todavía, si es tan integralmente “horizonta-

Viena, 1938, pp. 42-49, titulado “Der Leviathan”, además de varios pasajes esparcidos también en otros sitios, entre los cuales resalta por su capacidad de síntesis el incluido en el tercer volumen de *Order and history* (Baton Rouge, Louisiana University Press, 1957) parcialmente traducido al italiano por G. Zanetti y con una lúcida introducción de Nicola Matteucci, Bolonia, 1986, p. 134: “La construcción artificial de un mundo común a partir de los ‘mundos privados’ en el sentido de Heráclito fue llevada a término de modo más elaborado en el siglo xvii por Hobbes, en una situación similar. En el caso de Hobbes, se vuelve particularmente claro que el acuerdo contractual era motivado por una pasión de igual clase que las pasiones causantes del aislamiento de los individuos. Hobbes hace del ‘miedo a la muerte’ la pasión dominante que inducirá a los hombres a renunciar a la completa satisfacción de las otras pasiones. Este *summum malum* del individuo estimuló la creación de un orden artificial cuando el universal *summum bonum* ya no fue experimentado como realidad vinculante y ordenadora. La desaparición del *summum bonum* (en el sistema del pensamiento cristiano de Hobbes el equivalente del *xynon* de Heráclito) es decir la pérdida del *realissimum* universal, dejó a los mundos oníricos individuales como la única realidad”. Siempre sobre Hobbes, debe verse finalmente, en cotejo entre la interpretación de Voegelin y la de Schmitt (disponible ahora en los citados *Scritti su Hobbes*), H. Laufer, “Homo, Homini Homo”, en A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin*, Munich, 1962, pp. 320-342; mientras un preciso e importante llamado a la lectura hobbesiana de F. Tönnies aparece en la citada introducción de A. Bolaffi al ensayo schmittiano de 1937, p. 165.

18 E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, op. cit., p. 220.

lizada”);¹⁹ 3) si ya en el escrito de 1923 no está presente aquel concepto de voluntad-decisión (en la persona del papa), después vuelto absoluto en los trabajos posteriores. Ésa es evidentemente la lectura que Voegelin hace de Schmitt, y ello basta para ubicarlo en el otro borde del muro contra muro que, según Voegelin, corta en dos campos adversos el debate filosófico-político: “La verdadera línea divisoria de la crisis contemporánea no corre entre liberales y totalitarios, sino entre los trascendentalistas religiosos y filosóficos por un lado y los sectarios inmanentistas liberales y totalitarios por el otro”.²⁰

2. ORIGEN Y FUNDAMENTO

1. En realidad, la frase citada no estaba dirigida a Carl Schmitt, sino a otra protagonista de aquel debate, es decir a Hannah Arendt, por entonces ya conocida autora de *Los orígenes del totalitarismo*. Y también, a partir de una reseña crítica de Voegelin a esa obra, se había desarrollado en 1953 una breve e intensa discusión destinada, en la radicalidad de sus resultados, a arrojar un haz de luz sobre la producción posterior de los dos autores: casi como si ellos razonaran –y se separaran– a lo largo de un hilo problemático que sintoniza sus posiciones mucho más allá de su conciencia. Tan cierto es,

19 Pasajes semejantes al que sigue dejarían entender lo contrario: “La dialéctica del concepto consiste en que el individuo es presupuesto como ausente y al mismo tiempo se lo vuelve presente. Ello no es posible con cualquier especie de ser, sino que presupone una especie particular. Algo muerto, algo decadente o privado de valor, algo bajo, no puede ser representado. A él le falta la especie desarrollada de ser que es capaz de una progresión en el ser público de una existencia [...]. En cambio, en la relación representante-representado, se manifiesta concretamente una más alta especie de ser. La idea de dicha relación se basa en que un pueblo que existe como unidad política respecto de la existencia natural de todo grupo de hombres que viven juntos tiene una especie de ser más alta y desarrollada, más intensa. Si se debilita el sentido de esta particularidad de la existencia política y los hombres prefieren otros modos de su existir, también desaparece la comprensión de un concepto tal como la relación representante-representado” (*Verfassungslehre*, op. cit., p. 277).

20 La frase de Voegelin ha sido extraída de su reseña a *The origins of totalitarianism* (Nueva York, 1958) [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981] publicada, junto a la respuesta de Arendt en su conclusión final en *Review of Politics*, xv (1953). Sobre la polémica entre ambos, véase E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for love of the World*, New Haven/Londres, 1982, pp. 252-255 [trad. esp.: *Hannah Arendt*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1993].

que la sustancial ruptura teórica con que se cierra la polémica de 1953 entre Voegelin y Arendt hoy da la impresión de un malentendido recíproco, o por lo menos de la incapacidad de percibir aquel cuadro común de problemas en el interior del cual solamente las diferencias, por cierto relevantes y significativas, asumen significado y espesor. Y no hablo tanto de aquellos referentes –la filosofía práctica, el retorno a los griegos, la crítica a la modernidad– en relación con los cuales la crítica, un poco canónica, un poco ritualmente, une a los dos autores (junto a Leo Strauss), y que más bien constituyen los puntos de separación más clara y profunda entre ambos.²¹ Porque me refiero más a aquella trama conceptual, o mejor dicho semántica, dentro de la cual las más relevantes deformidades parecen orientarse a lo largo de un mismo segmento de sentido.

Pero tratemos de entrar más en el fondo del choque de 1953. Decíamos que la ocasión está constituida por el gran ensayo de Arendt sobre el totalitarismo. Voegelin le dirige a Arendt dos acusaciones, después de un reconocimiento no formal del interés del libro. La primera es más leve, de inconsecuencia, aun en la conciencia del alcance del problema que enfrenta, es decir el de la pobreza espiritual de las masas modernas. Al respecto, dice Voegelin: “la doctora Arendt [...] no extrae las conclusiones teóricas de sus mismas intuiciones”.²² La segunda acusación es más grave, y para Voegelin decisiva, de connivencia conceptual, de compromiso mental en el objeto analizado, es decir en el totalitarismo:

Sin embargo, este libro sobre los conflictos de nuestra época también está marcado por ellos, porque trae las heridas del estado insuficiente de la teoría a que hemos aludido. El libro abunda en brillantes formulaciones y en profundas intuiciones –como esperaríamos solamente de un autor que ha dominado sus problemas como un filósofo–, pero sorprendentemente, cuando su autora sigue estas intuiciones en sus consecuencias, la elaboración sufre un viraje hacia una deplorable chatura. Tales descarriamientos, aunque embarazosos, son sin embargo instructivos –a veces más instructivos que las mismas intuiciones–, porque revelan la confusión intelectual de nuestra época y muestran de modo más convincente que cualquier argumento por qué las ideas totalitarias encuentran un consentimiento de masas y todavía lo encontrarán por mucho tiempo.²³

21 Al respecto, remito a mi “Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt”, en *il Centauro*, N° 13-14, 1985, pp. 97-136, y también a la bibliografía allí contenida.

22 E. Voegelin, *op. ult. cit.*, p. 67.

23 *Ibid.*, p. 58.

Siempre según Voegelin, la verdad es que Arendt no tiene un verdadero método filosófico. Es por ello que del fenómeno totalitario consigue aprehender algunas características fundamentales, pero no la “esencia”. Si hubiera individualizado tal “esencia”, si no se hubiera detenido en “diferencias exteriores” que oscurecen “la esencial identidad”,²⁴ entonces Arendt habría percibido los hechos históricos en su unidad significativa que los une más allá de los siglos y aun de los milenios. En este caso, habría percibido el origen y la esencia del totalitarismo en aquel inmanentismo que une, según las conocidas tesis de Voegelin, a lo largo del hilo rojo de la gnosis, la reciente historia europea con las herejías joaquinistas del bajo Medievo. Un inmanentismo –y es el último golpe asestado por Voegelin– que se abre camino y se transparenta en el mismo libro de Arendt, allí donde la autora parece aludir a un posible cambio de la naturaleza humana. Una referencia que a Voegelin le parece un “síntoma del colapso intelectual de la civilización occidental”;²⁵ la brecha a través de la cual el enemigo se ha insinuado y se ha extendido. Algo que se decía antes: en la batalla entre filósofos de la trascendencia y filósofos de la inmanencia, Arendt está del otro lado de la barricada, y ello basta para falsear su posición.

La respuesta de Arendt, aunque retenida en los límites del respeto en el plano formal, no es menos dura en el plano de los contenidos. Después de haber justificado la dificultad del libro en el hecho de que él “no pertenece a ninguna escuela y no utiliza casi ninguno de los instrumentos oficialmente reconocidos o característicos de las polémicas oficiales”²⁶ –de allí la originalidad de un estilo que conjuga conocimiento e imaginación–, pasa directamente a devolverle al ilustre interlocutor las acusaciones que le han sido dirigidas. En cuanto al concepto de historia, Voegelin cree mantenerlo bloqueado dentro de una teoría de la secularización, sacrificando las diferenciaciones a una identidad presupuesta:

La razón por la cual el profesor Voegelin puede hablar de la “putrefacción de la civilización occidental” y de la “expansión mundial del contagio occidental”, es que él trata las “diferencias exteriores” –las cuales, para mí, en cuanto diferencias de los hechos, son de extrema importancia– como consecuencias menores de cierta “identidad esencial” de naturaleza doctrinal.²⁷

24 E. Voegelin, *op. ult. cit.*, p. 58.

25 *Ibid.*, p. 68.

26 H. Arendt, *ibid.*, p. 76.

27 *Ibid.*, pp. 80-81.

Pero también en cuanto a la relación entre teología y política. La calificación de inmanentismo atribuida por Voegelin a la posición de Arendt deriva, para esta última, de una indebida introducción de “argumentos semiteológicos en la discusión sobre el totalitarismo”.²⁸ Pero Arendt lleva todavía más a fondo su propio ataque, y demuestra una instrumentación que linda en muchos aspectos con “el último y acaso más peligroso estadio del ateísmo”²⁹ (el que usa a la teología en función legitimadora): “Quienes de los terribles hechos de nuestros tiempos concluyen que se debe volver a la religión y a la fe por motivos políticos me parecen mostrar realmente la misma falta de fe en Dios que sus opositores”.³⁰ Concluyendo y resumiendo el intercambio polémico entre los dos: si, para Voegelin, Arendt carece de una verdadera clave hermenéutica capaz de sacar filosóficamente de la cueva al inmanentismo totalitario y, lo que más cuenta, cae inconscientemente presa de él, para Arendt, Voegelin enjaula el evento totalitario dentro de una tradicional filosofía de la historia y se desliza finalmente en una verdadera forma de teología política.

2. Como ya señalaba al comienzo, mi impresión es que ambos pensadores se equivocan, que llevan la defensa de su propia opinión hasta el punto de entender mal en sustancia la del otro. Partamos de Voegelin. Decíamos que su perspectiva es interpretada por Arendt en términos de “filosofía de la historia” y de “teología política”. Ahora bien: no sólo que ninguna de las dos definiciones es adecuada a la verdadera posición voegeliniana, sino que llegaría a decir que ella se constituye exactamente en sus antípodas, como “anti-filosofía de la historia” y como “anti-teología política”. Pero avancemos punto por punto. Como anti-filosofía de la historia, ante todo. Ya descontamos que la filosofía de Voegelin no es una filosofía de la historia tal como se entiende por lo común la expresión, es decir como paradigma lineal que predetermina el resultado en función de la sucesión y que reconstruye la sucesión en función del resultado.³¹ Y la misma interrupción y revisión del proyecto de *Order and history*, originariamente planteado como una sucesión de fases a lo largo de una misma línea de desarrollo, lo ates-

28 *Ibid.*, p. 84.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 85.

31 Véase en esta dirección el buen ensayo de S. Chignola, “Ordine e ordinamento della storia”, en *il Mulino*, xxxv, N° 307, 1986, pp. 749-774; pero también, del mismo autor, “Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica”, en *Filosofia e pratica del pensiero*, op. cit., pp. 69-111, aunque con algún exceso de valoración respecto de Voegelin.

tigua con plena evidencia. Además, la imposibilidad de encontrar o de predicar un *eidós* de la historia es expresada varias veces por el autor: “Todas estas interpretaciones que pretenden decirles cuál es el significado de la historia, presumen que se la pueda conocer como algo definido. Para plantear la cuestión en términos técnicos, la historia es considerada, *modo futuri exacta*,* en el sentido de un futuro acabado, como si se conociera su final. En realidad, *no se puede saber cuál será su final, y por eso tal afirmación sobre el significado de la historia es imposible*”.³² La cita ha sido extraída del ensayo de Voegelin “Configurations of history”. Ese trabajo representa acaso el sitio de más evidente autoproblematización a que se somete la concepción voegeliniana de la historia, porque en él no sólo se retoma la polémica contra toda noción ingenuamente cronológica del tiempo;³³ no sólo se ratifica también la superación del paradigma denominado “axial”, es decir de tejido horizontal, utilizado por Jaspers, pero con la categoría de “éxodo”,³⁴ que asoma en la parte final del ensayo. Voegelin acentúa y radicaliza los caracteres de discontinuidad y de impredicabilidad de su propia interpretación del tiempo histórico. Éste es definido en base a esos “saltos de época” –Voegelin utiliza el término concepto de “irrupción” (*Einbruch*), por otro lado caro a Schmitt—³⁵ que laceran su tejido unitario a través de una ininterrumpida serie de eventos catastróficos, capaces de determinar nuevas e inéditas configuraciones morfológicas.

* A la manera de un futuro preciso. [N. del T.]

32 E. Voegelin, “Configurations of history”, en *The concept of order*, al cuidado de P. G. Kuntz, Seattle/Londres, 1968, pp. 23-42.

33 Véase a propósito E. Voegelin, *From enlightenment to revolution*, al cuidado de J. H. Hallowell, Durham (North Carolina), 1975, en particular pp. 72 y ss.

34 E. Voegelin, *Configurations of history*, op. cit., pp. 120-121: “La tensión existencial de la partida, el acto de partir, es un movimiento del corazón –ésta es la definición del éxodo–. El problema se reduce a aquello que hoy podríamos llamar una filosofía de la existencia. Agustín nos habla de una tensión básica, que todos podemos advertir, y, en lo que respecta a su formulación, no se puede ir más allá [...]. Esta tensión es central para la interpretación de la historia. *Dondequiera que haya cambios en el orden existente, también habrá cambios en la dirección de este éxodo*. Dondequiera sea advertida esta tensión, se tiene una nueva comprensión del hombre y entonces se manifiesta propiamente el verdadero modelo del éxodo. Tenemos ejemplos concretos del éxodo de los hebreos de Egipto y del de los padres peregrinos de Holanda y de Inglaterra. *La tensión entre el orden constituido y su concepción se traduce en otro orden de validez mayor*”. Pero, para el concepto de “éxodo”, véase de Voegelin todo el primer volumen de *Order and history*, op. cit., “Israel and revelation” (1956).

35 C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf/Colonia, 1956 [trad. esp.: *Hamlet o Hécuba*, Valencia, Pretextos, 1993].

Todo ello induce a un marcado retorno crítico a la tesis arendtiana de un Voegelin tradicional filósofo de la historia. No solamente, sino también a acercar a los dos autores justamente en base a la común desconstrucción de la filosofía tradicional de la historia. Sin embargo, hay un elemento —es necesario cuidarse de caer en el error opuesto de una excesiva asimilación— respecto del cual la diferencia reivindicada por Arendt permanece plenamente válida. Se trata del concepto de “origen”. Más adelante veremos la transliteración semántica que ese concepto sufre en el aparato teórico arendtiano. Pero sigamos con Voegelin. Hemos dicho que él desintegra la categoría de *télos* como ámbito de posible unificación del tiempo histórico. Sin embargo, ello no significa que excluya toda consideración unitaria del mismo. Si fuera así, ni siquiera se podría hablar de historia. Pero no es así. Y no es así porque, excluido una vez más el “final” (o la “final”) como lugar desde el cual puede releerse la cadena entera de los hechos, existe otro punto a partir del cual nuestro interrogante, destinado por cierto a quedar siempre parcialmente insatisfecho, acerca del significado de la historia adquiere de algún modo sentido. Él está constituido por el *origen*.

Aquí se necesita agregar algo más. Para Voegelin, la historia se vuelve legible a partir del origen. Esto no significa que ese origen sea en sí mismo legible. Al contrario, podría afirmarse que la historia se vuelve legible por la ilegibilidad de su propio origen, por su incognoscibilidad en términos justamente históricos.³⁶ Ése es el significado de la expresión voegeliniana según la cual la historia es un proceso no humano, sino “divino-humano”.³⁷ “En el tiempo pero fuera de él.” Asomado a la eternidad, como precisa Voegelin en el ensayo “Ser eterno en el tiempo”.³⁸ Por otro lado, si no fuera

36 Véase a propósito, E. Voegelin, “Wisdom and the magic of extreme”, en *Der Sinn des Unvollkommenen* (Eranos Jahrbuch 1977, vol. 46, conferencia dictada en las Eranos Tagung en Ascona del 17 al 25 de agosto de 1977), ed. por A. Portsmann y R. Ritsema, Frankfurt del Main, 1981, pp. 341-409. Sobre el “misterio” en la historia, precisas observaciones también en la introducción de N. Matteucci a la ed. it. citada de *Order and history*, p. 22, además de A. A. Bueno, “Consciousness, time and transcendence in Eric Voegelin’s philosophy”, en *The philosophy of order. Essays on history, consciousness and politics*, al cuidado de P. J. Opitz y G. Sebba, Stuttgart, 1981, pp. 91-109.

37 Sobre esta cuestión, véase G. Sebba, “Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin”, Roma, 1985, pp. 145-146, comprendido en el volumen de E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin’s thought. A critical reappraisal*, Durham (North Carolina), 1982.

38 E. Voegelin, “Ewiges Sein in der Zeit”, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80.*, Tübinga, 1964, pp. 591-614; reimpresa después en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, ed. de H. Kuhn y

así, si el origen mismo fuera entendido como evento plenamente cognoscible, él adquiriría los caracteres metafísicos del “fundamento”, primero entre los cuales la capacidad de predeterminación del después. En este caso, no haría sino asumir hacia atrás el papel predeterminante sustraído al *télos*, constituyendo así ninguna otra cosa que una simple inversión simétrica de la tradicional filosofía de la historia. Pero una vez más no es así. Es cierto que Voegelin habla explícitamente de “fundamento”, y hasta hay un capítulo de *Anamnesis* titulado “La conciencia del fundamento”,³⁹ pero lo hace de modo absolutamente negativo, sustrayéndolo a cualquier posibilidad de afirmación positiva. No sólo, sino derivando justamente de esa intangibilidad del fundamento aquella tendencia hacia él cuya conciencia solamente puede cargar de sentido la experiencia histórica:

La tensión hacia el fundamento es la estructura objetiva de la conciencia, pero ella no es objeto de afirmación sino un proceso de la conciencia que tiene como naturaleza grados distintos de transparencia. En la experiencia noética, la conciencia alcanza la claridad óptima en que la tensión hacia el fundamento puede interpretar el propio *lógos*; y partiendo de la presencia de la exégesis claramente consciente de su *lógos*, ella puede constituir el campo de la historia pasada como campo de las fases menos transparentes de la misma búsqueda constante de la verdad del fundamento. Sin la dimensión de la conciencia clara, no hay dimensión etiológica alguna de la conciencia, y sin ambas no existe dimensión histórico-crítica alguna del conocimiento participativo.⁴⁰

Ello implica dos consecuencias estrechamente unidas entre sí. Ante todo: lo que Voegelin llama “fundamento” rige en tanto se sustrae continuamente a su propia definición. Y después, la historia no es de posible unificación sino por la conciencia siempre más atenta de la necesidad de dicha sustracción. En este sentido, puede llegarse a decir que la historia es unificada por la conciencia de su propia irrepresentabilidad, por la eliminación diferencial respecto de cualquier proyecto de autointerpretación inmanente. Para Voegelin, como es sabido, portadora de esa eliminación es la filosofía.

F. Wiedmann, Munich, 1964, pp. 267-292; impreso finalmente en *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cuya citada edición italiana no comprende sin embargo el ensayo en cuestión, traducido en cambio y puntualmente introducido por R. Racinaro en *il Centauro*, N° 17-18, 1986, pp. 215-236.

39 Ed. it. cit., pp. 201-229.

40 *Ibid.*, pp. 210-211.

Ella no nace con la historia: *cae* en la historia a una determinada altura de su desarrollo, acarreándole su verdad. Pero de nuevo, se trata de una verdad que no puede cristalizarse en una respuesta respecto de la pregunta que la pone en ser sino que, en última instancia, coincide con la conciencia de su propio límite ante aquel oscuro “fundamento” del cual surge y al que sin embargo nunca puede develar integralmente. Aun sin ceder a ninguna sugestión ligada a Wittgenstein, es en este sentido que debe interpretarse la expresión de Voegelin según la cual la parte más importante del conocimiento es la diferenciación entre lo cognoscible y lo no cognoscible.⁴¹ Cuando la filosofía elimina esta diferenciación, cuando sobrepasa ese límite o, todavía peor, cuando lo vuelve inmanente en *telos*, ella muere en la gnosis.

3. Como es sabido, la tematización de la gnosis –y su asunción como categoría-eje de interpretación de la modernidad– constituye el aspecto más sugestivo, pero también más autocontradictorio del discurso de Voegelin. Resulta suficiente pensar en el desfase conceptual entre la adopción de un criterio hermenéutico como el de la “secularización” y el oscurecimiento de las evidentes relaciones entre cristianismo agustiniano y modernidad.⁴² No tengo aquí la posibilidad de enfrentar el tema en toda su extensión.⁴³ Quiero hacerlo sólo de modo tangencial y en la medida en que me permite enjuiciar también la segunda respuesta de Arendt: aquella por la cual la perspectiva de Voegelin podría adscribirse a alguna forma de teología política, siempre que por “teología política” se entienda un cortocircuito entre léxico político y léxico religioso en función legitimadora. Y bien: es fácil

41 G. Sebba, *op. cit.*, p. 53.

42 Sobre la idea de “gnosis” en Voegelin, véase G. Sebba, “History, modernity and gnosticism”, en *The philosophy of order*, *op. cit.*, pp. 190-241, además de R. Faber, “Eric Voegelin - Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Stratagem”, en J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, t. 2: *Gnosis und Politik*, Munich/Paderborn/Viena/Zurich, 1984, pp. 230 y ss. De Faber –siempre en el sentido de una atribución de la calificación de gnóstico referida al mismo Voegelin– véase también *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumembergs*, Wurzburg, 1984. Ulteriores críticas a la concepción voegeliniana de gnosis (aunque desde posiciones distintas) en A. Del Noce, *op. cit.*; D. Germino, “Voegelin, christianity and political theory: *The new science of politics* reconsidered”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1, 1985, pp. 40-64; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, 1985, pp. xxxiii-xxxv.

43 He desarrollado el tema con mayor amplitud en “Politica e tradizione”, *op. cit.*, pp. 105-111. Los textos de Voegelin en cuestión son esencialmente “Religionsersatz”, en *Wort und Wahrheit*, xv, 1960, N° 1, pp. 5-18, reimpresso en *Science, politics and gnosticism*, Chicago, 1968; *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munich, 1959.

demostrar que toda *La nueva ciencia de la política* de Voegelin puede ser leída como una sustancial crítica a esta forma de teología política.

Ya el ensayo de 1938 sobre las religiones políticas, en la distinción entre *überweltliche Religionen* [religiones supramundanas] e *innerweltliche Religionen* [religiones intramundanas], planteaba el concepto de “diferenciación” como fundamental para la valoración epocal de la relación entre política y religión. *La nueva ciencia de la política* lleva esta tesis a una maduración definitiva. El nivel de desarrollo de una determinada sociedad –como el de la filosofía que la interpreta– es proporcional al nivel de su propia diferenciación interna. La idea misma de relación entre representante y representado, que constituye el objeto específico del análisis voegeliniano, está directamente formada por ella, en el sentido de que “La articulación [...] es la condición de la representación”.⁴⁴ Y aquí, por articulación debe entenderse la relación bipolar que corre entre el representante y la sociedad representada y la otra que corre entre ésta y la idea trascendente respecto de la cual solamente dicha función de relación adquiere sentido. Recuérdesse –como ya se ha visto en detalle– que Voegelin, justamente en defensa de tal bipolaridad, había atacado, en su reseña a la *Verfassungslehre*, la relación representante-representado según Schmitt, a su parecer demasiado desbalanceada hacia la identidad. Ahora, a propósito de la cuestión de la teología política, el punto central a destacar se refiere al hecho de que, para Voegelin, el cristianismo, con su forma soteriológica de relación entre representante y representado, puede ser asumido como culminación epocal contrapuesta a la *degradatio* moderna, ya no porque reunifique en un mismo nivel existencial el orden de la experiencia antes diferenciado por el nacimiento de la filosofía sino, al contrario, en cuanto amplifica e intensifica aquella separación en una alteridad todavía más radical.

Todo el capítulo de *La nueva ciencia de la política* dedicado a la lucha por la relación representante-representado en el imperio romano –que no por casualidad hace propia la polémica anti-teológico-política de Erik Peterson⁴⁵ citada en la introducción– insiste sobre este punto. Esta lucha ve contrapuestos dos frentes: el frente de la teología política romana –desde Varrón hasta Cicerón y Celso–, empeñada en colmar la diferencia soteriológica, para restablecer la antigua alianza entre la ciudad política y sus dioses, y el frente cristiano, desde Ambrosio hasta Agustín, tendiente a ratificar y potenciar la diferencia, es decir a salvaguardar el carácter absoluto de la ciudad de Dios pero, cuidado, al mismo tiempo, y justamente por eso,

44 E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, op. cit., p. 57.

45 *Ibid.*, pp. 126-130.

también la autonomía de la ciudad terrenal. Este aspecto del discurso de Voegelin –que hasta da vuelta la imagen presentada por Arendt, de un pensador “teológico-político”– debe ser resaltado particularmente. Cuando Voegelin subraya la convicción de Ambrosio de que “las legiones hacen a *Victoria*, y no *Victoria* al Imperio”,⁴⁶ cuando anota que lo que “Agustín no podía entender era la solidez de la experiencia romana, la inseparable comunidad de dioses y hombres en la *civitas* históricamente concreta, la simultaneidad de institución divina y humana en un orden social”,⁴⁷ interpreta al cristianismo como ese movimiento de pensamiento que, defendiendo la autonomía de la esfera de la trascendencia, garantiza de hecho también la autonomía de la esfera histórico-política, condenada por Agustín a ser *saeculum senescens*,* pero no por ello menos *absoluta* que la otra.

No es casual que el cristianismo sea pensado dentro de la categoría de la “desdivinización”: “El choque entre los distintos tipos de verdad en el Imperio Romano terminó con la victoria del cristianismo. El resultado irrevocable de esa victoria fue la desdivinización de la esfera temporal”.⁴⁸ De aquí su contrariedad ante cualquier forma de teología política, cuando ella se presenta en la tipología premoderna de la gnosis, es decir como un intento de redivinización del mundo, de immanentización de la *veritas* trascendente, y también cuando aparece en la tipología moderna y hobbesiana de su eliminación integral. En ambos casos nos encontramos ante una simplificación espuria, ante una integración forzada de lo que antes la filosofía griega y después el cristianismo mantenían rigurosamente diferenciado. La noción misma de “relación representante-representado”, que también la modernidad hereda del orden precedente, resulta radicalmente modificada, en el sentido de una pérdida de aquella característica diferencial (la articulación) que la calificaba precedentemente. Tal proceso de transformación y desecamiento unitario está prácticamente concluido con Hobbes: en su idea de relación representante-representado los “contratantes no crean un gobierno que los represente como individuos. En el acto del contrato dejan de ser personas que se autogobiernan y funden sus impulsos de poder en una nueva persona, el Estado. El portador de esa nueva persona, su representante, es el soberano”.⁴⁹

46 *Ibid.*, p. 107.

47 *Ibid.*, p. 111.

* Una época que envejece. [N. del T.]

48 *Ibid.*, p. 133.

49 *Ibid.*, p. 218.

3. CONSTITUCIÓN DE LO NUEVO

1. Naturalmente, aquí se abrirían muchas cuestiones acerca de la interpretación que Voegelin presenta del cristianismo, de la modernidad y, ante todo, de la relación entre uno y otra. Pero volvamos al eje principal de discurso, es decir a la relación con Arendt. En este aspecto, me parece que el pasaje citado, relativo a la crítica de la moderna relación representante-representado, y en particular de la hobbesiana, pone en evidencia otro punto de sustancial contigüidad entre los dos pensadores. Debe ser evidente por todo lo dicho que ese punto está constituido precisamente por la crítica de la teología política. La categoría de “teología política”, y por lo tanto también su crítica, se construye en Arendt sobre tópicos distintos, y en ciertos aspectos aun opuestos, respecto de los propios de la asunción voegeliniana: de este modo, aparece como razonable la recíproca incompreensión. Mientras Voegelin, como se ha visto, desemboca en una integración entre los dos léxicos (teológico y político), a los que elide y achata horizontalmente, por el contrario, el alejamiento de la trascendencia, la teología política, tal como lo desarrolla conceptualmente Arendt, es el resultado de un proceso de escisión que determina efectos de trascendencia dentro del mundo político. Desde este punto de vista, toda la política occidental, desde Platón en adelante, está atravesada y “contaminada” por ese “morbo” teológico: pensemos que la divergencia lógica y semántica que rompe la figura originariamente compacta del *arjé* en la doble modalidad del “empezar” (*archein*) y del “realizar” (*prattein*), se remonta justamente a Platón, de modo que al *archein* le queda la tarea de dirigir sin actuar y al *prattein* la de actuar sin dirigir, es decir sin ejecutar.⁵⁰

Desde entonces –y puede decirse que tal afirmación es el testimonio más sólido del carácter exclusivamente crítico y no de propuestas del aparato analítico arendtiano–, ninguna forma (teórica y práctica) de política ha escapado a tal destino teológico. Ni siquiera los hechos, representados por Arendt como los únicos no entrópicos, que son las revoluciones modernas.⁵¹ En ellas, es como si dos presiones, dos fuerzas, entraran en conflicto

50 Véase H. Arendt, *The human condition*, Londres/Chicago, 1958; trad. it.: Milán, 1964, pp. 145-160 y 236-238 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]; *Between past and futur. Six exercises in political thought*, Nueva York, 1961; trad. it.: Florencia, 1970, pp. 181-182 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].

51 Sobre la lectura arendtiana de la revolución (expresada no solamente en *On revolution*, Londres, 1963 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988],

inexorablemente unidas, atadas a su mismo conflicto. Por un lado, la fuerza, la potencia, de lo *nuevo*: la revolución es “una experiencia nueva que revela [...] la capacidad humana de novedad”.⁵² Este *pathos* de novedad –“la idea de que el curso de la historia se reinicia repentinamente desde el principio, de que esté por desarrollarse una historia enteramente nueva, una historia nunca vivida ni narrada hasta ahora”–⁵³ es, para ella, un hecho completamente nuevo, que no tiene eco alguno antes de las dos grandes revoluciones modernas, y representa el más clamoroso desmentido del modo en que Voegelin entiende el principio de secularización. A él se refiere explícitamente cuando dice:

[...] la teoría de que las doctrinas cristianas son revolucionarias en sí mismas es refutada por los hechos tanto como la teoría de la no-existencia de una revolución norteamericana. El hecho es que, de todos modos, ninguna revolución ha sido hecha jamás en nombre del cristianismo antes de la edad moderna, así que, a lo sumo puede decirse, en favor de esta teoría, que era necesaria la edad moderna para liberar los gérmenes revolucionarios de la fe cristiana, cosa que obviamente es una *petitio principii*.⁵⁴

Desde este punto de vista, revolución es el exacto contrario de secularización. Si ésta significa continuidad, aquélla significa, es, diferencia. Diferencia en la historia, justamente. Historia *como* diferencia.

Pero esto no es todo: es solamente la primera cara del problema. Resulta necesario no confundir la historia, el evento, con la conciencia que se tiene de él. Y también es necesario no perder de vista, ante todo, los cambios y los desplazamientos que caracterizan a esta misma conciencia. Del *pathos*

sino también en *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Munich, 1958, después incluido en la edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo* (1958) y en la conversación con A. Reif, “Politik und Revolution”, en A. Reif (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Munich, 1976, véase la introducción de R. Zorzi a la edición italiana de *On revolution*, Milán, 1983.; R. Nisbet, “Hannah Arendt e la rivoluzione americana”, en *Comunità*, xxxv, N° 183, 1981 (ya editado en A. Reif (ed.), *Hannah Arendt. Materialen zu ihrem Werk*, Viena, 1979, y D. Losurdo, “Hannah Arendt e l’analisi delle rivoluzioni”, en *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, al cuidado de R. Esposito, Urbino, 1987, pp. 139-153.

52 H. Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, p. 31.

53 *Ibid.*, p. 24.

54 *Ibid.*, p. 22.

de novedad⁵⁵ se decía que exalta a los protagonistas de las revoluciones modernas. Pero Arendt insiste sobre un punto: el hecho es que él “emerge solamente después de que ellos habían llegado, en gran parte contra su voluntad, a un punto desde el cual ya no se podía volver atrás”.⁵⁶ No es una diferencia sin importancia, porque da cuenta de una característica absolutamente decisiva del “espíritu revolucionario”, es decir de la simultaneidad, y del contraste, en su interior, de dos segmentos directamente opuestos: uno de tipo innovador, inducido y provocado por la fuerza de los hechos; y otro, más originario, pero no menos resistente, de tipo conservador, que da además razón de la raíz originaria restauradora-reintegrativa del término *revolutio*. La actitud históricamente resultante de tal simultaneidad es una suerte de “estrabismo perspectivo”: mirar el futuro con los ojos del pasado, es decir, interpretar la novedad revolucionaria siempre como repetición de un evento precedente, a partir de la fundación de Roma, celebrada por sus intérpretes como la nueva fundación de Troya.

Pero es justamente el tema de la “fundación” el que introduce un nuevo nivel de análisis de esa contradicción que, aunque expresada subjetivamente en la autointerpretación de los revolucionarios, se manifiesta irreductible a una simple resistencia de tipo psicológico y penetra en la semántica estructural del evento revolucionario. Hemos visto cómo éste implicaba, para ser tal, una ruptura radical –una decisión propiamente dicha– respecto de la situación precedente. Sin embargo, desde el comienzo, Arendt había aclarado que este carácter de disolución-desarraigo de lo viejo no daba razón plena del significado integral del concepto de revolución, mientras no se hubiera conjugado con el otro aspecto, a él coesencial, de fundación-constitución de lo nuevo.⁵⁷ Justamente esta “posterioridad”, esta proyección constructiva, separa la idea de revolución de aquella otra, de simple rebelión. En definitiva, para hacer una verdadera revolución, no basta con derrotar a la antigua tiranía: es necesario construir una nueva libertad. “Constituir –precisamente, según la densa expresión de Montesquieu– la libertad política.”⁵⁸ Solamente cuando nos decidamos a unir nuevamente términos generalmente asumidos en recíproca oposición, como

55 Véase al respecto J. Miller, “The pathos of novelty: Hannah Arendt’s image of freedom in the modern world”, en M. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, Nueva York, 1979, pp. 177-208.

56 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 40.

57 Sobre la trama de innovación y constitución, véase L. A. Cooper, “Hannah Arendt’s political philosophy”, en *The Review of Politics*, xxxviii, N° 2, 1976, en particular pp. 161 y ss.

58 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 166.

son justamente revolución y constitución, desarraigo y fundación, libertad y poder, la dialéctica revolucionaria será entendida en toda su compleja trama.

Pero aquí estalla la contradicción anunciada: si revolución no es solamente liberación del pasado sino también constitución del futuro, ello significa que no podrá desarrollarse en términos de pura decisión. O, mejor dicho, esa decisión, para no limitarse a “decidir” lo viejo, para proponer lo nuevo, deberá ser tomada en base a un determinado principio. Éste es el motivo por el cual todos los grandes teóricos de la revolución, desde Maquiavelo hasta Robespierre, se vieron obligados a evocar la inspiración divina de los legisladores, es decir a conjugar la ruptura de la tradición en un lenguaje todavía teológico-político. Pero ése es también el motivo del fracaso de las revoluciones por ellos teorizadas. La revolución requiere una nueva fundación, y ésta es un principio trascendente —ley, autoridad, legitimidad— a la cual se pueda apelar: un Absoluto, aunque sea nuevo, en el cual radicarse. ¿Pero no era justamente la liberación de lo Absoluto, en todas sus formas, el designio dentro del cual se había definido la revolución como *evento moderno*?

El problema era muy simple y, planteado en términos lógicos, parecía insoluble: si la fundación era el objetivo y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario ya no era más simplemente el espíritu con que se empieza algo nuevo, sino el espíritu con que se emprende algo permanente y duradero. Y una institución estable, que encarnara este espíritu y lo alentara para nuevas empresas, hubiera alimentado en sí misma los gérmenes de su propia ruina.⁵⁹

Es el círculo vicioso que regularmente se traga a toda revolución.

2. ¿Toda revolución? Una, por lo menos —la norteamericana—, a primera vista parece escapar de este desenlace cíclico-restaurador. Las circunstancias históricas de tal excepción, como es sabido, son individualizadas por Arendt ante todo en la ausencia, si no de una “cuestión social” (presente en los Estados Unidos por lo menos en cuanto a la discriminación racial), seguramente de una pobreza de las masas asimilable a la europea, así como en la experiencia de autogobierno anterior a la revolución y basada en la existencia de una pluralidad de cuerpos estables de poderes diversos. Sin embargo, esta doble circunstancia objetiva no hubiera bastado para poner

59 *Ibid.*, p. 268.

a la revolución norteamericana a resguardo de la habitual espiral degenerativa, si no se hubiera combinado con una opción subjetiva estallada de golpe en la intención de sus promotores, es decir la de romper con el pasado y proclamarse iniciadores –Padres Fundadores– de una experiencia absolutamente nueva. Arendt sigue diciendo: esto no significa que ellos escaparan al natural impulso de referirse a un precedente ejemplar, pero tanto la elección de ese referente –la república romana– como el elemento que de él fue ante todo valorizado, sirvieron para convertir una necesidad de autolegitimación, y como tal inevitablemente conservadora, en un impulso potencialmente innovador.

Veamos cómo. Hemos dicho que el problema de toda revolución, aunque más en general el de todo organismo político, es siempre el problema de la necesidad, pero al mismo tiempo el del carácter contradictorio, de un principio normativo –una fuente de autoridad– subordinado a la acción política en cuanto tal. Ni siquiera la república romana, en el momento de su constitución, podía renunciar a él, a menos de caer presa del grado de arbitrariedad inevitablemente inherente a todo comienzo: es decir –esto entiende Arendt– de una confusión de poder y autoridad, eliminando la autoridad en favor del poder. Pero con la variante decisiva, respecto de todas las otras experiencias precedentes, de reconducir a tal autoridad, a través del órgano del Senado, al acto mismo de la fundación del Estado. Justamente esta relación constitutiva de autoridad y fundación, esta atribución de autoridad al acto fundador, fue el elemento vital que los hombres de la revolución norteamericana asumieron del *exemplum* romano, triunfando así en la impagable empresa de conservar intacta la fuente de autoridad sin situarla sin embargo en un ámbito trascendente de la acción política:

El hecho mismo de que los hombres de la revolución norteamericana pensaran en sí mismos como “fundadores” indica la medida en que debían haberse dado cuenta de que el acto mismo de la fundación finalmente se convertiría en la fuente de autoridad en el nuevo Estado, y no un Legislador Inmortal o una verdad autoevidente o cualquier otra forma trascendente y sobrehumana. De ello deriva que resulte inútil buscar un absoluto para romper el círculo vicioso de que todo comienzo es inevitablemente prisionero, porque este “absoluto” está implícito en el acto mismo del comienzo.⁶⁰

60 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 234.

El singular éxito de la revolución norteamericana se debe a la herencia de este milagroso equilibrio: “que el comienzo y el principio, el *principium* y el principio, no sólo son correlativos entre sí, sino contemporáneos”. Aquí, sin embargo, en la fase auroral del *incipit*, se encierra y se consume ese éxito. Si observamos bien, este destino se halla inscrito en la exclusividad misma con que es pensada la experiencia del comienzo,⁶¹ en la radicalidad con que es exaltada su absoluta novedad respecto de cualquier precedente, comprendido el romano, del cual, sin embargo, reproducía un rasgo decisivo en la determinación del momento de la autoridad. Por otro lado, justamente el concepto de autoridad, sustraído en ambos casos a la identifica-

61 Sobre el concepto arendtiano de “origen” y su reconversión semántica respecto de la tradición, vale la pena desarrollar algunas observaciones complementarias. Su carácter de epifanía ya había sido abundantemente puesto en luz por la tradición griega y también por la hebraico-cristiana. Dos citas –una de Platón y otra de Agustín– restituyen el cuadro clásico dentro del cual el “pensamiento del inicio” ha conocido su máxima intensidad. Platón: “El inicio es como un Dios, que salva todo mientras reside entre los hombres” (*Leyes*, VI, 775 e.). Agustín: “Para que hubiera un inicio fue creado el hombre” (*De Civitate*, XII, 21). Pero es justamente respecto de ese cuadro que asume relieve la doble vuelta conceptual operada por Arendt. La primera se refiere a la declinación temporal, la dirección semántica, tradicionalmente orientada hacia el pasado, y ahora, en cambio, dirigida al futuro. Del inicio prevalece el camino *para*, y casi lo absorbe, sobre el camino *desde*. La llegada sobre la partida, el recorrido sobre la raíz, el devenir sobre el ser. En esta interpretación del *Ursprung* es como si se tuvieran, y entraran en conflicto productivamente, la de Nietzsche (acerca de la presencia de Nietzsche en Arendt, véase ante todo la reseña de S. Wolin a *The life of the mind* en *New York Review of Books*, xxv, N° 16, 26 de octubre de 1978, pp. 16-21) y la de Benjamin (para la relación con Benjamin, véase ante todo el ya citado ensayo de J. Miller, en particular pp. 182-183): entendiendo con ello la circunstancia de que, si Arendt mantiene con claridad el sentido de la contraposición nietzscheana entre *Ursprung*, por un lado, y *Entstehung* y *Herkunft*, por el otro, y retomo aquí la distinción de M. Foucault en el ensayo nietzscheano incluido en *Microfísica del poder* [Madrid, La Piqueta, 1991] y al mismo tiempo el pliegue en dirección de la revitalización semántica del *Ursprung* operada por Benjamin contra Cohen (obviamente la referencia es a W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt del Main, 1963 [trad. esp.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990]. Para Cohen, “origen” remite a un principio lógico-cognoscitivo, bloqueado entonces en su mismo comienzo. En cambio, del origen, Benjamin pone en evidencia especialmente el carácter dinámico, su tensión hacia delante, su proyectarse casi fuera de sí mismo. Contra Cohen, el origen, no es solamente lo que predetermina lógicamente el después, que lo arrastra a su fin sino, más bien, aquello que lo vuelve especialmente indeterminado. Esto entiende Arendt cuando define a la historia como “a story which has many beginnings but no end” (“Understanding and politics”, en *Partisan Review*, xx, N° 4, 1953, pp. 377-392): la impredecibilidad del final a partir de la pluralidad del inicio.

ción con el poder e incorporado al acto de la fundación, marca sin embargo la más clara diferencia entre los dos modelos institucionales, no sólo por la transferencia que hacen los revolucionarios norteamericanos de su sede, de una institución política –el Senado romano– a una institución judicial, es decir a la Corte suprema, pero ante todo por la ruptura de la relación vinculante que ella conservaba con la tradición. En Roma, era justamente esto lo que unía, *imbricaba*, permanencia y cambio, y acrecentaba *permanentemente* el comienzo, que conservaba su duración en el tiempo: “La ininterrumpida continuidad de ese acrecentamiento y la autoridad implícita en él podían realizarse solamente a través de la tradición, o sea a través de la transmisión del principio establecido al comienzo, a lo largo de una línea ininterrumpida de sucesores”.⁶² Justamente esa “línea” es despedazada por la revolución norteamericana. Y la ruptura hace de ella una experiencia totalmente inédita –un *novus ordo saeculorum* que no repite, sino que se contrapone al *magnus ordo saeculorum* romano. Pero es también la que –*en el tiempo*– determina su futura disolución.

Aquí el discurso de Arendt parece curvarse en ovillo sobre sí mismo, extendiendo la contradicción hasta el ápice de su potencialidad expresiva: situada en un “vacío” del tiempo, en ese hiato entre un “‘no más’ y un ‘no todavía’”, que parece suspender el tiempo en un presente puro, la revolución se vuelve irresistiblemente presa suya. Es justamente la máxima diferencia –su desafío al tiempo, su irrepresentabilidad temporal– que la condena a la desastrosa repetición de las experiencias precedentes. Aquí hay algo que va más allá de un evento histórico específico, para dar expresión a una aporía constitutiva de la política moderna tal como es pensada por Arendt. Tampoco la revolución norteamericana logra sustraerse a la imposibilidad, lógica y semántica, además de histórica, de fusionar establemente la libertad *como* pluralidad, de constituirla en un espacio duradero. La libertad como pluralidad, la libertad del comienzo plural, de la pluralidad inicial, es literalmente inimaginable, exterior a toda posibilidad representativa, en el plano temporal y también en el espacial. En este aspecto, la fractura con la concepción voegeliniana aparece en toda su radicalidad. Ella, mucho más allá de una simple divergencia política o categorial, expresa una verdadera divergencia semántica. La semántica representativa del catolicismo político de Voegelin choca con la negación, y aun la “prohibición”, hebrea, de la representación.⁶³

62 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 230.

63 La contraposición entre “vista” y “audición” recorre toda la primera sección (*Thinking*) de *The life of the mind* (Nueva York/Londres, 1978); trad. it. a cargo y

Es verdad que en lo referente a la relación de Arendt con la cultura hebrea se hace necesario proceder con mucha prudencia (también a causa de la sustancial indefinibilidad de una “cultura hebrea”). Y sin embargo, toda la última sección del ensayo sobre la revolución, dedicada a la crítica del principio de relación representante-representado, puede ser leída en esta clave. En primer plano, aparece la polémica política, de la posición federal, en la confrontación con la centralización representativa. Y desde este punto de vista asume relieve tanto la apasionada defensa de todas las experiencias de autogobierno —la Comuna francesa, los *townships* norteamericanos, los *soviets* rusos, el sistema de consejos (*Rätesystem*) húngaro—, nacidas en cada estallido revolucionario y con ellos regularmente hundidas, como el correspondiente ataque a la partidocracia, responsable de la transformación y la degradación de la participación en consentimiento, de la acción en ejecución, de la política en administración. Pero hay algo más, que compromete en lo no expresado, en su imposibilidad de ser expresado, a toda forma política. Se refiere al centro, al fuego originario, de la irrepresentabilidad revolucionaria, es decir a aquella coincidencia de inicio y principio en que se libera la pluralidad de lo político, lo político como pluralidad. Es esa esencia plural lo que resulta del todo impronunciable para el lenguaje representativo. Impronunciable en dos aspectos: porque este último unifica lo que es plural y separa lo que es coincidente. O, mejor dicho, unifica los sujetos representados justamente separándolos de su representante.

El resultado no cambia, tanto si se considera la relación representante-representado como una simple supresión de la acción directa del pueblo o el gobierno, controlado por el pueblo, sobre el pueblo mismo: y es de todos modos “la vieja distinción entre gobernante y gobernados que la revolución había tratado de abolir con la instauración de la república”.⁶⁴ Desde

con una apreciable introducción de A. Dal Lago, Bolonia, 1987 [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984]. Como es sabido, el mismo tema de la prohibición hebrea de la imagen no está para nada sobrentendido en el plano historiográfico. Por ejemplo, para seguir con Arendt, él es replicado por S. Wolin que, comentando *The life of the mind* para la *New York Review of Books* (26 de octubre de 1978), sostiene el carácter “visionario”, es decir esencialmente imaginativo de la profética hebrea (pp. 16-21). En el mismo tema, véase la introducción de L. Ritter Santini a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bolonia, 1981; F. G. Friedmann, *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, Munich/Zurich, 1985 y, además, toda la antología de Arendt, *Hebraismo e modernità*, al cuidado de G. Bettini, Milán, 1986.

64 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 274.

esta perspectiva, todas las variantes experimentadas entre el siglo XIX y el XX por los gobiernos representativos occidentales no modifican la esencia del principio representativo, que sigue siendo aquella –todavía y siempre “teológico-política”– de una unidad construida por la trascendencia de lo que representa respecto de lo que es representado. La institución representativa trasciende en todo caso la voluntad de los sujetos representados. La voluntad –la decisión– de los sujetos está subordinada a la trascendencia de aquella relación. *No puede decidir libremente* porque ella rompe la relación inmediata entre voluntad y libertad, introduce entre ellas el filtro de una *mediación* absoluta. Es ésta, en última instancia, la que bloquea la acción política, traduciéndola, traicionándola, en técnica administrativa. Aquí, la crítica arendtiana al principio representativo toca el ápice y *parece* desequilibrarse en su propio opuesto especular: inmanencia contra trascendencia, identidad contra relación representante-representado, voluntad contra representación. La fuerza de choque de su polémica parece empujarla al camino de un incondicional elogio de la decisión. Desatar a la voluntad de sus vínculos representativos, reabrir la libertad, liberarla en la decisión.

4. LAS AVENTURAS DE LA VOLUNTAD

1. Se trata de pura impresión. La dirección tomada por Arendt no es la auto-legitimación de una decisión inmanente a sí misma. La crítica de la relación representante-representado no “evade” en una apologética de la voluntad. Por otro lado, el final de la Revolución Francesa está allí, semejante y contrapuesto al de la Revolución Norteamericana, bloqueando este camino. Si la Revolución Norteamericana es la revolución de dicha relación, la Francesa es la revolución de la voluntad. No sólo, sino de una voluntad que se presenta como negación de tal relación, como lo que *no puede ser representado*: “un pueblo que es representado no es libre, porque la voluntad no puede ser representada”.⁶⁵ Rousseau está en el origen de esta tesis⁶⁶ que

65 La expresión, citada por Arendt, *ibid.*, p. 279, es de Leclerc, a su vez citada en A. Saboul, “An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre 11”, en *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel*, Berlin, 1956.

66 El texto príncipe de Rousseau [*El contrato social*, III, 15, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1959, p. 926] es el siguiente: “La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la

parece invertir radicalmente la perspectiva hobbesiana.⁶⁷ Si la relación entre representante y representado rompe la relación entre voluntad y libertad, la voluntad puede reconquistar la libertad sólo expulsando aquella otra relación.⁶⁸ Esta conclusión comporta la caída de todas las categorías del pensamiento representativo, empezando por la de “consenso”, ligada al viejo concepto de *volonté de tous*, y por lo tanto inadecuada al objetivo de la *gran* decisión: “Esta última, la voluntad de todos, o consenso, no solamente no era suficientemente dinámica y revolucionaria como para construir un nuevo Estado o para instaurar un nuevo gobierno, sino que obviamente presuponía la existencia misma de un gobierno y podía ser considerada entonces suficiente sólo para particulares decisiones”.⁶⁹ Obsérvese: la incapacidad de decidir no viene del hecho de que el consenso exprese *una* voluntad, sino del hecho de que esa voluntad es voluntad de todos y no voluntad *general*. Esto significa que el elemento de bloque político contenido en el concepto de consenso no es imputado a la comprensión, que se cumple en él, de la pluralidad de la participación sino, por el contrario, a la permanencia de una dimensión plural residual en su interior.

Contra ella, la voluntad general es voluntad de *unidad*:

Era de mayor relieve el hecho de que la misma palabra “consenso”, con sus significados implícitos de elección deliberada y meditada opinión,

voluntad general y la voluntad general no se representa: es una o es otra”. Aquí Rousseau desarrolla la tesis de la “modernidad” de la relación representante-representado, discutible históricamente: “La idea de los representantes es moderna; nos viene del gobierno feudal, bajo cuyo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonor. En las antiguas repúblicas, y aun en las monarquías, jamás el pueblo tuvo representantes” (*ibid.*).

67 En lo referente a Hobbes, el pasaje más explicativo del carácter “unificador” de la relación representante-representado está en *Leviatán*, xvi.

68 Era justamente la tesis de Rousseau, *El contrato social*, II, 1, *op. cit.*, pp. 863 y 864: “Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad. [...] El soberano puede muy bien decir: ‘yo quiero lo que quiere actualmente tal hombre, o al menos, lo que dice querer’; pero no podrá decir: ‘lo que este hombre querrá mañana yo lo querré’, puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para lo futuro, y también porque no hay poder que pueda obligar, al ser que quiere, a admitir o consentir en nada que sea contrario a su propio bien. Pues, si el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y se disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruido el cuerpo político”.

69 H. Arendt, *On revolution*, *op. cit.*, pp. 79-80.

fue reemplazada por la palabra “voluntad”, que sustancialmente excluye todo proceso de intercambio de opinión y de todo eventual intento de conciliar opiniones distintas. La voluntad, si debe actuar, debe ser una e indivisible, “una voluntad dividida sería inconcebible”: no hay mediación posible entre voluntades distintas, como en cambio sí existe entre opiniones distintas.⁷⁰

A tal concepto de voluntad como *union sacrée*,⁷¹ dirigida a concebir la nación como un solo cuerpo, un individuo, se remitirán todos aquellos que sepultarán bajo la bandera de la unidad —de la nación, del Estado, del partido— la originaria consonancia de revolución y pluralidad. También en este aspecto retorna la contradicción fundamental de lo político como *inconsistencia*, imposibilidad de consistir, de la pluralidad. Nada menos que la voluntad que expresaba Rousseau —“lo que consolidaba a los muchos en una sola unidad”—⁷² estaba en condiciones de salvaguardarla. Pero no es todo. El nexo que une voluntad y unidad no es lo único que golpea a Arendt, sino también el lugar específico en que él se constituye. Este lugar es la antítesis amigo/enemigo:

Para esta concepción suya de una unidad de mil cabezas, Rousseau se basaba en un ejemplo engañosamente simple y plausible. Se inspiraba en la común experiencia de que dos intereses en conflicto se alían de inmediato cuando se encuentran ante un tercero, igualmente enemigo de ambos. Desde el punto de vista político, él suponía la existencia y contaba con el poder unificador del enemigo común nacional. Solamente en presencia del enemigo se puede realizar algo como *la nation une et indivisible*, el ideal del nacionalismo francés y de todos los otros nacionalismos.⁷³

⁷⁰ H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 80.

⁷¹ El proceso de metamorfosis del individuo en la unidad del todo está ya perfectamente delineado en Rousseau: *El contrato social*, II, 7, op. cit., pp. 876-877: “El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual recibe en cierta manera la vida y el ser [...]. De suerte que si el ciudadano no es nada ni puede sin el concurso de todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de los individuos, puede decirse que la legislación adquiere el más alto grado de perfección posible”.

⁷² H. Arendt, *On revolution*, op. cit., p. 81.

⁷³ *Ibid.*

Aquí, partiendo de la crítica de Voegelin, el discurso de Arendt parece volverse contra su antiguo adversario. Ya no es expuesta a crítica la *Repräsentation* voegeliniana, sino la *Identität* schmittiana.⁷⁴ Ella depende estrechamente de la presencia, real o imaginaria, del enemigo. Es éste, su *absoluta* diferencia, lo que unifica la voluntad. Si el riesgo de la democracia representativa es el de la despolitización consiguiente a la burocratización administrativa de lo político,⁷⁵ el riesgo de la democracia directa es el de un hiperpoliticismo organizado en torno del dominio del uno como *exclusión* del otro.⁷⁶ Si la pluralidad es dominada por la unidad, ésta, a su vez, es dominada por el principio de exclusión. Exclusión respecto del enemigo exterior, pero –y aquí está el “paso adelante” filosófico de Rousseau– también del interior:

Sin embargo, Rousseau mismo había dado un paso más adelante. Él se proponía descubrir dentro de la nación misma un principio unificador válido también para la política interior. Así, el problema era cómo descubrir un enemigo común fuera del ámbito de la política exterior; y la solución fue que ese enemigo existía en el pecho mismo de cada ciudadano, o sea en su particular voluntad y en su interés particular.⁷⁷

Solamente la interiorización individual del principio de exclusión es la condición de posible realización perpetua, es decir de *fundación filosófica*, de la unidad de la voluntad. Desde cierto punto de vista, estamos aun más allá de Schmitt. No sólo la amistad es función de la enemistad, sino de una enemistad potenciada y multiplicada por los individuos que la componen:

74 Sustancialmente extrínseco el acercamiento entre Arendt y Schmitt realizado por M. Jay en “Opposing views”, en *Partisan Review*, XLV, N° 3, 1978, pp. 348-367, en cuanto basado sobre dos concepciones de la irreductibilidad de lo político totalmente distintas, o hasta contrapuestas. Jay sostiene que a pesar de las reiteradas tomas de posición contra Schmitt, Jünger y Bäumler, el pensamiento de Arendt se situaría dentro de la cultura del existencialismo político. Por otro lado, la misma Arendt, en “What is existenz philosophy?”, en *Partisan Review*, XIII, N° 1, 1946, pp. 34-56, había afirmado que la tradición iniciada con Schelling y Kierkegaard y culminada en Heidegger es la filosofía de los tiempos modernos. Sobre el “existencialismo político” de Arendt, G. Kateb, “Freedom and wordliness in the thought of Hannah Arendt”, en *Political Theory*, v, N° 2, 1977, pp. 141-182.

75 Sobre este riesgo insiste P. Flores d’Arcais, en su denso ensayo introductorio a la antología de escritos de Arendt recogidos con el título de *Política e menzogna*, Milán, 1985, pp. 7-81.

76 H. Arendt, *The human condition*, op. cit., p. 270.

77 H. Arendt, *On revolution*, op. cit., pp. 81-82.

La unidad de la nación está garantizada mientras cada ciudadano lleva dentro de sí mismo tanto el enemigo común como el interés general que produce el enemigo común: porque el enemigo común es el interés particular o la particular voluntad de cada hombre. Sólo si cada individuo se rebela contra sí mismo en su propia particularidad estará en condiciones de suscitar en sí mismo su propio antagonista, la voluntad general, convirtiéndose así en un verdadero ciudadano del Estado nacional. Porque “si se les quita a todas las voluntades (particulares) los más y los menos que se eliminan recíprocamente, la voluntad general queda como la suma de las diferencias”. Para volverse parte integrante del conjunto político de la nación, cada ciudadano debe levantarse y permanecer en constante rebelión contra sí mismo.⁷⁸

Aquí la contradicción de la voluntad *política*, lo insostenible de la relación excluyente voluntad-política, alcanza su cima: se puede estar, se está, unido a los otros –y por eso en condiciones de decidir– solamente si se está separado de uno mismo. No solamente: si una parte de uno mismo es sometida y anulada por la otra. Es el más poderoso ataque acaso jamás registrado por la filosofía política respecto del sujeto-persona. Pero es a la vez una consecuente, y acaso definitiva, desmentida de lo político como espacio de deliberación común. La posibilidad de la decisión común pasa por la necesidad de la lucha de cada uno contra sí mismo. El razonamiento de Rousseau se cierra en círculo sobre sí mismo: la voluntad coincide con el interés en la medida en que el interés coincide con el conflicto. Ello significa que la política puede asumir el punto de vista de la voluntad –alcanzar la decisión– solamente cuando la voluntad-decisión es directamente subsumida por la dimensión del conflicto. El “sueño político” de la voluntad se consume dentro de esta relación inmediata entre política y conflicto, es decir dentro de esta traducción de la política en guerra. Y este carácter de algo impracticable asume su rostro más evidente en el cortocircuito entre la filosofía de Rousseau y el final de la Revolución Francesa. Pero –y se ha dicho varias veces–, la contradicción ya se ha alargado tanto como para no poder ser atribuida ya a una particular coyuntura histórica, y tener que ser reconstruida en su misma génesis conceptual. El fracaso de la voluntad revolucionaria sobre el cual se cierra el ensayo referido a las revoluciones remite a Arendt a un compromiso más complejo que tiene como cuadro la entera genealogía de la categoría de voluntad.

⁷⁸ H. Arendt, *On revolution*, op. cit., pp. 82-83.

2. Es el objeto de *Willing*. Conocemos el problema inicial. Se refiere a la relación entre libertad y voluntad. ¿Puede la voluntad fundar la libertad en el sentido de constituir con ella un espacio político duradero? En un ensayo de 1960, la respuesta de Arendt había sido muy clara, acaso demasiado clara: “En su relación con la política, la libertad no es un fenómeno de la voluntad”.⁷⁹ El motivo de esa negación, en aquel escrito del período en que la polémica de la autora respecto de la *vita contemplativa* era más directa, derivaba del carácter “inactivo” de la voluntad: al identificarse la libertad con la acción, de allí descendía la no libertad, la imposibilidad de alcanzar la libertad, para todas las facultades no activas, comprendida la voluntad. Sin embargo, ya en la segunda parte del ensayo, la dicotomía inicial se diluía en una progresiva complejidad del discurso. En pocas palabras, lo que sustrae la libertad a la voluntad no es tanto el hecho de que “la voluntad y la fuerza de voluntad en sí y de por sí, excluyendo el nexo con todas las otras, sean facultades esencialmente extrapolíticas y hasta antipolíticas”,⁸⁰ ni que la voluntad sea fundamentalmente mando que pretende obediencia, como otra cosa, es decir que tal mando sea de por sí contradictorio: “En otras palabras, el ‘dos en uno’ de la soledad, que pone en movimiento el proceso del pensamiento, tiene sobre la voluntad el efecto exactamente opuesto: la paraliza y la encierra en sí misma; en la soledad querer es siempre *velle* y *nolle*, querer y no querer al mismo tiempo”.⁸¹ En suma, la no libertad de la voluntad surge de la circunstancia de que ella, expresando un comando intrínsecamente contradictorio, en definitiva es *impotente*:

Desde el punto de vista histórico, los hombres descubren la voluntad justamente al experimentar la impotencia, y no el poder, al decir con Pablo: “Porque querer está a mi alcance, pero cumplir el bien no”. Y Agustín alude a la misma voluntad cuando se lamenta: “no (le parece) monstruoso en parte querer, en parte no querer”, y sin embargo, mientras subraya que ésta es “una enfermedad del espíritu”, la admite por otro lado como una suerte de enfermedad natural, para un espíritu dotado de voluntad: “En cuanto la voluntad ordena que haya una voluntad, no ordena otra cosa, sino a sí misma... Si la voluntad fuera íntegra, ni siquiera debería ordenarse ser, porque ya sería”. En otras palabras, si es cierto que el hombre tiene una voluntad, de todos modos la apariencia

79 H. Arendt, “Freedom and politics: a lecture”, en *Chicago Review*, xiv, N° 1, 1960, pp. 28-46, ahora en *Between past and future*, op. cit., p. 166.

80 *Ibid.*, p. 180.

81 *Ibid.*, p. 174.

es siempre la de dos voluntades presentes en la misma persona, en lucha por obtener el dominio sobre su espíritu. De ello deriva que la voluntad es a la vez potente e impotente, libre y no libre.⁸²

Willing retoma esta última indicación, pero la inserta en un cuadro contextual ligeramente cambiado y definido por la progresiva revaloración de las actividades espirituales, siempre separadas de las operativas y políticas, pero no por eso subordinadas a ellas. Aun más: la dirección del discurso prevaleciente parece ser aquella por la cual las facultades espirituales conservan su propia específica y positiva cualidad, justamente en su separación de la acción política, en la toma de distancia respecto de ella.

Es así también para el pensamiento.⁸³ Lo mismo sucede para el acto de volición, pero con la decisiva diferencia de que, mientras el primero, aun en la dislocación en que se coloca ante la realidad, se refiere de algún modo a algo que existe en ese momento o que ha sido en el pasado, la voluntad se refiere siempre a algo que deberá, o mejor dicho *podrá*, ser en el futuro. Ahora bien: es justamente esta intencionalidad dirigida al futuro la que confiere a la voluntad aquellos caracteres, ausentes en cuanto tales de la esfera del pensamiento, de contingencia, de eventualidad, de impredecibilidad, que recortan su naturaleza en términos de máxima libertad: “Una voluntad que no sea libre es una contradicción en los términos”.⁸⁴ Parece que estamos lejos de la radical antítesis de libertad y voluntad del escrito de 1960. Aquella posición parece ahora invertida en una relación de sinonimia entre los dos términos en cuestión. Y sin embargo, basta enfocar mejor el problema para advertir que, en realidad, debe hablarse de una nueva articulación de los planos del discurso, y no de una inversión. Veamos. La primera condición por la cual la voluntad puede definirse libre es —como teorizaba Duns Scoto, máximo filósofo medievoal de la voluntad— su capacidad de diferencia, y de resistencia, por un lado a las exigencias del deseo, por el otro a los dictámenes del intelecto, ambos, aunque

82 H. Arendt, “Freedom and politics: a lecture”, *op. cit.*, p. 177.

83 Sobre la experiencia del pensamiento en la Arendt, H. Jonas, “Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt’s philosophical work”, en *Social Research*, XLIV/1, primavera de 1977, pp. 25-43 (antes aparecido en *Merkur*, xxx, N° 10, 1976, pp. 921-935); J-C. Eslin, “L’événement de penser”, en *Esprit*, vi, junio de 1980, pp. 7-18; M. I. Brundy, “The life of the mind”, en *ibid.*, pp. 92-97 y, finalmente, el reciente e inteligente G. Rametta, “Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt”, en *Filosofia politica e pratica del pensiero*, *op. cit.*, pp. 235-287.

84 H. Arendt, *The life of the mind*, *op. cit.*, p. 325.

de modos distintos, *determinados* por fuerzas irresistibles (la del impulso y la del principio de no contradicción). En cierto sentido, esta condición queda resumida por la distinción entre voluntad como capacidad *libre* de iniciar algo completamente nuevo y libre arbitrio, *obligado* a elegir entre dos o tres posibilidades ya dadas. A ella se le agrega todavía otra, implícita en la misma posición de Scoto: la de seguir siendo *pura* voluntad, de *no* transformarse en acción: “en otros términos, la voluntad humana es indeterminada, abierta a la contradicción y por lo tanto lacerada sólo mientras su única actividad consiste en la formación de voliciones; en cuanto deja de querer y empieza a actuar realizando una de sus propuestas, ella pierde su libertad”.⁸⁵ La conclusión a que llega Arendt no es distinta de la conclusión del ensayo anterior: el hecho de que la voluntad sea considerada ahora libre en sí misma no contradice la antigua convicción de que ella no podía fundar la libertad política. Tan cierto es que esta primera libertad –y, como decir, absolutamente interior a su forma mental– sigue siendo tal cuando no trata de traducirse, y de ese modo negarse, en libertad política.

Para comprender el motivo de esta paradoja, es necesario recorrer velozmente la genealogía conceptual de la voluntad, y analizar así la razón de su escasa suerte filosófica, o también, y es lo mismo, de su necesaria matriz *teológica*. Esta última concierne en primer lugar a la concepción cristiana lineal (no cíclica) de la historia; y en segundo lugar, al concepto propiamente hebraico de creación desde la nada, diferente en cuanto tal de la teoría oriental de una emanación del mundo a partir de fuerzas preexistentes. Sin embargo, justamente esa concepción hebraica se refería a experiencias que “no eran de naturaleza política y tampoco se remitían al mundo, se trataba del mundo de las apariencias y de la posición que allí ocupa el hombre o de la esfera de los negocios humanos, cuya existencia depende de hechos y de acciones. Eran experiencias situadas exclusivamente dentro del hombre”.⁸⁶ De aquí la contradicción de fondo –la indecibilidad política, y aun práctica– que acompaña a la idea de voluntad por su atormentada historia conceptual. Empezando por Pablo, para quien la voluntad repite la estructura bipolar del pensamiento –el dos-en-uno–, pero la transforma en conflicto, no solamente entre el “yo quiero” y el “yo no puedo”, sino también entre el “yo quiero” y el “yo no quiero”, es decir entre una voluntad que manda y otra voluntad, interior a la primera, que *no* obedece. Conflicto insoluble, que necesariamente paraliza a la voluntad, y del cual

85 *Ibid.*, p. 464.

86 *Ibid.*, p. 378.

ella podría salir solamente recomponiéndose en *unidad*, decidiéndose como una, actuando unitariamente, pero perdiéndose así como voluntad, transformándose y negándose, en decisión-acción, decisión *en* acción.

Si así queda indecible la voluntad cristiana de Pablo, no surte mejor efecto la estoica de Epicteto. Aquí, también el fracaso es doble, ante todo si es proporcional a la atribución de omnipotencia que Epicteto confiere a la voluntad, una vez restringida su esfera de acción a las cosas que dependen del hombre. Y es relativo al hecho de que así, decidiendo no querer lo irrealizable y querer lo ineluctable, por un lado la voluntad llega a una doctrina del destino (*heimarmene*), y por el otro no escapa a la situación de impotencia existencial ante el mundo fáctico. Solamente en Agustín,⁸⁷ en ciertos aspectos por lo menos, el antagonismo se aplaca, no porque él no reconozca la estructura irremediabilmente bipolar del nexo querer/no querer, que aun es definitivamente formalizada en cuanto tal, y tampoco por una aceptación de la posibilidad-límite de la autosupresión estoica, desde que es declarado imposible el hecho de no querer absolutamente, sino a través de una dislocación teológico-semántica que invierte a la voluntad en amor, que hace del amor la única *potencia* de voluntad. *Volo ut vis*,* según la voluntad de sacrificio divina. Pero también aquí, justamente en este caso, y ante todo como asoma en *De Trinitate*, la voluntad extrae la potencia, supera la contradicción, restaña la herida, solamente saliendo de sí misma, transformándose en otra cosa. Alcanzando la acción, el conflicto que opone cara a cara *velle* y *nolle* es suspendido, pero con “un golpe de Estado”, como se expresa Bergson,⁸⁸ supresor de la libertad.

Y estamos como al principio. La contradicción es *políticamente* insuperable, insuperable dentro del horizonte de lo político. Voluntad implica conflicto, porque no es posible desear fuera del contraste con el propio no desear. Ese conflicto impide la acción, la traducción de la voluntad en acción. Impide una verdadera decisión. Para decidir prácticamente, para actuar con decisión, ese conflicto debe ser superado, resuelto, reintegrado. La voluntad debe ser reunificada a través del dominio del querer sobre el no-querer. Solamente así puede reconquistar potencia, experimentarse

87 Como es sabido, Arendt había dedicado a Agustín su primera obra, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929, que en buena parte reproduce el texto de la disertación sostenida en Heidelberg con Jaspers. Sobre ella, véase ahora R. Bodei, “Hannah Arendt, interprete di Agostino”, en *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 113-121, además de G. Rametta, “Osservazioni su “Der Liebesbegriff bei Augustin” di Hannah Arendt”, en *ibid.*, pp. 123-153.

* Quiero para que quieras. [N. del T.]

88 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 421.

como omnipotente, aniquilar al propio contradictorio, según las indicaciones del primer Nietzsche. Pero como lo advertirá el mismo Nietzsche, antes todavía que Heidegger,⁸⁹ esta solución es totalmente mítica: saltea el problema, en lugar de resolverlo. Desconoce, simplemente, sus términos. Por cierto que la voluntad puede ignorar el conflicto, o aun domarlo, *pero fuera de sí misma*. Volviéndose misericordia, piedad, amor o, por lo contrario, mando, imposición, dominio. No voluntad, de todos modos.

El *Sì ed Amen* de Nietzsche y la *noluntas* de Heidegger oponen a esta solución la impenetrable *insolubilidad* de lo impolítico. Renuncian a toda *positividad* del querer. La *única* positividad del querer está en su negativo, en la diferencia que lo sustrae a sí mismo. Eliminar este descarte, conjugar voluntad y potencia, voluntad y política, hacer de la voluntad la fuente de la política significa perder ambas, arrastrar la política a la contradicción de la voluntad o unificar la voluntad al mando de la política. Entre libertad de la voluntad —el dos-en-uno de *velle* y *nolle*— y libertad política —los muchos-en-uno de la *pólis*— aparece un hiato no superable. Toda la conclusión de *Willing* insiste sobre esta absoluta insuperabilidad: “La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, se aplica solamente a personas que viven fuera de las comunidades políticas, como individuos solitarios”.⁹⁰ De aquí la polémica con quienes, desde Jaspers⁹¹ hasta Buber —a cuya “filosofía de la comunicación” ha sido demasiado a menudo asimilada la filosofía de Arendt— consideran “que la intimidad del diálogo, la ‘acción interior’ en que yo ‘apelo’ a mí mismo o al ‘alter ego’, el amigo de Aristóteles, el amado de Jaspers, el Tú de Buber, pueda ser extendida hasta volverse paradigmática para la esfera política”.⁹² Este carácter no asimilable entre las actividades mentales y la acción política nos devuelve al punto de donde habíamos partido: la infundabilidad de la libertad política por parte de la voluntad.

89 Sobre la relación filosófica (para la biográfica, a la espera de conocer la correspondencia privada, véanse las indicaciones de Young-Bruehl, presentes a lo largo del curso de toda la obra citada) entre Arendt y Heidegger, además del trabajo, discutible, de J. Taminiaux, “Arendt, disciple de Heidegger?”, en *Études phénoménologiques*, 1, N° 2, 1985, pp. 111-136, véase A. Dal Lago, “Una filosofía della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell’agire”, en *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 93-109.

90 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 527.

91 Para la relación con Jaspers, además de las noticias de Young-Bruehl, véanse las cartas comprendidas en *Briefwechsel 1926-1969*, al cuidado de L. Köhler y H. Saner, Munich-Zurich, 1985. Algunas cartas relativas a Rahel Varnhagen fueron publicadas, a cargo de L. Ritter Santini, como apéndice a *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 211-222.

92 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 528.

La misma metáfora bíblica de la creación—cambiada de dirección por Agustín en términos de filosofía de la natalidad— no puede ser empleada sino analógicamente, además de contener ella misma un riesgo de opresión: “Soy del todo consciente de que también en la versión agustiniana el tema resulta en cierto modo poco transparente, que no parece decirnos otra cosa que que estamos *condenados* a ser libres en razón de haber nacido, no importa si la libertad nos gusta o aborrecemos su arbitrariedad, si nos resulta ‘grata’ o preferimos escapar de su tremenda responsabilidad eligiendo una forma cualquiera de fatalismo”.⁹³

3. Así termina el pasaje, y también el libro: “Esta *impasse*,⁹⁴ si es realmente tal, puede ser superada o resuelta solamente apelando a otra facultad de la mente, no menos misteriosa que la facultad del comenzar, la facultad del Juicio, un análisis de la cual, acaso, por lo menos puede decirnos qué implican nuestros juicios ‘me gusta’ o ‘no me gusta’”.⁹⁵ Como es sabido, el ensayo sobre el juicio, que en las intenciones de Arendt debía completar la trilogía de *The life of the mind*, nunca fue escrito. La muerte sorprendió a la autora cuando había tipeado en la máquina apenas el título del volumen y dos epígrafes iniciales, de modo que cualquier indicación sobre la dirección del discurso que Arendt hubiera seguido no puede ser sino deducida hipotéticamente, más que por el *post-scriptum* de *Thinking* en que enunciaba su programa de trabajo, por los escritos sobre el juicio anteriores a la redacción de *The life of the mind*.⁹⁶ Ellos, en su conjunto, más que de una resolución de la *impasse*, dan el sentido de su progresivo desplazamiento hacia los confines exteriores de lo político, y precisamente en ese terreno impolítico que constituye la última morada y a la vez la máxima realización del pensamiento sobre la política.

Ya hemos repetido varias veces cuál era inicialmente esta *impasse*. Ella se refiere a la infundabilidad de una libertad política que se niegue a la centralización de la representación, que quiera seguir siendo plural, y por lo tanto unitariamente irrepresentable. Tal fundación no puede ser confiada a la voluntad, desde el momento en que ella, en su exigencia de potencia, en su desearse como política, en su volverse decisión, llega a una unidad

93 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 546.

94 Sobre tal *impasse*, véase J. G. Gray, “The abyss of freedom-and Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt, the recovery of the public world*, op. cit., pp. 225-244.

95 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 546.

96 Ahora recogidos, con una importante introducción (pp. 89-157), por R. Beiner con el título *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, 1982.

todavía más inmediata, en cuanto determinada por la exclusión-eliminación del otro. Si la unidad representativa es la unidad de la partidocracia, la unidad de la voluntad-decisión es, tiende a ser, la unidad del totalitarismo.⁹⁷ La voluntad permanece como la facultad del comienzo, de lo nuevo, de lo no expresado. Pero justamente desde el inicio resulta que ella da voz a ese elemento de arbitrariedad, de no motivación, de pura inmanencia en sí mismo que la caracteriza cuando no es iluminada por un principio, cuando es puro desarraigo de lo viejo y todavía no constitución de lo nuevo. Si Arendt diera crédito a *tal* inicio –y a la facultad que le corresponde políticamente–, en este caso adheriría a la interpretación legitimadora que lo moderno da de sí mismo, dándola por buena:⁹⁸ lo moderno como olvido de la tradición, ausencia de fundamento, radical abandono.⁹⁹ Pero Arendt sabe bien que esta autointerpretación no es otra cosa que utopía, utopía *de lo* moderno. En ella desembocan, en el plano filosófico-político, las dos grandes unificaciones, opuestas y complementarias, de Hobbes y de Rousseau: la primera en forma de relación representante-representado, la segunda de voluntad general. Ambas basadas en la reducción de la multiplicidad de las opiniones a guerra civil, en la exclusión total, si no ya totalitaria, del conflicto. Que, en cambio, sigue siendo el único desarrollo posible de la pluralidad política, de la política como pluralidad.

La doble referencia a la esfera del juicio y a la del pensamiento parte de este jaqueo de la voluntad, pero más en general de todas las categorías de lo político moderno. Evidentemente se trata de una dislocación categorial que va mucho más allá del simple salto de una a otra de las facultades mentales. Ya todo el proyecto de *The life of the mind* marca el tránsito de la fase de los primeros escritos, donde la atención estaba centrada en una revaloración, y por lo tanto en la reivindicación de superioridad de las actividades prácticas (*vita activa*) respecto de las teóricas (*vita contemplativa*), a la otra fase más madura, cuando la atención se detiene esencialmente en

97 Sobre la interpretación arendtiana del fenómeno totalitario han intervenido B. Crick, "On rereading 'The origins of totalitarianism'", en *Social Research*, XLIV, N° 1, 1977, pp. 106-126; H. Morgenthau, "Hannah Arendt on totalitarianism and democracy", en *ibid.*, pp. 127-131; H. Pross, "Die Welt absoluter Selbstlosigkeit. Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus", en *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, op. cit., pp. 203-210; M. Vetö, "Cohérence et terreur: Introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt", en *Archives de philosophie*, XLV, N° 4, 1982, pp. 549-584.

98 En relación con lo moderno, véase, G. Kateb, *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*, Oxford, 1984, pp. 149-187, además de C. Galli, "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità", en *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 15-28.

99 Véase R. Esposito, "Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt", op. cit.

su diferenciación, en su distancia. Más precisamente, sobre la *necesidad* de mantener tal distancia. Es cierto que toda la obra de Arendt insiste sobre la crítica a esa fatal separación entre pensamiento y acción funcionalizada por Platón al predominio del primero sobre la segunda. Pero la separación permanece irremediable una vez replicado este predominio. Ella es justamente *fatal* y ninguna reducción, ningún cortocircuito ideológico podría ahora recomponerla. Por el contrario, todos los intentos modernos de borrarla con un “golpe de Estado” teórico han llevado a un desenlace catastrófico, a una *filosofía* política destinada a experimentar en la práctica, antes que en la teoría, sus propios fracasos. Los ejemplos están a la vista de todos y no es necesario recordarlos: basta pensar qué ha significado para la historia del mundo la idea de una política infaliblemente gobernada por la *necesidad* de una determinada filosofía. Para Arendt, naturalmente, no está en cuestión un retorno a la antigua superioridad de la vida contemplativa, y tampoco una caída de la responsabilidad de la filosofía frente a la política. Se trata de otra cosa: es decir, de una relación más compleja, de la cual el término “impolítico” individualiza el progresivo desplazamiento del punto de refracción hacia un espacio ya no interior a la forma categorial, necesariamente unificadora, de lo político, tal como se ha visto.

En realidad, es justamente por su fidelidad al pluralismo, por su dimensión constitutivamente plural que Arendt recurre al juicio, sin olvidar que él produce sentido, significado, justamente a través de la multiplicidad de las opiniones. No hay aquí espacio para seguir el itinerario hermenéutico y teórico a lo largo del cual ella llega a tal definición. Basta recordar que las modalidades, los elementos alrededor de los cuales plantea su interpretación, en el camino del juicio reflexivo de Kant, son los de “gusto”, “imaginación” y “sentido común”. A través de ellos, Arendt reconoce al juicio justamente la posibilidad de juzgar el particular fuera de la hipoteca abstracta, normativa, trascendente de lo universal, ubicándose, en cambio, desde el punto de vista, eminentemente plural, de los *otros* y, más precisamente, de posibles espectadores externos. Es así como el juicio, escapando a la objetividad cosificada de la verdad científica, pero fuera, al mismo tiempo, de la subjetividad infundada de la elección puramente individual, puede volverse imparcial.¹⁰⁰ No solamente puede poner en discusión —y es lo que más interesa—, justamente *juzgándola*, esa concepción de

100 Es una tesis retomada y ampliada por E. Vollrath en *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977. Pero sobre la dialéctica del juicio, véase ante todo M. Denny, “The privilege of ourselves: Hannah Arendt on judgement”, en *Hannah Arendt. The recovery of the public world*, op. cit., pp. 245-276.

la historia (una vez más *filosófica*) que se limita a deducir el “después” del “antes”, que subordina el después a la imposición de sentido del antes, el evento al proceso, el efecto a la causa, la contingencia a la necesidad. En una palabra: el “hecho” al Progreso.¹⁰¹ Es justamente a esta filosofía de la historia que se opone el juicio kantiano:

Después de Hegel y Marx, se ha enfrentado tales cuestiones en la perspectiva de la historia y en la suposición de que esta idea, el progreso del género humano, es efectivamente una realidad. Finalmente, nos encontraremos solamente con la única alternativa posible en dichas cuestiones: puede decirse con Hegel, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*,* dejando que sea el éxito el último en juzgar, o bien puede sostenerse con Kant la autonomía de la mente de los hombres y su independencia virtual de las cosas así como son o como se han vuelto.¹⁰²

Dejemos ahora de lado la cuestión de la medida en que resulta aceptable dicha lectura de Kant¹⁰³ y, ante todo, esa lectura de Hegel. Lo que interesa es la oposición entre juicio y filosofía del progreso que Arendt extrae de ello. La idea de “progreso” excluye de por sí la posibilidad de que haya un punto “at which we might stand still and look back with the backward glance of the historian”:¹⁰⁴ así concluyen las *Kant's Lectures*. Y lo excluye porque, cuando la historia es interpretada de algún modo como progreso, cuando a ella se le asigna de oficio un significado general, y cuando ese significado coincide con su fin último, el juicio siempre es remitido a una conclusión que no llegará nunca.

La cuestión puede reconstruirse también desde otro punto de vista. La filosofía del progreso —justamente como la voluntad que constituye su facultad privilegiada— mira siempre hacia el futuro, aun cuando este futuro sea considerado la consecuencia de su pasado. Pero el pasado sigue siendo justamente *suyo*, intencional y, por lo tanto, *aniquilado* en el futuro. Pasado del futuro. No por casualidad su desenlace es el olvido, un olvido acarrea-

101 Sobre el tema de la historia véase la tercera parte íntegra (“L'épreuve de l'histoire”) de la monografía de A. Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, 1984, pp. 161-249.

* La historia del mundo es su tribunal. [N. del T.]

102 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 311.

103 Por ejemplo, según H. G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1960 [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003], Kant tiende a despolitizar el “sentido común”).

104 H. Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, op. cit., p. 77.

do por la misma tradición que lo moderno presupone haber roto y que en cambio secretamente produce. Dentro de esta filosofía, la ruptura de la tradición acarrea el olvido del pasado, su cancelación-olvido. El pasado es borrado por la tradición. Arendt —su exigencia de juicio— invierte esta lógica. Es la tradición (autolegitimadora) que debe ser rota, que debe ser reconocida en su fractura, para poder reconquistar una mirada nítida sobre el pasado,¹⁰⁵ para devolverle luz. Juicio y justicia, según la sentencia de la antigua palabra hebreaica.¹⁰⁶ El pasado, fuera de la tradición, no es equiva-

105 Véase H. Arendt, *Between past and future*, op. cit., pp. 103-104. El pasaje es reproducido y comentado en un ensayo de B. de Giovanni ("Presente e tradizione", en *il Centauro*, Nº 13-14, 1985, p. 81) no solamente muy hermoso sino también, por su limpidez de escritura y timbre argumentador, cercano a la obra de la Arendt.

106 "Et vouloir être juif de nos jours, c'est, avant de croire à Moïse et aux prophètes, revendiquer ce droit de juger l'histoire, c'est-à-dire revendiquer la position d'une conscience qui se pose inconditionnellement, être membre du peuple éternel [...]. L'éternité d'Israël, c'est donc son indépendance à l'égard de l'Histoire et sa capacité de reconnaître les hommes comme à tout moment mûrs pour le jugement, sans attendre que la fin de l'Histoire nous livre leur sens prétendument ultime. Et Israël, par-delà Israël charnel, englobe toutes les personnes qui se refusent au verdict purement autoritaire de l'Histoire." [Y querer ser judío en nuestros días, antes que creer en Moisés y en los profetas, es reivindicar ese derecho de juzgar la historia, es decir, reivindicar la posición de una conciencia que postula incondicionalmente, ser miembro del pueblo eterno [...]. La eternidad de Israel, entonces, es su independencia con respecto a la Historia y su capacidad de reconocer a los hombres como maduros en todo momento para el juicio, sin esperar que el fin de la Historia nos entregue su sentido supuestamente último. E Israel, más allá del Israel carnal, contiene a todas las personas que rechazan el veredicto puramente arbitrario de la Historia.] Extraigo el pasaje de un texto de E. Lévinas dedicado a Rosenzweig, "Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne", en el Nº 1, 1982, pp. 65-78, de *Les Cahiers de la nuit surveillée*, pp. 77-78. La relación de Arendt con Lévinas no se detiene en el rechazo de la filosofía de la historia, sino que toca al de la representación (véase en particular de Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, 1974 [trad. esp.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995]), el motivo de la natalidad del instante (véase en *De l'existence à l'existant*, París, 1984, p. 130 [trad. esp.: *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000]), una expresión típicamente arendtiana: "L'instant, avant d'être en relation avec les instants qui le précèdent ou le suivent, recèle un acte par lequel s'acquiert l'existence. Chaque instant est un commencement, une naissance" [El instante, antes de estar en relación con los instantes que lo preceden o lo suceden, esconde un acto por el cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento]), y el de la "irreducibilidad del otro". Para este último punto, los intérpretes generalmente insisten en la diferenciación que la impoliticidad de las categorías de Lévinas determina

lente, y debe ser juzgado no en base a sus victorias, sino a sus verdades fácticas: *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni** es la cita que cierra el *post-scriptum* de *Thinking* y abre la página en blanco de *Judging*. El juicio del historiador, es decir del espectador-narrador, no el del actor, de quien está bastante lejos del evento en el espacio y en el tiempo como para poder “contarlo”¹⁰⁷ sin estar directamente comprometido, restablece la verdad del *hecho*, su no expresada potencia, restablece la fuerza y la dignidad del pasado. Él es el único que puede condenarlo, pero también redimirlo, otorgándole un sentido distinto del que la violencia de la tradición le ha asignado. Así, hablando de Benjamin, Arendt dice:

Lo que guía este pensamiento es la convicción de que el mundo viviente cede a la ruina de los tiempos, pero que el proceso de descomposición es a la vez también un proceso de cristalización; que en la “protección del mar” —en el mismo elemento no histórico a que debe ceder todo lo que se ha cumplido en la historia— nacen nuevas formas y formaciones cristalinas que, convertidas en invulnerables contra los elementos, subsisten y esperan solamente al pescador de perlas que los llevará de nuevo

respecto de Arendt. Naturalmente, desde el punto de vista aquí desarrollado de una Arendt en ciertos aspectos “impolítica”, las cosas son más problemáticas. Para un acercamiento de Arendt a Lévinas, véase de todos modos O. Mongin, “Comment juger?”, en el N° 3, 1984, de *Les Cahiers de la nuit surveillée*, dedicado a Lévinas, pp. 282-300. Con referencia al tema del juicio, lateral pero no asimétrico, respecto del discurso de Arendt, resulta el cuadro de los problemas recientemente recogido en J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, París, 1985, que a su vez asume como centro de referencia y de discusión el diálogo entre J.-F. Lyotard y J.-L. Thébaud, publicado con el título de *Au juste*, París, 1979.

* La causa vencedora agradó a los dioses, pero la vencida a Catón. [N. del T.]

- ¹⁰⁷ Sobre la descentralización de la idea de historia en la de narración-cuento de “historias”, véase E. Young-Bruehl, “Hannah Arendt’s storytelling”, en *Social Research*, XLIV, N° 1, 1977, pp. 183-190. Se trata de un tema objetivamente ubicado en la confluencia de filones culturales también muy distintos en el plano lingüístico y categorial, pero convergentes en cuanto al objeto “historia-narración”. Por dar solamente algún nombre, pensemos por un lado en algunos trabajos de P. Veyne, entre los cuales *Comment on écrit l’histoire*, París, 1971, y de P. Ricoeur como *Temps et récit* 1, París, 1983 [trad. esp.: *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 1996]; por otro lado, en el debate abierto por L. Stone sobre el “retorno de la narración” en “The revival of narrative: reflections on a new old history”, en *Past and Present*, N° 85, 1979, en el que intervinieron después E. J. Hobsbawm y Ph. Abrams, a cuyo respecto debe verse M. Salvati (ed.), *Scienza, narrazione e tempo*, Milán, 1985; y por otro lado, también a la llamada “teología narrativa”, con el útil y pequeño volumen de B. Wacker, *Narrative theology?*, Munich, 1977.

a la luz: como “fragmentos de pensamiento”, como fragmentos o también como eternos “fenómenos originarios”.¹⁰⁸

4. Esto en cuanto al juicio que, en el deslizamiento de la posición de actor a la de espectador-narrador, ya constituye un primer retraso de perspectiva de la tópica de lo político. Pero tal retraso —o “retiro”—¹⁰⁹ asume un inconfundible tono impolítico con el pensamiento. Él está implícito en primera instancia en lo que Arendt define, para el pensamiento, el estar “fuera del orden”; es decir, de un lado, la detención de todas las actividades “indispensables a las cuestiones del vivir y el sobrevivir” y, por el otro, la inversión de “todas las relaciones ordinarias”: “lo que está cerca y aparece directamente a los sentidos ahora está distante, lo que está lejos está efectivamente presente. En el acto de pensar yo no estoy donde en realidad estoy: no me rodean objetos sensibles, sino imágenes invisibles a cualquier otro. Es como si me hubiera retirado a una suerte de tierra de nadie, la tierra de lo invisible”.¹¹⁰

Es decir: el pensamiento escapa a las categorías de lo político porque está sustraído a la visibilidad de la representación. Este remitirse a lo invisible nos introduce en una dimensión más “profunda” de lo impolítico, consiguiente, o mejor dicho presupuesta a la de la criticidad relativa al trastorno de las “relaciones ordinarias”. De las relaciones, decimos, no de los valores. Porque lo impolítico en el pensamiento no sustituye con nuevos valores los valores dados: “no crea valores, no descubre, de una vez por todas, qué es el ‘bien’; no evalúa, sino que a lo sumo disuelve las reglas de conducta aceptadas. Y no posee ninguna relevancia política, a menos que surjan particulares situaciones de emergencia. Que deba saber convivir conmigo mismo en vida es una consideración que no surge en forma política sino en ‘situaciones-límite’”.¹¹¹ Lo impolítico no consiste simplemente en la ausencia de “relevancia política”, sino en la politicidad que esa ausencia asume en aquellas “particulares situaciones de emergencia” que, con expresión de Jaspers, Arendt define como “situaciones-límite”, es decir en una ausencia que se vuelve presencia, o en una presencia que resuena silen-

108 H. Arendt, “Walter Benjamin”, en *Merkur*, xxii, 1968, pp. 50-65, 209-223, 305-316 [trad. esp.: “Walter Benjamin. 1892-1940”, en *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989].

109 Asumo la expresión en un sentido no alejado del propio de los autores del volumen colectivo *Le retrait du politique*, París, 1983, con particular referencia a las posiciones de J.-L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe.

110 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 169.

111 *Ibid.*, p. 287.

ciosamente en una ausencia o, mejor dicho, se *trasciende* en una ausencia. Y Jaspers aludía con esa expresión justamente a la operación del *trascenderse*—atención, no de “trascendencia”, no de hipóstasis metafísica del acto de “trascender”—: “Esta última expresión fue acuñada por Jaspers para la universal e inmutable condición humana —‘no poder vivir sin lucha y dolor; tener que asumir inevitablemente la propia culpa; tener que morir’— para indicar la experiencia de ‘algo inmanente que remite ya a la trascendencia’ y que, si consigue de nosotros una respuesta, nos llevará a *devenir la existencia que potencialmente somos*”.¹¹²

El modo de lo impolítico es esta inmanencia “que remite ya a la trascendencia”, una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia. No un espacio o, todavía menos, un valor situado fuera de lo político y a él indiferente, sino el trascenderse interior a lo político como categoría afirmativa. El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación). Lo impolítico consiste en una salida fuera de sí mismo que no arriba a ninguna trascendencia. Por eso forma parte de la vida. Es la vida sustraída a la pura inmanencia en sí misma y precipitada en el trascenderse de la existencia (en la existencia como trascenderse). Arendt sigue:

En Jaspers, la expresión extrae su propia plausibilidad de sugestión no tanto de experiencias específicas, como del simple hecho de que la vida misma, restringida dentro de los confines del nacimiento y de la muerte, constituye a su vez una circunstancia límite en la medida en que mi existencia mundana me obliga siempre a tener en cuenta un pasado en el que todavía no estaba, y un futuro en el que ya no estaré. Aquí, lo importante es que, cada vez que yo trascienda los límites del breve espacio de mi vida y empiece a reflexionar sobre este pasado, juzgándolo, y sobre este futuro, dando forma a los proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y reflexiones semejantes surgirán inevitablemente en tiempos de emergencia política.¹¹³

Es ahora que la crítica impolítica de lo político —de su valorización teológico-política, de su asunción a *valor* político— revela su propia alma para nada a-política (o anti-política). Arendt lo dice al referirse esta vez a Sócrates, cuya mayéutica, “que lleva a la luz las implicaciones de las opiniones irreflexivas y dejadas sin examen, y con ello las destruye —trátese de valo-

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, pp. 287-288.

res, de doctrinas, de teorías, hasta de convicciones [...]— se revela, implícitamente, política”.¹¹⁴ A través de una proposición del mismo Sócrates, según la cual “padecer una ofensa es mejor que cometerla”,¹¹⁵ se había explicado antes cuál es esta politicidad de la ausencia desde lo político, o también *de lo político*. Tal proposición no es comprensible en el lenguaje de lo político que, por boca de Calicles, le responde; “sufrir una ofensa no es de verdadero hombre, sino de esclavo para quien es mejor morir que vivir si, ofendidos, no se tiene la capacidad de ayudarse a sí mismos o a quien queremos”.¹¹⁶ El ciudadano no puede comprender la proposición de Sócrates porque ella contradice radicalmente la lógica del político, cuando es entendida (de modo realista) según las modalidades “apropiadoras” de la voluntad de potencia, y también (utópicamente) según las “comunicativas” de la relación entre iguales. Pero Sócrates, justamente, “no está hablando aquí en carácter de ciudadano”.¹¹⁷ En cambio,

[...] habla como hombre esencialmente dedicado al pensamiento. Es como si le dijera a Calicles: si tú fueras como yo, un enamorado de la sabiduría, deseoso de pensar sobre cada cosa, de someter a examen todas las cosas, sabrías que si el mundo fuera como tú te lo imaginas, dividido en débiles y fuertes, donde “los fuertes hacen lo que está en su poder y los débiles padecen lo que deben” (Tucídides), de modo que no se da otra alternativa que cometer la ofensa o padecerla, si fuera así, es mejor padecer más que cometer una ofensa. Pero, bien entendido, el presupuesto es: *si tú amas la sabiduría y el filosofar*: si sabes qué significan las actividades de reflexionar y de examinar.¹¹⁸

Solamente por este “presupuesto”, lo político aparece como el *único* lenguaje del mundo pero, sometido justamente por eso, por parte de un pensamiento que quiera seguir siendo tal, al proceso del trascenderse interno capaz de trastornar las “relaciones ordinarias”, es decir de “ordenarlas” en función de *lo que no se ve*. De aquel invisible al que se aludía antes como al objeto ausente del pensamiento.

114 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 288.

115 *Ibid.*, p. 275. El pasaje es subrayado muy pertinentemente también por F. Fistetti, “Metafísica e política in “La vita della mente” di Hannah Arendt”, en *Poleis*, enero-marzo de 1988, p. 38, en una línea de discurso no alejada de la aquí desarrollada, por lo menos en la última parte del ensayo.

116 *Ibid.*

117 *Ibid.*, p. 277.

118 *Ibid.*

Pero en esa ausencia el pensamiento *no* descansa, ni abandona su propia responsabilidad respecto de la vida *presente*. Y la respuesta a la pregunta que recorre todo el libro acerca del espacio del pensamiento, condensada después en el último capítulo, titulado “¿Dónde estamos cuando pensamos?”, es ésta: también el presente es *el* lugar del pensamiento, como contado en esa “parábola” kaskiana a que recurre finalmente Arendt.¹¹⁹ En ella, el pensamiento es representado en el cruce de dos fuerzas opuestas y prevaricadoras, entendidas como el pasado y el futuro, dentro de las cuales y contra las cuales libra una batalla sin fin. El lugar en que “Él” —es el título de Kafka— lucha, justamente deseado por esas fuerzas prepotentes, es obviamente el presente, el *instante* del presente, como precisa de inmediato Arendt remitiéndose a la alegoría de Zaratustra en la puerta corrediza interpretada como el ahora suspendido en la confluencia polémica de pasado y futuro. El presente es entonces el lugar de la lucha del instante contra aquel tiempo que corre sin interrupciones, que transforma continuamente al ser en devenir y así lo aniquila. El pensamiento no puede renunciar a esa lucha. Si lo hiciera, si se interpretara por encima de las partes, si se ocupara como árbitro y espectador fuera del juego de la vida, si apartara, en otras palabras, su propia mirada de la *realidad* de lo político, no haría más que repetir el viejo sueño de la metafísica occidental de una región sin tiempo y sin dificultades, habitada justamente por el pensamiento.

No es ésta la solución de Arendt. El pensamiento no puede traicionar a la vida, abandonar su *propio* lugar, llamarse a fuera de la lucha. ¿Pero cómo? ¿Cómo debe hacer propia esa lucha, cuál es el modo específico de su responsabilidad? ¿Cómo se determina la responsabilidad en filosofía? La respuesta de Arendt es metaforizada en la figura de la diagonal que, desde el ángulo de intersección entre pasado y futuro, radicada entonces en el presente, avanza hacia el infinito sin adherir “positivamente” ni al uno ni al otro. Y me parece que ella es la siguiente: no traicionar al presente, no intentar fugas utópicas o débiles desencantos, permanecerle fiel. Pero el punto decisivo es que no lo introduce en la continuidad del tiempo, no adhiere “positivamente” al flujo de la historia, no llena “en forma de proyecto” la laguna abierta entre pasado y futuro. Aquel vacío, aquel des-carte, aquella distancia, es salvaguardado por el pensamiento, porque sola-

119 Véase *ibid.*, pp. 296-307. El mismo tema en *Between past and future*, *op. cit.*, pp. 11-19. Retomo aquí un argumento desarrollado en el congreso sobre *La responsabilidad del filósofo*, que se ha celebrado en el Instituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles, y cuyas actas aparecerán en la revista *Annali del Contemporaneo*, 1989, dirigida por Antonio Villani.

mente así puede protegerse de la fuerza prevaricadora de lo existente, de la violencia unificadora de *su* historia: “La parábola del tiempo de Kafka no se aplica al hombre inmerso en sus ocupaciones cotidianas, sino exclusivamente al yo que piensa, en cuanto se haya retirado de los negocios de la vida de todos los días. La laguna entre pasado y futuro, en realidad, no se abre sino en la reflexión, cuyo objeto es constituido por lo que está ausente, trátase de lo que ya ha desaparecido o de lo que todavía no ha aparecido”.¹²⁰ Esta ausencia *en el* presente, este desdoblamiento del presente respecto de sí mismo, este descarte de lo que también existe y que es *todo* lo que existe, puede asumir el nombre de impolítico. La última cita de Catón cara a Arendt encuentra luz solamente en él: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quamcum solus esset*.^{*121}

120 H. Arendt, *The life of the mind*, *op. cit.*, p. 300.

* “Nunca hacía nada mejor que cuando no hacía nada, nunca estaba menos solo que cuando estaba en soledad.” [N. del T.]

121 De M. T. Cicerón en *De republica*, I, 17.

III

Poder y silencio

1. BIOLOGÍA POLÍTICA

1. Tratemos de extraer las conclusiones del discurso anterior. El resultado hermenéutico que deriva de él a propósito de la reflexión arendtiana sobre la política adquiere el sentido de una sensible complicación de la interpretación corriente: la utopía de la *pólis*, o la filosofía práctica, en el mejor de los casos.¹ En realidad, como hemos visto, la idea de irrepresentabilidad de la política-pluralidad a la cual llega Arendt en la fase terminal de su propia búsqueda expresa la caída de todo nexo directo, especular, entre política y concepto. Obsérvese que en el curso de su producción no disminuye nunca el interés intenso, a veces exclusivo, por la política, el impulso a radicalizar siempre más su pensamiento sobre ella: pero es justamente esa intensificación la que impide una conceptualización frontal de la política, tradicionalmente *filosófica*, como por otro lado lo prueba aquella polémica respecto de la “filosofía política”, es decir de una política fundada por una determinada filosofía o, peor, de una filosofía impuesta por una determinada política: polémica que constituye el hilo conductor de toda su obra. La política no puede ser conceptualizada en forma positiva, sino solamente a partir de lo que se contornea en su margen exterior, y que la determina negativamente, constituyendo su fondo y a la vez su reverso.

Es justamente a esta progresiva restricción del ámbito de determinación afirmativa de la política –consecuente, como se decía, de la misma radicalización a que Arendt somete su estatuto– donde desemboca la noción

1 En esta dirección, las dos intervenciones de P. P. Portinaro, “La politica come cominciamento e la fine della politica”, y de F. Volpi, “Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica”, ambos en *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 29-45 y 73-92.

de “impolítico”. Sobre este término debemos detener la atención un instante. Está del todo descontado que él no tiene nada que ver con cualquier forma explícita, o aun implícita, de despolitización, y que en su esencia constituye exactamente su contrario: el resultado extremo, “posterior” en sentido intenso —y por eso mismo intrínsecamente contradictorio— a que arriba su crítica política. Esta conclusión, impolítica en el sentido citado, es explicitada claramente por Arendt sólo en la inconclusa trilogía final, allí donde a la polémica política contra la inactividad constitutiva de las facultades mentales, característica de toda su primera traducción hasta *La condición humana* incluida, sucede una revalorización de las mismas como sitios de potencial distancia de aquella ciega adhesión a lo existente a que llega la “praxis” en el mundo moderno. Así, paradójicamente, cuando la situación política se vuelve crítica, es decir “cuando todos se dejan transportar sin reflexionar por lo que todos los otros creen y hacen”,² la función innovadora de lo político se refugia en el ámbito impolítico del pensamiento, que asume de ese modo un papel de control y de sustitución respecto de las facultades activas temporalmente entorpecidas y degradadas.

Sin embargo, ello no impide que también aquellas primeras obras que parecen marcadas, y de hecho lo están, por una acentuación diferente, y más directamente, “plenamente”, política, leídas dentro del horizonte de visibilidad abierto por las últimas, contengan elementos que van en la dirección arriba señalada. Es lo que sucede desde el gran libro sobre el totalitarismo, donde la dicotomía fundadora totalitarismo/política, es decir la extensión de la determinación afirmativa de la política a todo el espacio histórico, lógico, semántico, *no* ocupado por el totalitarismo, ya aparece mitigada por la tesis, sutilmente contradictoria de ella, que ve nacer la experiencia totalitaria dentro, y ya no fuera de la tardía sociedad liberal, o contra ella. Circunstancia atestiguada por el hecho, que la autora pone claramente a la luz, de que la sociedad de masas, típica del orden totalitario, aun llevándola a niveles hasta entonces desconocidos, hereda de la “plebe” de la sociedad clasista la vocación apolítica y también antipolítica que la caracteriza principalmente. O que, para decirlo con otros términos —que desarrollaremos en el curso del capítulo—, entre individualismo y psicosis de masas corre una relación mucho más sólida y directa de la que querría su tradicional oposición.

Pero de ello hablaremos más adelante. Por ahora, basta señalar la tendencia, siempre más acentuada por parte de Arendt, a salir de la bipolaridad

2 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 288.

dad alternativa, instituida en cierto aspecto por ella misma, entre totalitarismo y sociedad política, para envolver a la misma modernidad “liberal” en la acusación de progresiva, y progresivamente irrefrenable, despolitización. Tendencia ya largamente activa en toda la sección “moderna” de *La condición humana*, pero que arriba a su más plena capacidad de explicación en el ensayo sobre la revolución, donde el área, por así decir, de la entropía política, se extiende, mucho más allá de la escena totalitaria, hasta todo el horizonte moderno de la relación representante-representado, de matriz liberal y también de matriz democrática. Ya hemos visto en el capítulo anterior que Hobbes y Rousseau señalan, en el inicio de la modernidad, las líneas de desplazamiento de su destino despolitizador: aquella convergencia obligada de técnica y decisionismo dentro de la cual el pluralismo político, la política como pluralismo, está inexorablemente aplastada en el calco monolineal de una figura unitaria. El pluralismo político —es éste el resultado más general y a la vez más “escandaloso” (¿el aspecto hebraico?) a que llega Arendt al final de su propia búsqueda— es positivamente irrepresentable (en el doble sentido de la relación representante-representado y de la representación). Irrepresentable, solamente sobre la pantalla en movimiento de la revolución.

Pero también aquí éste es el punto crítico, o mejor dicho autocrítico, en el que sin embargo este borde, residuo de discurso afirmativo, se precipita regularmente, sólo por un momento: el del origen, del principio, aislado y exaltado por Arendt con énfasis maquiaveliano: el origen, y sólo él, es el lugar de la potencia; por eso, es necesario recurrir a él —“retornar a los principios”—³ cuando la revolución amenaza con estabilizarse y entonces necesariamente con perderse, dentro de los por otro lado inevitables aparatos burocrático-representativos, dejando de lado así una vez más

3 N. Maquiavelo, *Discursos* III, 1: “Es algo muy cierto que todas las cosas del mundo tienen un final en sus vidas. Pero las que recorren el curso que les es ordenado generalmente por el cielo son las que no desordenan su cuerpo, sino que lo mantienen ordenado de modo que no se altera y, si se altera, es para su salud y no para su perjuicio. Y como yo hablo de los cuerpos mixtos que son las repúblicas y las sectas, digo que esas alteraciones son para su bien si las llevan a sus orígenes. Por eso están mejor organizadas, y tienen vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo o bien cuando, por algún accidente fuera de sus ordenamientos, llegan a esa renovación. Y es algo más claro que la luz que, si no se renuevan, estos cuerpos no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, llevarlas a sus orígenes” [N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 321]. Para la lectura que Arendt hace de Maquiavelo, véase mi “Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt”, *op. cit.*, pp. 128 y ss.

aquel nexo de pluralismo y política del cual sin embargo había surgido. Es el punto de la oposición del origen maquiaveliano al pacto fundador hobbesiano-rousseauiano en el que la crítica de lo moderno, la individualización de su carga constitutivamente (no de modo contingente) despolitizadora, surge con una fuerza que nos remite a la consideración de partida: en lo moderno, o también en una época a él posterior, pero todavía apenas tocada por su sombra invasora, la política, para quien se remita todavía a ella (y nadie lo hace con mayor pasión que Arendt), no puede sino ser nombrada en negativo, como aquello de lo que se siente la exigencia pero que ya no es posible representar positivamente.

2. Dicho esto, sin embargo debe afirmarse también que la obra de Arendt, en su conjunto y en sus momentos particulares, no se dirige toda en esta dirección extrema y que, en realidad, mantiene segmentos, grumos discursivos que llevan hacia atrás el itinerario, bloqueándolo en binarios intermedios, como si el programático antihobbesianismo, por así decir, no lograra llegar a una posición establemente poshobbesiana, deteniéndose a veces, y ante todo respecto del telón de fondo antropológico, en un emplazamiento prehobbesiano. No es poco respecto de quien lee a Arendt como última, utópica vestal del humanismo político. Y no sucede solamente en sus primeras obras, donde a la política-pluralismo, constituida en oposición a la homogeneización totalitaria, se le reserva todavía un espacio afirmativo recortado sobre el modelo de la *pólis* griega, sino también en las últimas, a partir del mismo gran ensayo sobre la revolución, y justamente en lo referente a la cuestión del origen en su ambivalente relación con la *violencia*.

Aun, desde este punto de vista, *On revolution* debería ser leído junto al *pamphlet* antisartreano, o más precisamente antifanoniano, sobre la violencia. ¿Y qué resulta de ello? Seguramente una contradicción interna, según la cual, por un lado, el momento del inicio revolucionario es declarado, aunque en ciertos aspectos, necesariamente violento, como antes, además, ya lo había subrayado con fuerza Maquiavelo, justamente por ese motivo “antepasado de las revoluciones modernas”.⁴ Y por otro lado, la política, concentrada, como se ha visto, justamente en ese inicio y solamente por él protegida, no puede, a riesgo de su disolución interna, contener momentos de violencia, desde el momento en que “políticamente hablando [...] el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente

4 H. Arendt, *Between past and future. Six exercises in political thought*, op. cit., p. 153, pero también *On revolution*, op. cit., pp. 32-37.

falta el otro".⁵ Arendt identifica la libertad con el poder en la misma medida en que éste se halla separado del dominio, y su conclusión es que ella no puede surgir de la violencia: pero eso es lo que justamente sucede regularmente en las revoluciones triunfantes. ¿Y entonces? La contradicción está expresada en la superficie por esa concepción comunicativa, discursiva, horizontal del poder justamente reprochada a Arendt por algunos de sus críticos,⁶ y se hunde en sus raíces en una incongruencia todavía más llamativa: es decir, la interpretación del momento lógico-histórico del origen como pluralidad, pero *no como conflicto*.

Es exactamente esta *impasse* lo que retiene a la antropología arendtiana más aquí de Hobbes y, desde este punto de vista, también más aquí de Maquiavelo. Y es la misma que confiere a su idea de política esa acepción ingenuamente positiva que todavía resuena, a través del modelo de la *pólis* griega, o aun de la *civitas* romana, en su aun radical crítica de lo moderno. Si la diferenciación entre gobernantes y gobernados o, más fuertemente, entre dominantes y dominados; si la ruptura vertical que separa al poder de la libertad para aislarlo en una esfera necesariamente opuesta a ésta; si la tendencia a la unificación violenta, o por lo menos a la bipolaridad conflictiva amigo/enemigo; si todo ello no forma parte de la escena originaria —la *Urszene** freudiana— sino, como parece considerar Arendt,

5 H. Arendt, *On violence*, Nueva York, 1970 [trad. esp.: "Sobre la violencia", en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 157-158].

6 Pienso ante todo en J. Habermas, "Hannah Arendts Begriff der Macht", en *Merkur*, xxx, N° 10, 1976, pp. 946-960, sobre el cual valen sin embargo las observaciones, tendientes a volver contra el mismo Habermas sus críticas, de J. M. Ferry, "Habermas critique de Hannah Arendt", en *Esprit*, iv, 1980, pp. 109-124.

* Escena primaria. [N. del T.]

7 Naturalmente, hablo de *Tótem y tabú* (1912-1913), en *Gesammelte Werke*, Frankfurt del Main, 1940-1953, vol. ix, pp. 1-194 [trad. esp.: *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, t. xiii], donde la escena representada es la "originaria", como Freud mismo nos lo advierte retranscribiendo en lenguaje psicoanalítico el encuentro padre-hijos (para la posesión de las mujeres), ya objeto de hipótesis en Darwin. Pero lo que interesa, respecto del relato darwiniano, es la nueva semantización que Freud, en las huellas de las investigaciones de S. Reinach sobre el código del totemismo y las de W. R. Smith sobre la naturaleza del sacrificio, atribuye a los protagonistas del choque y a la esencia de sus relaciones. Tal novedad se refiere ante todo a los dos principios metodológicos de la identificación y de la ambivalencia. Según el primero, el asesinato y la devoración del padre por parte de los hermanos-hijos, más que significar el definitivo alejamiento, expresa una necesidad de identificación con el padre muerto; para el segundo, además, esa identificación a través del crimen es el resultado de una ambivalencia emotiva que determina una compleja relación hecha de sentimientos recíprocamente contradictorios,

interviene solamente en un segundo momento, rompiendo la pacífica pluralidad del inicio, entonces, a pesar de toda cautela metacrítica y de toda radicalización interpretativa, siempre existirá un punto de vista –justamente el dirigido al principio, degradado, pero nunca definitivamente abandonado– para volver a proponer *positivamente* el pensamiento sobre la política: a retraducirlo, en otras palabras, en aquella *filosofía* política a la que Arendt misma siempre había querido con justicia sustraerlo.

Existe otro ángulo de refracción desde el cual puede observarse la cuestión, y es el de la relación entre política y derecho, de la iniciada, pero nunca definitivamente realizada, crítica política del derecho. Como es sabido, para

tales como el odio y la atracción. Es justamente a este último impulso que se debe, mediante el rito totémico, la creación de un sustituto de la figura soberana del padre muerto: es decir, el compromiso recíproco de prohibirse con la ley del incesto aquellas mismas mujeres por cuya posesión había sido consumado el homicidio del padre. Hasta aquí la reconstrucción freudiana. Son claros los resultados en el terreno específicamente analítico, desarrollados por Freud en toda su obra posterior. ¿Pero qué consecuencias pueden extraerse de todo ello en el plano de la antropología política? La más vistosa, destinada a minar toda semántica afirmativa del vocabulario político, es que la sociedad nace de una doble figura negativa: no sólo el asesinato, sino también la *renuncia*. Y en realidad, como subraya de inmediato Freud, la salvación del grupo pasa por la conjugación de renuncia y fuerza. La fuerza del grupo consiste en su capacidad de renuncia. Este doble sacrificio –el originario del padre, y el derivado de la propia potencial soberanía– se determina como doble prohibición resultante de la complicidad del delito y del remordimiento que él genera. Pero esto no es todo. Si fuera así, en cuanto construida por defecto, en cuanto apoyada sobre el doble vacío del homicidio y del remordimiento, la sociedad política de los hermanos, es decir la política como pluralidad, aunque negativamente, todavía sería representable. En cambio, no es así: ella, para durar, para sobrevivir como política, necesariamente debe autodestruirse en cuanto pluralidad-fraternidad, reunificarse en el nombre del padre. “Así, en el curso de largas épocas pudo ceder el encono contra el padre, que había esforzado a realizar la hazaña, y crecer la añoranza por él; y pudo nacer un ideal cuyo contenido era la plenitud de poder y la ilimitación del padre primordial antaño combatido, así como el apronte a sometersele. A consecuencia de decisivas alteraciones culturales, ya no pudo sostenerse la originaria igualdad democrática entre los individuos miembros del linaje” (*Tótem y tabú*, op. cit., p. 150). Es de este modo que “la venganza del padre abatido restaurado se ha vuelto dura” (*ibid.*, p. 153): privando a la fraternidad-pluralidad de toda posible representación política, arrastrando a la política lejos de la pluralidad. Este desenlace autodisolutivo suena como una definitiva némesis de la verdadera culpa de los hermanos: no la de haber matado al padre, sino la de haberlo hecho para incorporarse la violencia, más que para abolirla. Tal *jus* resuena en su *cum-juratio*. Sobre este último punto, muy bien G. Marramao, “L’ossessione della sovranità”, en P. A. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, Milán, 1986, pp. 177-178.

Arendt, es función de la ley la protección de la libertad-poder –en última instancia la política– ante la violencia, tanto de la exterior al organismo político como de la interior al mismo. El poder debe ser salvaguardado del riesgo de su absolutización vertical y del riesgo de su fractura horizontal. El ordenamiento jurídico, más fuerte, en este aspecto, de costumbres y de tradiciones, cumple dicha exigencia de estabilidad y de continuidad del poder político. De esta flexión metapolítica de la ley como presupuesto de la política –lo que la precede y circunscribe su espacio de operatividad– derivan dos consecuencias. Ante todo, la consecuencia de su necesidad: la política no podría existir o por lo menos durar fuera del ordenamiento legislativo. Pero después, al mismo tiempo, la cualidad rigurosamente *negativa* de esa necesidad, es decir la rígida exclusión de la ley respecto del mundo de la acción (política), tal como es confirmado por su pertenencia al ámbito de la “poiesis”, y no al de la “práctica”. La ley no es nunca otra cosa que *límite*: “Las leyes positivas en los estados de derecho están dirigidas a erigir límites y a instituir instrumentos de comunicación entre los hombres, cuya convivencia es puesta en peligro continuamente por los nuevos hombres que nacen”,⁸ había escrito Arendt en el final de *Los orígenes del totalitarismo*, pero ello significa –urgía en el ensayo sobre la desobediencia civil– que el derecho “puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se hayan producido, pero el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal”.⁹

Este escrito, también dedicado a la relación entre derecho, política y violencia, es justamente el que trae de nuevo clamorosamente a la liza la contradicción ya señalada a propósito de la revolución. El escrito insiste en su integridad no solamente sobre la diferenciación entre política y derecho, entre poder (humano) y ley (institucional) sino, más precisamente, sobre la primacía, surgida del papel puramente negativo de la ley-límite, de la primera sobre el segundo. En esta primacía desemboca la legitimidad, justamente política, de la desobediencia civil, dirigida a romper la estática conservadora del ordenamiento jurídico. Estamos a un paso de una crítica del derecho que, en lugar de verlo como aquello que protege de la violencia a la política, reconoce al derecho mismo, por lo menos en ciertas circunstancias, como algo violento: violento en el sentido de impedimento de la función innovativo-liberadora en que para Arendt consiste sustancialmente la acción política. La ley, desde este punto de vista, es

8 H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, op. cit., p. 637.

9 H. Arendt, “Civil disobedience”, en *The New Yorker*, 12 de septiembre de 1970 [trad. esp.: “Desobediencia civil”, en *Crisis de la república*, op. cit., p. 87].

ante todo lo que aleja del origen, lo que bloquea su potencial transformador. La desobediencia civil le responde con el lenguaje de la política, es decir con una proyección en el futuro que al mismo tiempo se remite a aquel inicio ahora comprimido por la ley. Tal como se ha visto, ese inicio contiene en sí una necesaria semilla de violencia, pero el lenguaje político, para seguir siendo tal, debe ser necesariamente no violento; y no violencia, en los hechos, es la desobediencia civil. Estamos en el ápice de la contradicción. La política, para derrotar a la violencia latente de la ley, debe recurrir de modo no violento a ese origen que es siempre violencia: combatir la violencia de una ley no violenta con la no violencia de un origen violento. Aquí, para seguir avanzando, y a la vez para arrojar una luz también sobre los pasajes precedentes, el discurso, aun sobre la misma trayectoria de esos temas, debe salir del léxico de Arendt y encontrar otros autores y otros textos.¹⁰

- 10 Por ejemplo Nietzsche, cuyo “impolítico” se constituye como el resultado contrastivo o –resultado y fondo a la vez– de una radicalización del pensamiento sobre la política que resalta plenamente su carácter autofundador o, en otras palabras, la ausencia de relación con la esfera del valor. Esta sustracción de valor ético, esta “ruptura” de toda ética política, que caracteriza a toda la reflexión nietzscheana, se evidencia por otro lado del modo más sensible justamente a partir de aquellos dos nudos problemáticos respecto de los cuales la respuesta de Arendt había permanecido como insatisfactoria, si no realmente contradictoria, es decir la crítica del derecho y el nexo poder-violencia o, dicho de otro modo, la cuestión del origen. En lo concerniente al primer punto, debe decirse de inmediato que Nietzsche considera el derecho no solamente como algo no sustraído a las relaciones de fuerza presentes en una determinada sociedad, y mucho menos, a la manera de Arendt, como lo que protege a la sociedad política de la invasión de la fuerza), sino en directa función de ellos, de modo que “No creemos en un derecho que no repose sobre la potencia para hacerse valer: consideramos a todos los derechos como conquistas con la fuerza” (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Milán, Colli-Montinari, 1979 (2), p. 131). De aquí, por un lado, un concepto de justicia (para Nietzsche solidario e interior al de derecho) entendida como relación privatista de intercambio entre interlocutores de fuerza paritaria, por el otro, una idea de pena sustraída a toda referencia a nociones de responsabilidad moral, culpa, castigo, y expresamente interpretada como venganza pública, y hasta como producción de un chivo expiatorio. Esta última connotación (retomada, como se sabe, en los trabajos de R. Girand), que hace saltar en pedazos toda la semántica jurídica tradicional, desplaza la atención hacia la segunda cuestión (evidentemente ligada a la primera), es decir hacia aquel ineliminable quantum de violencia, del cual la pena-venganza no es más que el apéndice judicial, inextricablemente unido a la organización política de la sociedad. De donde resulta no solamente la idea de Estado como “violencia organizada”, organización de la violencia, por otro lado típica de otros aspectos, aun lejanos, de la cultura alemana de la época, sino la posición antropológica

3. Uno ante todo, editado e introducido por la propia Arendt con una participación intelectual tan intensa como para velar por momentos una plena comprensión. Hablo de aquel *Politik. Ein Kondensat*¹¹ de Hermann Broch que constituye el único escrito cumplida y programáticamente dedicado por el autor a una reflexión sobre lo político,¹² aun más significativo

aquí realmente poshobbesiana –ultrahobbesiana debería decirse– que la sostiene. Ultrahobbesiana precisamente porque parte de la premisa, justamente hobbesiana, de la conflictividad radical del “estado natural”, pero después no dispuesta a sublimarla en el optimismo de la hipótesis contractualista. El Estado pone orden en la violencia originaria, pero solamente puede hacerlo a través de la producción de una violencia no menor. No hay ninguna posible “poliarquía” entre la anarquía y la jerarquía (el objetivo, si bien “irrepresentable” de Arendt): la jerarquía no es otra cosa que anarquía ordenada en “estado”. En el origen, no hay pacto entre individuos iguales, sino el sometimiento y la dura tiranía sobre los otros de parte de una “horda primitiva”. Sólo con ella –en la violencia de su raíz animal– “comienza en la tierra el ‘estado’: pienso que ha sido liquidada aquella fantasía que lo hacía empezar con un ‘contrato’” (*Genealogía de la moral*, II, N° 17).

11 Para los textos brochianos hago referencia a la edición de las obras editadas por P. M. Lützel para la Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1974-1981, en 13 volúmenes en varios tomos. Sin embargo, también he tenido presente la edición Rhein, Zurich, 1952-1961, importante todavía ante todo por las preciosas introducciones a cada uno de los volúmenes. Quedan además algunos textos inéditos y aun manuscritos depositados en el Hermann Broch-Archiv en la Yale University Library, New Haven, Connecticut, que he consultado en microfilmes. Para la bibliografía, es también útil la contenida en el epistolario entre Broch y el editor D. Brody, *Briefwechsel 1930-1951*, a cargo de B. Hack y M. Kleiss, Frankfurt del Main, 1971, pp. 1105-1168. En lo referente a la biografía, ahora está disponible la riquísima de P. M. Lützel, *Hermann Broch. Eine Biographie*, Frankfurt, 1985. El texto de Arendt sobre Broch constituye la introducción a los dos volúmenes *Dichten und Erkennen* y *Erkennen und Handeln* de las *Gesammelte Werke* de Rheinverlag, *op. cit.* El ensayo traducido al inglés fue publicado en la selección *Men in dark times*, Nueva York, 1968 [trad. esp.: *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, pp. 97-137]. Las otras intervenciones de Arendt sobre Broch son: “Hermann Broch und der moderne Roman”, en *Der Monat*, I, N° 8-9, 1949, pp. 147-151; “No longer and not yet”, en *The Nation*, 14 de septiembre de 1946, pp. 300-302; “The achievement of Hermann Broch”, en *The Kenyon Review*, XI, N° 3, 1949, pp. 476-483; “A writer’s conscience”, en *Times literary supplement*, 29 de marzo de 1963, pp. 209-210. Para el *Kondensat*, cito de la traducción italiana de los dos volúmenes antes citados (Milán, 1966). El texto de Broch está ahora disponible con el título *Menschenrecht und Irdisch-Absolutes*, en el volumen IX de las obras (*Massenpsychologie*), *op. cit.*, pp. 456-510.

12 Para la dificultad, no solamente psicológica, de llevar a término su propio trabajo político, véanse las cartas citadas en mi “Hermann Broch político contro possibilità”, en *Filosofia politica*, I, N° 1, 1987, pp. 121-155, que constituye el esbozo preparatorio de este capítulo. En el mismo sentido, véase H. Steinecke, “H. Broch

desde nuestro punto de vista que los largos y comprometidos ensayos de filosofía de la historia y de psicología de las masas a los cuales está ligada por lo común su deshilachada imagen de pensador político. El escrito se abre con dos afirmaciones sucesivas y unidas entre sí. La primera se refiere a la necesidad de la antropología como base de la teoría (y de la práctica) políticas, desde el momento que “toda política parte del hombre porque es ejercida por el hombre, para el hombre y a menudo contra el hombre”;¹³ y es una primera etapa de ese proceso de continuo retroceso hacia las raíces originarias en que para Broch consiste toda verdadera meditación política o, para decirlo mejor, “metapolítica”.¹⁴ La segunda afirmación es la

als politischer Dichter”, en *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung*, VI, 1970, p. 170). A la dificultad de Broch para ambientarse políticamente en Alemania (sobre la cual, véase la carta a Waldo Frank del 20 de junio de 1947, en *Briefe*, ed. cit., t. III, pp. 144-146), y a su escasa posibilidad de homologación con todos los partidos políticos por entonces existentes, alude también W. Rothe en “Hermann Broch als politischer Denker”, en *Zeitschrift für Politik*, 4, V, 1958, ahora incluido en M. Durzak, *Hermann Broch. Perspektiven der Forschung*, Munich, 1972, en particular pp. 145-146.

13 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 227.

14 El motivo de la “metapolítica”, ligado a menudo a una valoración positiva del método marxista del “remontarse a los fundamentos” vuelve constantemente, ante todo en las cartas. Véase por ejemplo la carta a Abraham Sonne del 14 de marzo de 1950, en *Briefe*, op. cit., t. III, p. 441: “Drüben will ich dann mein politisches Buch fertigstellen. Eine outline dieses Buches ist in der ‘Neuen Rundschau’ erschienen, und ich schicke Dir ein Separatum hievon, u. z. an die Pension Aschner, da ja die Sendung Wochen braucht, und Du bis dahin wohl sicher wieder dort sein wirst. In diesem Buch versuche ich eine neue logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung der Politik oder richtiger der Metapolitik vorzunehmen”. [Por otro lado quiero luego concluir mi libro político. Un *outline* de este libro apareció en “Neuer Rundschau” y te envío una separata de él, y lo hago a la pensión Aschner, ya que seguro el envío tardará semanas, y tú, para entonces, estarás allí otra vez. En este libro trato de proponer una nueva fundamentación lógico-gnoseológica de la política, o más correctamente, de la metapolítica.] Véase también la carta a Friedrich Torberg del 28 de julio de 1950, *ibid.*, p. 487: “Wo Initial-Fehler vorhanden sind, läßt sich nichts ‘weiterentwickeln’, vielmehr muß ganz von neuem angefangen werden. Man muß sich also fragen, ob man durch neuerlichen Rückgang auf die erkenntnistheoretischen und logischen Grundlagen (auf die ja auch Marx mit der Berufung auf die Dialektik zurückgegangen ist) zum Aufbau eines metapolitischen Systems gelangen kann, das den Bedürfnissen des modernen Menschen ebenso zu genügen vermag wie das Marx, ohne darum wie dieses ins Unmenschliche zu verfallen”. [Donde existen errores iniciales nada puede “continuar su desarrollo”, mejor dicho todo tiene que comenzar de nuevo. Por lo tanto cabe preguntarse si se puede llegar, por medio de una vuelta a los fundamentos gnoseológicos y lógicos (a los cuales también Marx regresó con la

oportunidad de que esa antropología, flexionada positivamente por todos los humanismos teológicos y laicos de nuestra tradición, vuelva a hablar el duro lenguaje de lo negativo:

En su metapolítica, san Agustín trató de extraer de la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios esencia, metas y medios de la acción política. Agustín se basó entonces en el polo positivo y por eso falló en la práctica, tal como había fallado la concepción similar de Platón. En el reino de las cosas, nada puede ser definido en términos positivos y menos que nunca es posible extraer de lo absoluto el modelo de un comportamiento moral; los diez mandamientos en su totalidad (excepto los dirigidos directa o indirectamente a lo absoluto, pero que agregan al imperativo la motivación mundana: “si quieres vivir bien”) se refieren al “polo negativo” y se basan en la fórmula “tú no debes”.¹⁵

Estamos radicados en pleno territorio hobbesiano aunque, en el plano resbaloso de las ascendencias, no debe ser dejada de lado una directa filiación pascaliana y una más remota matriz gnóstica.¹⁶ Es lo que sucede

apelación a la dialéctica), a la construcción de un sistema metapolítico, que sea capaz de satisfacer las necesidades del hombre moderno tanto como lo hizo Marx, sin por eso, como en ese caso, caer en lo inhumano.] Además, debe recordarse que también el de los *Schuldlosen* es definido por Broch como un título “metapolítico” (véase la carta a Daisy Brody del 15 de noviembre de 1949, *ibid.*, p. 374).

15 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., pp. 227-228.

16 S. Givone ha subrayado de modo convincente la propensión gnóstica de Broch, ante todo en cuanto al Virgilio: véase de él, “Broch interprete di Virgilio”, en *Ermeneutica e romanticismo*, Milán, 1982, pp. 121-141. En cuanto a Pascal, además, cuya relación con el gnosticismo ha sido destacada por H. Jonas (*The gnostic religion*, Boston, 1954), me refiero de modo particular a los pensamientos sobre la justicia, uno de los cuales [*Pensamientos*, N° 298, trad. de Oscar Andrieu, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, pp. 197-198] reclama de modo casi literal algunos pasajes de Broch relativos al nexo justicia-fuerza: “Justicia, fuerza. Es justo que lo que es justo se obedezca, es necesario que lo que es más fuerte se obedezca. La justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque hay siempre malvados; la fuerza sin la justicia es sometida a acusación. Por lo tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; para esto, hay que conseguir que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo. Se puede discutir justicia; la fuerza, se la reconoce claramente y sin discusión. Por ello, no se ha podido conceder la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho la justicia y ha dicho que la injusta era ésta, y ha dicho que ella era justa. Y por ello, porque no se pudo conseguir que lo que es justo fuera fuerte, se llegó a que lo que es fuerte fuera justo”.

también en Nietzsche y en Freud, y en ciertos aspectos a diferencia de Arendt. La cuestión es confirmada por el razonamiento que sigue, y que confiere unidad a todo el discurso, acerca de la posibilidad de utilizar la noción de derecho natural y su pretendida relación con la idea de libertad. La tesis de Broch, también aquí inédita, es que esa relación, hipotéticamente válida para un “parlamento de animales”, ya no lo es en cuanto al hombre, y no lo es por el simple motivo de que la libertad, tal como es universalmente entendida y ante todo practicada por el hombre, es de por sí innatural, porque “se configura únicamente como rebelión a la comunidad social”.¹⁷ No es que los hombres no puedan entender la conveniencia de una relación institucional, de donde las asociaciones, desde la familia hasta el Estado. Pero la tendencia “anárquica”, que expresa el sentido más profundo e inconfesable de la libertad humana, es tal que confiere a esas instituciones la misma impronta agresiva típica de la condición individual,¹⁸ de modo que “cada institución aspira (como el individuo) a una total libertad de acción, aspira a un ilimitado poder tanto en relación con sus propios miembros, como en relación con todas las otras instituciones semejantes, lo que revela justamente su carácter anárquico”.¹⁹

No solamente. Broch insiste. Si “la lucha de todos contra todos” fuera librada únicamente en base a intereses perseguidos racionalmente, entonces, podría entenderse por política, como se hace por lo común, la “mecánica de este equilibrio de intereses; se trataría así de un proceso racional que no debería revelar –como en cambio revela– ese carácter tan desesperadamente anárquico y caótico que deja entrever aquí y allá algún objetivo parcial, pero que, en su conjunto, sólo presenta absurdidad”.²⁰ Es cierto que tales intereses están a menudo presentes, pero tan inextricablemente mezclados a esos impulsos irracionales que constituyen la más auténtica “biología política” del hombre como para resultar menos

17 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 230.

18 También este motivo tiene un preciso eco freudiano, como se ve en el ejemplo lampante por un simple cotejo con *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. x (trad. esp.: *De guerra y de muerte. Temas de actualidad* (1915), en *Obras completas*, op. cit., vol. xiv, p. 281]: “Los pueblos están más o menos representados por los Estados que ellos forman; y esos Estados, por los gobiernos que los rigen. El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en las épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco”.

19 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 233.

20 *Ibid.*, p. 234.

influyentes, porque la política, “nacida de la lucha, es condicionada por ésta más de lo que a su vez ella pueda condicionarla”.²¹ Estamos no solamente en línea con el más crudo realismo político, sino en una parte extrema de su territorio: nacida del caos, la *Tohuwabohu** antecedente a la creación, la política no tiene ninguna posibilidad de eliminarlo. No puede sino organizarlo institucionalmente, “educarlo” en Estado. Estado *del* caos, de la lucha de todos contra todos. Hobbes es asumido y a la vez superado en cuanto al optimismo prescriptivo de la solución del pacto. Ninguna *solutio*, ningún pacto, puede aplacar la lucha, dado que la lucha surge justamente de la imposibilidad del pacto. Por eso, sigue Broch, los análisis de Maquiavelo y de Clausewitz “tienen [...] la inestimable ventaja de ser justos”, porque liquidan “toda forma de optimismo místico sobre la necesidad y sobre la posibilidad de definitivas soluciones políticas”.²² Tales soluciones son imposibles para la política, porque en su interior hay un elemento, la tendencia a la libertad, que está en conflicto frontal con el otro, unido al primero, y más todavía, de él constitutivo, es decir la tendencia a la *servidumbre*.

Es el ápice final hacia el cual se precipita todo el discurso. La identificación de libertad y esclavitud, de autonomía y servidumbre, que connota a la política contemporánea (pero presente en germen en *toda* política) señala el “punto cero” (*Nullpunkt*), el “polo negativo”, “que nuestra época ha alcanzado”.²³ Adoptar todavía una antropología positiva significa no darse cuenta de “que el deseo de gozar de una absoluta y desenfrenada libertad [...] empuja constantemente a sojuzgar al prójimo [...]. Es un mecanismo diabólico, que ha funcionado en toda época gracias a la infernal intercambiabilidad entre masoquismo y sadismo; un mecanismo que aferra al mismo esclavo”²⁴ (como lo ha revelado la posible identificación de víctima y verdugo en los campos de concentración nazis) y todos los regímenes políticos, comprendido el democrático que, pese a todo lo preferible que sea respecto de los otros, no hace sino fragmentar la servidumbre en una cadena de microservidumbres locales. No sólo, sino que penetra y pervierte también la dinámica de las revoluciones,²⁵ como veremos más adelante. Y aquí retorna el gran argumento impolítico de Arendt.

21 *Ibid.*, p. 235.

* Desorden originario. [N. del T.]

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 236.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 238.

4. Es realmente el punto límite, la negatividad absoluta, la muerte de la política, es decir la política *como* muerte.²⁶ El margen más allá del cual no se puede avanzar a lo largo del camino de aquel “mal” definido por Broch “gnósticamente” como el ámbito de desplazamiento de lo político. Pero se trata también del punto que, justamente en cuanto insuperable en el plano del mal puede, y casi debe, necesariamente, introducir en otro nivel de discurso. Es exactamente lo que le sucede al ensayo de Broch que, llegado a su clímax negativo, se da vuelta sobre su propia piel y, como una suerte de embudo semántico, empieza de nuevo a extenderse en dirección de un “polo positivo”. Cuál es, qué es, este polo positivo –libertad, humanidad, justicia, y él asumirá varios nombres, pero sin identificarse con ninguno de ellos–, quedará finalmente sin prejuzgar, como lo quiere la lógica que sostiene toda la perspectiva, justamente la lógica de su irre-presentabilidad: sólo negativamente, en cuanto mal, como hemos visto, la política es representada y representable. Pero ello no quita que, justamente la exclusividad del nexo política-mal libere en sus límites externos –y precisamente allí donde ese mal asume las connotaciones más radicales, más absolutas– una dimensión que, aun en su ineffectuabilidad positiva, y hasta por ese motivo, constituye su superación y en ciertos aspectos la redención. Tal dimensión es entonces impolítica, también aquí no

26 Parecerá extraño, pero una singular referencia al motivo de la política-muerte, es decir de la muerte como *ratio* antes que la política, se encuentra en Bergson, y precisamente en las *Deux sources* (París, 1932) [trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962, p. 271]: “Y aquí aparece un rasgo característico del “animal político” que es el hombre. No llegaremos a afirmar que sea la ferocidad uno de los atributos del jefe que duerme en el fondo de nosotros. Pero lo cierto es que si ha previsto jefes, la naturaleza, que es destructora de individuos a la vez que engendradora de especies, ha debido quererlos implacables. Toda la historia lo atestigua. Tenemos grabados en piedra los relatos de hecatombes inauditas, precedidas de los peores suplicios y ordenadas con perfecta sangre fría por los mismos hombres que nos han legado estos informes. Se dirá que estas cosas ocurrían en tiempos muy remotos. Pero si la forma ha cambiado y el cristianismo ha puesto fin a ciertos crímenes, o ha logrado cuando menos que no se haga alarde de ellos, no obstante el asesinato ha seguido siendo con frecuencia la *ratio ultima* cuando no la *prima*, de la política”. Advértase que sobre este texto de Bergson habría de intervenir J. Lacan, llevando su raíz simbólica a la relación matriarcado-patriarcado en una dirección del discurso que, replicando *ante litteram* a la fácil oposición “libertaria” del matriarcado al patriarcado de parte de Fromm y de Marcuse, reivindicaba (en este aspecto cercano a la posición de Bachofen) el carácter *originariamente* represivo del matriarcado, después mitigado, pero no eliminado, por el posterior patriarcado (véase *Encyclopédie française*, 8, 40-15).

en el sentido común, y tampoco en el sentido de Thomas Mann,²⁷ de una ajenidad o de una simple contraposición categorial a la política, sino en el de una tensión diferencial entre interno y externo que, justamente en la medida en que se ubica fuera de lo político, determina sus condiciones de existencia en la forma de implícito pero ineliminable presupuesto.

Toda la segunda parte del ensayo, es decir la referida al “derecho humano”, está orientada hacia la definición de dicho presupuesto, conscientemente irrealizable, cumplida a través de un camino hacia atrás respecto de la dirección “negativa” de la primera. Si aquella había partido de la idea de libertad para llegar al concepto de esclavitud y muerte, ésta,

27 Acerca de esta diferenciación de lo impolítico en Mann, considero decisivas las observaciones de M. Cacciari en “L’impolitico nietzscheano”, en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, *op. cit.*, pp. 105-120. A propósito de Mann, es evidente que en la polémica entre el “conservador” y “esteta” Thomas y el socialmente comprometido Heinrich, de la cual surgieron prácticamente las *Betrachtungen*, Broch debía alinearse con el segundo. Y se trata del aspecto más obvio de la historia. Sin embargo, ello no impide una afinidad subterránea con Thomas, explicitada, por otro lado, en aquel ensayo “Philistosität, Realismus, Idealismus der Kunst”, publicado en 1913 (1 de febrero de 1913) en *Brenner*, la revista que aparecía en Innsbruck a partir de 1910 con dirección de Ludwig Ficker, donde colaboraron, además de Georg Trakl, Else Lasker-Schüler, Theodor Däubler, Félix Grafé y aquel Theodor Haecker por cuyo *Vergil, Vater des Abendlandes* (Leipzig, 1931) Broch fue inspirado para su propia interpretación de Virgilio: allí, Broch defiende a Thomas del ataque de Carl Dallago (también entre los más prestigiosos colaboradores de la revista y uno de los intelectuales más notorios de la época) que, en una serie de artículos aparecidos entre enero y febrero siempre en *Brenner* con el título “Philister”, había polemizado ásperamente con Mann respecto de su ensayo sobre Chamisso. Broch le concede a Dallago alguna razón sobre Chamisso, pero también defiende tenazmente al Mann de *Muerte en Venecia* (H. Broch, *Schriften zur Literatur*, ed. cit., t. I, p. 22). En realidad, al “progresista” Broch no podía dejar de serle congenial aquella “simpatía con la muerte, el aura acre de ‘cruz, muerte y sepulcro’ de oscura fuente nietzscheana” que, como dice Marianello Marianelli en su estupenda presentación a la edición italiana de las *Consideraciones* (Bari, 1967, p. xxiv), constituye el doble fondo oscuro de la más “conservadora” de las obras de Mann. Al respecto, debe señalarse que el mismo Mann, en una entrevista en *Les nouvelles littéraires* del 23 de enero de 1926, se expresa casi con los mismos términos: “Las *Consideraciones de un impolítico* era una obra romántica, surgida en una atmósfera de destrucción. En ella, había entonces una deliberada devoción a la muerte, una simpatía por la muerte”. Una prueba *al revés* de la actitud de Broch sobre Mann es dada por su posición ambivalente respecto de Zola, valorizado por el compromiso social (según la tesis de Heinrich), pero también criticado como “científico” y como escritor. Sobre Zola, véase el artículo de Broch, “Zolas Vorurteil”, aparecido en *Summa* en 1917, y ahora también él recogido en el mismo volumen de *Schriften*, *op. cit.*, pp. 34-40.

de la idea de esclavitud y muerte —nosotros podemos entender el significado de ‘valor’ sólo partiendo del polo negativo, partiendo de la muerte”—,²⁸ se remonta a la idea de libertad, depurada así de toda valencia humanista²⁹ de fundamento metafísico y llevada nuevamente a la función de irrepresentable puro: “La libertad humana que es una componente de esta afinidad divina se ubicará ahora ya no, dogmáticamente, al comienzo, sino solamente al final de la serie de las definiciones mismas, objetivo al cual es posible dirigirse a través de un proceso infinito de aproximación, pero en sí mismo inalcanzable”.³⁰ El instrumento “idealtípico” de tal “retorno” está constituido para Broch por la categoría de “absoluto terrenal” (*Das Irdisch-Absolute*), asumido, en paralelo con la física y la termodinámica, como “límite insuperable” o “cero absoluto”, más allá del cual no es posible descender, pero al mismo tiempo como “excedente de contenido” que, aun indescriptible desde el punto de vista del discurso, permanece sólidamente radicado en un significado antimetafísico y antiteológico, justamente “terrenal” y, por lo tanto, a diferencia del antiguo Absoluto metafísico, del cual constituye la necesaria secularización, declinable sólo en negativo.³¹

28 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 260.

29 La toma de distancia de Broch respecto de toda utopía humanista es clara y sin titubeos, como le dice a Carl Seelig con claridad el 28 de agosto de 1939: “Was ich machen werde, weiß ich noch nicht. Meine Bemühungen zur Stärkung der Humanitätsstellung in der Welt brechen selbstverständlich mit Kriegsausbruch zusammen. Die Humanität wird in dieser Welt nicht mehr viel zu tun haben” (*Briefe*, op. cit., t. II, p. 136). [Qué haré, aún no lo sé. Mis esfuerzos para el fortalecimiento de la posición humanista en el mundo colapsan evidentemente con el comienzo de la guerra. Lo humano ya no tendrá mucho que hacer en este mundo.]

30 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 242.

31 “A democratic ideology has therefore to be based on a theory of human rights. However, though we have histories of the development of human rights, there does not exist a real scientific theory, quite simple because the human rights are still a religious concept deriving from the idea that man is an image of God. What we need is a secularization. We have to bring back to earth the absolute that as yet was only in Heaven and I think that the time is ripe for it” (carta a Alvin Johnson del 17 de marzo de 1950, en inglés en el original, en *Briefe*, op. cit., III, p. 446). [Una ideología democrática tiene que estar basada, por lo tanto, en una teoría de los derechos humanos. Sin embargo, aun cuando tenemos historias del desarrollo de los derechos humanos, no existe una verdadera teoría científica, simplemente debido a que los derechos humanos son aún un concepto religioso derivado de la idea de que el hombre es una imagen de Dios. Lo que se necesita es una secularización. Tenemos que traer a la tierra el absoluto que hasta ahora se encontraba sólo en el cielo, y pienso que ya ha llegado el momento adecuado.]

Frente a él se plantea la lógica estrictamente deductiva del “derecho en sí” (*Das Recht an sich*) que deriva su propia legitimidad del trascendental absoluto del Logos, tal como sucede con la matemática. Y, como la matemática, él consiente un conocimiento exclusivamente formal. A pesar de ello, sin embargo, o justamente por esta indiferencia suya a los contenidos, el “derecho en sí” está destinado a caer en contradicción consigo mismo.³² En los hechos es neutral respecto de fenómenos como la esclavitud y el campo de concentración, porque las penas son jurídicamente indiferentes, y de allí deriva ese *quid* de demoníaco que acompaña siempre al derecho,³³ según una intuición que liga a Broch con el primer Benjamin,³⁴ pero

32 Una clara exposición de la compleja filosofía del derecho en Broch, en E. Schlant, *Die Philosophie H. Brochs*, Berna, 1971, especialmente pp. 158-163.

33 Véase H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit. p. 247, donde vuelve la imagen (y la metáfora) kafiiana de la venda de la justicia.

34 Pienso obviamente en el Benjamin de *Zur Kritik der Gewalt* [1921] [trad. esp.: *Para una crítica de la violencia y otras cosas*, Madrid, Taurus, 1995], pero véanse ahora también los fragmentos *Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik*, editados en *Gesammelte Schriften*, t. iv, Frankfurt del Main, 1985, al cuidado de R. Tiedemann y H. Schweppenhäusen, pp. 90-108. Allí, Benjamin, con la ecuación directa de rito-violencia, parece llevar las cuestiones contradictoriamente esbozadas por Arendt a sus más radicales y explícitas consecuencias con una resolución desconocida del mismo “apólogo” freudiano. Para decirlo brevemente, no sólo el origen es violencia: sino violencia que aferra preventivamente toda crítica suya. De allí la doble necesidad de llevar a fondo la crítica política del derecho y de concebirla al mismo tiempo como positivamente indeclinable. Hay un punto ante todo, en el que el alejamiento respecto de la antropología arendtiana se hace más marcado. Entonces, después de haber rechazado como un consuelo y a la vez como una mistificación todo modelo contractualista, considerándolo como “el resultado, también el origen de todo contrato remite a la violencia” (cito de la trad. it.: Turín, 1962, en *Angelus Novus*, al cuidado de R. Solmi, p. 16), se pregunta si es posible “la regulación no violenta de conflictos”. La respuesta, en un primer momento positiva en explícita referencia a aquella esfera de la “conversación”, del “entenderse”, de la “lengua” asumida por Arendt como ámbito no-violento de la acción política, cambia después radicalmente de blanco cuando Benjamin observa que ya “la violencia jurídica ha penetrado también en esta esfera” (*ibid.*, p. 17), como lo atestigua el pasaje de la impunidad de la mentira a la punibilidad del engaño. La penetración de la violencia jurídica dentro de la esfera lingüística significa la imposibilidad de toda mediación: no solamente dialógica-discursiva (la concepción comunicativo-horizontal del poder, en el léxico arendtiano), sino también histórica. El pasaje tiene una lógica interna que debe ser directamente explicitada. La violencia no puede ser “eliminada” a través de la mediación histórica, porque la mediación histórica es ella misma violencia. Al respecto, véanse F. Desideri, *Walter Benjamin, il tempo e le forme*, Roma, 1980, pp. 97-110, y G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, 1980,

también con Freud,³⁵ y así termina negando inevitablemente la precondition contenidista sobre la cual también se apoya (es decir el fin humano de la justicia). Aquí entra en juego “lo absoluto terrenal” y “el derecho humano terrenal” a que da lugar y que, al mismo tiempo en que debe presuponer el carácter trascendental del “derecho en sí”, se constituye en su ineliminable “presupuesto”: “en el uno como en el otro caso está en juego un irrepresentable presupuesto originario de todo pensamiento”.³⁶ Esta ruptura del “derecho en sí”, operada por los contenidos presupuestos del “derecho humano terrenal”, conserva sin embargo los caracteres irreduciblemente “negativos” de la estructura de la presuposición, positivamente irrepresentable, de modo tal que

[...] se vuelve macroscópicamente evidente también el giro copernicano que este proceso determina en la esfera del “derecho en sí”: la

pp. 176-181, pero también C. Kambas, “Walter Benjamin lecteur des ‘Réflexions sur la violence’”, en *Cahiers Georges Sorel*, N° 2, 1984, y “Wider den Geist der Zeit: Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins”, en *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, op. cit.; G. Figal – H. Folkers, *Zur Theorie der Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, 1979.

- 35 Cito de la respuesta de Freud a la carta de Einstein sobre la guerra (30 de julio de 1932), que le fue enviada por iniciativa del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, solicitado a su vez por el Comité Permanente de las Letras y las Artes de la Sociedad de las Naciones. La respuesta de Freud es de septiembre de 1932, y dice: “Comienza usted con el nexo entre derecho y poder. Es ciertamente el punto de partida correcto para nuestra indagación. ¿Estoy autorizado a sustituir la palabra ‘poder’ por ‘violencia’ [‘Gewalt’], más dura y estridente? Derecho y violencia son hoy opuestos para nosotros. Es fácil mostrar que uno se desarrolló desde el otro” (“Por qué la guerra? (Einstein y Freud)”, en *Obras completas*, op. cit., 1979, t. xxii, pp. 187-188). La línea de este desarrollo es justamente la que pasa por la escena originaria del asesinato y del renacimiento simbólico del padre: de la unidad del uno a la unidad de los muchos constituidos en uno: “He aquí, pues, el estado originario, el imperio del poder más grande, de la violencia bruta o apoyada en el intelecto. Sabemos que este régimen se modificó en el curso del desarrollo, cierto camino llevó de la violencia al derecho. ¿Pero cuál camino? Uno solo, yo creo. Pasó a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podría ser compensada por la unión de varios débiles. ‘L’union fait la force.’ La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad” (*ibid.*, pp. 188-189).

36 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 270.

“justicia” (perteneciente al “polo positivo”), la “ley”, o “las acciones jurídicas” no constituyen ya el eje del andamiaje conceptual; en el centro de todas las construcciones aparece ahora la “pena” que es justamente la única capaz de contener aquellos elementos de contenido de los cuales, en ciertas circunstancias, “el derecho en sí” puede ser autorizado a infringir el principio de su propia neutralidad respecto del contenido.³⁷

Esta necesaria indeterminabilidad afirmativa de una justicia en sí, el hecho de tener que resolverse negativamente en “pena”, deriva del hecho de que, como le escribía Broch justamente a Hannah Arendt, también aquí en lenguaje benjaminiano,³⁸ mientras “aquí abajo no se puede operar sino a través de modelos”, “la justicia está determinada desde lo alto (*von oben*) y no permite la edificación de modelos”.³⁹ En la conclusión del *Kondensat*, dice:

La aspiración a la justicia parece surgir casi de un metaderecho todavía menos susceptible de formulación que el derecho divino y el derecho natural, y situado mas allá de ambos y aun del derecho humano. Este edificio metajurídico es todavía menos visible que los otros edificios jurídicos, pero se transparenta sin embargo aquí y allá en ellos, y en ellos se concreta (con la negación de la esclavitud, por ejemplo) de modo más bien crepuscular, pero al mismo tiempo con la necesidad del mismo Yo.⁴⁰

“Crepuscularismo” y “necesidad”, necesidad de la intraducibilidad e intraducibilidad de su propia necesidad, son los términos últimos en que se manifiesta (ocultándose) el “polo positivo”. Él no es necesario aunque, sino *porque*, crepuscular. Si fuera reconocible con plenitud, transferible positivamente en normas e instituciones, identificable en cuanto tal, el derecho (y la política que de él resulta) se uniría a sí mismo, pero al mismo tiempo abandonaría aquella alteridad que lo salva “desde lo alto”. Privaría al hombre de su eco lejano y de la imborrable esperanza que este eco acarrea:

Por cierto, este derecho está expuesto a las mismas objeciones positivistas que a menudo han sido dirigidas al derecho divino y al derecho

37 *Ibid.*, p. 278.

38 Sobre la oposición de Benjamin entre derecho y justicia, importantes consideraciones en M. Cacciari, “Diritto e giustizia”, en *il Centauro*, N° 2, 1981, pp. 58-81.

39 Carta del 21 de febrero de 1949, en *Briefe*, op. cit., t. III, p. 303.

40 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., pp. 284-285.

natural. Es posible negar la productividad de cualquier esfuerzo dirigido a comprender y a definir lo que está destinado a permanecer invisible (e imaginemos además si la entidad indagada es doblemente invisible); es posible sostener que el hombre no puede acceder a la esfera de la idea platónica, aun admitiendo por intuición que ella es la sede de su ser, y hasta es posible definir este volverse atrás hacia la patria originaria como una audacia arriesgada, peligrosa como la libertad que sin embargo de allí procede. Queda el hecho de que la imagen de esta patria lejana produce esa incesante nostalgia que nos acompaña durante toda la vida.⁴¹

2. DESPOLITIZACIÓN Y REVOLUCIÓN

1. Si se debiera llevar al nivel de mayor generalización el resultado teórico del *Kondensat*, debería concluirse que el punto de vista por él hecho propio es el del fin manifiesto de toda teología política en el sentido católico de una relación posible y necesaria entre bien y poder. Es por ello que, más allá de otras explícitas y manifiestas referencias, he insistido sobre aquélla, más oculta, pero seguramente más esencial, al Benjamin de la *Crítica de la violencia*. Como en ésta, la conciencia del fracaso histórico (o, más decididamente, de la historia)⁴² determina una decidida divergencia

41 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 285.

42 Sobre este punto, debe hacerse alguna otra observación. Hemos visto que Benjamin excluyó la mediación histórica como remedio para la violencia, porque ella misma es portadora de violencia. Aquí vuelve a primer plano el carácter “conservador” del derecho que, destinado a la “duración”, pertenece a una historia que reprime violentamente lo nuevo, que se ubica, precisamente, en sus antípodas, hasta congelarse en una dimensión mítica. Y en los tiempos del mito el derecho hunde sus antiguas raíces, como lo observa Benjamin en aquel ensayo sobre *Destino y carácter* (*Schicksal und Charakter*, 1921), que constituye el complemento necesario de *Zur Kritik der Gewalt*: “Por un error, en cuanto ha sido confundido con el reino de la justicia, el orden del derecho, que es solamente un residuo del estadio demoníaco de existencia de los hombres, en el que estatutos jurídicos no regularon sólo sus relaciones, sino también su relación con los dioses, se ha conservado más allá de la época que inaugurara la victoria sobre los demonios” (cito de la trad. it. en *Angelus Novus*, op. cit., p. 32). Ahora, en lo referente al rol de la política, ¿qué comporta esta crítica de la mediación, radicada en la convergencia violenta de historia y mito? Ante todo el rechazo de toda “teologización” suya en sentido católico-romano. Nunca como en este caso la crítica de la violencia suena como rechazo de la representación, tanto en el

de planos entre poder político y bien ético que puede ser llevada a un doble postulado: imposibilidad de practicar una política en términos éticos e imposibilidad de pensar una ética en términos políticos.

Dicho esto, es necesario cuidarse de un posible equívoco que simplificaría artificiosamente la cuestión: sin perder de vista que el *Kondensat* pertenece a la última producción de Broch, debe tenerse en cuenta que la imposibilidad de conjugar positivamente poder y bien no constituye el punto de partida, sino el punto de llegada frustrado y al mismo tiempo la des-

sentido católico-romano como en el moderno-hobbesiano: y desde este punto de vista, realmente nada de Schmitt –sea el aspecto católico-trascendente, sea el moderno-inmanente– pasa al lenguaje de Benjamin. A lo sumo, es a Arendt, además de Broch, a quien anticipa Benjamin en este aspecto, pero con una radicalidad absolutamente incommensurable. La crítica de la representación es aquí también, y esencialmente, crítica de lo político. Su irrepresentabilidad afirmativa, en este caso, no conoce excepciones. Ni el origen (violencia), ni el fin (redención) pueden constituir una intermediación entre derecho y justicia. Lo político, como también en Broch, es volcado al lenguaje de lo negativo. Por lo menos si todavía se quiere hablar de lenguaje: porque más allá del lenguaje, en un ámbito de indecibilidad lingüística –y por lo tanto histórica–, relampaguea esa “violencia pura divina”, esa violencia “inmediata” que, sin armas y sin sangre, se contrapone a la violencia mítica del derecho. También esta violencia salvadora, ella ante todo, reposa en el secreto de lo impolítico: por eso, puede ser vivida en hechos particulares como la acción revolucionaria o la huelga general, pero nunca adecuadamente “admitida” en ese mecanismo de “medio con un objetivo” que la retraduciría en términos de violencia mítica. Y sin embargo, este impolítico, también aquí, no deja de tener relaciones con lo político, del cual “justamente” se retira: no solamente por la permanencia de categorías políticas –la categoría de “decisión” ante todo– que siguen connotándolo, aunque “silenciosamente”, sino especialmente por la orilla de contraste que necesariamente exige lo político. Solamente a lo político le espera definir, negativamente, lo impolítico. Sólo él, sin esperanza de respuesta, puede “llamarlo”. Acaso a esta extrema dialéctica (dialéctica de lo extremo, no de la mediación) alude un “oscuro” pasaje del llamado *Fragmento teológico-político*, probablemente de los años 1919- 1920: “Si se representa con una flecha la dirección con que se ejerce la *dynamis* de lo profano, y con otra flecha la dirección con que se ejerce la dirección de la fuerza mesiánica, seguramente la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre encuentra su propio impulso en aquel argumento mesiánico; pero, así como una fuerza, con su trayectoria, puede facilitar la acción de otra fuerza agente sobre una trayectoria opuesta, del mismo modo el ordenamiento profano de lo profano puede favorecer el advenimiento del reino mesiánico. Lo profano, de ese modo, no resulta una categoría de este reino, sino una categoría de las más eficaces de su fácil acercamiento” (el *Fragmento* está traducido en E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milán, 1985, p. 84, dentro de un ensayo dedicado al joven Benjamin, pp. 67-89).

mentida de toda una obra (o podría agregarse sin retórica, de toda una vida) tendiente al logro de tal relación, a la afirmación proyectual de una ética política y de una política ética. No solamente, sino que entre hipótesis de partida y resultado conclusivo se instaura una dialéctica compleja hecha de impulsos contrastados, de oscilaciones violentas y también de verdaderas contradicciones, que acompañará y condicionará los escritos de Broch a lo largo de todo su complejo y accidentado itinerario.

Sin embargo, al respecto, hay un punto sobre el cual debe establecerse claridad preliminar. Cuando se habla de “contradicción” en la obra de Broch, no nos proponemos aludir solamente a su límite –como incapacidad de componer discursivamente impulsos lógico-lingüísticos que tienen direcciones contrarias– sino, más precisamente, a su objeto. Broch asume como objeto su propia incapacidad para superar la contradicción, para *decirla*, y así mediarla, a través del discurso: en el sentido de que el discurso, el lenguaje es constitutivamente inadecuado para aprehender la verdad no contradictoria que presiona en su fondo sin poder remontarse a la superficie. El límite es del instrumento, todavía antes que del intérprete: y aun la única interpretación en condiciones de escapar a la ceguera y a la remoción estético-romántica (lo que Broch llama *Kitsch*)⁴³ es la que tematiza intencionalmente ese límite, aunque continua y desesperadamente anhele atravesarlo. Es ésta precisamente la responsabilidad del escritor en el mundo contemporáneo: entender su propio trabajo como “casa” de contradicciones irresueltas, “composición” (en el sentido matemático y a la vez musical de la expresión) de antinomias que no pueden ser mediadas por ningún *nómos* discursivo. El *nómos* libera de contradicciones y se basa en el principio de no-contradicción y, como tal, es el lugar mayor de la ceguera, del alejamiento de aquella luz que a través de la contradicción, precisamente de modo *antinómico*, derrama adentro, pero simultáneamente más allá de la convención lingüística, aunque toda expresión, todo “dicho” (pero también todo número o toda nota musical) arrastra su idea:⁴⁴ lingüísticamente inexpresable en fragmentos singulares, inapropiable por todo significado y, ante todo, históricamente irrepresentable.

43 Sobre el *Kitsch*, véanse ante todo los tres ensayos de Broch: “Das Weltbild des Romans” [1933], “Das Böse im Wertsystem der Kunst” [1933] y “Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches” [1950], recogidos por Lützel en la sección *Kitsch und Literatur* en las *Schriften zur Literatur*, op. cit., t. II, pp. 89-173. Sobre el *Kitsch*, también son útiles algunas observaciones de L. Forte en *Romanzo e utopia. H. Broch e la trilogia dei “Sonnambuli”*, Florencia, 1970, p. 44.

44 En este sentido, varias “anotaciones” de Broch están presentes en el tejido conceptual de *Icone della legge* de M. Cacciari, Milán, 1985.

Todos aquellos escritos de Broch que buscan en una nueva teoría de la historia (esencialmente de impronta kantiana, de un kantismo asimilado a través de la mediación de Chamberlain,⁴⁵ además, se entiende, de la doble tradición de Marburgo y de Heidelberg, por no hablar del influjo lateral, pero intenso, de Vaihinger)⁴⁶ el lugar de resolución de la contradicción entre ética y política (hallada por el joven Broch ya en los textos de Weininger⁴⁷

45 El texto en cuestión de Chamberlain es *Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, Munich, 1905. Cito íntegramente la *Fußnote* agregada a la carta del 11 de abril de 1914 a L. von Ficker (*Briefe, op. cit.*, t. 1, pp. 25-26): “Aufs nachdrücklichste sei hier auf ein schönes und wissenreiches Buch voll philosophischer Kultur hingewiesen: Chamberlain ‘Immanuel Kant – Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk’. Es gelang Ch. (von seiner umfassenden Beherrschung des Stoffes abgesehen), durch seine lebendige Methode des Vergleichens gerade die ‘Grenzgedanken’ Kants, wie er sie nennt, zu verdeutlichen und prägnantest zu fassen. So einigt er dessen antidogmatische Ethik in den – aus den Kritiken verständlichen – Worten ‘Subjekt, handle objektiv’ und zeigt in *weitaus eindringlicherer Weise als dieser kleine Aufsatz*, daß alle philosophische Spekulation, so sehr sie sich auf formalem und mathematischem Gebiet zu bewegen hat, doch durchaus Angelegenheit des *Menschlichen* und daher Ethik ist. – Hier ist aber auch der intuitiven Erfassung Kants durch Dallago zu gedenken: ‘Kant, der erste Immoralist’” [Con mucho énfasis señálese aquí un libro bello y sabio lleno de cultura filosófica: Chamberlain “Immanuel Kant – Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk”. A Ch. le alcanzó (aparte de su amplio dominio en la materia) con su vivaz método de la comparación para aclarar los “pensamientos límite” de Kant, como él los llamaba, y expresarlos con la mayor precisión. De este modo él unifica su ética antidogmática en las palabras, comprensibles desde los críticos, “Sujeto, actúa objetivamente”, y muestra *con mucha más insistencia que en este pequeño artículo*, que toda la especulación filosófica, pro más que tiene que moverse en el terreno formal y matemático, es sin embargo cuestión de lo *humano* y por eso ética. Aquí debe, empero, recordarse la concepción intuitiva de Kant hecha por Dallago: “Kant, el primer immoralista”]. Se trata de *Das Buch der Unsicherheiten*, Leipzig, 1911, p. 104.

46 Véase H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1913.

47 Para la relación con Weininger, véase el primer capítulo de M. Durzak, *H. Broch. Der Dichter und seine Zeit*, Stuttgart, 1968, y también, del propio Durzak, “Hermann Brochs Anfänge. Zum Einfluß Weiningers und Schopenhauers”, en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, t. 17, N° 3, Heidelberg, 1967, y la fundamental monografía de P. M. Lützeler *Hermann Broch. Ethik und Politik*, Munich, 1973, pp. 36-37. Además, más en general, sobre la influencia ejercida por Weininger en aquellos años, F. Rella, *Il silenzio e le parole*, Milán, 1981, pp. 11-16. Para dicha relación, debe cotejarse todo lo que escribe Broch en el juvenil *Notizen zu einer systematischen Ästhetik* [1912], ahora en las citadas *Schriften zur Literatur*, t. II, en particular p. 19, pero también la carta del 9 de febrero de 1914 a

y de Kraus),⁴⁸ llegan, desde este punto de vista, a un fracaso sustancial. Pensamos en un solo sitio, en el ensayo de 1918, “Konstruktion der historischen Wirklichkeit”,⁴⁹ concentrado justamente sobre el cruce productivo de ética, política y teoría de la historia. La tesis que sostiene el ensayo es que solamente una teoría de la historia puede promover éticamente lo político y, de modo correspondiente, sólo una perspectiva ética puede consentir su concreta realización histórica. De aquí la exigencia de una absolutización de la categoría de realidad paralela a las ya experimentadas por el *Logos* y el *Ethos*. Pero es justamente la modalidad de tal “absolutización” la que reproduce aquella “fractura” originaria, aquel “estado de hecho antinómico-antagonista” (*antinomisch-oppositioneller Sachverhalt*),⁵⁰ a cuya superación había sido funcionalizado todo el discurso. Es el punto clave del ensayo y del procedimiento autocrítico de Broch: la antinomia no se puede resolver en el interior de aquel sistema discursivo que la produce lógicamente. En suma, y en otras palabras, ¿puede redefinirse una nueva teoría de la historia sostenida en la ética? Y ésta, ¿puede históricamente traducirse en criterio efectivo de práctica política? El kantismo, aun con todos sus méritos “metodológicos”, no parece apropiado para resolver la cues-

Ludwig von Ficker, en la que Broch le reprocha Carl Dallago el haber comparado su (de Dallago) profundamente meditado ensayo sobre Weininger “Otto Weininger und sein Werk”, en *Der Brenner*, III, N° 5, 1912, con el “miserable Schund” de Bruno Sturm (seudónimo de Burghard Breitner) *Gegen Weininger. Ein Versuch zur Lösung des Moralproblems*, Viena/Leipzig, 1912 (*Briefe*, ed. cit., t. I, p. 21).

48 En cuanto a los primeros escritos, Broch se refiere a Kraus en las citadas *Notizen*. Pero también lo hace, más difusamente, en el ensayo, ya citado, “Philistrosität, Realismus, Idealismus der Kunst”, pp. 18 y ss.: allí, en el primer caso, la (probable) referencia es a “Apokalypse” (*Die Fackel*, 261-2, p. 1), y en el segundo a “Harakiri und Feuilleton. Gespräch der Kuli” (*Die Fackel*, 357-9, pp. 75-84). Pero la ocasión más conspicua de intervención sobre Kraus se presentó cuando éste fue groseramente atacado por la revista *Zeit im Bild*. Fue entonces cuando Ludwig von Ficker organizó un debate sobre Kraus, en el que participaron entre otros Stefan Zweig, Adolf Loos, Thomas Mann, Peter Altenberg y el mismo Broch. Su artículo, “Antwort auf eine Rundfrage über Karl Kraus”, aparecido en *Der Brenner*, III/18 (15 de junio de 1913), pp. 849-850, puede leerse ahora en las *Schriften zur Literatur*, op. cit., t. I, pp. 32-33. Para una relación entre Broch y Kraus, véase de todos modos M. Durzak, *H. Broch. Der Dichter und seine Zeit*, op. cit., pp. 12 y ss. Y también P. M. Lützel, *H. Broch. Ethik und Politik*, op. cit., pp. 20-33.

49 H. Broch, “Konstruktion der historischen Wirklichkeit”, ahora en *Philosophische Schriften*, op. cit., t. II, pp. 23-25. El texto de Broch ya había sido publicado en *Summa*, 2, 4, 1918, pp. I-xvi.

50 *Ibid.*, p. 36.

ción planteada a Broch por la “disgregación de los valores” (*Zerfall der Werte*) y por su indebida absolutización. Aun sin borrar del todo los primeros caminos, desde este momento se abren otros. Y justamente *El camino*, *Die Strabe*, se titula aquella *Offener Brief* [Carta abierta] a Franz Blei⁵¹ en la que la reflexión brochiana sobre la relación entre ética y política parece asumir otra dirección, más inquietante, que la abierta por la teoría kantiana de la historia.

2. Escrita en la inmediata cercanía de la proclamación de la república democrática, dicha reflexión es particularmente significativa porque, además de introducir en el cuadro de reflexiones sobre las masas que confluirán en aquella incompleta *Massentheorie* a que nos hemos referido antes,⁵² permite una primera y relevante precisión de la actitud brochiana en cuanto al catolicismo y a la modernidad, y ante todo a la relación entre ambos elementos, que va mucho más allá de aquella relación linealmente opositora tradicionalmente destacada por la crítica. Si fuera así, si Broch dispusiera la relación catolicismo-modernidad a lo largo de una línea con todo lo positivo en un extremo y del otro todo lo negativo, entonces su rechazo de aquel “conjunto de bocas, narices, barbas y panzas”⁵³ que es la masa sería mucho menos ambivalente que todo lo denunciado por él mismo en el comienzo: “Estoy perfectamente persuadido de que la masa es ‘bella’ y que puede provocar un enorme sacudón a los principios aquí descritos”.⁵⁴

51 “Offener Brief”, ahora incluida en los *Briefe*, *op. cit.*, t. 1, pp. 30-34, apareció en *Die Rettung*, publicada en Viena por el mismo Blei junto a Paris von Gütersloh, el 20 de diciembre de 1918. Blei había sido el fundador en 1917 de *Summa* para el editor Jakob Hegner, revista en que Broch publicó distintos artículos, comprendido el famoso “Eine methodologische Novelle” (11/3, 1918). La muy intensa relación entre Broch y Blei es atestiguada por el propio Broch en el artículo “Der Schriftsteller Franz Blei” (Zum fünfzigsten Geburtstag), aparecido en *Prager Presse* el 20 de abril de 1921 (y ahora publicado en *Schriften zur Literatur*, *op. cit.*, t. 1, pp. 53-58), y también por la reseña a *Formen der Liebe* (Berlín, 1930) de Blei, publicada siempre en el mismo volumen de Broch, pp. 397-380: de parte de Blei por la doble cita de Broch (una de la cuales justamente a propósito de *Die Straße*), presente en el volumen citado. Sobre esto, véase la introducción de Ernst Schönwiese al volumen x de las *Gesammelte Werke* editadas por Rheinverlag, además de la citada biografía de Lützeler, pp. 66 y ss.

52 Sobre la cual deben ser confrontados por lo menos K. Loewenstein, “Juden in der modernen Massenwelt”, en *Bulletin für die Leo Baeck Gesellschaft*, 11, 1960, pp. 157-176, y K. A. Horst, “Stereoskopie des Massenphänomens”, en *Merkur*, xv, N° 5, 1961, pp. 491-496.

53 H. Broch, *Die Straße*, *op. cit.*, p. 33.

54 *Ibid.*, pp. 30-31.

El motivo de tal ambivalencia –disgusto, pero a la vez esperanza, espera– debe ser buscado en la relación absolutamente negativa que la masa, salvo, en cierta medida la nacionalista, mantiene con la categoría y, se diría mejor, el “espíritu” de “comunidad”;⁵⁵ es decir con aquel “sentimiento común de verdad metafísica (*Das gemeinsame metaphysische Wahrheitsgefühl*)” que “subordina la inteligencia de los fines últimos a una fe”;⁵⁶ constituyendo así una verdadera autorrenuncia del espíritu humano. O también con aquel “éxtasis a buen precio del ritmo común [...] aquella ayuda a buen precio, privada de conocimiento, que por ejemplo llena por completo al cristianismo en tanto culto”;⁵⁷ como evidentemente define Broch aquí al catolicismo, oponiéndolo a la experiencia de Dios como “cuestión del individuo” singular.⁵⁸

Este dogmatismo comunitario, que para Broch caracteriza al catolicismo, vinculándolo a una dimensión exterior, espiritualmente inmadura –de aquí la polémica con el punto de vista justamente católico-comunitario, más que comunista, de Blei–, no toca a la masa moderna. Pero el punto que separa a Broch también de los apologistas de la secularización es que no la toca no porque la masa rechace todo dogmatismo en cuanto tal, sino por el contrario, porque ella misma es portadora de aquel otro principio de dogmatismo más poderoso constituido por la ausencia de principios que le permite pasar indiferentemente del delirio nacionalista al entusiasmo socialista.⁵⁹ Desde esa ubicación, definida por una toma de distancia del

55 Al respecto, que no se nos escape un cotejo preciso con un ensayo sobre la masa que otro autor alemán había escrito en aquellos años. Me refiero a lo que observa S. Kracauer en “Das Ornament der Masse”, en *Frankfurter Zeitung*, N° 9-10, junio de 1927, traducido ahora en *La massa come ornamento*, Nápoles, 1982, al cuidado de R. Bodei, p. 100: “Elemento portador de las figuraciones ornamentales es la masa. La masa, no el pueblo: en verdad, cuando es el pueblo el que crea figuras, ellas no ven en una dimensión abstracta, sino que se desarrollan desde el seno de la comunidad. Aquí una corriente de vida orgánica las une a los grupos que la historia ha unido fatalmente, confiriéndoles significado y mágica necesidad, de modo que no pueden ser reducidas a simples complejos de líneas sin espesor. También aquellos que, excluidos de la comunidad, son conscientes de poseer una personalidad individual propia, no logran crear nuevos modelos de representación de masa”. Para el cotejo con Kracauer, véase H. Venzlaff, *Hermann Broch. Ekstase und Masse. Untersuchungen und Assoziationen zur politischen Mystik des 20. Jahrhunderts*, Bonn, 1981, pp. 34 y ss.

56 H. Broch, *Die Straße*, op. cit., p. 31.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 Desde este punto de vista, es posible instituir una simetría aun en la fuerte diversidad semántica, con la posición expresada por J. Ortega y Gasset en *La*

*Zerfall** moderno que *no* coincide con una reproposición de la comunidad católica (y viceversa), Broch puede ahora introducir aquel breve *excursus* sobre la “esencia” de lo político antes semánticamente enderezado a la temática tardía del *Kondensat*. La propuesta que abre explosivamente la segunda parte de la carta dice: “Y bien [...] ¡lo que resulta espantoso es el hecho de que sea necesario dogmatizar y deteriorar la idea! Que la esencia de lo político consista en esto y que lo político sea necesario en virtud del espíritu de esta época y que sea encomendado a ser el último grado de rebajamiento de aquélla”.⁶⁰

Es la declarada *necesidad* de la política lo que aleja a Broch de quienes, como Blei, piensan nostálgicamente en la restauración de una comunidad premoderna. Pero ello no debe ocultar el precio de la degradación que tal necesidad comporta. Retorna el presupuesto central de toda la filosofía política de Broch, o mejor dicho de su *imposibilidad*, de una política pura en cuanto idea pero representable solamente en el mal, en lo negativo, de su realización práctica: lo que está excluido, también aquí, es la especularidad afirmativa de bien y poder todavía predicada por la teología política católica. La política, es decir su *idea*, para ser pura, no puede volverse poder (y tampoco derecho: para Benjamin, *Gewalt*). Debe seguir siendo justicia:

El concepto de lo político coincide con el de justicia. Otra política que no aspire a la justicia no existe. Una política de intereses no es política, sino solamente comercio, más o menos oculto. El resultado de la justicia es la libertad. La política pura no es otra cosa que idea, y en cuanto tal, tiene una necesidad suprema y nada tiene que ver con algo oscuramente corpóreo. La política pura ha nacido de la autonomía de lo espiritual, mientras que la política temporal anterior, orientada a un fin, ha sido la esclava de la sociedad existente.⁶¹

rebelión de las masas (Madrid, 1929). Los puntos de convergencia que van más allá de simples asonancias me parecen los siguientes: 1) relación entre el discurso sobre las masas y el discurso sobre la crisis de los valores; 2) identificación de reaccionarios y revolucionarios en la negación de la moral; 3) ataque al estatismo como legitimación de la violencia: “El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas” [*La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 151].

* Desintegración. [N. del T.]

60 H. Broch, *Die StraÙe*, op. cit., p. 32.

61 *Ibid.*

Esta política absolutamente pura, irrepresentable por intereses, o también solamente por fines preestablecidos, sin embargo, no puede sino dogmatizarse, y por lo tanto corromperse, en contacto con aquellas masas a las que, siendo democrática por principio, *debe* dirigirse:

De ello surge que la política pura no sólo es democrática, sino que debe dirigirse al hombre de masa como tal en cuanto único objeto a informar y al mismo tiempo funcionar como su único motor. Entonces, ella está destinada a dogmatizarse en el interior de una masa hecha de un agregado de bocas, narices, barbas, panzas. No hay otro camino para lo espiritual que el de su rebajamiento absoluto bajo forma de una palabra de orden vacía destinada a la masa, y cuanto más alta y pura es la voluntad moral que se manifiesta en la política, tanto más profunda es su caída y su envilecimiento en el éxtasis a buen precio de la masa.⁶²

La masa no conoce el antiguo espíritu comunitario del catolicismo político, y entonces es llevada necesariamente a la última degradación posible, es decir a aquella mezcla de “placer” y “dogmatismo”, típica no sólo del burgués filisteo, sino también del obrero socialista que lo sustituye en la escena social. Esta representación puramente negativa de un irrepresentable puramente positivo forma parte del tiempo, y aun constituye su espíritu. Ya estamos bien lejos de la utopía neokantiana de una nueva filosofía de la historia construida sobre la antigua “alianza” de ética y política. Ahora la historia aparece radicalmente rota, y como tragada, por aquella absolutización hipertrófica de los valores relativos que hace de la política un “reino absoluto”, una categoría ideal, y al mismo tiempo la degrada a la condición de ideología de masas. Ello no quita nada del carácter destinal de un hecho tal. Si la política es el mal que representa el bien, este mal no puede sino ser destino:

La política es simplemente lo ineluctable (*das Unabwendbare*). En ella, como aparece en el carácter del político práctico [...] el pensamiento más miserable que existe es traído al mundo. Ella es el último y peor embrutecimiento del hombre. El mal radical como consecuencia necesaria de la dogmatización de lo que es moral por excelencia (*das Sittliche schlechthin*).⁶³

62 H. Broch, *Die StraÙe*, op. cit., p. 33.

63 *Ibid.*, p. 34.

3. Por cierto, la palabra extrema de *Die Straße* no cierra en su propia inexorabilidad radical toda la reflexión política del primer Broch: por otro lado, algo natural para un pensador complejo, dialéctico en el límite de la contradicción lógica. Y aun, de los dos escritos políticos anteriores a la redacción de los *Schlafwandler*, el primero, titulado como un oxímoron *Konstitutionelle Diktatur als demokratisches Räte-system* [Dictadura constitucional como sistema de consejos democráticos], y compuesto en ocasión de la discusión sobre el sistema de consejos iniciada en aquella fase convulsa entre 1918 y 1920, antes de que la república asumiera su constitución definitiva, parece proponerse hasta en clave constructivo-proyectual. Y sin embargo, también en él, más allá de las propuestas hechas (una forma de sustancial compromiso de transición entre sistema de consejos y sistema parlamentario), y acaso justamente por esto de modo aun más destacado, emergen los rasgos ya inconfundibles que desde *Die Straße* hasta el tardío *Kondensat* acompañarán, e interiormente desarticularán, la filosofía política del escritor.

Lo que en realidad es útil señalar, acaso más que los puntos de coincidencia con los pensadores austromarxistas y socialdemócratas de la época, desde Kautski hasta Bauer y Adler,⁶⁴ que sin embargo separan significativamente los proyectos brochianos de los proyectos de los conservadores católicos a la manera de Othmar Spann,⁶⁵ son justamente los niveles, lingüístico-conceptuales, además de temáticos, de disonancia respecto de una

64 Los textos a que se refiere Broch son esencialmente: K. Kautski, *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, Berlín, 1919; O. Bauer, *Der Weg zum Sozialismus*, Viena, 1919; M. Adler, *Demokratie und Räte-system*, Viena, 1919. En cuanto a este último, debe señalarse la reseña de Broch a *Marx als Denker*, Viena, 1921, y a *Engels als Denker*, Berlín, 1921, aparecida en *Kant-Studien*, t. 27, Nº 1/2, 1922, pp. 184-186, ahora reeditada en *Philosophische Schriften, op. cit.*, t. 1, pp. 264-267. En ella, Broch interpreta el marxismo de Adler sustancialmente en clave metodológica. Es justamente esa clave la que le permite a Adler rechazar la acusación, para la filosofía marxista, de materialismo naturalista, hecha propia por un Rudolf Stammeler en *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* [1899], y también reivindicar su nexo con el kantismo, constituido fundamentalmente por el contenido ético del socialismo, en una línea con F. Staudinger (véase *Ethik und Politik*, Berlín, 1899), L. Woltmann (véase *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung* [Düsseldorf, 1900]) y K. Vörländer (véase *Kant und Marx*, ahora en *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, al cuidado de R. de la Vega y H. J. Sandkühler, Frankfurt del Main, 1970).

65 Véase ante todo O. Spann, *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Jena, 1938.

tradición, como la socialdemócrata, encontrada pero nunca realmente hecha propia. Y ello desde el comienzo del ensayo, donde al principio dictatorial del Estado en cuanto tal, realizado de modo paradigmático por la Revolución Soviética, se contraponen el principio de justicia expresado por la democracia y coincidente con la libertad del individuo, al decir: “Todo Estado es la realización de poder de la propia idea [...] todo Estado sano es dictatorial”.⁶⁶ El ideal tipo del Estado socialista resulta justamente del encuentro, y del encastrado de estos dos extremos: dictadura *total* y democracia *total*, según la arriesgada síntesis semántica teorizada por Broch, especialmente en los escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial.⁶⁷ Ahora bien: ¿cómo realizar el encastrado? ¿Cómo conjugar “anarquía individual” y “anarquía del Estado” sin destruir, con esto, la democracia? La solución sugerida por Broch en el plano práctico se orienta en el sentido de un sistema bicameral en condiciones de asegurar una representación a todos los grupos económicos, según el proyecto expuesto por el amigo Paul Schrecker.

Pero lo que más interesa, respecto de la “filosofía política” del autor, es el dato de partida que rige toda este andamiaje francamente improbable, es decir aquel principio de despolitización (*Entpolitisierung*) que constituye de hecho su negación más directa. La exigencia que lo vuelve necesario es el hecho de que la liberación del proletariado es apenas un medio para el fin de la libertad del hombre en su conjunto, y que

[...] solamente en esta socialización de los bienes de la cultura debe verse la liberación del hombre, dada sólo a través de la despolitización que cambia al Estado en sociedad. Tal como después solamente en esta despolitización del hombre libre se vuelve claro, porque lo serio en política (*Das Ernsthafte in der Politik*), y por lo tanto lo serio en el pensa-

66 H. Broch, “Konstitutionelle Diktatur als demokratisches Räte-system”, en *Der Friede*, t. 3, N° 64, 11 de abril de 1919, pp. 269-273, ahora en *Politische Schriften*, siempre de la ed. Suhrkamp, p. 11.

67 Pienso esencialmente en “Die Demokratie im Zeitalter der Versklavung” (1949) (ahora en *Politische Schriften*, op. cit., pp. 110-191), que, a partir de los mismos presupuestos de *Kondensat*, llega a la conclusión de una necesaria “Totalisierung” der Demokratie” (p. 161), pero también en “Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie” [1950], *ibid.*, pp. 364-396. Más en general sobre el Broch político, además de los citados Rothe y Stenecke, véanse también H. Pross, “Hermann Broch: ‘Massenpsychologie’ und ‘Politik’”, en AA. VV., *Broch heute*, Berna/Munich, 1978, pp. 89 y ss., y E. Schlant, *Die Philosophie Hermann Brochs*, op. cit., pp. 146-178.

miento social-democrático, justamente la base económica, debe ser apolítica. Pero la revolución en cuanto tal siempre es política.⁶⁸

El pasaje, a la luz de las categorías propuestas antes en *Die Straße*, manifiesta la evidente contradicción entre el intento de politización y el resultado despolitizador de él derivado, teniendo en cuenta que ese intento es explícito allí donde Broch sugiere ligar directamente al elector con sus propios representantes de la Cámara, más allá de la mediación burocrática de los partidos.⁶⁹ Tal contradicción es en los hechos el único modo de dar vuelta en sentido positivo –pero una vez más en *forma* negativa, de despolitización justamente– el presupuesto de fondo implícito en todo el discurso, según el cual no hay política práctica en condiciones de realizar efectualmente la “idea” de política-justicia, de modo que, al contrario de la revolución, que trata fallidamente de operar esa *imposible* traducción, el único modo de responder a la absoluta seriedad de lo político (de su idea) es despolitizar la realidad, aunque sea a través de una despolitización simétricamente contraria a la indiferencia política, como no deja de subrayar Broch, pero también ella máximamente política. Ante una política efectiva –y nada es más irrevocablemente efectivo que una revolución triunfante– que debe traicionar la propia idea de justicia, la única solución posible es protegida por la ineffectual incorruptibilidad de lo impolítico:

[...] el objetivo del sistema de consejos es la despolitización completa de la humanidad y puede durar solamente hasta que ella haya eliminado los residuos políticos. Quien quiere la revolución por la revolución, incluirá lo político en el sistema de consejos y asumirá con impaciencia y avaricia infantiles esa culpa sanguinaria cuyo más profundo crimen es la degradación del hombre. Solamente cuando el Estado político esté completamente atravesado por la idea apolítica, se convertirá en la sociedad del hombre libre.⁷⁰

Dadas estas premisas, no sorprenderá que el segundo de los escritos “políticos” del período haya sido dedicado a una profundización categorial de aquel concepto de revolución asumido en el primero como polo negativo y destinado a seguir siendo, como el de “masa”, un *tópos* fijo de toda la

68 H. Broch, “Konstitutionelle Diktatur als demokratisches Räte-system”, *op. cit.*, p. 15.

69 *Ibid.*, p. 19.

70 *Ibid.*, pp. 22-23.

producción de Broch. Se trata de *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes "Revolution" und die Wiederbelebung der Hegelschen Dialektik*, escrito en 1922 en forma de comentario a dos trabajos del neokantiano Arthur Liebert (*Vom Geist der Revolution* y *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?*).⁷¹ También en este caso, como por otro lado lo anuncia el título, el escrito de Broch se presenta alejado de los excesos semánticos de *Die Straße* y afectado a un espíritu conciliador que atenúa también el rígido prejuicio antirrevolucionario expresado en el ensayo precedente, integrando en la dialéctica hegeliana el kantismo de Liebert.

Y sin embargo, tampoco él consigue saturar humores negativos y valencias antinómicas destinadas a aflorar, caracterizándolos cada vez más, en las grandes novelas de la madurez. Y el ensayo brochiano comienza justamente desde la definición de una antinomia, en las huellas de Liebert. Se trata de aquella "antinomia" (*Antinomie*, pero también, más secamente, *Kampf*) de lo nuevo (*das Neue*) contra lo viejo (*das Alte*), que ya Broch había encontrado en el trabajo titulado *Theorie der Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie*: y allí resuelta a través de la diferenciación entre "sistemas individuales", en los que no hay discontinuidad que no sea absorbida por un contexto unitario, y "sistemas plurindividuales" accesibles a un *novum* que se manifiesta mediante fenómenos psicológicos, como el "asombro", el "descubrimiento", la "turbación" o, paralelamente, a través de la emergencia de un "sujeto genial" capaz de intuiciones históricas.⁷² En el ensayo sobre la revolución, y siempre en las huellas de Liebert, esta antinomia se dramatiza en un choque entre "devenido histórico" (*das geschichtlich Gewordene*) y "absoluto histórico" (*das ungeschichtlich Absolute*).⁷³ La revolución expresa la esencia de este choque. Broch, naturalmente, se apresura a precisar que, cuando se habla de "absoluto histórico", como autonomía humana respecto de todo condicionamiento, siempre se trata de algo "llevado" por un hombre que actúa en la historia, y por lo tanto de un fenómeno en última instancia histórico. Pero justamente en esa simultaneidad de condicionamiento histórico y de absoluto carácter ahistórico está "*die Tragik aller Revolutionen*", es decir la antinomia que ésta no puede disolver *porque está precisamente constituida por ella*:

71 En *Prager Presse*, 2, N° 206, 30 de julio de 1922, pp. III-IV, ahora en *Philosophische Schriften*, op. cit., t. 1, pp. 257-263. Los dos trabajos de Liebert han sido publicados en 1919, uno en Berlín y el otro en Leipzig.

72 Ahora en *Philosophische Schriften*, op. cit., t. II, pp. 94-155. Véase ante todo pp. 139 y ss.

73 H. Broch, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes "Revolution" und die Wiederbelebung der Hegelschen Dialektik*, op. cit., p. 258.

Pero en esa opinión consiste también lo trágico de toda revolución. Porque no solamente la continuidad de la vida histórica no permite una cesura radical, sino que es justamente la misma lógica de la revolución la que elimina esta cesura. Toda revolución, en base a su propia esencia, es “exigencia”. Sin embargo, el concepto de exigencia presupone el concepto de algo en relación con lo cual la exigencia rige y en general tiene un sentido que en otras palabras se somete a la exigencia. Pero este algo es justamente de nuevo sólo la vida histórica, ese complejo que a través de la revolución debería ser destruido.⁷⁴

Dicho de otro modo: la antinomia entre lo viejo y lo nuevo, lo continuo y lo discontinuo, lo estático y lo dinámico, no es exterior sino interior a la revolución misma. Más precisamente: es la antinomia entre su forma absolutamente incondicionada y su contenido absolutamente histórico: “Pero aquí, en el remitirse recíproco de estos dos elementos absolutos, se muestra la más profunda raíz y el peculiar fondo originario del principio antinómico de la revolución: él es la antinomia lógica entre forma y contenido”.⁷⁵ Nada quita a su carácter drástico que Broch tienda en este escrito a resolver todavía la antinomia considerando que “el devenir histórico es expresión de la autonomía de la razón”, si bien de modo “rígido”, “convencional”, “muerto”,⁷⁶ ya que la autonomía de la revolución forma parte del flujo histórico. Tampoco la alusión formal a la dialéctica hegeliana, tampoco el híbrido injerto de marxismo y kantismo según la línea trazada por Vörländer, Masaryk,⁷⁷ Adler y, en la vertiente “burguesa”, por el mismo Liebert, con el dicho de Liebmann en la bandera sobre el necesario “retorno a Kant”,⁷⁸ sirven para disolver el nudo lógico e históricamente insoluble de la revolución que, como tal, liberado de los oropeles metodológicos de los escritos juveniles, estalla en toda su aspereza en la sección final de *Los sonámbulos*.

4. En esa sección —y más precisamente en aquel *excursus* lógico-histórico del *Zerfall des Wertes* explícitamente intercalado con los hechos narrativos— vuelven todas las categorías empleadas ya en el ensayo de 1922, pero

⁷⁴ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ De T. G. Masaryk véase *Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus*, Viena, 1898, y *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Viena, 1899.

⁷⁸ O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, 1865, p. 215.

con un *surplus* de generalización y de radicalización que inhibe cualquier compromiso conciliador suyo, cualquier suavización dialéctica, a partir del mismo concepto de revolución, extendido más allá de su significado específico y llevado a coincidir con el “espíritu europeo”, es decir con la modernidad, en cuanto mutación. Estamos bien lejos del sueño, difundido en el catolicismo alemán de la época (recordemos a Guardini), de una nueva *Christenheit oder Europa*: Europa, su espíritu, es la Europa de la “revolución” protestante o, mejor dicho, de la Protesta *como* revolución. Es ella que, oponiendo el “mar” de la abstracción a la “tierra” del catolicismo, libera al mundo de los vínculos de su antigua teología política. Hace de la isla el continente, del arroyo el gran río:

Se diría que la corriente de la abstracción absoluta, que desde hacía dos mil años fluía del gueto como un arroyo apenas visible junto al gran río de la vida, ahora deba convertirse en la corriente principal; que la inexorabilidad del pensamiento protestante haya vuelto virulento todo el horror de la abstracción, confiada por dos mil años a la custodia de lo más oscuro y reducida a lo mínimo; que el pensamiento protestante, casi en una explosión, haya desencadenado la capacidad expansiva absoluta, potencialmente inherente a la abstracción pura y solamente en ella, para que el tiempo se fragmente y el oscuro custodio del pensamiento se convierta en el paradigma encarnado de esta disgregación.⁷⁹

La revolución protestante, en el momento en que supera la antinomia tardío-escolástica, abriendo un proceso de progresiva interiorización para el hombre, cae en el exceso opuesto, es decir en la pura abstracción. Desde entonces, la ruptura de la tradición se vuelve contemporáneamente traición. Aquellos polos de oposición, todavía dialécticamente conciliados en el ensayo sobre la revolución, se vuelven extremos en una falta de relación radical que paradójicamente convierte al uno en el otro. Es así que lo relativo —el politeísmo de los valores⁸⁰ producido por el espíritu europeo— se vuelve él mismo absoluto, absolutización de lo relativo, cuando cada una de las esferas en que se fragmenta el viejo *organon* católico se presenta

79 H. Broch, *Die Schlafwandler*, comprendido en *Das dichterische Werk* de la edición Suhrkamp. Cito de la trad. it.: Turín, 1960 (2), p. 549.

80 Para el influjo de Weber sobre Broch, véase la Introducción de W. Rothe en el volumen IX de las obras de la ed. Rhein, pp. 12-22. Más en general sobre la teoría de los valores, véase E. Kahler, “Werttheorie und Erkenntnistheorie bei H. Broch”, en H. Broch, *Perspektiven der Forschung*, op. cit., pp. 353-363.

“desencadenada en su autonomía [...] ocupada con radical resolución en extraer las extremas consecuencias de su lógica”, hasta “clausurar el mundo”, y exterminar todos sus valores, “como una manga de langostas que pasa por un campo”.⁸¹ Y es así, justamente, cómo la autonomía de una política reducida a pura técnica puede abandonar al mundo a la más total despolitización.

No hay por qué sorprenderse: se trata simplemente del hecho de que aquellos dos segmentos contrastantes constitutivos de la autonomía del hombre —es decir, el impulso irracional del *Leben* de un lado y el racional del *Geist* del otro—, todavía armónicamente conjugados en el ensayo de 1922,⁸² chocan ahora en una batalla sin exclusión de golpes que hace de uno el sustituto degradado del otro. Todo sistema parcial que, “en virtud de su origen, de su motivación lógica, es revolucionario”,⁸³ expresa, en su propio impulso a la especialización, una lógica de racionalización. Sin embargo, para defenderse a sí mismo de la escisión que lo ha producido en cuanto tal, es decir de una consiguiente fragmentación que lo destruiría desde adentro, está obligado a extraer de las fuerzas todavía irracionales a las que combate un haz de fuerzas irracionales “buenas”, y a aferrarse a ellas, dando así vida a una lucha que opone la racionalidad de lo irracional a la irracionalidad de la antigua razón:

Porque las revoluciones son rebelión del mal contra el mal, rebelión de lo irracional contra lo racional —bajo la máscara de una razón desencadenada— contra instituciones racionales que, para preservar su propia existencia, apelan con altanería a la irracionalidad del valor sentimental a ellas inmanente; las revoluciones son la lucha entre irrealidad y realidad, entre violencia y violencia, y deben sobrevivir cuando el desencadenamiento de lo ultrarracional ha provocado el desencadenamiento de lo irracional, cuando el desmembramiento del sistema de valores ha llegado a la última unidad individual y todo lo irracional irrumpe ahora que el individuo, solo y autónomo, se ha alejado de todo valor.⁸⁴

En esta inevitable perversión de las revoluciones, según la imagen clásica de la serpiente que se devora a sí misma, los expulsados, destinados a

81 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., p. 465.

82 H. Broch, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes “Revolution”*, op. cit., pp. 258-259.

83 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., p. 663.

84 *Ibid.*, pp. 663-664.

“desprenderse del valor, son también los primeros en escuchar el llamado del asesinato”,⁸⁵ según una convergencia de los opuestos que hace de las antiguas víctimas los nuevos verdugos y de los antiguos verdugos las nuevas víctimas. Así el ciclo de lo político toca su propio *Nullpunkt*, aquel punto cero traducido en el *Kondensat* a través de la metáfora bivalente del “absoluto terrenal”. Y también aquí, como entonces, ese punto-límite, por debajo del cual ya no se puede avanzar, constituye, por la fuerza de las cosas, el resorte de contraste para la identificación de una nueva forma de la política:

Y parece casi descender de la misma necesidad lógica que el tránsito del viejo al nuevo sistema deba cumplirse a través de aquel cero en que se atomizan los valores, a través de una generación que, privada de toda relación con el viejo y con el nuevo sistema, justamente en esta falta de relación, en esta indiferencia, cercana a la locura, hacia el dolor ajeno, en este estado, despojado de todo valor, justifica, desde el punto de vista ético e histórico, el despiadado desprecio a que es expuesto todo lo que es humano en tiempos de revolución.⁸⁶

Pero es la conclusión de siempre que ello sea a condición de que tal generación sea “muda”, “porque solamente una generación tan absolutamente muda es capaz de soportar la visión de lo Absoluto y el primer resplandecer de la libertad”.⁸⁷ Muda, incapaz de pronunciar palabras afirmativas sobre su propia potencia, y ciega para no tener que representarla en una escena que traicionaría su mensaje. Preparada para recibir el sentido “político” —el *Wir* [nosotros] de las *Stimmen* [voces] de los *Schuldlosen*—⁸⁸ de su propia existencia solamente a través de la imagen “reflejada en las aguas oscuras del estanque”, o a través “de la impenetrable resonancia del mutismo, interpuesta como una pared de retumbante silencio entre hom-

85 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., pp. 663-664.

86 *Ibid.*, p. 673.

87 *Ibid.*

88 “No seremos ni los últimos ni los primeros en llegar. / Se nos juntarán eternamente / gentes de nuestra clase / y diremos de pronto Nosotros / olvidando el Yo. / Pero ahora hablaremos así: [...]” [H. Broch, *Los inocentes*, Barcelona, Lumen, 1969, p. 268]. Sobre el contenido político de las *Stimmen*, véanse G. Brude-Firnau, “Prophetische oder politische Dichtung? Zur Entstehung und Konzeption von H. Brochs ‘Stimmen’”, en *Etudes germaniques*, 31/4, 1976, pp. 431 y ss., y ahora A. Tagliafico, *Gli “Incolpevoli” di Hermann Broch*, Nápoles, 1984.

bre y hombre, de modo tal que la voz humana no puede atravesarla, y el hombre debe temblar”.⁸⁹

3. EL ESTADO DE LA ÉTICA

1. Es de este silencio que habla Virgilio en la hora de su propia muerte. Fuera de él –y de la inversión de la perspectiva que determina respecto de la “voz”, que sin embargo debe expresarlo–, es difícil entender el sentido profundo de aquel choque con Augusto que constituye la parte más relevante de la *Muerte de Virgilio* y a la vez una clave de recapitulación y de explicación simbólica de toda la reflexión brochiana sobre la política y su destino. La crítica se ha detenido a menudo sobre el problema de la ambivalencia semántica de la figura de Augusto y también sobre otro problema, ligado al primero: su prevalecer, no sólo histórico (la victoria final a través de la conquista de la *Eneida*), sino también lógico, frente a su antagonista, aunque evidentemente sostenido por el apoyo del autor. Pero ninguno de los dos problemas puede solucionarse dentro del cuadro interpretativo tradicional, que ve a Augusto como fautor y titular de una política emancipada de las razones de la ética y a Virgilio como defensor de una política éticamente fundada.

Me parece que esta perspectiva debe ser casi íntegramente dada vuelta. Es justamente Augusto quien representa al Estado de la ética: de allí la verdad de la observación (parcial, como veremos) de quienes han identificado en el Estado que él defiende los rasgos del Estado hegeliano más que los propios del dictatorial.⁹⁰ Así, le contesta Augusto a Virgilio: “Atribuyes al tiempo la responsabilidad por las acciones humanas, hasta lo haces responsable de su pérdida de conocimiento... Descargas así al hombre, y naturalmente también a ti mismo, de toda responsabilidad; esto es peligroso... Prefiero cargar sobre los hombres la responsabilidad del tiempo en el que viven”.⁹¹ La reivindicación que hace Augusto del libre albedrío humano, y

89 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., p. 673.

90 Véase R. Saviane, *Apocalissi e messianismo nei romanzi di Hermann Broch*, Padua, 1971, pp. 184 y ss.

91 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, también él reeditado en la editorial Suhrkamp. Cito de la ed. it.: Milán, 1982, p. 402 [trad. esp.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1979]. Ya se ha hablado de la relación del *Virgilio* con la obra de Haecker (véase Th. Ziolkowski, “Broch’s image of Vergil and its context”, en *Modern Austrian Literature*, vol. 13, N° 4, 1980, pp. 11-12). Sobre él, ya hay una amplia literatura, de

de la consecuencia ética derivada de él, vuelve explícita aquí una conexión posterior. La acción del hombre es ética –recordemos la relación de ética y teoría de la historia instituida por el Broch neokantiano–, porque confiere sentido al deslizamiento del tiempo, y más precisamente, lo “pone en forma”. Ése es el motivo por el cual, cuando Virgilio observa: “estamos misteriosamente presos del tiempo, misteriosamente el tiempo se va... una corriente vacía... una corriente superficial, y no conocemos ni su dirección ni su profundidad”,⁹² él le contesta que el hombre es más fuerte que el tiempo, que no es “tenido” por él y, “todo lo contrario [...] tiene el tiempo en sus manos”.⁹³ Entonces: si el hombre quiere afirmar su propia naturaleza de sujeto ético, debe “formar” el tiempo pero, para formar el tiempo, debe organizarse en Estado: éste es el segundo pasaje del razonamiento de Augusto. La verdadera forma del tiempo es el Estado:

Y ni siquiera puedo admitir que este círculo del deber sea cambiado por el tiempo... el hombre es responsable de los deberes y tareas que se pone como objetivo de sus actos; tiene que dirigirlos a través de todos los tiempos a la comunidad y el Estado, y si lo descuida, el tiempo se vuelve informe. Él, en cambio, tiene que configurar el tiempo y lo configura en el Estado, que es el deber supremo del hombre desde el comienzo.⁹⁴

Resultado: es el Estado el que realiza la ética del sujeto.

Éste es el presupuesto de base de toda la perspectiva de Augusto: no un Estado como negación, o compresión, del sujeto ético, sino su máxima y

la cual deben ser recordados por los menos F. Martini, “Hermann Brochs ‘Der Tod des Vergil’”, en *Das Wagnis der Sprache. Interpretationen deutscher Prosa von Nietzsche bis Benn*, Stuttgart, 1954, pp. 413-464; W. Hinderer, *Die Todeserkenntnis in Hermann Brochs “Tod des Vergil”*, Munich, 1961; A. Fuchs, “Hermann Broch, Der Tod des Vergil”, en B. v. Wiese (ed.), *Der deutsche Roman vom Barock bis zur Gegenwart*, Düsseldorf, 1963, vol. II, pp. 326-360; T. Collmann, *Zeit und Geschichte in Hermann Brochs “Der Tod des Vergil”*, Bonn, 1967; M. Durzak, “Hermann Brochs ‘Der Tod des Vergil’. Echo und Wirkung. Ein Forschungsbericht”, en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 1969, pp. 273-347; J.-P. Bier, *Hermann Broch et “La mort de Vergil”*, París, 1974; A. Jaffé, “Hermann Broch: ‘Der Tod des Vergil’. Ein Beitrag zum Problem der Individuation”, en *Hermann Broch. Perspektiven der Forschung*, op. cit., pp. 135-176. Finalmente, muy importante, L. Zagari, “Hermann Broch e l’antimito di Virgilio”, en AA. VV., *La fortuna di Virgilio*, Nápoles, 1986, al cuidado de M. Gigante, pp. 315-390.

92 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 401.

93 *Ibid.*, p. 403.

94 *Ibid.*, pp. 402-403.

definitiva realización. Es ese presupuesto el que confiere al discurso, y a la misma imagen física de Augusto, aquella *auctoritas* –representatividad histórica y coherencia lógica– que Broch-Virgilio, a pesar suyo, parece no poder contestar. La transformación social del Estado campesino en Estado mercantil, y también la pacificación del imperio, y por lo tanto del mundo, realizada por Augusto, se inscriben dentro de una lógica ético-política que la polémica de Virgilio, desde *este* punto de vista (ético-político, justamente) no logra afectar en aspecto alguno. Tampoco a través de la referencia a la libertad: “Sin embargo, la libertad romana, que has tomado bajo tu protección, la sigue sosteniendo el campesino”,⁹⁵ desde que la misión misma del Estado, en cuanto portador del *télos* histórico, tiene como objeto la producción y la ampliación de la libertad:

¿Libertad? Ciertamente, estoy por la libertad del pueblo romano; nadie ha de atreverse a tocarla en adelante, ni un Antonio ni otro cualquiera. Ésa es la misión del Estado romano y para ello debe ser reforzado. A la vez que da a los hombres parte en la defensa estatal, les comunica el sentimiento de la libertad, a la que aspira, porque corresponde a la naturaleza humana y quiere ser satisfecha. Sólo y exclusivamente en el bien común del Estado se encierra este sentimiento de libertad; jaquí es accesible a todos, aun al esclavo, y por eso mismo es más que la libertad de la gleba, de la que tú hablas, porque es la libertad de un orden divino!⁹⁶

Al contrario de todo lo que sostiene la ideología popular, la libertad realizada por el Estado es verdadera libertad, no del individuo o del grupo, sino del pueblo en su totalidad: así sigue Augusto, que detrás de su aparente radicalismo privilegia inevitablemente a uno u otro de los sectores sociales –los esclavos, los campesinos–. Por eso, en cuanto Estado de libertad, el Estado de Augusto es también Estado *del* pueblo en el sentido literal que le pertenece. El Estado y quien, como él mismo, cualquier otra cosa que el patrón, no es sino su legítimo representante: “Nosotros mismos parte del pueblo, pertenecemos al Estado y su absoluta autoridad, le pertenecemos con todo lo que somos y tenemos y perteneciéndole pertenecemos al pueblo; en efecto, como el Estado encarna al pueblo, así también el pueblo encarna al Estado y, si éste posee un indiscutible derecho de propiedad sobre nosotros y nuestras obras, lo mismo ocurre con el pueblo”.⁹⁷ Es

⁹⁵ *Ibid.*, p. 415.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 420.

la última caracterización del Estado de Augusto: el deber que prescribe –también el de sacrificarle el poema (su valor artístico)– está simétricamente unido al derecho que asigna a los ciudadanos. Estado de libertad, Estado de pueblo, él es también, y ante todo, Estado de *derecho*. Es esto lo que subordina la lógica de la singularidad a la lógica de la colectividad. Y es lo mismo que, justamente por ello, lo vuelve grato a los dioses: “El amor de los dioses no se dirige al individuo, indiferente para los dioses, que no conocen su muerte. Los dioses se interesan por el pueblo, imperecederos, sólo se interesan por lo imperecedero en el pueblo, lo único que les importa, que protegen, porque saben que con la inmortalidad del pueblo decaería también la propia”.⁹⁸

El derecho del pueblo es la unión entre el Estado y *sus* dioses. También la existencia de los dioses depende de la posesión de aquel Estado no menos de lo que éste depende de la existencia de aquéllos. Ellos, desde lo alto del cielo, están profundamente radicados en la “terrenalidad” del Estado –“terrena es la realidad de Roma, terrena su humanidad”–.⁹⁹ El Estado mira al cielo porque el cielo penetra en la tierra. Es el cielo de *esa* tierra. Es esta relación la que santifica al poder, la que permite aquella unidad de poder y bien –poder del bien en cuanto bien del poder– todavía reivindicada por la “teología política” augusteana, aquí coincidente con la teología política de la Iglesia de Roma. A esa teología pertenece el derecho del Estado, su *jurisdictio* que, aunque mortal, es a la vez “símbolo” de inmortalidad, “pues sólo como símbolo puede lo mortal incorporarse en lo imperecedero, en algo imperecedero que está por encima de toda semejanza, justamente como el Estado romano, por su misma realidad”.¹⁰⁰ En una inmortalidad que no solamente traduce al pueblo la imagen de su propia potencia sino que, a través de la persona de quien lo representa, también redime el mal que ella inevitablemente acarrea:

El Estado, en su doble realidad, no sólo tiene que simbolizar a los dioses, no es suficiente que para venerar a los dioses se construya la Acrópolis, también tiene que establecerle al pueblo, que es la otra mitad de su realidad, un símbolo, el símbolo fuerte que el pueblo quiere ver y comprende, la imagen fuerte en la cual se reconoce a sí mismo, la imagen de su propia fuerza, ante la cual quiere y puede inclinarse, intuyendo que el poder en lo terreno, como lo demuestra el ejemplo de Antonio,

98 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., pp. 422-423.

99 *Ibid.*, p. 419.

100 *Ibid.*, p. 424.

se inclina siempre a lo delictuoso, y que solamente excluye ese peligro un poderoso que sea al mismo tiempo símbolo de la eterna realidad.¹⁰¹

2. Es el *acmé* retórico de la perorata de Augusto, la conclusión teológico-política a la que llega hegelianamente. El poder, por su origen divino, tiene la fuerza de transformar el mal en bien. Pero también es el punto desde el cual hace pie la inversión de sentido producida por Broch-Virgilio. La asunción de un código lingüístico absolutamente independiente del primero: y aun capaz, desde otra perspectiva –ya no, como se cree comúnmente, la de la fundación “ética” de la política sino, por el contrario, aquella, “gnóstica”, de su radical postergación–, de dar vuelta y releer *al revés*, todas sus afirmaciones precedentes, no sin discutir su contenido pero, simplemente, poniendo patas para arriba su forma. De este modo queda firme el mecanismo de transfiguración entre poder y mal, pero con un cambio de roles entre sujeto y objeto: no es el poder que transfigura (en bien) el mal, sino que el mal transfigura, o mejor dicho revela el poder en su real esencia. Desde esta general inversión de perspectiva –la reconversión del discurso a partir de un punto de vista situado a sus espaldas– resulta finalmente comprensible aquel “doble fondo” semántico contenido desde el principio en la figura de Augusto: desde que su cautivadora sonrisa había parecido “algo maligno y cruel”¹⁰² y el púrpura de su toga de repente se había vuelto “negro, violeta” alrededor de una figura que ahora era “dura y rígida y severa”¹⁰³ junto al paisaje mismo del cual se separaba; o desde cuando “el que estaba allí delante de la ventana no (parecía) Octaviano, sino una figura delicada y severa y extrañamente dura, casi más allá de lo humano, y alrededor se extendía el Estado en grandes líneas espectrales”.¹⁰⁴

Aquel Estado había sido presentado y, atención, *efectivamente era*, la realización política de la ética, su politización, asume su verdadero rostro, ya no hegeliano, sino “agustiniano”, de *civitas homini* o, todavía más, *diaboli*, a esta luz nueva, “negra”, literalmente diabólica. Una realización política que, justamente por ello, según los principios fijados desde *Die StraÙe* hasta el *Kondensat*, tiene a la vez una perversión negativa. Por otro lado, el *telos* progresivo, el “historicismo” por él representado, se manifiesta en su autén-

101 *Ibid.*

102 *Ibid.*, p. 355.

103 *Ibid.*, p. 366.

104 *Ibid.*, p. 419. Más en general, sobre la prosa de Broch en el *Virgilio*, véase G. Schloker, “Janusköpfige Sprache. Gedanken zu Brochs Prosa”, en R. Thieberger (ed.), *Hermann Broch und seine Zeit*, Berna/Frankfurt del Main/Las Vegas, 1980, pp. 146-152.

tico semblante de total rendición al futuro, puro nihilismo: “Posiblemente fue incluso demasiada muerte la que me tocó ver; pero verdaderamente, amigo mío, la vida es tan poca cosa como la muerte; lleva a la muerte y ambas son nada”.¹⁰⁵ Y si su filosofía es nihilista, si nada cuentan la vida y la muerte, también la subjetividad “aportada” por el Estado –el Estado, como decía Augusto, *de los sujetos*– será nada. Más que Estado de los sujetos, Estado del *sojuzgamiento*, sujeción al Estado.¹⁰⁶

[...] en verdad, es una dura humanidad la que ofrece el Estado, y es tanto más dura, por cuanto el Estado, sirviendo al bien colectivo y por eso mismo encarnándolo, exige la correspondencia del individuo, su completa sumisión bajo el poder estatal y, además, se toma el derecho de exigir la devolución de la vida individual, protegida por su poder, para aniquilarla en cuanto lo requiere la seguridad y la protección de la comunidad.¹⁰⁷

Estamos mucho más allá del sin embargo Estado absoluto hobbesiano. Aquí, hablando con precisión, no hay algo “absoluto”, disolución: está más bien la traducción *in politicis* de una ética de la totalidad que, para realizarse, impone la eliminación del individuo, de modo que su cumplimiento coincide con la aniquilación:

Por eso he tomado medidas para mejorar la suerte de los esclavos; ahora bien, el bienestar del Imperio necesita esclavos, y éstos deben insertarse ordenadamente en esa realidad, sin consideración del derecho que asiste al oprimido y que podrían hacer valer; en verdad, contra toda clemencia y absolutamente contra mi voluntad no he tenido más remedio que frenar legalmente el exceso de sus manumisiones y, si se rebelaran contra esas disposiciones, si surgiera un nuevo Espartaco a su cabeza, me vería obligado como Craso a crucificar a miles de ellos; tendría que hacerlo tanto para atemorizar como para satisfacer al pueblo, para que éste, siempre pronto a la crueldad y al miedo, cruel y

105 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 371.

106 Por otro lado, Broch exponía conceptos no disímiles en un ensayo inmediatamente posterior a la guerra (*Die Zweiteilung der Welt*, 1947, publicado ahora en *Politische Schriften*, op. cit., en particular pp. 278-279), allí donde, partiendo de la premisa de que los estados sirven para la protección de sus propios ciudadanos, llega a la conclusión de que ellos, en cuanto “máquina del poder” (*Machtmaschine*), tienden inevitable y finalmente al totalitarismo.

107 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 418.

cobarde, aprenda la nulidad del individuo ante el Estado y su absoluta autoridad.¹⁰⁸

Aquí, también el Estado-pueblo, el Estado de las masas, se exhibe en su más recóndito, pero a la vez profundo significado. Justamente porque está constituido por y para la unificación de las masas, reproduce potenciada su íntima ambivalencia: “Tengo que contar con datos reales y no puedo descuidar nada que sea adecuado para aglutinar las masas”,¹⁰⁹ Es decir, aquel cortocircuito, descrito “científicamente” por Broch (y no sólo por él) en otro sitio, entre “pánico” (contracción del Yo) y “éxtasis” (expansión del Yo)¹¹⁰ que deriva la potencia de la masa de la potencia del jefe a quien se une en una relación indisoluble de recíproca identificación, “la meta de su incoercible avidez de una dirección, pero por eso mismo también la imagen de un poder enigmático tremendo, sordamente proliferante, inescrutable siempre, inconcebible para el animal individual, inconcebible para el hombre individual”.¹¹¹ Incomprensible para el hombre *singular* porque pertenece a aquella *reductio ad unum*, inextricablemente ligada al destino efectual de la política, que expresa su propia lógica exactamente en la exclusión del individuo, incapaz, en cuanto individuo, de “la participación en el poder, en la deificación, en la grandeza de la libertad, en la infinitud del Uno que estaba allí en el palacio”.¹¹² Es por ello que, “mediando entre lo divino y lo popular, reflejo de aquélla e imagen en ésta, el poder terreno no se interesa por la diversidad humana, sino sólo y exclusivamente por la totalidad del pueblo, para que en la misma conserve su eterna consistencia real”.¹¹³

Si éste es el Estado que considera Augusto, si es ésta la ley de su derecho, que suprime todo otro derecho, Virgilio le opone finalmente toda íntegra su propia ajenidad. Vuelve a resonar la dura oposición benjaminiana. A aquel derecho —y a los dioses que lo unen a los confines de la tierra— responde la absoluta “infinitud” de la Justicia: “Aunque hoy todavía, oh César, debas proteger los límites del Estado, el Imperio será ilimitado; aun-

108 *Ibid.*, p. 420.

109 *Ibid.*, p. 414.

110 Naturalmente aludo por un lado a la línea Le Bon-Freud y por el otro a Canetti. Pero sobre su relación y sobre la opción teórica de Broch en favor de la primera, volveremos de inmediato. Para Broch deben verse todos los escritos recogidos en *Massenpsychologie*, *op. cit.*

111 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, *op. cit.*, p. 81.

112 *Ibid.*, p. 83.

113 *Ibid.*, p. 423.

que todavía te sigas sintiendo obligado a distinguir el derecho mayor del menor, la justicia se tornará indivisible, vulnerable la comunidad en cada individuo, protegido el derecho del individuo en el de la comunidad”¹¹⁴ Ilimitada será su libertad, porque “el reino del conocimiento, en el cual florecerá tu Estado, el reino de la verdadera realidad, no será un reino de las masas populares, no, ni siquiera un reino de los pueblos, sino un reino de la comunidad humana, sostenido por el hombre que se halla en el saber, sostenido por su alma individual, por su dignidad y su libertad, sostenido por su divina semejanza”¹¹⁵ A la teología política del Estado de derecho hace eco “la imagen y semejanza” del Estado de justicia. Es el “polo positivo” a que hará referencia el *Kondensat*. Pero, como en él, también aquí con un rostro que no se parece a ningún rostro, con el rostro, más precisamente, de la ausencia de rostro. Tal es, y sólo puede ser, aquella “imagen y semejanza”: una semejanza *sin* imagen. Por eso, Virgilio cede ante el emperador, ante la superioridad de *su* lógica y ante el pensamiento de *su* derecho. La restitución de la *Eneida* a Augusto —¿no era ése su poema?— no señala ninguna conciliación entre los dos interlocutores, sino la divergencia definitiva de los dos ámbitos discursivos: la restitución, justamente, del poder al único lenguaje, negativo, que puede representarlo;¹¹⁶ la sustracción del “polo positivo” a cualquier representabilidad. Si “no es posible eliminar de la tierra la violencia” y “la lucha por el poder enfrenta a los hombres, en todas partes donde viven juntos”¹¹⁷ entonces “el astro vagará sobre la quieta tierra que reposa, no sobre los estados”¹¹⁸ porque “la libertad está con nosotros; el Estado es ridículo y terreno”¹¹⁹.

Esta imposible conjugación de ética y política, y no por cierto su realización, es el único mensaje que Broch consigna al *Vergil*. Él debe ser asumido en toda su radicalidad, fuera de toda “rehabilitación” constructiva. Entre ética y política descende un abismo que ninguna teoría de la historia puede curar, porque es continuamente recreado justamente por la historia, y menos aun aquélla nuevamente propuesta, cada vez con mayores contradicciones y con menor convicción en los ultimísimos ensayos narrativos. No es casual que el *Vergil* se cierre con la negación de la

114 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 419.

115 *Ibid.*

116 Véase la interpretación puntual del acto de restitución (pero también de toda la obra de Broch), contenida en el libro de G. Schiavoni, *Hermann Broch*, Florencia, 1976, pp. 56 y ss., todavía muy útil.

117 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 387.

118 *Ibid.*, p. 411.

119 *Ibid.*, p. 416.

historia y de su fatal continuidad, cuando el protagonista moribundo entrevé que

[...] todo [...] de golpe en profundidad simultánea, se hizo de golpe perceptible: vuelto hacia la infinitud, que antes dejara tras de sí, vio a través de ella la inmensidad del aquí y ahora, miró atrás y adelante al mismo tiempo, y el zumbido del pasado, hundiéndose en lo invisible sin recuerdo, ascendió al presente, se convirtió en fluida simultaneidad en la que descansa lo eterno, primigenia imagen la de todas las imágenes. Entonces se estremeció y grande fue este escalofrío, tan definitivo que casi era bondadoso, pues el anillo del tiempo se había cerrado y el fin fue el comienzo. Se había hundido la imagen, desaparecidas las imágenes, sólo seguía el rumor, conservándolas invisiblemente.¹²⁰

4. LA TELA DE GOYA

1. El viaje impolítico de Broch parece haber alcanzado su propia meta en el final del *Vergil*. En él, aquella proyectualidad ético-política, todavía flexionada afirmativamente en clave de filosofía de la historia en los escritos juveniles (y continuamente resurgida de sus propias cenizas también en los últimos escritos norteamericanos), aparece finalmente desventrada desde adentro, y como vaciada por una *fuerza de negación* que empuja el “polo positivo” de lo político más allá de los márgenes de lo representable. Y sin embargo, como comprobación de una disidencia interna también nunca definitivamente suturada, esa meta señala también un límite, por así decir, insuperable. La mayor parte del libro estaba dedicada efectivamente a la transcripción de aquella irrepresentabilidad –*más allá* de las imágenes, *más allá* del lenguaje–, y lo hacía inevitablemente en forma representativa: es decir, que estaba dedicada a la búsqueda, hasta demasiado conceptualmente elaborada, de explicación de lo inexplicable, de nominación de lo innominable. El resultado que surgía de ello era una suerte de necesario compromiso formal entre una programática declaración de indefinibilidad y un esfuerzo de definición (“la humanidad”, “la solidaridad”, “la ayuda recíproca”) destinada a constituir su negación empírica. Pero ese resultado era el dato “fallido”, no la búsqueda en sí misma, inevitable y sus-

120 *Ibid.*, pp. 538-539.

ceptible de resultados muy distintos, como veremos en la parte final de nuestro trabajo.

La respuesta a esta *impasse* que, como se verá, también es en forma de pura pregunta, no se puede hallar en el corpus brochiano. A lo sumo ella debe ser buscada en los límites exteriores de la obra de Broch, precisamente en los escritos de su otro gran intérprete y amigo, otro respecto de Arendt, y ubicado, en cuanto a ella, en posición simétricamente opuesta, “más allá” de Broch. Naturalmente hablo de Elias Canetti. Hay un grupo de páginas en la tercera sección de su gran autobiografía intelectual que expresa, con aquella lucidez analítica de que sólo su escritura es capaz, en la misma proximidad intelectual al amigo y, en ciertos aspectos, maestro, la incolmable distancia que lo separa de él. “Inicio de un antagonismo”¹²¹ se titula justamente aquella sección en cierto sentido explicativa de la insistente metáfora que en el “mítico” mundo de Canetti connota a la figura de Broch: la figura de un “grande y hermosísimo pájaro al que le han sido cortadas las alas”,¹²² de “un vuelo impedido”.¹²³ Hay un intercambio de frases, reproducido por Canetti, que acaso proporciona la evidente razón del contraste mejor que otras divergencias intelectuales, más elaboradas (como por ejemplo el juicio distinto sobre el psicoanálisis freudiano).¹²⁴ Se trata

121 E. Canetti, *Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937*, Munich/Viena, 1985 [se cita de la traducción al español: *El juego de ojos*, Barcelona, Muchnik Editores, 1985, pp. 40-52].

122 E. Canetti, *Das Gewissen der Worte*, Munich/Viena, 1976; trad. it.: Milán, 1984, p. 30 [trad. esp.: *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].

123 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 42.

124 “Parecía impaciente cuando yo criticaba las concepciones de Freud. En una ocasión intenté poner en claro la necesidad de distinguir entre pánico y huida de la masa, pues el pánico es, ciertamente, una auténtica desintegración de la masa, pero hay asimismo —como se puede ver bien, por ejemplo, en las manadas de animales— masas en fuga que no se desintegran, sino que permanecen unidas y a las que el sentimiento de masa que las llena les beneficia en la huida. Ese día, Broch me preguntó: ‘¿De qué sabe usted eso?’, dijo entonces, ‘¿es que ha sido ya una gacela dentro de una manada en fuga?’” (*ibid.*, p. 51). Sobre la relación entre Canetti y Freud, véase ahora el (discutible) ensayo de L. Hennighaus, “Canetti und Freud. Polemische Bemerkungen zum Beginn einer ‘Todfeindschaft’”, en *Austriaca*, xi, N° 21, 1985, pp. 41-48, que subraya justamente las diferencias entre las dos concepciones de la “horda primordial”. Sustancialmente, Canetti libera la concepción de la masa del cuadro categorial freudiano de la “sugestión” y de la “hipnosis” (que empuja a Freud a la falaz comparación de la masa con las instituciones del ejército y de la Iglesia, justamente refutada por Canetti). Dice Freud: “El carácter ominoso y compulsivo de la formación de masa, que sale a la luz en sus fenómenos sugestivos, puede reconducirse entonces con todo derecho

de la crítica que Broch dirige a Canetti, según la cual este último produciría en sus textos, en particular en el drama *Hochzeit* y en *Blendung*, una suerte de “intensificación” y casi “introyección” del miedo:

Pero usted no nos amenaza con el infierno, usted lo hace comparecer ante nosotros, lo hace comparecer en esta vida. No lo hace comparecer de manera objetiva, para que lo percibamos con detalle, para que lo conozcamos realmente, sino que lo hace comparecer de tal manera que nos sentimos dentro del infierno y nos causa miedo. ¿Y es que acaso la tarea del escritor es traer *más* miedo al mundo? ¿Es ése un propósito digno del hombre?¹²⁵

A este procedimiento, realmente típico de Canetti, Broch replica con una estrategia narrativa distinta, que es la de una contraposición *ética* de “diferentes sistemas de valores, buenos y malos, de modo que el contraste salte a los ojos”, con la consecuencia de una “compensación” que “le quita a uno parte del miedo”.¹²⁶ El resultado es lo que Canetti define como un efecto de tranquilidad¹²⁷ –casi de balance–, que reduce el *golpe moral* producido en cambio en el lector por la “pavorosa” escritura canettiana. En esta diferencia “metodológica” consiste toda la distancia que corre entre las dos concepciones “filosóficas” –pero la de Canetti sólo con una buena aproximación puede definirse como tal–, es decir entre dos modos radicalmente divergentes de entender la relación entre “polo positivo” y “polo negativo”, para usar la formulación de Broch. Escuchemos una vez más a Canetti:

Usted está a favor de incrementar la inquietud hasta convertirla en pánico. Desde luego en *La boda* lo ha logrado. Lo único que después de eso puede

hasta la horda primordial. El conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial; la masa quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansia extrema de autoridad: según la expresión de Le Bon, sed de sometimiento. El padre primordial es el ideal de la masa, que gobierna al yo en remplazo del ideal de yo. Hay buenos fundamentos para llamar a la hipnosis una masa de dos” (*Massenpsychologie*, vol. XIII [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, op. cit., 1979, t. XVIII, p. 121]. Sobre el tema de la horda, véase ahora E. Enríquez, *De la horde à l'état*, París, 1983.

125 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 48. Véase al respecto también G. Busch, “Der Roman des großen Erschreckens, ‘Die Blendung’”, en *Canetti lesen*.

Erfahrungen mit seinen Büchern, al cuidado de H. G. Göpfert, Munich, 1975, p. 31.

126 *Ibid.*

127 *Ibid.*

venir es: destrucción y catástrofe. ¿Pero es que usted *desea* esa catástrofe? Es perceptible que desea exactamente lo contrario. De buena gana haría usted algo para indicar una salida. Pero no indica ninguna. En ambas obras, tanto en *La boda* como en la novela, usted desemboca, de un modo duro e implacable, en la destrucción. Hay ahí algo ajeno a toda compenenda, que merece respeto. ¿Pero significa esto que usted ha perdido la esperanza? ¿Quiere esto decir que usted mismo no encuentra la salida, o significa que tiene dudas de que exista?¹²⁸

La respuesta de Canetti centra plenamente el sentido final de la divergencia. Para Broch, para su filosofía política, y para la filosofía de la historia en la cual, a pesar de todo, dicha filosofía se basa, la “esperanza”, el “polo positivo”, debe ser buscado fuera del negativo, *en el exterior*, y si los valores, “buenos y malos”, deben contraponerse “de modo que el contraste sea evidente”, en Canetti las cosas deben ser distintas. Él mismo observa en otro sitio respecto de Broch: “Su primera gran obra, la trilogía narrativa *Los sonámbulos*, representa para ser precisos la realización poética de su filosofía de la historia”.¹²⁹ Las cosas en Canetti, insistimos, se complican y a la vez se simplifican “pavorosamente”. El polo positivo, aquella esperanza nunca extinguida a que él alude, no sólo ya no es representable positivamente y positivamente susceptible de teoría —como ya lo sabía Broch—, sino que está enteramente subsumido, y contenido, dentro de la espectral evidencia del polo negativo. Respecto de Broch, se trata de un cumplimiento y a la vez de un vuelco. Si solamente lo negativo es representable, es decir el mal en el lenguaje de Broch, el *poder* en el de Canetti, entonces es de él, de su puntilloso análisis que puede sólo emerger, *por reflejo*, y como a través de un eco invertido, el *silencio* de lo positivo.

Aquel extremismo intelectual que Broch le reprocha a Canetti puede ser llevado a este gesto de absoluta concentración, a esta superposición sin residuos: la coincidencia liminar del mundo representado con lo negativo que él representa, con aquel “miedo” que colma y encrespa su superficie. Y acaso era a esto que se refería la última e intensa metáfora que Canetti le había dedicado justamente a Broch en el discurso por sus 50 años: aque-

128 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., pp. 48-49. Y por otro lado, como prueba de la “insostenibilidad” de parte de Broch, de lo “negativo absoluto” de Canetti, véase su lectura sustancialmente positiva del trágico final de *Blendung*, en H. Broch, “Einleitung zu einer Lesung von Elias Canetti in der Volksschule Leopoldstadt am. 23. Januar 1933”, en *Canetti lesen*, op. cit., p. 121.

129 E. Canetti, *Das Gewissen der Worte*, op. cit., p. 25.

lla “pretensión cruel y radical”¹³⁰ de ser *al mismo tiempo* “perro de su propia época” y “contra su propia época”. De estar “en contra” *desde adentro* de su propia época. De clausurar la esperanza—como dirá Canetti de Goya—, *toda* la esperanza, en el interior del horror de la realidad, y solamente de este modo de elevar el horror de la realidad a los confines de la esperanza:

Desde el Cristo de Grünewald nadie había presentado lo horrible como Goya; lo había presentado cual era—ni un solo trazo mejor—, asqueante, agobiante, más hiriente que toda promesa, sin sucumbir a ello. La compulsión que Goya ejercía sobre los espectadores de sus obras, la dirección indesviable que imprimía a sus miradas, era la última esperanza que quedaba, aunque nadie habría osado darle ese nombre.¹³¹

2. Justamente esta propensión de Canetti a encerrar la esperanza en la desesperación y a leer la desesperación como esperanza, a asumir la muerte o el mal, lo negativo como el único “campo de exploración”, y a dejarlo que hable directamente, por así decir, sin efectos extrañadores o voces fuera de campo, todo ello explica la predilección de Canetti por el lenguaje de los “grandes enemigos”, de aquellos grandes pensadores “negativos”—en primer lugar Hobbes, De Maistre y Nietzsche— que, *como él*, aunque *contra él*, excluyen cualquier “fuga” afirmativa del rostro macabro de la realidad analizada:

Una peculiaridad de todos aquellos pensadores que parten de la maldad del ser humano es su enorme poder de convicción. Suenan a hombres experimentados, valientes y poseedores de la verdad. No se encaran con ella y tienen miedo de llamarla por su nombre. De que esto no es nunca el todo de la realidad no se da cuenta uno hasta más tarde; que todavía supondría más valor ver en esta verdad—sin falsearla ni embellecerla— el germen de otra verdad, posible en otras circunstancias, lo reconoce sólo aquel que todavía sabe más de la maldad, el que la tiene, la busca y la encuentra en sí mismo, un poeta.¹³²

130 *Ibid.*, p. 27. Sobre las metáforas de la *Rede zum 50. Geburtstag* (Viena, noviembre de 1936), véase ahora L. Zagari, “‘Die Splitter des Staunens’. Canetti über Kafka und Broch”, en *Studi tedeschi*, Nápoles, 1982, en particular pp. 191-192.

131 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., pp. 319-320.

132 E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Munich, 1973 [se cita de la traducción al español: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 254-255].

Este aforismo, que forma un par con el otro en que el autor declara que nunca “hubiera conocido realmente el poder si no lo hubiera ejercido y si yo mismo no hubiera sido víctima del ejercicio del poder”,¹³³ se asoma sobre la dimensión acaso más “oscura” del pensamiento de Canetti y sobre el sentido recóndito de su pliegue impolítico¹³⁴ (también porque nunca fue verdaderamente penetrada por la crítica, generalmente empeñada en encontrar contragolpes utópicos¹³⁵ en un autor que hace de la antiutopía un verdadero plan de vida). El pliegue impolítico no estalla, como sucedía en Arendt y en parte en el mismo Broch, en carácter de “contramovimiento” ultrapolítico, política hasta el punto de ocultarse (y redimirse, por lo menos en Broch) en su propio opuesto simétrico, ante una realidad progresivamente despolitizada: por el contrario, es el rostro oculto, la voz inexpressada, el fondo olvidado de una realidad integralmente estructurada dentro de un único código político, es decir el del poder. Si existe un autor que interpreta políticamente todo segmento de la realidad psicológica, antropológica o social, éste es por cierto Canetti.¹³⁶ Pero es justamente este carácter compacto y la aparente exhaustividad del lenguaje político el que abre –dentro de él, como hemos dicho, y nunca en forma exterior y aun alternativa– un vacío semántico en cuyo interior cada pala-

133 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 105.

134 Sobre la irreductibilidad de la obra de Canetti a categorías histórico-políticas, M. Durzak, “Der Roman des abstrakten Idealismus als satirischen Roman. Elias Canetti ‘Die Blendung’”, en *Gespräche über den Roman. Formbestimmungen und Analysen*, Frankfurt del Main, 1976, p. 121. La misma anotación, pero de modo crítico, ya había sido efectuada (de manera escasamente pertinente) por A. Auer, “Ein Genie und sein Sonderling. Elias Canetti und ‘Die Blendung’”, en *Sinn und Form*, N° 21, 1969, pp. 963-983, y por H. H. Holz, “Elias Canettis ‘Masse und macht’ als religionsphilosophischer Entwurf”, en *Text und Kritik*, N° 28, 1982, p. 24. Absolutamente inutilizables, siempre en esta clave, las observaciones de E. Fischer, “Bemerkungen zu Elias Canettis ‘Masse und Macht’”, en *Literatur und Kritik*, N° 7, 1966, pp. 12-20.

135 Pienso por ejemplo en U. Schweikert, “Der Weg durch das Labyrinth”, en *Neue Rundschau*, N° 85, 1974, pp. 157-158; en D. Dissinger, “Alptraum und Gegentraum. Zur Romanstruktur bei Canetti und Bernhard”, en *Literatur und Kritik*, 1975, p. 169; o también en L. Zagari, “Epik und Utopie. Elias Canettis ‘Die Provinz des Menschen’”, en *Literatur und Kritik*, N° 14, 1979, pp. 421-434.

136 En este sentido, es interesante la conversación radiofónica con Adorno, publicada en *Elias Canetti: Die gespaltene Zukunft, Aufsätze und Gespräche*, Munich, 1972, pp. 66-92, sobre la cual puede verse D. Barnouw, *Elias Canetti*, Stuttgart, 1979, pp. 65-68. En este sentido, pero naturalmente sólo en este aspecto, tampoco debe sorprender el parangón con Schmitt (la muerte como “enemigo”) desarrollado por E. Piel, *Elias Canetti*, Munich, 1984, pp. 130-131.

bra adquiere un eco invertido. De allí esa presencia de una dimensión oculta, retenida en lo impensado,¹³⁷ típica por otro lado de cierta tradición hebrea, que acompaña como silencioso contracanto la definición, absolutamente negativa, de la historia como historia de lo sucedido, de lo efectual, de lo realizado:

La historia lo presenta todo como si no hubiera podido ocurrir de otra manera. Pero hubiera podido ocurrir de mil maneras distintas. La historia se coloca en el bando de lo ocurrido y, por medio de un contexto fuertemente tramado, lo destaca de lo no ocurrido. De entre todas las posibilidades, se apoya en una sola, la que ha sobrevivido. De ahí que la historia dé siempre la impresión de estar a favor de *lo más fuerte*, es decir, de lo que realmente ha sucedido: no hubiera podido quedar en el reino de lo no ocurrido, tuvo que ocurrir.¹³⁸

Lo que cuenta no es la presencia de todas las otras historias *posibles*, sino su *efectiva* ausencia, es decir la victoria de la *única* historia real a la que ninguna de las posibles tiene el poder de replicar.¹³⁹

De allí ambos rasgos característicos del impolítico canettiano: no solamente el rechazo de toda dimensión teológico-política en el sentido del nexo bien-poder —es la realidad misma, *su* historia, la que tiene, en otro sentido, una estructura rígidamente teológico-política como “*religión del poder*”—,¹⁴⁰ sino también la exclusión de toda alternativa histórica (y

137 Óptimo, en esta clave, G. Schiavoni, “Il luogo taciuto di Elias Canetti”, en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 355-383.

138 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 148.

139 En este sentido, más que de Arendt, Canetti está muy cerca de Benjamin: en cuanto a este aspecto, véase Y. Ishaghpour, “Variationen über den Selbst-Denker Canetti”, en *Literatur und Kritik*, N° 177-178, 1983, además de F. Jesi, “Composizione e antropologia in Elias Canetti”, en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, p. 332. Pero debe tenerse en cuenta este ensayo más en general en lo referente a la alegoría canettiana interpretada por Jesi justamente en sentido rigurosamente antirrepresentativo: “La alegoría de Canetti está concentrada justamente sobre sí misma, no representa nada más que a sí misma, no tiene nada atrás, y justamente porque es así —porque es lo no susceptible de desenmascaramiento por excelencia, porque no tiene máscara—, su fuerza de atracción es eminentemente desenmascaradora” (*ibid.*, pp. 336-337).

140 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 39: “En la lucha contra las formas anquilosadas de la fe, los ilustrados han dejado intacta una religión, la más absurda de todas: la religión del poder. Hubo dos actitudes posibles en relación con éste: una de ellas, a la larga la más peligrosa de las dos, prefirió no hablar de ella, a la manera tradicional seguir ejerciéndolo en silencio, fortalecido como

más aun salvadora) al lenguaje del poder. Obsérvese bien que estamos en el fondo más oscuro del discurso de Canetti, no tanto porque toda proyectualidad alternativa sería por necesidad presa de aquella filosofía progresiva de la historia considerada responsable de los peores crímenes frente al hombre en nombre de la humanidad como, ante todo, por el lenguaje *de por sí* potente necesariamente propio de todo posible *sujeto* de anti-poder. Es decir, por la tendencial identificación, que se consuma dentro de la esfera de la subjetividad, de poder y antipoder, de dominador y dominado, de víctima y verdugo. Ahora bien: la absoluta radicalidad de la perspectiva canettiana deriva del hecho de que tal identidad, recogida o anunciada por toda una serie de pensadores, desde Nietzsche hasta Broch mismo (por no remontarnos todavía más atrás), como resultado momentáneo de una determinada coyuntura histórica, es presentada por Canetti como la consecuencia de una ley biológica, es decir relativa a la vida y, más precisamente, a su ineludible relación con la muerte. Así escribe Canetti en 1956:

Con la idea cada vez más clara de que estamos sobre un montón de muertos —hombres y animales—, de que el sentimiento que tenemos de nosotros mismos saca su verdadero alimento de la suma de aquellos a quienes hemos sobrevivido, con esta intuición rápida y expansiva difícilmente va a ser posible llegar a una solución de la que no nos avergoncemos. Es imposible volver la espalda a la vida, cuyo valor y cuya esperanza estamos sintiendo continuamente. Pero también es imposible no vivir de la muerte de otras criaturas, cuyo valor y cuya esperanza no son menores que los nuestros.¹⁴¹

La “imposibilidad” de la solución es aquí justamente relativa al rechazo del desdoblamiento brochiano entre los dos “polos” de lo político (negativo y positivo) y a la consecuente superposición de los ejes semánticos bien-mal, víctima-verdugo, vida-muerte. ¿Cómo es posible vivir fuera de la muerte, si la vida se nutre de la muerte? ¿Cómo es posible empujar a la muerte fuera de la vida, si la vida deriva de la realidad irrecusable de

estaba por los inagotables y por desgracia inmortales modelos tomados de la historia. La otra, mucho más agresiva, empezó glorificándose antes de entrar en acción: se declaró abiertamente como religión que venía a sustituir a las religiones moribundas del amor de las cuales se mofó con la fuerza y con el chiste. Predicó: Dios es poder, y el que pueda, su profeta”.

141 *Ibid.*, p. 196.

la muerte? Ésa es la pregunta de Canetti. ¿Cómo vivir *sin* sobrevivir? ¿Cómo realizar la imposible “cuadratura del círculo”,¹⁴² según los términos de aquel aforismo decisivo del cual todos los otros parecen en última instancia salir? “El estado de saciedad del vencedor, su hartura total, su satisfacción, el prolongado placer de su digestión. Algunas cosas sería mejor que no existieran, pero lo único que no debería existir es un vencedor. Pero somos vencedores, de todo hombre a quien conocemos bien y a quien sobrevivimos. Vencer es sobrevivir. ¿Cómo hay que hacer para seguir viviendo y, no obstante, no ser un vencedor? La cuadratura moral del círculo.”¹⁴³ Para que el círculo pueda ser cuadrado, sería necesario poder vivir *sin* crecer o crecer *sin* comer, desde el momento en que “[u]n hombre que no tuviera que comer y que no obstante medrara, que desde un punto de vista espiritual y sentimental se comportara como un hombre a pesar de no comer nunca, éste sería el experimento moral más grande que cabría imaginar, y si saliera bien se podría pensar seriamente en la superación de la muerte”;¹⁴⁴ cuando en cambio es el crecimiento el que produce vida y el comer el que produce crecimiento. *Es decir, el poder es el que produce el sujeto, también el del antipoder.* La palabra de Canetti se cierra presionando sobre este dato insuperable. La esperanza, como se ha dicho, es una sola cosa con él. No tiene espacios utópicos donde residir. Su *tópos* está enteramente cubierto por la sombra pero, a la vez, por la luz que el conocimiento de esa sombra produce: “Lo más humillante de la vida: que todo lo que uno ha detestado, orgulloso, con todas sus fuerzas, al final acabe aceptándolo. Así se va a parar otra vez al punto del que se partió cuando se era joven, se transforma en el mundo que en aquel tiempo le rodeaba. Pero ¿dónde está uno ahora? En la dureza y acritud con que lo mira y lo anota todo”.¹⁴⁵

3. Si éste es el sentido *último* del discurso de Canetti, ello no quita que ponga en juego antes de llegar a él una serie de estrategias defensivas, de tácticas dilatorias ante el poder sujeto, del sujeto en el poder que, no obstante su resultado fallido, deben ser registradas en cuanto tales. La literatura crítica ya ha discutido largamente la principal y más abarcadora de tales estrategias, pero casi siempre en clave “utópico-liberadora”, consistente en la

142 Véase W. Hädecke, “Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis”, en *Text + Kritik*, N° 28, 1982, pp. 27-32.

143 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 165.

144 *Ibid.*, p. 128.

145 *Ibid.*, p. 290.

que desemboca en el concepto de “metamorfosis” (*Verwandlung*)¹⁴⁶ y a todas aquellas actitudes –multiplicidad, transformación, mutación– que constituyen su constelación semántica en oposición a la identidad paranoica del poder.¹⁴⁷

Dos tipos de personas: a unos les interesa lo estable de la vida, la posición que es posible alcanzar, como esposa, director de escuela, miembro de consejo de administración, alcalde; tienen siempre la vista fija en este punto que un día se metieron en la cabeza; incluso a los demás hombres no los pueden ver si no es rodeando este punto; y no hay más que posiciones, todo lo demás que está alrededor no cuenta y lo pasan por alto sin enterarse siquiera de que existe. El otro tipo de personas quieren libertad, sobre todo libertad frente a lo establecido. Les interesa el cambio; el salto en el que lo que está en juego no son escalones, sino aberturas. No pueden resistir ninguna puerta ni ninguna ventana y su dirección es siempre hacia afuera. Saldrían corriendo de un trono del cual, en caso de que estuvieran sentados en él, ninguno del primer grupo sería capaz de levantarse ni un milímetro.¹⁴⁸

Acaso ningún pasaje más que éste proporcione el sentido de una *doble* posibilidad, de un doble camino, confiado a la decisión del sujeto: una estática, conservadora, centrípeta; la otra, dinámica, transformadora, centrífuga. La primera, tendiente de modo paranoico a la defensa de su propia identidad; la segunda, pronta a un ejercicio de automultiplicación y justamente de metamorfosis. La contraposición parece fijada por Canetti con tanta claridad como para condicionar su juicio mismo sobre los pensadores del pasado: “Los malos poetas borran las huellas de la transformación; los buenos las enseñan”.¹⁴⁹ Entre los primeros, espera un lugar preponderante a Aristóteles, que “[e]xcluye el entusiasmo y la transformación del hombre”,¹⁵⁰

146 Sobre la *Verwandlung*, D. Barnouw, “Significato e metamorfosi. Il problema della obiettività nelle scienze umane in Canetti e Levy-Strauß”, en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 294-331; Y. Ishaghpour, “Verwandlung und Identität. Zu ‘Masse und Macht’”, en F. Aspöckberger y G. Stieg (eds.), *Elias Canetti. Blendung als Lebensform*, Königstein, 1985.

147 Es bueno, aun con los límites interiores de todo intento de inversión “afirmativa” del discurso de Canetti, el ensayo de U. Fadini, “Elias Canetti: per un pensiero della metamorfosi”, en *Canetti*, Roma, 1985 (*Annali dell’Istituto di Lingue e Letterature Germaniche di Parma*), al cuidado de M. E. D’Agostini, pp. 143-164.

148 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 79.

149 *Ibid.*, p. 71.

150 *Ibid.*, p. 44.

pero también, por ejemplo, a Francis Bacon, típico exponente de los espíritus cerrados (y por eso muy parecido a Aristóteles, “con quien se está midiéndolo continuamente”).¹⁵¹ La característica fundamental de ambos es entender al mundo como saber y al saber como una serie de cajas dentro de las cuales todo puede y debe ser ordenado: “Basta que se haya encontrado algo para que tenga que entrar allí, y en su casillero tiene que estar en silencio, como si estuviera muerto. Aristóteles es un omnívoro; le demuestra al hombre que no hay nada que no se pueda comer, basta con que sepamos meterlo en su sitio”.¹⁵²

A estos pensadores de la identidad y de la escisión, de la enumeración y de la exclusión, “ordenadores”, Canetti opone los pensadores “iluminadores”:¹⁵³ Heráclito y Demócrito, Bruno¹⁵⁴ y Spinoza. Ante todo, este último, como se ha observado,¹⁵⁵ con la sustitución del concepto de “poder” por el de “potencia”, constituye el verdadero antecedente clásico de Canetti. Si poder remite a la imposición del límite, del final, de la prohibición, potencia llama a la fluidez, la heterogeneidad, la conexión. Si el primero es mediación, la segunda es inmediatez, imaginación, contingencia. Afirmación contra negación, exterioridad contra profundidad, cuerpo contra conciencia. El famoso aforismo de 1951 *in philosophos* termina en esta reivindicación del cuerpo como no-mediable, no en el sentido de una ontología del ser, sino en el sentido de una fenomenología de la vida:

Lo que más me repele de los filósofos es el proceso de *vaciamiento* que tiene lugar cuando piensan. Cuanto más frecuente y más hábil es el uso que hacen de sus palabras fundamentales, tanto menos les queda del mundo que está a su alrededor. Son como bárbaros que viven en una casa alta y espaciosa llena de maravillas. Andan por allí en mangas de camisa e, impertérritos, lo van tirando todo sistemáticamente por la ventana: sillones, cuadros, platos, animales, niños, hasta que no quedan más que habitaciones completamente vacías. A veces, al final, llegan incluso a volar puertas y ventanas. Queda en pie la casa desnuda. Se hacen la ilusión de que está *mejor* con esta devastación.¹⁵⁶

151 *Ibid.*, p. 52.

152 *Ibid.*, p. 44.

153 *Ibid.*, p. 233.

154 En una perspectiva similar, véanse los dos ensayos sobre Bruno de B. de Giovanni, “Lo spazio della vita fra G. Bruno e T. Campanella”, en *il Centauro*, Nº 11-12, 1984, pp. 3-32, y “L’infinito di Bruno”, en *il Centauro*, Nº 16, 1986, pp. 3-21.

155 Véase U. Fadini, *op. cit.*, pp. 144 y ss.

156 E. Canetti, *La provincia del hombre*, *op. cit.*, p. 151.

Es sabido que el prototipo de este vaciamiento del mundo, de esa “cabeza sin mundo”,¹⁵⁷ como dice el título de la primera sección de *Blendung*, es su protagonista, Peter Kien. Él es el máximo campeón de aquel poder-sujeto empeñado de modo paranoico en su propio proyecto de supervivencia, y lleva el principio de especialización de la moderna división del trabajo al resultado monstruoso de una ceguera voluntaria ante todo lo que lo circunda, funcionalizando esta remoción-exclusión del otro –trátese de cosa o de persona– a la conservación o al refuerzo de su propia identidad individual. La amputación de la experiencia en favor del yo es sistemáticamente operada por él a través de un doble mecanismo entrelazado: el mecanismo de la reducción de las cosas a ideas, y el de la reducción de las ideas a un lenguaje rígidamente formalizado,¹⁵⁸ y por lo tanto capaz de unificar arbitrariamente la multiplicidad de lo real. A la semántica represiva de Peter se contraponen, también aquí de modo *aparentemente* alternativo, la semántica liberadora del hermano Georges.¹⁵⁹ Todo lo que la primera tiene de cerrada y exclusiva, lo tiene la segunda de abierta y disponible a una relación de comunicación con personas y cosas. Más aun: a una suerte de integración entre sujeto y objeto –especialmente ejemplificada en el célebre episodio del “gorila”–,¹⁶⁰ que llega a un resultado de verdadera incorporación y transposición del uno en el otro: “En su propia conciencia aproximaba las partes disociadas del enfermo, tal como él las encarnaba, hasta ensamblarlas lentamente. [...] Así vivía en innumerables mundos a la vez”.¹⁶¹ Se trata, en suma, de aquella capacidad de metamorfosis –“Había logrado asimilar innumerables roles. Su espíritu anhelaba esas metamorfosis instantáneas”–¹⁶² que hemos visto minar la lógica repetitiva y excluyente del

157 Véase D. Roberts, *Kopf und Welt*, Munich, 1975.

158 Sobre el motivo de la reificación, véase M. Curtius, *Kritik der Verdinglichung in Canettis Roman “Die Blendung”*, Bonn, 1973; pero también C. Magris, “Gli elettronici impazziti”, en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 261-293.

159 Finas observaciones sobre el personaje de Georges en G. Negrelli, “L’ordine infranto: Elias Canetti e la crisi della civiltà asburgica”, en *Il pensiero politico*, N° 2, 1978, pp. 182 y ss. Otra significativa contribución de Negrelli sobre el tema, “Alla ricomposizione dell’io: classificazione, descrizione, vita nell’opera di Elias Canetti”, está ahora incluida en el volumen colectivo, a cargo de R. Morello, *Anima e esattezza*, Casale Monferrato, 1983, pp. 299-309.

160 Sobre el episodio del gorila, véase M. Moser, “Zu Canettis ‘Blendung’”, en *Literatur und Kritik*, 1970, pp. 592 y ss., y además, para una reseña crítica de las interpretaciones, B. Sellinger, “Elementi della poetica canettiana nel riflesso della critica a ‘Die Blendung’”, en *Canetti, op. cit.*, pp. 10-31.

161 E. Canetti, *Die Blendung* [se cita de la traducción al español: *Auto de fe*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982, p. 400].

162 *Ibid.*, p. 408.

sujeto en el poder: y efectivamente, Georges responde a la ideología reactivamente individualista de Peter con un saber de la *masa* en tanto producida por la metamorfosis y productora de metamorfosis:

Pues nada sabían de aquella fuerza motriz de la historia, mucho más profunda y auténtica: el impulso humano a fundirse en una especie animal superior, la masa, y a perderse en ella como si nunca hubiera existido *un* hombre aislado. Porque además eran educados, y la educación es un arma defensiva del individuo contra la masa que lleva dentro.

No menos que la lucha por el hambre y el amor, practicamos la llamada lucha por la vida con el fin de aniquilar nuestra masa interior. Pero ésta se robustece tanto bajo ciertas circunstancias que obliga al individuo a actuar en forma desinteresada y hasta en contra de sus propios intereses. La “humanidad” existía como masa ya mucho antes de haber sido formulada y diluida en conceptos.¹⁶³

Es el punto de máxima tensión entre los dos mundos, el uniforme de Peter y el metamórfico de Georges. Si el primero vive *enmascarando* lo múltiple en lo uno, el segundo *desenmascara* lo uno en lo múltiple. Y viceversa. Sin embargo, justamente la simetría de las dos perspectivas, tal como está construida por Canetti, induce a problematizar el carácter alternativo de la contraposición. Casi como si el autor, con un procedimiento que le es típico, hubiera contrapuesto los dos paradigmas, justamente para destacar sus caracteres de complementariedad,¹⁶⁴ como por otro lado en cierto momento deja entender el mismo Georges (convertido ahora en Georg en el viaje de París a Viena), como testimonio del fracaso de su propia “misión”: “Las dos juntas: memoria sensitiva y memoria intelectual —o sea la que tú posees— hacen posible el hombre universal. Tal vez te haya sobrestimado. Si ambos pudiéramos fusionarnos en un solo hombre, tú y yo, surgiría un ser espiritualmente perfecto”.¹⁶⁵ Georges fracasa en su propia misión —en lugar de comprender y, así, salvar, Peter se le superpone perdiéndolo— no a pesar de, sino *en razón* de su propia actitud metamórfica. Éste es el punto decisivo a subrayar: la misión no se “agota”, *sino que se cumple dándose vuelta en su propio opuesto*, realizándose, antes que en carácter de estrategia de vida, como producción de muerte. Por otro lado, esta

163 *Ibid.*, p. 413.

164 Sobre la complementariedad de los dos hermanos, véase D. Dissinger, *Vereinzelung und Massenwahn. Elias Canettis Roman “Die Blendung”*, Bonn, 1971, p. 120.

165 E. Canetti, *Auto de fe*, op. cit., p. 440.

ambivalencia de la metamorfosis –vital, liberadora, pero *a la vez* mortal, destructora– ya había sido teorizada por el mismo autor cuando, en el mismo momento en que predicaba su realización, no ocultaba el *poder* que de ella renacía inevitablemente:

El hombre tiene que aprender a *ser* muchos hombres conscientemente y a mantenerlos todos juntos. Esta última tarea, con mucho la más difícil de las dos, le dará el carácter que él, con su propia pluralidad, pone en peligro. En lugar de tener que gobernar a los demás, tendrá que gobernar sus propios personajes; éstos tendrán nombres, él los conocerá, podrá darles órdenes. Sus ansias de dominio ya no buscarán a otros; se verá como algo despreciable el necesitar a extraños cuando uno mismo puede ser ya tantas personas como pueda dominar.¹⁶⁶

Entonces: metamorfosis no como abolición, sino como transferencia, y con ello *potenciación* de la “avidez de dominio”. Incorporación, pero en los términos de un nuevo “sojuzgamiento”.

4. Más allá de toda posible lectura “rizomático-liberadora”: metamorfosis contra identidad, masa contra individuo, vida contra muerte, finalmente aquí vuelve a resonar el timbre más trágico, pero también más auténtico de la escritura de Canetti. Que es el de su superposición y recíproco intercambio, como emerge con nitidez también en aquel capítulo de *Masa y poder*, dedicado a la dialéctica de enmascaramiento y desenmascaramiento, que une poder y metamorfosis en un único nexo sinonímico: allí donde al poder del “rey sagrado”, custodio de lo idéntico, es unido y por cierto no contrapuesto el “chamán”, “maestro de metamorfosis”:

El maestro de metamorfosis alcanza su verdadero poder como *chamán*. En su estática sesión invoca espíritus a los que someter, de los que habla la lengua, en quienes se convierte y a quienes puede dar órdenes como si fuera uno de ellos. Deviene pájaro, cuando emprende el viaje hacia el cielo, y como animal marino se hunde en el fondo del mar. Todo le es posible, el paroxismo que alcanza resulta de la acrecentada y acelerada sucesión de metamorfosis que lo sacuden hasta que ha escogido entre ellas lo que propiamente necesita para sus fines.¹⁶⁷

166 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 95.

167 E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburgo, 1960 [se cita de la traducción al español: *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1982, p. 378].

Por otro lado, la ambivalencia constitutiva del concepto de metamorfosis aparecía con claridad desde que el autor la había restringido en mutua dependencia con el de “multiplicación”, semánticamente referido a la esfera del poder. Ese concepto de ambivalencia es expuesto no por nada con sintomática prudencia por Canetti: “Para la metamorfosis creo haber encontrado una llave; la he metido en la cerradura, pero no le he dado la vuelta. La puerta está cerrada y no se puede entrar. Va a costar mucho trabajo todavía”.¹⁶⁸ Y con respecto al “crecimiento”:

Nunca será excesiva la estimación que se haga de la fuerza de esta relación entre metamorfosis y multiplicación: van siempre unidas. Apenas queda fijada una metamorfosis y se la cultiva en su exacta figura como tradición, que se asegura la multiplicación de *ambas* criaturas que en ella se han hecho inseparables. Una de estas criaturas siempre es el hombre. En cada tótem el hombre se garantiza la multiplicación de *otro* animal.¹⁶⁹

En este pasaje, que por otro lado deja entrever una relación con el Freud de *Tótem y tabú* mucho más fuerte que todo lo que el mismo Canetti quiso admitir jamás, finalmente se hace explícita la cadena que vincula en una serie de recíprocas citas metamorfosis y acrecentamiento, producción y metamorfosis (“La *producción* es pues identificada a la *metamorfosis*”).¹⁷⁰ Y por lo tanto, metamorfosis y muerte.

Es la misma cadena que encierra en una única e indisoluble dialéctica a la masa con aquel yo, aquel sujeto potente, al cual sin embargo, desde otra perspectiva, ella se opone, como ya aparecía en *Blendung*, donde la continuación inmediata de la frase de Georges a favor de la masa, antes citada, dejaba entrever, *al revés*, su otro rostro, *simultáneo*:

Como un animal monstruoso, salvaje, ardiente y exuberante, la masa hierve y se agita en lo más hondo de nuestro ser, a mayor profundidad que nuestras mismas Madres. [...] Entretanto, la masa prepara un nuevo ataque desde dentro. Hasta que un día ya no vuelva a dispersarse, quizás en un solo país, al comienzo, y de allí empiece a propagarse a todos lados hasta que nadie ponga en duda su existencia, porque ya no habrá más Yo, ni Tú, ni Él, sino sólo ella: la Masa.¹⁷¹

168 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 222.

169 E. Canetti, *Masa y poder*, op. cit., p. 106.

170 *Ibid.*, p. 364.

171 E. Canetti, *Auto de fe*, op. cit., p. 414.

O también, y más todavía, revelaba, anticipando simbólicamente el mismo final de Peter en la “masa” de fuego, la verdadera dimensión destructora y autodestructora de la masa, que no niega a la otra, liberadora, pero que constituye su infaltable y oscuro fondo: “Cada uno quiere ser él mismo; la cosa empieza con cien o mil: el delirio cunde, *su delirio*, un delirio masivo; los soldados abandonan las entradas, la colonia entera se consume”.¹⁷² Pero ante todo en *Masa y poder*, donde los dos términos que dan el título a la obra son sólidamente vinculados en una correlación (metamórfica justamente) que, aun oponiéndolos, transforma continuamente al uno en el otro y viceversa. Así aparece desde el comienzo, cuando la masa asume *todos* los atributos del poder —crecimiento, duración, impulso de destrucción— que hacen de ella *a la vez*: 1) enemigo del poder, 2) instrumento del poder, 3) objeto del poder, 4) el poder mismo. Opuesto y al mismo tiempo realización *en masa* de aquel uno, de aquel sujeto que el poder encarna, también a través de la masa. Nueva unidad que deriva del uno, tiende a lo uno y *quiere* lo uno como cabeza y víctima simultáneamente. Porque los movimientos oscilatorios del gran libro de Canetti son dos: el que transforma el poder en su contrario, que lo disuelve como poder —como infinitamente, y *por ello mismo sin posibilidad de salvación*, narra en el epílogo “La disolución del superviviente”—,¹⁷³ y el que transforma el antipoder, la metamorfosis, la masa en nuevo poder, cada vez más potente. Dentro de esta doble traducción, el texto se cierra como en una tenaza que no permite fugas laterales, salidas de seguridad, como prueba de la insolubilidad definitiva del escenario puesto “pavorosamente” en acto por el autor. Más en general, como prueba de la contradictoriedad consciente, y sin embargo insanable, de una oposición al poder de parte de cualquier sujeto: también de antipoder, de mutación, de transformación. De cualquier *sujeto*, en cuanto tal potente y por eso mismo solidario, interior al propio objetivo polémico. Ahora, en este punto, despejado el campo de toda hipótesis optimista sobre el fin del poder, de toda errónea interpretación de sus crisis *orgánicas* como definitiva disolución, vuelve en toda su aspereza el interrogante del cual hemos partido. ¿Se puede comer sin matar? ¿Se puede crecer sin comer? ¿Se puede vivir sin crecer? En una palabra: ¿se puede vivir sin sobrevivir? ¿Se puede pensar un sujeto contra el poder? ¿O el poder es el verbo *absoluto* del sujeto?

172 E. Canetti, *Auto de fe*, op. cit., p. 437.

173 E. Canetti, *Masa y poder*, op. cit., pp. 463-468.

IV

Política de la ascesis

1. EL SOL DE VIENA (Y LOS “HOMBRES-PLANTA”)

1. La respuesta negativa a esta última pregunta —¿es posible arrancar el sujeto al predicado del poder?— nos introduce sin embargo en otra dimensión del mundo de Canetti. Dimensión lateral, implícita, apenas señalada, pero presente y operante como un estrato oculto en su interior, destinada aun a definir nuevamente y de modo inédito toda la fenomenología de lo impolítico, desplazándola hacia delante. El sujeto no puede separarse—salvarse de su *propio* verbo: *poder*. Este último está enclavado a tal profundidad en el estatuto del sujeto como para formar una sola cosa con él. Siempre es el sujeto el que “puede”, y el sujeto no puede hacer otra cosa que poder. Había sido este nexo, más aun esta consustancialidad, lo que provocaba el resultado fallido de la primera estrategia, la metamórfica, puesta en acto por la escritura de Canetti: la metamorfosis no puede liberar del poder al sujeto, porque ella misma está inextricablemente mezclada con el poder en términos de multiplicación, de crecimiento, de *acumulación*. Transformarse en otra cosa —incorporarla o dejarse incorporar por ese otro— siempre significa *sumar* a un *primum* una alteridad que agrega. Unir, conectar, *incorporar*. La misma semántica del cuerpo, utilizada en función liberadora, antinómica, implica evidentemente un proceso de potenciación. Opone el léxico de la potencia —multiplicidad, mutación, exterioridad— al léxico del poder. Pero justamente por eso acrecienta al sujeto —lo llena de cuerpo— y así, inevitablemente, también al poder que lo constituye como tal.

Entonces, en este sentido, la potencia no puede sustraerse al destino de poder. Lo arrastra detrás de sí como a su propia sombra, cuanto más trata de liberarse de él o de oponérsele. Pero hay otro sentido, otro modo de entender la potencia: es el de la potencia-pasión, de la potencia-padeci-

miento, de la potencia-paciencia. En una palabra: de la *potencia pasiva*. ¿Qué es precisamente el hecho de mantener a la potencia dentro del régimen del sujeto, y por lo tanto del poder, sino su modalidad activa? Mientras sea activa, la potencia siempre significará potenciación-acrecentamiento. Producción de subjetividad potente. Es solamente en el aspecto de la pasividad que ella puede intentar la reducción del poder, reduciendo en primer lugar el propio sujeto, excavando desde adentro, e invirtiéndose así en su propio aparente opuesto (opuesto solamente en el aspecto de la actividad): *impotencia*: “Saborear la impotencia, después del poder en cada una de sus fases, que tienen una exacta correspondencia con él; a cada triunfo de antes contraponer la derrota de ahora; fortalecerse en la debilidad propia; volver a ganar, después de haber perdido tanto”.¹ Aquí, Canetti, en la dialéctica entre potencia e impotencia atraída por la dimensión del “padecer”, encuentra finalmente un espacio, no alternativo-proyectual, sino de sustracción, al mecanismo del poder. Obsérvese que no lo hace contraponiendo simplemente impotencia a poder —ninguna “ética de la debilidad” está aquí en cuestión—, sino eligiendo de la potencia aquella flexión pasiva que la identifica con su propio opuesto.

Una dialéctica de autodisolución que asalta al sujeto necesariamente potente en todos sus atributos más constitutivos: voluntad, ante todo, pero después pensamiento. Desde este punto de vista, la muerte ya no es en cuanto tal el ídolo polémico de Canetti, sino esa vida absolutamente inmanente en sí misma que produce muerte. “Quiero para que la voluntad se me *desvie*.”² Aun en este caso, no en el sentido de un abandono, de una “distracción”, sino en el sentido de un pensar tan intenso, tan concentrado, *tan atento* —por introducir una expresión que profundizaremos en el curso del capítulo— como para resolver en sí mismo su propio objeto. O también —y es lo mismo— como para perderse integralmente en él. Es por ello que, para Canetti, “[el hombre sólo] puede seguir siendo libre si piensa inútilmente”.³ Si quita al pensamiento toda finalidad que no sea el acto mismo de pensar. Si consigue —es mejor todavía— no pensar en nada, pensar *la nada*: “Uno vive creyendo que todo lo que pasa por la cabeza está envenenado y que a partir de este momento debe ser evitado para siempre. La reducción de todo lo que existe a lo desconocido será su única salvación. Para protegerse de lo desconocido inventa un método para *no pensar en nada*. Logra ponerlo en práctica: en torno a él el mundo vuelve a

1 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., pp. 99-100.

2 *Ibid.*, p. 164.

3 *Ibid.*, p. 123.

florececer”.⁴ Reflorece, precisamente, porque el pensamiento, esta suprema actitud del sujeto, al volverse pasivo, al autorreflejarse, es decir al reflexionar sobre la ausencia de objeto de reflexión, crea un vacío que deja espacio al mundo, a lo que no es pensamiento, o al pensamiento de los otros, al otro pensamiento. Pensamiento que es tal al extremo de no desearse como pensamiento, es decir de deshacerse de su propio potencial nihilista, de deshacerse de él, volviéndolo contra sí mismo, al no poder eliminarlo. Suprimiéndose para no tener que oprimir: “La auténtica tentación del hombre que piensa es enmudecer. El pensamiento llega con el silencio a su máxima dignidad: ya no persigue nada. No explica nada, no se extiende. El pensamiento que se silencia a sí mismo renuncia al contacto. Quizá este pensamiento puede llegar a ser letal. Pero él no lo sabe. No lo ha querido. No se empeña en sobrevivir”.⁵

Esto, entonces, en lo referente a voluntad y pensamiento. Voluntad de *no* pensamiento y pensamiento que *no* quiere. Pero la *intentio* autodisolutiva de Canetti, por lo menos de *este* Canetti, se dirige ante todo a la acción, al actuar—a la dimensión activa de la potencia, tal como decíamos—. El rechazo impolítico de la acción está en el centro de una serie de aforismos gravitantes en torno de la cadena sinonímica actuar-violar, violar-comer, comer-matar. Canetti empieza diciendo: “Toda obra es una violación, aunque sólo sea por su mero volumen”.⁶ Y por lo tanto: “Es muy posible que ya no haya manera de separar la acción del matar y si la Tierra no quiere sucumbir de un modo esplendoroso, los hombres deberían perder por completo la costumbre de actuar”.⁷ Pero es ante todo un pasaje que me gustaría citar íntegramente por las implicaciones que abre a la prosecución del discurso:

La lentitud de las plantas es la gran ventaja que éstas tienen por encima de los animales. Las religiones de la pasividad, como el budismo o el taoísmo, quieren proporcionar al hombre una existencia vegetal. Tal vez no acaban de saber bien del todo en qué consiste la peculiaridad de las virtudes que recomiendan; pero la vida activa que ellas combaten es algo eminentemente animal. Las plantas no son fieras; la dimensión preparatoria o soñadora de su manera de ser está muy por encima de su dimensión voluntaria. Con todo, dentro de su esfera, tienen algu-

4 *Ibid.*, p. 129.

5 *Ibid.*, p. 285.

6 *Ibid.*, p. 87.

7 *Ibid.*, p. 36.

nas cosas que hacen pensar en los hombres. Sus flores son su conciencia. Llegan a ella antes que la mayoría de los animales, a quienes la acción no les deja tiempo para la conciencia. Los hombres más sabios que hace tiempo que dejaron atrás su etapa activa, llevan el espíritu como una flor. Pero las plantas, sin embargo, florecen de muchas maneras y de forma reiterada; su espíritu es plural y parece estar libre de la terrible tiranía de la unidad, que es propia del hombre. En esto jamás podremos equipararnos a ellas. El Uno nos ha cogido y ahora vamos a tener que estar colgados de su hocico. Las obras dispersas de los artistas tienen algo de flores; sólo que la planta produce siempre lo mismo aproximadamente; los artistas de los últimos tiempos están movidos por la fiebre de la diversidad.⁸

El texto contiene todos los elementos hasta ahora anunciados, desde la contraposición de la parte “pasiva” de la *potentia* hasta la “volitiva” y el consiguiente contraste acción/conciencia. Pero, dentro de la metáfora vegetal, ¿a quién alude la referencia a esos “hombres más sabios”? Más allá de la alusión genérica a una especie en vías de extinción, ¿puede identificarse cada uno de aquellos “hombres-planta” “que han dejado a sus espaldas desde mucho antes el tiempo de sus acciones?”

2. Por lo menos en dos casos creo poder dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. El primero es el de Kafka,⁹ inmediatamente identificado en una de esas figuras “que, detrás de sus obras, han visto algo que es más importante y que resulta inalcanzable; han visto que aquellas obras tenían que quedárseles pequeñas hasta desaparecer”.¹⁰ Y contracción y desapa-

8 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., pp. 69-70.

9 Sobre Canetti y Kafka, además del ya citado artículo de Zagari, “Die Splitter des Staunens”, véase también I. Parry, “Haltungen gegenüber der Macht. Canetti, Kafka, Masse und Paranoia”, en *Canetti lesen*, op. cit., pp. 69-77, y G. Neumann, “La chute réfutée”, en *Austriaca*, N° 11, 1980, pp. 67-79, que empieza comparando algunos pasajes de los dos autores sobre el tema del castigo divino.

10 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 287.

11 Por otro lado, como Canetti no deja de hacer notar en el escrito dedicado a la correspondencia de Kafka con Felice Bauer (“Der andere Prozeß”, ahora en *Das Gewissen der Worte*, op. cit. [se cita de la traducción al español: *El otro proceso de Kafka*, Madrid, Alianza/Muchnik, 1983]), una impotencia siempre referida a un poder que de la misma impotencia constituye la condición de pensabilidad y de existencia. Véase al respecto la carta a Felice del 1 de noviembre de 1912 (*Briefe an Felice*, Nueva York, 1967 [trad. esp.: *Cartas a Felice*, 1, Madrid, Alianza, 1977]: “De hecho, flaco como soy, y soy el hombre más flaco que conozco (no es poca

rición son las categorías a través de las cuales Kafka exhibe aquella impotencia¹¹ que constituye la nota dominante, el timbre de fondo de la correspondencia con Felice Bauer, “reescrita” por Canetti en *Der andere Prozess*: “indecisión, temerosidad, frialdad de sentimientos, minuciosidad en la descripción de una ausencia de amor”.¹² Del matrimonio lo atormenta justamente la idea de que en él “uno no puede disimularse en lo pequeño”,¹³ desde que, dada la equivalencia entre pequeñez e impotencia, “una noción bien conocida a través de su obra”,¹⁴ su inclinación más profunda es “hacerse cada vez más pequeño, cada vez más callado, cada vez más liviano, hasta desaparecer”.¹⁵ Ella explica todas aquellas “anomalías” que caracterizan y corroen desde adentro el texto kafkiano a partir del rechazo a la posición erecta: “La posición vertical es el poder que el hombre tiene sobre los animales, pero precisamente en esta postura más ostensiva de su poder el hombre está expuesto, visible, atacable. Porque este poder es a la vez culpa, y sólo yaciendo en el suelo, entre los animales, es posible contemplar las estrellas, que le liberan a uno de este atemorizador poder del hombre”.¹⁶ Pero también está la asunción de la flacura como condición de la existencia:

cosa, porque he dado muchas vueltas por las casas de cura), no tengo en mí nada que al escribir se pueda llamar superfluo, superfluo en el buen sentido. Si existe entonces un poder superior que me quiere utilizar o me utiliza, estoy en sus manos como un instrumento por lo menos claramente elaborado; en cambio, si no es así, no soy nada y de repente me encontraré en un vacío espantoso”. En este sentido, no es irrelevante el hecho de que toda la correspondencia con Felice pueda leerse en los términos de una *lucha por el poder a partir de la impotencia*, como sugiere el mismo Canetti no sólo entre líneas. Véanse por ejemplo algunos pasajes de *El otro proceso de Kafka*: “Pero el despotismo espiritual con que Kafka acosa a Felice es tal que difícilmente se le habría atribuido. [...] Paulatinamente, Kafka llega a esperar de ella auténtica subordinación y obediencia. La rectificación de la imagen de Felice, la transformación de su carácter —sin lo cual él no puede imaginar una vida futura con ella—, se convierten poco a poco en gobierno sobre ella. [...] Y de Praga le asusta la idea de su familia: sería inevitable que Felice se sentara a la mesa de los padres de Kafka, y su inclusión reforzaría la supremacía de la familia, esa supremacía contra la que lucha obstinadamente con todas sus débiles fuerzas. Para mantener a Felice lejos de Praga, actúa como un político que intenta evitar la alianza entre dos enemigos potenciales” (ed. esp. cit., pp. 179-183).

12 E. Canetti, *El otro proceso de Kafka*, op. cit., p. 55.

13 *Ibid.*, p. 63.

14 *Ibid.*, p. 78.

15 *Ibid.*, p. 65.

16 *Ibid.*, pp. 150-151.

Confrontando por doquier con el poder, su obstinación le ofrecía en ocasiones alguna prórroga. Pero, cuando no era suficiente o fracasaba, Kafka se ejercitaba en *desaparecer*; aquí se demuestra el aspecto utilitario de su delgadez, por la cual, como sabemos, sentía a menudo desprecio. Mediante la disminución física se sustraía poder a *sí mismo*, y de esta forma participaba menos en él; también este ascetismo estaba dirigido contra el poder.¹⁷

También aparece el machacar sobre la animalidad,¹⁸ representado ante todo en aquel relato del topo que constituye la culminación del procedimiento kafkiano de despotenciación: “Gracias a este impedimento, obtenía dos resultados: escapaba de quienes lo amenazaban en cuanto se volvía demasiado insignificante para ellos y, al mismo tiempo, se liberaba de todos los execrables medios de que se sirve la violencia: los animalitos en que se transformaba Kafka preferentemente eran del todo inocuos”.¹⁹ En esta sustracción al cuerpo, en este deslizamiento hacia el vacío corporal, Kafka experimenta acaso la única metamorfosis no acrecentadora, la única transformación no sometida al retorno de la “forma”. No por casualidad, ella no remite a ninguna acción, ni siquiera a aquella “intransitiva” de la *fuga* de la acción en cuanto siempre, sin embargo, *acción* de fuga. Kafka lo dice “en una anotación que podría ser extraída de un texto taoísta (en el cual) él mismo resumió el significado que para él tenía ‘lo pequeño’: ‘Dos posibilidades: volverse infinitamente pequeño o bien serlo. La segunda es perfección, es decir inactividad, la primera comienzo, es decir acción’”.²⁰

La otra figura que en la escena canettiana “narra” la pasividad de la potencia es la que responde al nombre de Sonne: palabra “sacrosanta [...] resplandeciente, abrasadora, alada, algo que era origen y –según se seguía pensando entonces– fin de toda vida”,²¹ en torno de la cual se dispone en abanico el mundo entero de *El juego de ojos*. Figura justamente estelar, misteriosa y clara a la vez, donde la representación canettiana parece encontrar una

17 E. Canetti, *El otro proceso de Kafka*, op. cit., p. 152.

18 O aun sobre la madera, como le escribe siempre Kafka a Felice: véase *Briefe an Felice*, op. cit., pp. 302-303: “De estas ideas o de estos deseos me ocupo cuando estoy en la cama insomne. Ser un pedazo de madera grosero, apuntado por la cocinera contra el propio cuerpo, que desde el flanco (es decir a la altura de mi flanco) de esta madera rígida, sacando el cuchillo con ambas manos corta enérgicamente astillas para encender el fuego”.

19 E. Canetti, *Das Gewissen der Worte*, op. cit., p. 198.

20 *Ibid.*, pp. 202-203.

21 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 230.

cima de su propia intensidad connotativa y a la vez disiparse en cuanto tal, romperse en un efecto de duplicación constituido por la intersección de otras dos figuras irreductibles a la anterior, y sin embargo misteriosamente especulares a ella. La primera es la de Karl Kraus. Él es Kraus: “Era una copia, no un doble. Pues cuando se ponía de pie, o cuando caminaba, no tenía nada en común con Karl Kraus, mas cuando estaba sentado, cuando leía el periódico, tanto se parecía a él que eran intercambiables”.²² Es Kraus, pero un Kraus mirado desde su reverso, desde el punto de vista de que *no* se parece para nada a Kraus, y que aun está situado exactamente en el punto de vista contrario: “Era un rostro muy serio y –cosa que jamás había visto yo en Karl Kraus– no estaba en movimiento”;²³ “como si fuera Karl Kraus, pero tal como jamás había visto yo a éste: en silencio”.²⁴ En definitiva, Sonne es esa parte de Kraus que Kraus no sabe que es, que niega continuamente su presencia, más todavía, su *palabra*. Sonne es la parte no escuchada de Kraus. Su *silencio*. Un silencio innominado, todavía sin nombre, que arranca finalmente a Canetti de la tiranía de la palabra que hasta ahora lo ha cubierto:

El hecho de que no tuviera un nombre me venía bien, pues, tan pronto como yo hubiese conocido su nombre, él habría dejado de ser Karl Kraus. Y entonces habría concluido el proceso de transformación del gran hombre, tan ardientemente deseada por mí. No descubrí hasta más tarde que, en el transcurso de aquella relación muda, algo dentro de mí se dividió. Las energías de la veneración se fueron desasiendo poco a poco de Karl Kraus y orientándose hacia su copia muda. Era una mudanza radical de mi economía psíquica, en la cual la veneración había desempeñado siempre un papel central. La circunstancia de que ese cambio aconteciese en silencio realzaba su importancia.²⁵

3. Decíamos que Kraus no es la única figura que, *desde* su propia alteridad, se superpone a Sonne. La negación de Kraus –de lo que Kraus a su vez niega– no agota la “tarea” de Sonne. Él lleva, ya no en la imagen, sino en la voz, otro nombre: el de Musil. Pero cuidado: también aquí se trata

²² *Ibid.*, p. 131.

²³ *Ibid.*, p. 129.

²⁴ *Ibid.*, p. 130.

²⁵ *Ibid.*, p. 132. Véase también la impresión como siempre iluminadora de Veza Canetti, *ibid.*, pp. 159–160: “La primera vez que lo vio, en una reunión en casa del pintor Merkel, me dijo: ‘No se parece a Karl Kraus, ¿cómo puedes decir eso? La momia de Karl Kraus, jeso es lo que parece!’. Se refería, al hablar así, al aspecto ascético y enflaquecido de su rostro, y se refería, también, a su silencio”.

de una identificación *al revés*: el silencio de Kraus, en Sonne, es la *palabra* de Musil:

Pasó algún tiempo antes de que yo llegase a captar la conexión que allí se daba: el doctor Sonne *hablaba* tal como Musil *escribía*. No es que él escribiese, en su casa, cosas para sí mismo, cosas que por alguna razón no quería publicar, y que luego, en sus conversaciones, echase mano de aquello que ya estaba allí configurado y pensado. El Dr. Sonne *no* escribía para sí en su casa; lo que decía brotaba mientras lo estaba diciendo. Pero brotaba con aquella misma transparencia perfecta que Musil sólo conseguía al escribir. Lo que yo, un verdadero privilegiado, oía día tras día eran capítulos de otro *El hombre sin atributos*, capítulos que no llegaron a oídos de nadie más. Pues, aunque él hablaba también a otras personas –no a diario, pero sí de vez en cuando–, lo que entonces decía eran *otros* capítulos.²⁶

Veremos de inmediato cuáles eran esos otros capítulos, y qué parte siguieran del *Hombre sin atributos*. Pero quiero subrayar rápidamente la relación simétricamente cruzada tendida por Canetti entre Kraus y Musil dentro de la “máscara” de Sonne. Sabemos qué rechazaba Canetti de la palabra de Kraus en el silencio de Sonne:²⁷ la pretensión de traducir en la lengua la totalidad del valor sobre cuya base se pudiera juzgar y condenar; el fundamento ético-discursivo, apoyado a su vez en la homología entre naturaleza y lenguaje, que transmitía a aquella palabra el sentido de una ley a defender e imponer; la velocidad y la potencia con que la condena encerrada en aquellos bloques de frases alineadas y unidas como en una insuperable muralla se hacía de inmediato ejecución. Y bien, también en la palabra de Sonne, Canetti rechaza algo de Musil: precisamente aquella actitud “natural, o digamos tradicional, frente a la supervivencia”,²⁸ que le había reprochado, aunque en los términos de una explícita y casi estupefacta admiración; aquel ser suyo “un hombre en estado sólido”, siempre pronto a trazar confines, a desconfiar “de las mezcolanzas y de las confraterniza-

26 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., pp. 155-156.

27 Sobre Canetti y Kraus, además del ensayo de Zagari ya citado, véanse B. Cetti Marinoni, “Giudizio e citazione. Elias Canetti alla scuola di Karl Kraus”, en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 384-399; W. Kraft, “Canetti pour et contre Karl Kraus”, en *Austriaca*, 1980, N° 11, pp. 81-88; M. Schneider, “Augen – und Ohrenzeuge des Todes. Elias Canetti und Karl Kraus”, *ibid.*, pp. 89-101.

28 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 188.

ciones, de las exuberancias y de las exaltaciones”;²⁹ aquel sustraerse suyo a “los contactos indeseados” y aquel suyo “permanecer dueño y señor de su cuerpo”;³⁰ aquel lograr finalmente reconducir todos los eventos exteriores al designio proyectado con cuidado, y milagrosamente llevado a cabo, a la “plenitud” artística del propio “yo”:

Musil estaba preso de su empresa; cierto es que disponía de toda libertad de pensamiento, pero también se sentía subordinado a una meta. Fuera cual fuera lo que le aconteciese, Musil jamás *renunciaba* a ello, tenía un cuerpo, que admitía, y a través de él permanecía apegado al mundo. Observaba el juego de quienes se arrogaban el derecho de escribir —aunque él mismo escribía— y calaba su nulidad, que condenaba. Reconocía la disciplina, en especial la de la ciencia, pero tampoco renunciaba a otras formas de disciplina.³¹

Estamos exactamente en las antípodas del mundo de Sonne: “Sonne, en cambio, no tenía ningún deseo [...]. No abrigaba propósitos personales, no hacía la competencia a nadie”.³² Es ésta la característica que fascina a Canetti desde que lo sorprende por primera vez en el Café Museum enteramente *oculto* por su periódico: la absoluta *impersonalidad*: “En primer término, la ausencia de todo elemento personal. De sí mismo no hablaba jamás. Nunca decía nada en primera persona. Desde luego, al hablar, se dirigía a uno, pero tampoco lo hacía directamente casi nunca. Todo era dicho en tercera persona y, con ello, quedaba distanciado”.³³ Sonne no consigue pronunciar el pronombre “yo”. Un rechazo —un desposeerse— que envuelve no sólo a la voluntad, a la racionalidad convertida en objetivo, a la dimensión de la expansión y del proyecto de sí mismo, sino al cuerpo mismo: contraído —con Kafka—, disminuido al extremo de liberar puro pensamiento, *pensamiento de pensamiento*:

Yo no sabía nada sobre él. Sonne consistía en las frases que decía, y hasta tal punto estaba contenido en ellas que uno hubiera retrocedido asustado si hubiera encontrado algo suyo además de las palabras. De él no se comentaba nada, como ocurría con las demás personas, ni una enfer-

29 *Ibid.*, p. 188.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 163.

32 *Ibid.*, pp. 163-164.

33 *Ibid.*, p. 152.

medad, ni una queja. Sonne era pensamiento, y lo era en tal grado que era lo único que se advertía en él.³⁴

Nada se podía advertir en él porque en última instancia aquel “él” ya no existía, se adhería tan perfectamente al otro de sí mismo como para hacerse absorber plenamente por él, como para darse vuelta como un guante en la desnuda objetividad: “Daba la impresión de ser el más objetivo de todos los hombres, pero no porque para él fuesen importantes los objetos, sino porque no deseaba nada para sí mismo”.³⁵

En Sonne, el no querer nada para sí mismo —o más precisamente, el no querer nada, el querer ser nada— equivale a donarse a los otros, a vivir sus vidas, no abandonando el mundo, pero anulándose en él:

Sonne había abandonado —yo desconocía la razón— su actividad dentro del mundo, había renunciado a hacer esfuerzos en favor de él. Pero *permanecía* dentro del mundo, mediante sus pensamientos estaba ligado íntimamente a cada uno de los fenómenos del mundo. Las manos de Sonne estaban caídas, pero él no le volvía la espalda al mundo; su pasión por éste era perceptible incluso en la bien ponderada justicia de lo que decía. Mi impresión era que, si no *hacía* nada, era porque no quería ser injusto con nadie.³⁶

Una vez más, vuelve el tema impolítico de la no-acción. Mejor dicho: de una acción no activa, “potencial”, detenida en su propia “potencia”, inhabilitada para descargarse en actividad, para volverse “acto”. De una acción tanto más “decidida”, tanto más responsable —y atento, tenso, vigilante es el pensamiento que la propone—, cuanto más privada de efectos impositivo-apropiativos. Una acción *no-apetitiva*. El pensamiento corre inmediatamente a la *Ekstatische Sozietät*, al *anderer Zustand* de la tercera sección (“Hacia el reino milenario”) de *El hombre sin atributos*. Son éstos los capítulos a que antes aludíamos, donde Sonne, sin embargo, o acaso justamente en razón de la distancia respecto de Musil, ahora parece “hablar”:

¡Es necesario quedarse quietitos —le decía una voz. No des lugar a ningún deseo, tampoco al de hacer preguntas. Es necesario despojarse también de la astucia con que se atienden los propios negocios. Privar al

34 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 160.

35 *Ibid.*, p. 164.

36 *Ibid.*, pp. 164-165.

propio espíritu de todos los instrumentos e impedirles que sirvan de instrumentos. Es necesario quitarse el saber y el querer, liberarse de la realidad y del deseo de dirigirse a ella. Concentrarse en sí mismo, hasta que mente, corazón y miembros sean todos un silencio. Si se alcanza así la suprema abnegación, entonces finalmente el afuera y el adentro se tocan, como si la cuña que dividía al mundo hubiera saltado lejos...!³⁷

2. POTENCIA PASIVA

1. El llamado a la *Gelassenheit* [serenidad] contenido en el pasaje de Musil constituye el fondo de significado dentro del cual deben ubicarse –y recíprocamente conectarse– todos los elementos que el análisis ha liberado hasta ahora. Desde Musil –este Musil en derrotero vertical hacia el “Reino Milenario”– hasta el Sol mudo y absorto de Canetti, desde el “topo”-Kafka al Broch-Virgilio, el tema que caracteriza, y a su modo unifica, todo este pensamiento *ohne Eigenschaften* es seguramente el de la crítica al *proprium*.³⁸ Lo que no es propio –lo que no se puede apropiarse, apetecer, devorar– no puede penetrar en el lenguaje, en los lenguajes del mundo, pero, justamente por eso, constituye el punto de refracción desde el cual ellos pueden ser interrogados radicalmente. De esa radical interrogación, la proyectada destrucción de la *Eneida* por parte del Virgilio brochiano –y después su restitución a Augusto, como signo de la absoluta indeclinabilidad positiva aun de este proyecto–, es la más explícita traducción. Pero ella resuena de igual modo, y acaso todavía más sordamente, en los largos “vacíos de aire” de los *Diarios* kafkianos, en los agudos silencios de Sonne, en la imposible *coniunctio* de Ulrich y Agathe. Esa conjunción, si hubiera sido realizada, “puesta en acto”, habría significado la negación de aquella potencia pasiva que parece arrancar por breves y resplandecientes instantes estáticos el destino de los personajes a la imagen de su “persona”; la *persona* siempre puede ser conducida a imagen, a representación. Habría signifi-

37 Sobre este Musil –el pasaje de *Der Mann ohne Eigenschaften* está en p. 1085 de la traducción italiana de A. Rho, Turín, 1962, vol. II [trad. esp.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1970]–, véanse E. Castrucci, “Ekstatische Sozietät”, ahora en *La forma e la decisione*, op. cit., pp. 131-161, y M. Cacciari, *Dallo Steinhof*, Milán, 1980, pp. 88-97.

38 Sobre el tema del *proprium* una importante referencia interpretativa, que he utilizado también en algunos pasajes de la introducción, está constituida por el reciente ensayo de P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Turín, 1987.

cado la reinsertión del poseído en el vacío-de-poder realizado por la (temporaria) renuncia de los sujetos a la esencia de su propia subjetividad, es decir al estatuto de lo “propio”.

Hay un nexo fuerte y objetivo que suelda la estructura del Ego a las modalidades de lo *proprium*. Se trata del derecho, del *nómos*, como expulsión de toda antinomia de la esfera del discurso. El discurso es ley de no contradicción. Y máxima contradicción, contradicción intolerable, sería la que niega la relación intrínseca entre “pertenencia” y sujeto. Sujeto es sujeto de pertenencia, ante todo y, por ese motivo, solamente de derechos inalienables. No es el derecho el que funda la pertenencia, sino la pertenencia el derecho, aunque tal pertenencia resulte en última instancia “injustificada”. Es aun constitutiva del derecho su injustificabilidad, su ajenidad-oposición a la justicia como lugar de alteridad radical respecto de la esfera de lo “propio”. Es por ello que el rechazo “justo” de lo “propio” se realiza siempre como postergación del sujeto que los sostiene, como vaciamiento –autovaciamiento– de su derecho a la existencia apropiadora. Ya hemos visto en el Canetti más “extremo” que dicho vaciamiento se actúa en la trayectoria de dos operaciones cruzadas: la disolución de toda voluntad de acción, de toda acción deliberada y, de modo correspondiente, la concentración de la facultad de pensamiento en una reflexión metódicamente privada de toda finalidad, en una *atención* liberada de las escorias subjetivas de la sensación y de la imaginación.

Se trata de un motivo, o de una inclinación (en el sentido propiamente dicho de *clinamen*) presente en todos los autores ahora evocados, y ya en ellos despojado de todo registro literario o puramente estilístico, pero que encuentra su más acabada e intensa elaboración conceptual en otro pensador contemporáneo, lejano de los anteriores por cultura y vocación, pero unido a ellos –y acaso, del modo más inesperado, a Canetti más que a los otros– por múltiples hilos subterráneos. Hablo de Simone Weil. En ella, todas las citas, las alusiones, las incursiones que arrastran el texto de Canetti, a veces se diría más allá de su propia voluntad, a un espacio de deriva semántica, devienen concepto explícito y meditado de un análisis categorial que no encuentra igual en el pensamiento de nuestro siglo por su radicalismo y su limpidez. A partir de la relación metafísica entre subjetividad y poder: “Puedo, entonces soy”. “Existir, pensar, conocer no son sino aspectos de una sola realidad: poder [...]. Lo que yo soy está definido por lo que yo puedo”.³⁹ El yo –el *moi*, más precisamente que

39 Cito el texto inédito de Weil de los fragmentos publicados por S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, París, 1973, vol. 1, p. 154 [trad. esp.: *Vida de Simone Weil*,

el *je*— es ante todo poder. Ello significa que se mueve en el sentido de una expansión constante —recordemos la canettiana “masa de acrecentamiento” como impulso *también* individual—, que no conoce obstáculos en la presencia de los otros y, cuando los conoce, no puede hacer menos que destruirlos, para no ser destruido. En este sentido, el yo es esencialmente negación de aquella coexistencia de los seres de cuya trama está formado el mundo.⁴⁰ Tal coexistencia está destituida de objetividad, privada de contenido, por una imaginación (la imaginación es para Weil la cualidad más “propia” del sujeto) que transmuta a las víctimas en sombras o también en alimento utilizado para el crecimiento del sujeto. Weil escribe en un pasaje extraordinariamente canettiano: “Vivir la muerte de un ser significa comerlo. Lo contrario es ser comido”.⁴¹

Ésta es la alternativa en que cae, o mejor dicho de la que nace, el sujeto: comer o ser comido, a menos de introducir en el abanico de sus propias potencialidades una variable diríamos oblicua, que rompa esta dialéctica especular: la *mirada*, entendida como intención, también estética: “Se quiere comer todos los otros objetos de deseo. Lo bello es lo que se desea sin querer comerlo. Deseamos que ello sea”.⁴² Una intención no apetitiva respecto del otro. La mirada acepta, consolida y protege la existencia del otro. De aquí su dura contraposición a la modalidad apropiadora del comer: “El gran dolor del hombre, que empieza desde la infancia y sigue hasta la muerte, es que mirar y comer son dos operaciones distintas”.⁴³ El hombre debe decidir por una de las dos, con la conciencia de la consecuencia que esa elección determina respecto del “peso” de su propia subjetividad: si comer sin mirar hace crecer al sujeto, mirar sin comer lo reduce en esa parte que conserva de la existencia del otro. Mirar al otro significa encontrar su mirada, subordinar a la ajena la propia perspectiva. Destituirla de centralidad (el centro es el *lugar* del sujeto): “Un hombre a diez pasos de mí es

Madrid, Trotta, 1997]. No he podido tener en cuenta el primer volumen de las *Oeuvres complètes* de Weil (París, 1988, al cuidado de G. Kahn y R. Kühn), salido cuando el libro ya estaba en pruebas.

40 Sobre esto, véase M. Vétö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, París, 1971, pp. 27 y ss., que constituye la mejor monografía sobre la metafísica weiliana (aunque otorgando acaso un peso excesivo al papel del kantismo).

41 S. Weil, *Cahiers II* [1953], París, 1972; trad. it. al cuidado de G. Gaeta (que ha precedido el primer volumen de los *Quaderni* con una amplia y utilísima introducción histórico-biográfica y filológica), Milán, 1985, p. 288 [trad. esp.: *Cuadernos*, Madrid, Trotta, 2001].

42 *Ibid.*, p. 294.

43 S. Weil, *Cahiers III* [1956], París, 1974, p. 338.

algo que está separado de mí mediante una distancia (diez pasos), pero es también otra perspectiva en la que aparecen todas las cosas”.⁴⁴ Porque éste es el riesgo de asumir una cierta perspectiva: considerarla la *única* en base a la cual resulta posible borrar todas las otras, entender el universo entero en función de aquella, anulándolo así en cuanto tal.

En la crítica de la *centralidad* de la perspectiva se introduce justamente un motivo básico de toda la reflexión weiliana, en contraste directo con aquella tradición del personalismo católico que deriva justamente de la plenitud del “punto de vista” el carácter ontológicamente resistente de la persona como sujeto de libre albedrío, es decir el rechazo del voluntarismo. Por otro lado, recuérdese al respecto lo que se ha dicho de la *Weltanschauung* en Guardini. O mejor, según el típico procedimiento weiliano de extender un segmento de sentido hasta dejar surgir de él su opuesto, su inversión en el propio aparente contrario: adoración de la necesidad (aunque sea no en el sentido nietzscheano de *Amor fati*), a lo largo de un recorrido que la llevará cada vez más lejos del voluntarismo de Alain.⁴⁵ Desde este punto de vista, pero solamente desde él, como veremos, me parece justificada la polémica de Del Noce contra la lectura continuista dada por Pétrement sobre la relación de Weil con su maestro.⁴⁶ No es suficiente decir que en Simone hay un exceso de pesimismo y de violencia respecto de la olímpica prosa de Alain: la presencia del dolor.⁴⁷ Y tampoco que la verdadera (y única) ruptura se da a propósito de la concepción de la gracia,⁴⁸ si no se agrega a esto, y aun se anticipa, el cambio profundo y radical del cuadro epistemológico (y léxico) que constituye la condición previa esencial de esa ruptura. Es decir, de parte de Weil, frente a la cultura de Alain, el

44 S. Weil, *Cahiers I* [1951], París, 1970, ed. Gaeta, Milán, 1972, p. 231.

45 En general, sobre Weil y Alain, véanse P. Marin, “D’Alain à Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, III, N° 1, 1980, pp. 59-64; G. Kahn, “Simone Weil et Alain”, en *Bulletin de l’Association des Amis d’Alain*, N° 58, junio de 1984, pp. 1-12. Véase además el texto de Alain (Emile Chartier), “Simone Weil”, en *La Table ronde*, 28 de abril de 1950, pp. 47-51. Varias referencias a sus relaciones están contenidas también en la ya citada biografía de Pétrement, condiscípula de Alain, como es sabido.

46 A. Del Noce, “Simone Weil interprete del mondo di oggi”, en *L’epoca della secolarizzazione*, Milán, 1970, especialmente pp. 154 y ss.

47 Véase S. Pétrement, “Sur la religion d’Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil)”, en *Revue de métaphysique et de morale*, LX, N° 3, 1955, pp. 306-330; pero también *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. II, p. 366: “La faute de Chartier, me dit-elle [Simone], est d’avoir refusé la douleur”. [La falta de Chartier, me dijo ella [Simone], es haber rechazado el dolor.]

48 *Ibid.*, p. 329.

pasaje de un horizonte sustancialmente poskantiano a otro, aun con todas las intermediaciones que pueden conectar (y en este caso efectivamente conectan) el primero al segundo, posnietzscheano (y en ciertos aspectos, hasta posheideggeriano). ¿Y no contrapone también Heidegger la concepción griega a la moderna *repraesentatio del subjectum*?⁴⁹

Pero interesa mucho más señalar algo que no está para nada en contradicción con la ya indicada absoluta “contemporaneidad” del pensamiento weiliano: es el específico lugar filosófico, y aun el específico autor, en el cual se consuma la divergencia con Alain, es decir Spinoza. Alain había incluido la *Ética* de Spinoza en el programa del curso de primer año del preparatorio de la Escuela Superior de Letras de Simone. Es sabido que justamente él se refiere a algunos comentarios spinozianos de Weil “qui dépassaient tout”.⁵⁰ Sus condiscípulos J. Chateau, J. Hippolite y S. Pétrement, aunque esta última con alguna diferenciación,⁵¹ confirman la cuestión. La misma Weil cita a Spinoza unas buenas quince veces en los *Cahiers* y define sus propias meditaciones como “ultraspinozistas”.⁵² Pero, aun más allá de estos sin embargo importantes cotejos histórico-biográficos, los puntos en que la conexión entre los dos pensadores toca precisas cuestiones de esencia y de interpretación son por lo menos dos. Por otro lado, en el fondo, tanto la obra spinoziana como la weiliana podrían adscribirse técnicamente al

49 Me refiero obviamente al Heidegger de “Die Zeit des Weltbildes” [1935], en *Holzwege*, Frankfurt del Main, 1950.

50 Para estas noticias, además de la bibliografía de Pétrement, ya citada, véase A. Goldschläger, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, París, 1982, p. 121.

51 S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. 1, p. 88: “Je me souviens que, dans nos discussions, c'était moi qui défendais Spinoza, tandis qu'elle se voulait cartésienne. Elle avait certainement du respect pour Spinoza, comme Alain lui-même et déjà Lagneau. (Parmi les philosophes auxquels ils ne se fiaient pas complètement, c'était sans doute Spinoza qu'ils respectaient le plus). Mais comme eux, elle donnait raison finalement à Descartes. Alain citait le mot de Lagneau: ‘Spinoza a raison au fond’. Je n'ai pas le souvenir que Simone, pendant ses études, ait jamais été d'un autre avis”. [Recuerdo que durante nuestras discusiones yo defendía a Spinoza, mientras ella pretendía ser cartesiana. Por supuesto, Simone sentía respeto por Spinoza, como Alain mismo y antes Lagneau. (Entre los filósofos en quienes no confiaban completamente, sin duda era Spinoza aquel que más respetaban). Pero igual que éstos, ella finalmente daba la razón a Descartes. Alain citaba la frase de Lagneau: “Spinoza tiene razón en el fondo”. No recuerdo que alguna vez, durante sus estudios, Simone haya tenido otra opinión.] Aunque después, en la p. 173 del vol. II, Pétrement parece invertir las partes. El texto de Lagneau a que alude Pétrement debe ser el breve párrafo de los *Célèbres Leçons et fragments*, París, 1950, p. 205, titulado “Descartes a raison au fond” y precedido por el otro, “Le Spinozisme ne suffit pas”.

52 S. Weil, *Cahiers* III, op. cit., p. 53.

género de la hermenéutica. La primera cuestión se refiere a la caracterización matematizante⁵³ —*ordine geometrico demonstrata*— de la ética weiliana, y en general la tendencia de su léxico conceptual a la racionalización, y también a la abstracción:

Pero como el orden del mundo en Dios es una Persona divina, que se puede llamar Verbo o Alma del mundo, así en nosotros, hermanos menores, la necesidad es relación, es decir pensamiento en acto. “Los ojos del alma”, dice Spinoza, “son las demostraciones mismas”. No está en nuestras posibilidades modificar la suma de los cuadrados de los lados en el triángulo rectángulo, pero no hay suma si el espíritu no la opera concibiendo la demostración.⁵⁴

Y desde este punto de vista, el matematismo de Spinoza, entendido como ciencia que privilegia las relaciones *no representables* a nivel sensitivo-imaginativo, empuja a Weil en dirección gnóstica.⁵⁵ Entonces dice que la matemática “procede desde analogías absolutamente no representables”.⁵⁶

53 Weil llega a plantear la hipótesis de la ausencia de álgebra entre los griegos hasta Diofanto como causada por una interdicción de la utilización con fines mundanos de una ciencia “divina”. Véase S. Weil, *Sur la science*, París, 1966; trad. it.: Turín, 1971, p. 187: “Creo que la explicación puede ser hallada solamente en una prohibición de naturaleza filosófico-religiosa. Los juegos de este tipo debían parecerles impíos. Porque las matemáticas eran para ellos no un ejercicio de la mente, sino una clave de la naturaleza, clave buscada no en vista del poderío técnico sobre la naturaleza, sino con la finalidad de establecer una identidad de estructura entre el espíritu humano y el universo. Algo expresado por la frase ‘Dios es siempre geómetra’. Las matemáticas, a los ojos de los pitagóricos (y de Platón) eran una condición de la más alta virtud (y mantenidas entonces en secreto)”.

54 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, París, 1951; trad. it.: *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milán, 1974, p. 269 [trad. esp.: *Intuiciones precristianas*, Madrid, Trotta, 2004].

55 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 196.

56 Han sostenido la tesis del gnosticismo de Weil ante todo S. Pétrement, “Sur la religion d’Alain”, op. cit.; Ch. Moeller, “Simone Weil et l’incroyance des croyants”, en *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, París, 1953, vol. 1, pp. 220-255; H. Ottensmeyer, *Le thème de l’amour dans l’œuvre de Simone Weil*, París, 1958; P. Giniwski, *Simone Weil ou la haine de soi*, París, 1978. Más en general han insistido sobre la distancia de la obra weiliana respecto del cristianismo J. Daniélou, “Hellénisme, Judaïsme, Christianisme”, en el volumen colectivo *Réponses aux questions de Simone Weil*, París, 1964, pp. 19-39, y A. Del Noce, op. cit. Por último, sobre la cuestión del gnosticismo, L. Blech-Lidolf, “Simone Weil et le gnosticisme”, en *Cahiers Simone Weil*, VI, N° 2, 1983, pp. 161-166.

Pero hay un punto en el que la relación con Spinoza es todavía más fuerte: el relativo a la cuestión de la necesidad y al nexo sinonímico que la une o, mejor dicho, la identifica, con la esfera de la libertad-voluntad.⁵⁷ Son bien conocidos los pasajes de la *Ética* de Spinoza que sustraen la libertad a la contingencia del libre albedrío para aplastarla sobre la impronta racional de la necesidad.⁵⁸ La libertad no suprime la necesidad de la acción sino que, por el contrario, la presupone. Para Weil, entre libertad y necesidad también se instaura una relación que no es de simple oposición. Es sabido que para ella, el hombre no tiene posibilidad alguna de violar la jaula de la necesidad que, observada desde el costado de lo sobrenatural, se identifica con la obediencia a Dios. Lo que el hombre puede elegir es simplemente si da su propio consenso a esa obediencia necesaria, es decir, si la desea o no.⁵⁹ Desde este punto de vista, es decir desde un punto de vista objetivo, no hay desobediencia en cuanto tal: hay obediencia deseada y obediencia no deseada (que es lo que llamamos por lo común desobediencia). Pero la diferencia entre los dos tipos de obediencia tiene una importancia decisiva, en cuanto produce un descarte cualitativo en el modo mismo de entender la necesidad: si es no deseada, la necesidad sigue siendo esa necesidad mecánica que domina materialmente al mundo y si, en cambio, es deseada, aunque permanezca objetivamente como la misma, es asumida como el conjunto de las leyes relativas a la esfera de lo sobrenatural. Es precisamente este segundo género de necesidad el que tiene una función liberadora respecto del primero, es decir de la necesidad vivida como constricción: “La obediencia es la virtud suprema. Amar la necesidad. La

57 Véase al respecto A. A. Devaux, “Liberté et nécessité selon Simone Weil”, en *Revue de théologie et de philosophie*, Nº 1, 1976, pp. 1-11. Aprovecho la ocasión para agradecer a André Devaux por haberme permitido la consulta de importantes materiales bibliográficos.

58 Sobre la ruptura entre libertad y libre albedrío, recuérdense también las *Epistolas* LVII y LVIII, pp. 262-268 de la ed. Gebhardt, vol. IV, Heidelberg, 1924-1925.

59 El concepto ya había sido fijado casi literalmente en el *Spinoza* de Alain (París, 1949, pp. 147-148): “En résumé, ce que les ignorants font par peur, obéir aux lois et veiller au salut commun, l’homme raisonnable le fait par raison. Les mêmes actes qui sont imposés aux autres par des causes extérieures, c’est-à-dire par la crainte ou par l’espoir, sont, chez l’homme raisonnable, le résultat de sa nature. Les autres, en tant qu’ils font ces actes, pâtissent; lui, en tant qu’il les fait, il agit”. [En resumen, aquello que los ignorantes hacen por miedo —obedecer a las leyes y procurar la salvación común—, el hombre razonable lo hace por razón. Los mismos actos que son impuestos a los demás por causas exteriores, es decir, por el temor o por la esperanza, en el hombre razonable son el resultado de su naturaleza. Los otros, en tanto hacen estos actos, padecen; él, en tanto los hace, actúa.]

necesidad y el dharma son una sola cosa. El dharma es la necesidad amada. La necesidad es, respecto del individuo, lo que en él hay de más bajo –constricción, fuerza, ‘una dura necesidad’– la necesidad universal libre de ella. Considerar el dharma no como deber, sino como necesidad, es elevarse por encima de todo”.⁶⁰

Entonces, la necesidad *libre* de sí misma, de una forma aparentemente inferior de sí misma. La libertad es por lo tanto algo que se abre en la diferencia de la necesidad consigo misma. Pero, si se quiere que esta diferencia pueda hacerse perceptible, es necesaria una condición subjetiva que se refiere a la voluntad y, más precisamente, a su estratificación. En la realidad, el hombre experimenta siempre la necesidad como un obstáculo o una oportunidad para satisfacer su propio deseo: desde este ángulo, su determinación siempre está mezclada a un ejercicio de voluntad. Ahora bien: para arribar a una interpretación objetiva de la necesidad, es necesario liberarla del fondo material en que parece arraigada y entenderla como un conjunto puramente ideal de condiciones interrelacionadas: exactamente el objeto de esa ciencia de la realidad, de toda la realidad, que hemos visto es la matemática.⁶¹

60 S. Weil, *Cahiers I*, op. cit., p. 333.

61 Como ya había sido indicado claramente por L. Brunschvicg en *Spinoza et ses contemporains*, París, 1923, pp. 292-293, por citar el otro gran ensayo spinoziano que Weil tenía en sus manos, además del ensayo de Alain: “C’est ici qu’il importe d’écarter de notre esprit toute vue subjective et tout parti pris sur la nature et la fonction de la mathématique [...]. La contemplation de la matière en tant que matière, érigée par Aristote en intuition de l’être en tant qu’être, ne sert qu’à baptiser le problème à résoudre; la solution effective consiste à prendre cette matière d’apparence opaque et inaccessible dans un réseau de rapports transparents pour l’esprit, dans le système des idées. Ce système de rapports est, en lui-même, la mathématique: il ne correspond à aucune substance puisqu’il n’est rien de corporel, mais il descend dans le monde des corps et des substances, de sorte qu’aujourd’hui comme au temps de Platon celles-là seules de nos connaissances positives peuvent prétendre pleinement et sans équivoque au nom de science dont les résultats approchent de l’intelligibilité intérieure et de la rigoureuse précision des rapports mathématiques”. [Es aquí donde importa apartar de nuestra mente toda consideración subjetiva y todo prejuicio sobre la naturaleza y la función de la matemática [...]. La contemplación de la materia en tanto materia, erigida por Aristóteles en intuición del ser en tanto ser, no sirve más que para bautizar el problema que debemos resolver; la solución efectiva consiste en tomar esta materia de apariencia opaca e inaccesible en una red de relaciones transparentes para el espíritu, en el sistema de las ideas. Este sistema de relaciones es en sí mismo la matemática: no corresponde a ninguna sustancia, puesto que no es nada corporal, pero descende en el mundo de los cuerpos y de las sustancias, de manera que hoy como en los tiempos de Platón, de nuestros conocimientos positivos, sólo aquellos cuyos resultados se aproximan a la

Naturalmente, en la necesidad pensada “matemáticamente”, es decir en la única forma rigurosa, el hombre no tiene presencia posterior alguna a la propia de la operación a través de la cual la piensa. Y aun, la absoluta impersonalidad del pensamiento que la piensa es la condición de que tal necesidad pueda ser pensada: su progresivo abismarse en el infinito mar de la realidad: “Hay una analogía entre la fidelidad del triángulo rectángulo a la relación que le interdicta salir del círculo del cual su hipotenusa es el diámetro y la fidelidad de un hombre que, por ejemplo, se abstiene de conquistar poder o dinero al precio de un fraude”.⁶²

2. Aquí, evidentemente, la ligazón spinoziana de necesidad-libertad –libre necesidad y necesidad que libera– nos lleva a la semántica de la “descreación”.⁶³ Es un tema surgido a través de la mediación de Isaac Luria y de Haïm Vital, de matriz spinoziana (llegado a Spinoza por intermedio de Herrera), pero de un spinozismo que, al delinearse cada vez más en el sentido de una negación de la voluntad, aleja definitivamente de Alain a Weil, acercándola, a lo sumo, al maestro de Alain, Jules Lagneau (también spinoziano, pero de modo distinto al de Alain).⁶⁴ Los estudiosos

inteligibilidad interior y a la rigurosa precisión de las relaciones matemáticas pueden pretender plenamente y sin equívocos al nombre de ciencia.]

62 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, op. cit., p. 272.

63 Véanse, en el tema, M. Vetö, op. cit., pp. 19-43, que, además de las referencias a Luria y a Vital (extraídas de los trabajos sobre la mística hebrea y sobre la Kabbala de Scholem), también hace una doble alusión a Schelling (*Werke*, VII, Stuttgart, 1860, p. 429) y a Hamman (*Sämtliche Werke*, II, Viena, 1950, p. 171); R. Kühn, “La décréation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire”, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, LXV, N° 1, 1985, pp. 45-52.

64 Véase J. Lagneau, “Quelques notes sur Spinoza”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, III, 1895, pp. 375-416. A. Canivez, en *Jules Lagneau: Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Estrasburgo, 1965, vol. I, p. 382, testimonia que Alain consideraba a Lagneau como “le spécialiste le plus profond” de Spinoza. Pero esto no borra el juicio expresado en Jules Lagneau (cito de la ed. Gallimard, Paris, 1960, de los *Propos* de Alain, p. 759), donde leemos que “L’Ethique était son autre livre, et notre autre livre. Non qu’il se fiât à Spinoza comme à Platon. Au contraire il lisait cet autre Livre de Sagesse avec précaution, avec défiance. Comme il croyait sans doute, quoiqu’il ne l’ait jamais dit que je sache, que c’est Platon qui a raison contre Aristote, de même et explicitement et amplement il montrait que c’est Descartes qui a raison au fond contre Spinoza”. [La *Ética* era su otro libro, y nuestro otro libro. No porque confiara en Spinoza como en Platón. Al contrario, leía este Libro de Sabiduría con precaución, con desconfianza. Así como creía, sin duda, a pesar de que nunca lo haya dicho –que yo sepa– que Platón tiene razón contra Aristóteles,

conocen bien la génesis moderna del término “descreación”, utilizado ya por Charles Peguy,⁶⁵ pero también, de otro modo, por Maurice Blanchot,⁶⁶ Stanislas Breton⁶⁷ y Paul Ricoeur,⁶⁸ por no hablar de Lévinas.⁶⁹ Y al respecto, prescindimos de la controvertida raíz cántaro-cabalística, aunque no debemos olvidarnos del correspondiente “entwerden” [des-devenir] de Maestro Eckhart, retomado y transcrito después nuevamente por Sebastian Franck y A. Silesius.⁷⁰ Y también es sabida la manera específica y original en que el

de la misma manera, explícita y ampliamente, mostraba que Descartes en el fondo tiene razón contra Spinoza.] En realidad, y a pesar de todo, sigue en pie el hecho de que el spinozismo de Lagneau es más “auténtico” que el espurio de Alain, como lo reconoce también el último y mejor informado biógrafo de este último, A. Sernin, *Alain. Un sage dans la cité. 1868-1951*, París, 1985, p. 43: “D’autant plus qu’Alain était et devait demeurer beaucoup moins spinoziste que Lagneau. Le spinozisme a toujours effrayé ceux qui demeurent attachés au Sujet individuel, même quand ils récusent l’idée de l’immortalité de l’âme, comme Alain. La forteresse d’Alain, ce n’était pas le Dieu impersonnel et immanent de Spinoza, non plus que le Dieu transcendant des chrétiens, ce fut le Moi individuel, même si ‘l’éternité’ de ce moi n’était que provisoire, et cessait par la mort physique du corps qui le supportait. Disons tout de suite, en anticipant délibérément, que c’est là que réside la source essentielle du désaccord amical entre Alain et son élève et disciple Bénézé, beaucoup plus proche à cet égard de Spinoza et de Lagneau”. [Tanto más cuanto que Alain era y permanecería menos spinozista que Lagneau. El spinozismo siempre aterró a aquellos que permanecían apegados al sujeto individual, aun cuando recusen la idea de la inmortalidad del alma, como Alain. La fortaleza de Alain no era el Dios impersonal e inmanente de Spinoza, como tampoco el Dios trascendente de los cristianos, era el yo individual, aun si “la eternidad” de este yo sólo era provisoria, y cesase con la muerte física del cuerpo que lo soportaba. Digamos enseguida, anticipando de manera deliberada, que aquí está la fuente esencial del desacuerdo amistoso entra Alain y su alumno y discípulo Bénézé, mucho más cercano en este aspecto a Spinoza que a Lagneau.]

65 Véase Ch. Peguy, “Note conjointe sur M. Descartes et la Philosophie Cartésienne”, en *Oeuvres en prose*, París, 1961, pp. 1385 y 1405. Pero el uso de Peguy es en dirección opuesta al de Weil.

66 M. Blanchot, *Le livre à venir*, París, 1959, pp. 275 y ss. [trad. esp.: *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila, 1969].

67 S. Breton, *Foi et raison logique*, París, 1971, pp. 257 y ss. De Breton véase también el ensayo sobre Weil, “Les intuitions préchrétiennes de Simone Weil. La méditation platonicienne de la Croix”, en *La Passion du Christ et les Philosophies*, Teramo, 1954, pp. 61-80.

68 P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, París, s. f., p. 47.

69 70 Véase J. Rolland, “Décréation et désintéressement chez S. Weil et E. Lévinas”, en *Les nouveaux cahiers*, N° 89, 1987.

70 Véanse el artículo de R. Kühn, ya mencionado, “La décréation”, p. 50, que cita al respecto también a M. Eckhart, *Nolite timere eos qui corpus occidunt: Sermones*,

término es asumido por Weil, es decir como una aniquilación del yo —o, más precisamente, como un desdoblamiento entre el *je* trascendental puro y el *moi-egoité* [yo-egoidad] sensorial-apetitivo— paralelo y compensador ante aquel *retrait* de Dios en que ha consistido la creación.

No podemos entrar más a fondo en la metafísica weiliana, pero no se nos puede escapar el carácter anfibológico o, más específicamente, de oxímoron de la semántica, y del mismo término, de “descreación”: una creación autoaniquiladora, un autoaniquilamiento creador. O también, más en general, un acto que no expresa actividad o, mejor dicho, una actividad que no se resuelve en “acto”, que permanece —según el paradigma ya encontrado de la “potencia pasiva” — “en potencia”. Una *actividad pasiva*. Y es justamente ésta la definición a que llega Weil. El punto de partida negativo sigue siendo una vez más el ámbito de la voluntad. Por analogía, éste pide un esfuerzo muscular. Es por dicho motivo que está fuera de lugar cuando no nos encontramos frente a una obligación impostergradable, y se deba seguir la inclinación natural o la vocación: “Los actos que proceden de la inclinación no son evidentemente esfuerzos de voluntad. Y en los actos de obediencia a Dios somos pasivos; no obstante las penas que los acompañan y la aparente ostentación de actividad, nada sucede en el alma análogo al esfuerzo muscular [...]. Esta especie de actividad pasiva, superior a todas las otras, es descrita de modo perfecto en la *Baghavad gita* y en Lao-Tsé”.⁷¹

Es el punto en que el alejamiento del voluntarismo de Alain llega a un verdadero vuelco excluyente de la misma posibilidad, típicamente propia de Alain, de una moral laica basada en la primacía de la voluntad: “El concepto de moral laica es un absurdo, justamente porque la voluntad es impotente para producir salvación. Lo que se llama moral, en realidad, apela solamente a la voluntad, y justamente a lo que ella tiene de más muscular, por así decir. En cambio, la religión corresponde al deseo, y es el deseo que salva”.⁷² Weil contrapone a la voluntad la espera (*attente*),⁷³ la

ed. Benz, Stuttgart, 1936, p. 69; E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt del Main, 1970, pp. 286 y ss., y K. Rahner, *Schriften III*, Einsiedeln, 1959, p. 329. Acerca de la relación con la Kabbala, véase en cambio W. Rabi, “La conception weilienne de la Création. Rencontre avec la Kabbala juive”, en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, al cuidado G. Kahn, París, 1978, pp. 141-160. Sobre las diferencias, en cambio, insiste P. Gniowski, *art. cit.*, pp. 121 y ss.

71 S. Weil, *Attente de Dieu*, París, 1950; trad. it.: Milán, 1971, p. 150 [trad. esp.: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1996].

72 *Ibid.*, p. 51.

73 Véase B. C. Farron Landry, “L’attente, ou la porte conduisant à la croix-balance”, en *Cahiers Simone Weil*, v.11, N° 4, 1984, pp. 392-402.

hypomonè –paciencia– (una de las dos vías cristianas al silencio, junto a la *tapeinôsis* –humillación–, o bien la humildad), que sólo de modo impropio puede ser remitida a la *patientia*:⁷⁴ pero lo que interesa –Weil vuelve varias veces a este punto– es que se trata de una actitud que “nada tiene que ver con la actividad”,⁷⁵ sino, como ya se ha dicho, con una actividad pasiva. Esta última expresa del modo más contradictorio, y entonces más verdadero para Weil, la estructura del proceso kenótico de descreación. No por casualidad ese concepto –su estatuto antinómico– desemboca en la tríada categorial que sostiene toda la metafísica weiliana: “atención”, “deseo sin objeto” y “acción no actuante”. En cuanto a la atención, ella, por así decir, es el lado activo de la espera, aunque todo intento de determinación filosófica corre el riesgo de traicionar, y aun por necesidad traiciona la intención weiliana. Pero la espera, como se ha dicho, en ningún caso debe ser confundida con una actitud quietista o con cualquier forma de inercia, como hace Del Noce.⁷⁶ Por el contrario, es una suerte de pasividad activa, y su aspecto activo es la atención, es decir una suspensión del pensamiento que lo vacía haciéndolo permeable al objeto: justamente “a la espera; no debe buscar nada, sino estar listo a recibir en su desnuda verdad el objeto que está por penetrarlo”.⁷⁷

Está claro que se trata de un esfuerzo absolutamente negativo, pero sin embargo siempre de un esfuerzo que exige energía. Esta energía –y nos encontramos con la segunda escansión categorial– es el deseo, pero un deseo rigurosamente privado del propio objeto y que de otro modo sería el vehículo más seguro para la expansión del *moi*. Para llegar a él, no es suficiente desembarazarse de los objetos singulares a que se dirige, porque es la misma estructura de la intención realizada que debe ser suspendida. Lo que no significa quedar bloqueado en un estadio de pura indiferencia –a propósito de la cual podría desarrollarse un preciso paralelo

74 Véase la carta de Weil a Joë Bousquet, ahora en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, París, 1962, p. 76: “On traduit in *patientia*, mais *hupomonein*, c'est tout autre chose. C'est rester sur place, immobile, dans l'attente, sans être ébranlé ni déplacé par aucun choc du dehors”. [Se traduce in *patientia*, pero *hupomonein* es algo completamente diferente. Es permanecer en el lugar, inmóvil, en la espera, sin ser sacudido ni desplazado por ningún choque de afuera.] La correspondencia íntegra entre Weil y Bousquet está ahora incluida en S. Weil, J. Bousquet, *Correspondance*, Lausana, 1982. Sobre la relación entre ambos, finas observaciones en G. Caramore, “Racconti dell'incarnazione”, en *Finisterre*, Nº 2, 1986, en particular pp. 69-72.

75 S. Weil, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 152.

76 Véase A. Del Noce, op. cit.

77 S. Weil, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 81.

con la *indifférence* del “spinozista”⁷⁸ Fénelon—,⁷⁹ desde que por lo menos una parte de la voluntad debe permanecer despierta, y aun máximamente tensa: aquélla coincidente con la voluntad divina, y de ese modo con la

78 Aunque Fénelon escribió una *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza par M. De Fénelon, archevêque de Cambrai, par le P. Lamy bénédictin et par M. le comte de Boulainvilliers* [1696], su cercanía a Spinoza es un dato ya reconocido por la crítica, como resulta ante todo a través de J.-L. Goré, *L'itinéraire de Fénelon: Humanisme et Spiritualité*, Grenoble, 1957, pp. 191 y ss. Por otro lado, varios pasajes de la *Ética* de Spinoza son perfectamente fenelonianos, y por lo tanto weilianos: véase por ejemplo el Corolario a la xxxii Proposición de la quinta parte: “Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace (por la Proposición precedente) la alegría acompañada por la idea de Dios como causa, esto es (por la definición 6 de los afectos), el amor de Dios, no en cuanto lo imaginamos como presente (por la Proposición 29 de esta parte), sino en cuanto entendemos que Dios es eterno, y esto es lo que llamo amor intelectual de Dios” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 265), o también la proposición xxxvi: “El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (*ibid.*, p. 266).

79 Muchos serían los pasajes “weilianos” de Fénelon que podrían citarse. Un solo ejemplo, extraído del *Manuel de Piété. Entretien affectif pour le jour de la Saint-Thomas*, en el volumen vi de las *Oeuvres* de Fénelon, París, 1851-1852, p. 54: “Creusez donc en moi, ô mon Dieu, jusqu’à l’anéantissement de tout moi-même, Esprit destructeur, renversez, mettez tout en désordre... Alors ayant tout effacé, tout défiguré, tout réduit à un pur néant, je deviendrai en vous toutes choses, parce que je ne serai plus en moi rien de fixe. Je n’aurai aucune consistance, mais je prendrai dans votre main toutes les formes qui conviendront à vos desseins. C’est par l’anéantissement de mon être propre et borné que j’entrerai dans votre immensité divine. O qui le comprendra? O qui me donnera des âmes qui aient le goût et l’attrait de la destruction?... Dieu parle dans sa chétive créature, et cette parole qui a fait le monde, le renouvelle... Vous l’avez caché aux grands et aux sages, jamais ils ne l’entendront; mais vous le révélez aux simples et aux petits. Tout consiste à s’apetisser et à s’anéantir”. [Ahonda pues en mí, ¡oh! mi Dios, hasta la aniquilación de todo mí mismo, Espíritu destructor, da vuelta, desordena todo... Entonces, después de haber borrado todo, desfigurado todo, reducido todo a una pura nada, me volveré en ti todas las cosas, porque ya no habrá nada fijo en mí. No tendré ninguna consistencia, pero en tu mano tomaré todas las formas que convengan a tus designios. Por la aniquilación de mi ser propio y limitado entraré en tu inmensidad divina. ¡Oh! ¿Quién lo comprenderá? ¡Oh! ¿Quién me dará almas que tengan el gusto y la atracción por la destrucción?... Dios habla en su miserable criatura, y esta palabra que ha hecho el mundo, lo renueva... Tú lo has escondido a los grandes y a los sabios, ellos jamás lo escucharán; pero lo revelas a los simples y a los pequeños. Todo consiste en empequeñecerse y en aniquilarse.]

necesidad que la realiza (que ella es). Es el punto de convergencia conclusivo al que lleva también la última categoría en examen: la de “action non agissante”. Y en ella debemos detenernos con particular espíritu de análisis, porque nos introduce directamente en el cuadro problemático que nos toca más de cerca, es decir en la reflexión weiliana sobre lo político o, por decir mejor, sobre lo impolítico. Mientras tanto, una consideración general: para Weil, el problema de la acción constituye desde el comienzo un tema de gran relieve: pensemos por ejemplo en su ininterrumpido interés por el tema del trabajo.⁸⁰ Y desde el comienzo está unido en un encuentro de mutua relación con el del pensamiento. El pensamiento, el conocimiento, la filosofía que quiere penetrar la realidad, debe, *con el tiempo*, volverse acción,⁸¹ y también, como veremos, el lenguaje. Una de las últimas páginas de *La connaissance surnaturelle* dice: “Filosofía (comprendidos en ella problemas del conocimiento, etc.), algo exclusivamente en acto y práctica”.⁸²

Se trata de una idea muy cercana a la concepción marxista, identificada justamente por Weil con la “filosofía de la praxis”: el verdadero pensamiento debe encontrar su propio cumplimiento en la acción. Y hasta aquí nada demasiado nuevo. Pero —y es el habitual torbellino interior que aferra a los conceptos weilianos—, la relación también es inversa, en el sentido de que además la acción misma forma parte del modo de conocer el mundo y aun, en su forma más general (y más pura), se identifica con el pensamiento. Es un motivo que se remonta a la tercera “búsqueda” experimental, datada en abril de 1926 y titulada *Que la sola acción es el pensamiento*:

La acción no puede distinguirse del pensamiento. En efecto, en cuanto se da libertad, hay conocimiento perfecto de ella, sin laguna ni incertidumbre posible [...]. El espíritu no empieza a ignorar sino cuando sufre [...]. La libertad, en cuanto existe, ilumina a la vez acción y conocimiento, los vuelve a ambos universales e irrecusables; en el conocimiento, como en la acción, empieza a haber subjetividad en el momento en que allí hay esclavitud.⁸³

80 Al respecto, véase por lo menos A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, con una antología de los escritos, Roma, 1985.

81 Al respecto, véase G. P. Little, “Action et travail chez Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, 11, N° 1, 1979, pp. 4-13.

82 S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, París, 1950, p. 335 [trad. esp.: *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, 2003].

83 Texto inédito. Cito de S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. 1, p. 86.

El pasaje, aunque cronológicamente muy precoz, proporciona una precisa señal de la dirección que el razonamiento weiliano llegará a asumir en los años de la madurez, cuando la transferencia o, por así decir, la absorción, de la acción en el pensamiento señalará el tránsito de un plano personal-subjetivo a otro, impersonal-objetivo. Es el camino, ya conocido, que conduce a la elisión (o a la transformación) de la voluntad en favor de la necesidad. No se debe actuar todas las veces que es posible, sino solamente cuando es necesario: “Por analogía, discernir los casos en que *la posibilidad implica una necesidad*, aunque esto no apareciera claramente a primera vista. *Actuar en estos casos y no en los otros*”.⁸⁴ El hombre, al conformarse a la necesidad, evidentemente pierde todo lo que le queda de personal. El espíritu que actúa sobre la base de la necesidad no sólo ya no necesita el sostén ontológico del *moi*, sino que se debe deshacer de él como de un embarazoso bagaje. Ahora bien: ¿qué significa actuar deshaciéndose de la propia subjetividad, sino actuar en estado de *pasividad*? Y en efecto, la acción no-actuante es una acción eminentemente pasiva:⁸⁵ “Actuar *no por* un objeto, sino *a causa* de una necesidad. No puedo hacer de otro modo. No es acción sino una especie de pasividad. Acción no-actuante”.⁸⁶

Finalmente aquí se clarifica en sus presupuestos categoriales aquel concepto de *potencia pasiva* que ha constituido una especie de dique semántico dentro del cual ha fluido todo el discurso. Acción necesaria siempre es pasiva pero, a pesar de ello, es acción. Es decir, “potencia”, algo *no* indiferente⁸⁷

84 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 147.

85 Sobre el “estado pasivo”, la cita obligatoria está en la *Mémoire sur l'état passif de Fénelon*, publicada ahora como apéndice a *La notion d'indifférence chez Fénelon* de J.-L. Goré, Grenoble, 1956.

86 S. Weil, *Cahiers I*, op. cit., p. 370.

87 O bien, diría Fénelon, de indiferente pero *no* “resignado”, de indiferencia activa. Para la diferenciación entre indiferencia y resignación, véase Fénelon, *Oeuvres*, op. cit., vol. II, p. 555: “La *résignation*, selon moi, est distinguée, de l'*indifférence* en ce qu'elle a des désirs propres, mais soumis. L'*indifférence* est une volonté positive et formelle, qui nous fait vouloir ou désirer réellement toute volonté de Dieu qui nous est connue. Elle est le principe réel et positif de tous les désirs désintéressés que la loi écrite nous commande, et de tous ceux que la grâce nous inspire. L'état d'*indifférence* a donc tous les désirs surnaturels. Celui de la *résignation* ne peut être distingué de l'autre que par des désirs naturels”. [La *résignation*, en mi opinión, se distingue de la *indiferencia* en que ella tiene deseos propios, pero sometidos. La indiferencia es una voluntad positiva y formal, que nos hace querer o desear realmente toda voluntad de Dios que nos es conocida. Es el principio real y positivo de todos los deseos desinteresados que la ley escrita nos ordena, y de todos aquellos que la gracia nos inspira. El estado de indiferencia contiene, pues, todos los deseos sobrenaturales. El de la resignación sólo puede distinguirse del otro por deseos naturales.]

ante la realidad. Y aun más, lo que *solamente* es real respecto del yo imaginario (que imagina y se imagina real). Esta idea del nexo entre pasividad y potencia *dentro de la acción*, de la acción *como* potencia pasiva, acompaña a la autora aun desde el primer escrito que se remonta a noviembre de 1925, “le conte des six cygnes dans Grimm”: es la historia de seis hermanos transformados en cisnes por su madrastra y restituidos a la forma humana por la hermana que, con esta finalidad, debe coser para ellos seis camisas de anémonas blancas, conservando silencio durante todo el tiempo necesario a la operación. Y Simone: “Nunca es difícil actuar: siempre actuamos demasiado y nos consumimos sin pausa en actos desordenados. Hacer seis camisas con anémonas y callar: éste es nuestro único modo de conquistar potencia”.⁸⁸ Actuar en silencio, actuar pasivamente, actuar *no actuando*: “La única fuerza y la única virtud es abstenerse de actuar”.⁸⁹ Ése es el único modo de *conquistar potencia*. Ahora se vuelve claro un texto del VI Cuaderno, de otro modo poco comprensible: “El Verbo: *puramente* potente, *puramente* pasivo. Ha hecho todo desde el origen; cordero sacrificado desde el origen. El hombre: mezcla de potencia y de pasividad. Al ser una criatura, un ser parcial, no puede encontrar la pureza sino en la pura pasividad”.⁹⁰ Potencia *en la* pasividad: pasividad *para* la potencia. Estamos a mil kilómetros de la potencia-poder de la tradición moderna, pero también de toda fuga “debilista”.⁹¹ La debilidad es la *fuerza* del hombre, como la necesidad es su *decisión*: decisión necesaria, justamente. Pero si la decisión es necesaria, si la acción es inevitable, ¿cómo sustraerla a la “máquina deseante” que naturalmente la funcionaliza al crecimiento del yo? En otras palabras: ¿cómo distinguir el punto a partir del cual la acción-decisión se vuelve necesaria, la actividad pasividad, el acto potencia?

La respuesta más clara a esta pregunta —la pregunta de la filosofía política weiliana— está contenida en la parábola de Arjuna extraída de la *Baghavat Gītā*.⁹² Krsna le dice a Arjuna: “Debes saber que, aunque soy su

88 Texto inédito, Cito de S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., p. 80.

89 *Ibid.*, p. 81.

90 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., pp. 177-178.

91 En este sentido resulta engañoso el contexto del sin embargo útil ensayo de A. Dal Lago, “L’etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo”, en *Il pensiero debole*, de autores varios, al cuidado de G. Vattimo y P. A. Rovatti, Milán, 1983, pp. 91-119.

92 Muy importante al respecto es el artículo de L. Kapani, del cual extraigo las sucesivas referencias a la *Baghavat-Gītā*, “Simone Weil, lectrice des *Upanisad Védiques* et de la *Bhagavad-Gītā*: l’action sans désir et le désir sans objet”, en *Cahiers Simone Weil*, v, N° 2, 1982, pp. 95-119.

autor (*kartāram*), soy no-actuante (*akartāram*), inmutable [...]. Los actos no me pertenecen; porque no deseo sus frutos (*phala*)”.⁹³ Ésta es la respuesta de Weil, basada en la diferenciación entre “renuncia” y “abandono”. Se trata de una diferencia bien presente en la *Gītā*: “Abstenerse de los actos motivados por el deseo, eso es lo que los sabios inspirados entienden por renuncia (*samnyāsa*); abandonar el fruto de todos los actos es lo que los clarividentes llaman abandono (*tyāga*)”.⁹⁴ Ahora, como en la *Gītā*, la intención de Simone es sustituir *samnyāsa* con *tyāga*, la renuncia por el abandono. Es el punto decisivo, también para comprender el sentido de lo impolítico weiliano. Abandonar los frutos de los propios actos no quiere decir de modo alguno renunciar a la acción. Es la cruz, pero también la salvación, inscrita en el destino de Arjuna: “Tú debes actuar, pero no gozar de los frutos de tus acciones. No asumir nunca como motivo los frutos de tus acciones; pero no tener tampoco aprecio por el no-actuar”.⁹⁵ Que Arjuna no pueda gozar de los frutos de su propia acción no quita que de algún modo deba actuar. Y actuar en el modo más eficaz posible. No hay, en Weil, ninguna tendencia a un esteticismo de la acción –actuar por actuar, casi de acuerdo con la lógica del acto gratuito, siempre negada por ella con fuerza–, o también a un deber formal, vacío de contenidos, a la manera kantiana. Se debe actuar, y *eficazmente*. Esta convicción le hace decir a Weil:

La no-violencia es buena solamente si es eficaz. En estos términos se plantea la pregunta dirigida a Ghandi por el joven a propósito de su hermana. La respuesta debería ser: usa la fuerza, siempre que no estés en condiciones de defenderla, con la misma posibilidad de éxito, sin violencia. Siempre que tú poseas una irradiación cuya energía (es decir la eficacia posible, en el sentido más material) sea igual a la que está contenida en tus músculos.⁹⁶

Por eso, Arjuna debe luchar. Pasivamente (sin frutos personales), pero *debe* luchar. Esta batalla está impresa en su destino. Forma parte de una necesidad que su decisión debe aprehender, con una pasión que no ceda a piedad alguna: “Éste es el error de Arjuna. La acción de combatir era conforme a la luz que tenía en sí mismo, porque se había decidido a ello resueltamente. Y a ello debía atenerse mientras no recibiera una luz mayor, de otro

93 *Bhagavad-Gītā*, IV, 13-14.

94 *Ibid.*, XVIII, 2.

95 *Ibid.*, II, 47.

96 S. Weil, *Cahiers I*, op. cit., p. 334.

modo sólo podía caer más abajo, no ascender ya más. Ahora esta piedad que entra en él a través de los ojos y le quita las fuerzas; no es así que llega la luz”.⁹⁷

3. “...NO HAY OTRA FUERZA QUE LA FUERZA”

1. Para la interpretación en conjunto de la obra de Simone Weil, no es una circunstancia sin influencia que los pasajes recién citados pertenezcan cronológica y semánticamente a su última producción. Por lo menos, esa circunstancia plantea un interrogante muy marcado sobre un lugar común de la tradición interpretativa: el que dice que el interés originario de Weil por la política se habría debilitado en el curso del tiempo hasta desaparecer en favor de un campo explorador (o una verdadera vocación), al que se suele definir como “místico”.⁹⁸ Ahora bien: si prescindimos de las diversas y opuestas valoraciones –negativa en el primer caso, positiva en el segundo– que la crítica marxista por un lado y la católica por el otro han dado de tal hecho, queda en pie el mismo modelo hermenéutico: es decir, como asegurábamos antes, la individualización de un tránsito, si no de un salto, de parte de Weil, desde una actitud de aceptación “realista” de lo político a un registro cada vez más acentuadamente “irrealista”, “idealista” y hasta “místico”.

Este esquema se apoya por otro lado en una definición absolutamente inadecuada de lo “místico”, y me parece que él debe ser discutido de nuevo a fondo: y no porque en el itinerario intelectual weiliano no haya habido evolución, y aun ruptura. Y tampoco porque tal ruptura no desencadene consecuencias conspicuas en el plano del léxico conceptual, sino porque estas consecuencias se presentan con caracteres especularmente opuestos a los antes prefigurados. El lenguaje político weiliano, al avanzar el tiempo,

97 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., pp. 282-283.

98 En esta línea sustancialmente desvalorizadora se ubica el más importante (en el plano documental) Ph. Dujardin, *Simone Weil: idéologie et politique*, París, 1975. Más equilibrados, en cambio, R. Chenavier, “Relire Simone Weil”, en *Les Temps Modernes*, xxxix, N° 440, 1983, pp. 1677-1714, y G. Kahn, “L’évolution politique de Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, vii, N° 1, 1984, pp. 6-21. Muy útiles, además, para la reconstrucción del contexto político-cultural, los trabajos de D. Canciani, “Simone Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta”, en aa. vv., *Simone Weil. La passione della verità*, Brescia, 1984, pp. 74-111, y *Simone Weil prima di Simone Weil*, Padua, 1983.

no solamente dentro de la primera fase, sino también con el tránsito a la segunda fase (la “mística”), no se vuelve cada vez *menos* realista, sino *más* realista, por usar una categoría de la tradición filosófico-política europea acaso no del todo apropiada para la ocasión. Naturalmente, algo cambia, y de modo totalmente evidente, pero por cierto no en cuanto al interés por la política, vivísimo hasta los últimos meses previos a su muerte. Y tampoco al corte analítico que, a lo sumo, como decíamos, se hace más seco, áspero, deliberadamente “maquiaveliano”,⁹⁹ como lo demuestran varios textos de la década de 1940 y, antes que todos, el justamente famoso sobre la *Iliada*.¹⁰⁰ En cambio, se altera el punto de refracción desde donde su reflexión hace pie, situado ya no en el interior de lo político, desde adentro, sino en su exterior. Ahora se destaca que no solamente este desplazamiento no determina resultados diríamos “recesivos”, de debilitamiento en el plano conceptual y semántico, sino que, por el contrario implica, justamente por el desdoblamiento producido, un refuerzo, una intensificación de la mirada sobre un objeto ya exterior y, por eso mismo, mejor focalizado.

Por otro lado, si no fuera así, si la decisión “impolítica” de Weil provocara un fuera de foco, y no un esclarecimiento del objeto político, nos

99 Cito por ejemplo, de *Méditation sur un cadavre* (variantes) de 1937, ahora en S. Weil, *Écrits historiques et politiques*, París, 1960, p. 405: “On peut comprendre ainsi que ce gouvernement de juin 1936, dirigé par l’homme le plus intelligent de notre personnel politique, ait commis non seulement, comme il était inévitable, beaucoup de fautes, mais certaines fautes si grossières. Une intelligence ne peut être tout à fait vigoureuse sans un peu de cynisme, et le cynisme s’allie rarement à l’esprit civique. Mussolini a lu et médité Machiavel; il l’a compris; il n’a guère fait que l’appliquer. Léon Blum ne s’est certainement pas formé sur la lecture de Machiavel, ce physicien du pouvoir politique. Une telle formation l’aurait empêché de négliger quelques maximes lumineuses qui sont à l’exercice du pouvoir ce qu’est le solfège au chant”. [Podemos comprender así que este gobierno de junio de 1936, dirigido por el hombre más inteligente de nuestro personal político, haya cometido no sólo muchas faltas –lo que era inevitable– sino también ciertas faltas muy groseras. Una inteligencia no puede ser completamente vigorosa sin un poco de cinismo, y el cinismo difícilmente hace alianzas con el espíritu cívico. Mussolini leyó y meditó a Maquiavelo; lo comprendió; no hizo más que aplicarlo. Por cierto, Léon Blum no se formó con la lectura de Maquiavelo, ese físico del poder político. Tal formación le habría impedido pasar por alto algunas máximas luminosas que son al ejercicio del poder lo que el solfeo es al canto.] Sobre el Maquiavelo de Weil, véase A. Mansau, “Simone Weil devant Machiavel”, en *Machiavelli attuale – Machiavel actuel*, al cuidado de G. Barthouil, Ravenna, 1982, pp. 131-137.

100 S. Weil, “L’Iliade, ou le poème de la force”, inicialmente en *Cahiers du Sud*, N° 230 y 231, 1940-1941.

veríamos obligados a confinar todo el valor de su “filosofía política” dentro de la producción de los primerísimos años 1930, es decir de aquella área temática que, interpretada por Weil con rasgos muy personales, sin embargo, en sustancia, no se aparta de un *milieu* intelectual en conjunto muy difundido en la cultura política de oposición (de oposición al mismo partido y sindicato oficiales del movimiento obrero) de la Francia de esos tiempos,¹⁰¹ haciéndose en cambio orgánicamente parte del mismo. Y, en realidad, es justamente la lenta salida, que puede ser datada alrededor de mediados de la década, y después la cada vez más clara distancia de aquel ambiente, lo que produce la parte categorialmente más original de la reflexión weiliana sobre la política. Esta parábola centrífuga se hará plenamente visible en el gran ensayo de 1934 sobre las causas de la libertad y de la opresión social, pero ya está anunciada en los tres artículos sobre la situación en Alemania, sobre la cada vez más improbable revolución proletaria y sobre la guerra, que lo preceden. En ellos, además de los motivos canónicos de la izquierda revolucionaria –valgan por todos los nombres de Souvarine, Louzon, Monatte, Lurat o Lazarévitch–, la degeneración autoritaria de la revolución soviética,¹⁰² los riesgos presentes en el exceso burocrático, la crítica de la noción de progreso¹⁰³ y en general del marxismo, lo que impresiona es el modo *no* dialéctico con que son reconstruidos los problemas o, dicho de otro modo, el carácter de sustancial insolubilidad con que son presentadas las contradicciones de vez en vez individualizadas, a partir de aquella, introducida por la primera de las intervenciones mencionadas, *L’Allemagne en attente*, entre el carácter totalmente invasor de lo político (“En Alemania, en este momento, el problema político es para todos el problema que los toca más de cerca”)¹⁰⁴ y la situación de jaque paradójicamente derivada de ello:

101 Véanse al respecto J.-L. Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, París, 1969, y J. Rabaut, *Tout est possible! Les ‘gauchistes’ français 1929-1944*, París, 1974; pero también D. Caute, *Le communisme et les intellectuels français 1914-1946*, París, 1966, y *Les compagnons de route (1917-1968)*, París, 1979.

102 Al respecto, aparecen precisas analogías con algunos trabajos de L. Lurat, especialmente con *L’économie soviétique*, París, 1931.

103 Clásicos sobre el tema serán en esos años los dos ensayos de G. Friedmann, *La crise du progrès. Esquisse d’histoire des idées (1895-1935)*, París, 1936, y de L. Febvre, *Le progrès: puissance et déclin d’une croyance*, ahora en *Pour une histoire à part entière*, París 1962.

104 S. Weil, “L’Allemagne en attente”, en *La Révolution prolétarienne*, N° 138, 25 de octubre de 1932, y en *Libres propos*, N° 10 y 11, 25 de octubre y 25 de noviembre de 1932, ahora en *Écrits historiques et politiques*, op. cit., p. 126.

Esta energía sigue latente. En una situación semejante, que parece responder perfectamente a la definición de una situación revolucionaria, todo sigue siendo pasivo. El observador, golpeado por la convergencia de todos los pensamientos sobre el problema político, al mismo tiempo, y todavía más vivamente, es sacudido por la ausencia de agitación, de discusiones apasionadas en las calles y en los metros, de lectores que se lancen ansiosos sobre sus propios periódicos, de acciones esbozadas o solamente acordadas. Esta contradicción aparente constituye el carácter esencial de la situación. El pueblo alemán no está abatido, y tampoco adormecido; no se aleja de la acción, y sin embargo no actúa sino que espera.¹⁰⁵

Hoy sabemos muy bien qué espera él, o qué le espera. Pero parece más que intuido por la misma Weil cuando pasa a examinar las causas profundas de dicho estado de parálisis. La parálisis, la inercia, la debilidad del pueblo alemán son sólo el efecto de contrapeso, la interface especular, producida por el cruce neutralizador de un determinado juego de *fuerzas*: se trata de una clave interpretativa destinada a volverse siempre más estricta en los textos posteriores. Ante todo, la fuerza del movimiento nacionalsocialista, constituido por la amalgama de intelectuales, pequeñoburgueses, empleados y campesinos unidos por un sentimiento de patriotismo anticapitalista respecto de los países vencedores:

En realidad, [los obreros alemanes] se sienten atraídos por el movimiento nacionalsocialista, como los intelectuales y los pequeñoburgueses, porque sienten en él la presencia de una fuerza. Ellos no advierten que esta fuerza aparece tan poderosa porque no es su fuerza, porque es la fuerza de la clase dominante, su enemigo capital. Y ellos cuentan con esta fuerza para reemplazar su propia debilidad, y para realizar, sin saber cómo, sus sueños confusos.¹⁰⁶

Después, el Partido Socialdemócrata con sus sindicatos reformistas crecidos dentro del mismo mecanismo de desarrollo de la sociedad capitalista, y así apresados, y como hipnotizados, por su misma *fuerza*: "Las organizaciones así moldeadas sobre el desarrollo de la economía capitalista en sus períodos de estabilidad aparente se han unido naturalmente a la fuerza

105 *Ibid.*, p. 128.

106 *Ibid.*, p. 131.

que hace la estabilidad del régimen, al poder de Estado”.¹⁰⁷ Y finalmente el Partido Comunista ruso, llevado a la impotencia por la dependencia de una tercera fuerza, la de la dictadura burocrática rusa, que lo “juega” en función de sus propios intereses. Presionado por estas tres fuerzas opuestas y prevaricadoras, constituido en el punto mismo de su convergencia, el movimiento obrero alemán es necesariamente llevado al estado de inercia más completo.

Es una primera y poderosa panorámica, limitada por ahora a la situación alemana, pero muy pronto destinada a extenderse a todo el mapa de la política europea (y después de lo político moderno), que coloca en su centro la cuestión de la fuerza. Y precisamente de la fuerza *exterior* (en última instancia, la fuerza siempre es exterior). El Partido Comunista es debilitado —o debería decirse aniquilado— por su propia sujeción a una fuerza exterior: la del nuevo Estado soviético. No es casual que el segundo de los ensayos citados, “Perspectivas: ¿vamos hacia la revolución proletaria?”, asuma este último como objeto de análisis. También en este caso, lo que interesa a los fines de nuestro discurso no es tanto la reconstrucción detallada de la espiral degenerativa en que se ha enredado el Estado soviético —ahogamiento de la crítica interna, partido único, predominio del aparato burocrático-administrativo, policía omnipotente— en términos ya no de deformaciones susceptibles de corrección (según el juicio, todavía prudente, de Trotski), sino de absoluta alteridad al modelo de Estado obrero, como la identificación de un sistema de opresión del todo nuevo respecto de los precedentes, de la fuerza armada o de la riqueza transformada en capital, y ejercido en cambio en nombre de la *función*, es decir de la misma fuerza de producción.

En efecto, es ésta la que suprime sobre la base de la racionalización y la especialización esa categoría que todavía gestionaba de modo autónomo su propio trabajo, y divide la fábrica entre quienes ejecutan sin dirigir nada y quienes dirigen sin ejecutar nada, con el agregado, en función de tercer actor, de la creciente casta burocrático-administrativa, interesada absolutamente en mantener el consumo subordinado a la producción, y también, en funcionalizar la producción a los fines de la guerra. Y es el punto del ensayo en que el lenguaje de Weil se eleva en uno de sus típicos picos, desde que “cada grupo humano que ejerce un poder lo ejerce, ya no de modo de llevar la felicidad a quienes están expuestos a él, sino de modo de acrecentar dicho poder [...]. Si la producción, en las manos de los capitalis-

107 S. Weil, “L’Allemagne en attente”, *op. cit.*, p. 132.

tas, tiene por objetivo el juego de la competencia, en las manos de los técnicos organizados en una burocracia de Estado, tendrá necesariamente por objetivo la preparación para la guerra”.¹⁰⁸ A partir de esta cadena de deducciones, de ahora en adelante la guerra constituirá una de las figuras estables del análisis weiliano, pero ante todo quedará unida en un nexo insoluble con todos los otros elementos del sistema que hacen de ella un fenómeno de política interior mucho más y mucho antes que un episodio de política exterior.

Este desplazamiento interpretativo, en polémica con toda la tradición posrevolucionaria francesa y con toda la tradición marxista, es reivindicado con la mayor claridad en aquellas “Réflexions sur la guerre”, de 1933, que parecen empujar el análisis del evento bélico y también toda la filosofía política weiliana hacia un recorrido sin “red” y sin retorno. El dato que de ello emerge con la mayor evidencia es el carácter diferencial que separa a la guerra contemporánea de cualquier otra forma de conflicto precedente, ligándola con doble filo a los caracteres estructurales de la producción. Por un lado, la guerra no es más que una prolongación de la política económica y no de la política en general, como decía Clausewitz, y más precisamente de la política de competencia. Por otro lado, toda la política económica está *productivamente* orientada hacia la guerra: “En esta mezcla inextricable de lo militar y lo económico, en la que las armas son puestas al servicio de la competencia y la producción al servicio de la guerra, la guerra no hace sino reproducir las relaciones sociales que constituyen la estructura misma del régimen, pero en un grado todavía mucho más agudo”.¹⁰⁹ No solamente: sino que hay algo de suplementario que define a la guerra moderna, y es la absoluta subordinación de los combatientes a los instrumentos de la batalla. Retorna la amenaza técnica de “aparato”, y lo hace en un contexto que radicaliza su carácter aniquilador, de modo que “la guerra de un Estado contra otro Estado se transforma de inmediato en guerra del aparato estatal y militar contra su propio ejército”.¹¹⁰

Estamos en los bordes de una contradicción una vez más insoluble en el interior del “sistema-guerra” pero, y es lo más importante, aparentemente

108 S. Weil, “Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?”, en *La Révolution prolétarienne*, N° 158, 25 de agosto de 1933, ahora en *Oppression et liberté*, París, 1955; trad. it.: Milán, 1956, p. 131 [trad. esp.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1996].

109 S. Weil, “Réflexions sur la guerre”, en *La Critique sociale*, N° 10, noviembre de 1933, ahora en *Écrits historiques et politiques*, op. cit., p. 233.

110 *Ibid.*, p. 234.

insoluble también en su exterior, también a través del llamado a aquella guerra de masas –guerra sin estado mayor, por lo menos teóricamente– que es la guerra revolucionaria. Guerra, entonces, y contra toda la cultura de la izquierda histórica, declarada con toda claridad como “tumba de la revolución”. Es por eso que toda revolución nacida de una guerra o en el curso de una guerra, como en el caso de la soviética, no puede sino pervertirse, o chocar consigo misma: “Parece que una revolución nacida en una guerra no tiene otra elección que sucumbir bajo los golpes mortales de la contrarrevolución, o transformarse ella misma en contrarrevolución a través del mecanismo mismo de la lucha militar. Las perspectivas de la revolución aparecen así muy restringidas; una revolución, ¿puede realmente evitar la guerra?”¹¹¹

2. El interrogante (retórico: afirmación de una imposibilidad) se precipita verticalmente en el gran ensayo del año siguiente. Ensayo límite, verdaderamente, en el sentido de construido en el límite, *desde* el límite, de lo político. Detenido todavía en sus categorías, y sin embargo orientado ya en una dirección de incipiente superación. O mejor dicho, de profundización, es decir de un descenso radical a las raíces de la antropología política que no puede dejar de citar las páginas de Broch y de Canetti. Y ante todo las de Canetti, de quien, en ese núcleo central que protege “el alma negativa” del ensayo, vuelve de modo casi literal la dialéctica de aniquilación y de autoaniquilación del poder sobreviviente. Se trata de ese análisis del mecanismo opresor, ya anunciado en los ensayos anteriores, pero llevado aquí a sus resultados extremos, que no se limita a asaltar la naturaleza y la esencia misma del privilegio –social, económico, científico, técnico–, sino que penetra en algo más profundo y como presupuesto a la desigualdad misma de las condiciones: la potencia y la lucha que ella desencadena: “Sin embargo, los privilegios, por sí mismos, no alcanzan para determinar la opresión. La desigualdad podría ser atenuada fácilmente por la resistencia de los débiles y por el espíritu de justicia de los fuertes; ella no haría surgir una necesidad todavía más brutal de la necesidad que es determinada por las necesidades naturales mismas, si no interviniera otro factor, es decir la lucha por el poder”.¹¹²

111 S. Weil, “Réflexions sur la guerre”, *op. cit.*, p. 237.

112 S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale”, mayo-diciembre de 1934, ahora en *Oppression et liberté*, *op. cit.* Cito de la ed. Milán, 1983, al cuidado de G. Gaeta, p. 49.

El carácter “canettiano” de esa lucha consiste en el hecho de que “el poder encierra en sí mismo una suerte de fatalidad que pesa con igual impiedad sobre quienes mandan y sobre quienes obedecen”.¹¹³ Y no solamente, sino que “somete a los primeros en la misma medida en que, a través de ellos, aplasta a los segundos”.¹¹⁴ Esta fatalidad es determinada por la circunstancia de que acrecentar la potencia, para quienes la detentan, es condición necesaria a su conservación, y no resulta posible conservarla sino derrotando a quienes se resisten al acrecentamiento, de modo tal que se instaure un círculo vicioso según el cual “el amo es temible para el esclavo por el hecho mismo de temerlo, y viceversa”.¹¹⁵ El único modo de romper ese círculo vicioso sería la supresión de la desigualdad, pero ese modo es imposible porque es innatural. O también el otro, consistente en la instauración de un poder capaz de determinar un equilibrio estable entre quie-

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.* Vienen a la mente al respecto algunas consideraciones de Alain sobre el poder; véase Alain, *Politique*, París, 1952, p. 109: “Tout pouvoir est absolu. La guerre fait comprendre ces choses-là. Une action ne peut réussir que par l'accord des exécutants; et, quand ils auraient la meilleure volonté du monde, ils ne s'accorderont pourtant que par la prompte exécution des ordres, sans qu'aucun des subordonnés s'amuse à juger ou à discuter. Qu'est-ce à dire, sinon que devant le refus ou seulement l'hésitation, le chef doit forcer l'obéissance, ce qui conduit aussitôt à la dernière menace, et l'instant d'après à l'exécution, sans quoi la menace serait ridicule. J'admire que des gens qui reçoivent aisément la guerre parmi les choses possibles, invoquent pourtant ici l'humanité et la justice, comme si l'on avait le loisir d'être humain et juste quand l'ennemi vous presse. Il faut savoir ce que l'on veut”. [Todo poder es absoluto. La guerra hace comprender este tipo de cosas. Una acción no puede tener éxito más que por el acuerdo de los ejecutantes; y, aunque tuviesen la mejor voluntad del mundo, no estarán de acuerdo, empero, más que por la rápida ejecución de las órdenes, sin que ningún subordinado se ponga a juzgar o a discutir. Esto quiere decir que ante el rechazo o sólo la duda, el jefe debe forzar a la obediencia, lo que conduce de inmediato a la última amenaza, y el instante siguiente a la ejecución sin la cual la amenaza sería ridícula. Me extraña que esa gente que admite con facilidad la guerra entre las cosas posibles, invoque aquí, con todo, a la humanidad y la justicia, como si se tuviese tiempo de ser humano y justo cuando el enemigo apremia. Hay que saber lo que se quiere.] Pero sobre el tema véanse los *Propos sur les pouvoirs* de Alain, reeditados en 1985 por Gallimard al cuidado de F. Kaplan. Más en general sobre el Alain político, véase R. Sibley, “Emile Chartier militant politique précurseur d'Alain penseur politique”, en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du Colloque “Vigueur d'Alain, Rigueur de Simone Weil”, Cerisy-La-Salle, 21 de julio-1 de agosto, París, Association “Les Amis d'Alain”, 1976, pp. 121-139.

¹¹⁵ S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale”, *op. cit.*, p. 50.

nes mandan y quienes son mandados. Pero –y aquí la contradicción se enrosca sobre sí misma– esto sería posible solamente si no se considera ese carácter “activo” de la potencia al que se dirige críticamente toda la tradición de la *potentia pasiva*:

Pero los hombres son seres esencialmente activos, y poseen una facultad de autodeterminación de la que nunca pueden abdicar, aunque lo deseen, sino el día en que, al morir, recaen en el estado de materia inerte; de modo que cada victoria sobre los hombres encierra en sí misma el germen de una posible derrota, a menos que avancen hasta el exterminio. Pero el exterminio suprime el poder suprimiendo su objeto. Así, en la esencia misma del poder hay una contradicción fundamental que, para ser precisos, en todo caso le impide existir.¹¹⁶

Llevado a la superficie por la meditación analítica de la autora emerge entonces la característica más sorprendente de la potencia: su imposibilidad de existir o, en términos más precisos, su *inexistencia* “real”, su pertenencia al mundo de la *imaginatio* que, para la spinoziana¹¹⁷ Weil, corresponde a la esfera del no-ser. La potencia no existe en relación con la categoría de lo poseído. Es imposible poseer la potencia, constituir la en “poder”:

Justamente porque nunca hay poder, sino solamente carrera por el poder, y esta carrera no tiene fin, no tiene límite, no tiene medida, no hay siquiera límite ni medida para los esfuerzos que ella exige; quienes se le abandonan, obligados a hacer siempre más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan por hacer más que ellos, deben sacrificar no sólo la existencia de los esclavos, sino la propia y la de los seres más queridos; así, Agamenón, que inmola a su hija, revive en los capitalistas que, para conservar sus propios privilegios, aceptan con corazón ligero guerras que pueden quitarles a sus propios hijos.¹¹⁸

La referencia al destino de Agamenón, generalizada inmediatamente después del referido a todos los griegos, empeñados en una suerte de guerra

116 S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale”, *op. cit.*, p. 51.

117 Aunque, naturalmente, la cuestión de la valoración de la *imaginatio* en Spinoza es mucho más compleja, como por ejemplo se ve claramente en el primer capítulo (sobre la profecía) del *Tratado teológico-político*.

118 S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale”, *op. cit.*, pp. 52-53.

“sin objeto”, nos lleva ya a una órbita de discurso tan extrema que ninguna de las páginas posteriores de las “Réflexions”, y tampoco aquéllas, aparentemente constructivas, del *Cuadro teórico de una sociedad libre*,¹¹⁹ logra balancear, tal como por otro lado resulta de la circunstancia, por cierto nada casual, pero que puede atribuirse a una imposibilidad discursivo-afirmativa, de la frustrada publicación del ensayo. El último escrito weiliano que todavía puede adscribirse de algún modo al lenguaje propiamente político se titula “Ne recommençons pas la guerre de Troie”. Ese escrito es antecedente de la deriva “mística” que conducirá a la autora a la impolítica “política de la ascesis” de sus últimos años antes de la muerte.¹²⁰ En él, aquel carácter ilusorio, mítico, fantasmático, ya hallado en el fondo mismo de la potencia,

119 *Ibid.*, pp. 74 y ss.

120 Cito dos cartas de Weil que dan la medida de este tránsito. La primera, contemporánea de las “Réflexions”, probablemente escrita a fines del verano de 1934 a una discípula de Puy, ha sido conservada en la Biblioteca Nacional de París en el Fondo Simone Weil, clasificación provisional: 1, 297- 1, 298: “Etant donné la situation, je suis bien décidée à ne plus prendre part à rien dans le domaine politique et social, à deux exceptions près: la lutte anticoloniale et la lutte contre ‘les exercices de défense passive’”. [Considerando la situación, estoy muy decidida a dejar de participar en cualquier cosa del ámbito político y social, excepto en dos casos: la lucha anticolonialista y la lucha contra los “ejercicios de defensa pasiva”.] El segundo fragmento, en cambio, es de fines de marzo de 1937, extraído de una carta a René Belin, también depositada en la Biblioteca Nacional, 1, 57: “La ‘gauche’, réformistes comme révolutionnaires, a cru pouvoir choisir la première voie. Car, à mon avis, ce qu’on imagine (vaguement) sous le nom de révolution, ce sont des modifications portant pour une part sur des facteurs au fond secondaires aujourd’hui (la propriété...), et pour la plus large part sur de simples mots. Eh bien, je pense que de ce côté on se heurte à une impasse. Je ne crois pas que, dans la situation donnée, on puisse trouver au problème social une solution très sensiblement meilleure que celles de la bourgeoisie et de la droite, si on ne modifie pas les facteurs essentiels du problème. Il y a des années que je pense ainsi, et c’est pourquoi je me suis volontairement tenue à l’écart de toute activité politique. La transformation de l’atmosphère morale apportée par le merveilleux élan de juin m’a donné quelque espoir en des possibilités toutes nouvelles. Mais je vois avec douleur que cet élan, bien qu’il ait desserré l’étau de la contrainte sociale, ne semble pas parvenir à se cristalliser en des transformations stables”. [La “izquierda”, tanto reformista como revolucionaria, creyó poder elegir la primera vía. Pues en mi opinión, lo que uno imagina (vagamante) con el nombre de revolución, son modificaciones que, por una parte, se refieren a factores que en el fondo hoy son secundarios (la propiedad...). Y en su mayor parte, a simples palabras. Y bien, pienso que por ese lado vamos hacia un callejón sin salida. No creo que en esta situación podamos encontrar una solución para el problema social que sea mucho mejor que las que plantean la burguesía y la derecha, si no modificamos los factores esenciales del problema. Hace años que pienso de esta manera, y por eso me mantuve apartada de toda actividad política. La

es extendido a todo el universo político. El “Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso” ya lo discutía a fondo, y se enjuiciaba el resultado potencialmente transformador de la revolución,¹²¹ reconducida a aquella naturaleza cíclico-restauradora, conservadora en última instancia, implícita en su antigua raíz: “Cuando parece que una lucha sangrienta sustituye un régimen por otro, esta lucha, en realidad, es la consagración de una transformación ya completada más que por la mitad, y lleva al poder a una categoría de hombres que ya lo poseían en las mismas proporciones.”¹²² Y en la posterior “Meditación sobre la obediencia y sobre la libertad”, a la grande y todavía no resuelta pregunta de Etienne de la Boétie acerca del carácter “voluntario” de la servidumbre, se le contesta que la pretendida fuerza del número es algo puramente imaginario, retornando en estas páginas un análisis de las masas no lejano de aquel otro, elaborado más tarde por Canetti. Así, se dice: “El número, por cuanto la imaginación pueda llevarnos a creer lo contrario, es una debilidad [...]. El pueblo es sometido no a pesar del número, sino porque es el número.”¹²³

Pero en “Ne recommençons pas”, la desustancialización, la destitución de todo espesor significativo de las tradicionales categorías políticas experimenta un verdadero salto de cualidad. La guerra de Troya, pero cualquier

transformación de la atmósfera moral que trajo el maravilloso ímpetu de junio me dio alguna esperanza en posibilidades muy nuevas. Pero veo con dolor que si bien este ímpetu pudo aliviar el apremio social, no parece poder cristalizarse en transformaciones estables.]

121 Respecto del tema de la revolución, véanse las observaciones de A. Moulakis, *Simone Weil. Die Politik der Askese* (del cual he extraído el título de este capítulo), Alpen aan den Rijn/Stuttgart/Bruselas/Florencia, 1981, pp. 49-67. Ya en abril de 1935, Simone le escribía a Claude Janet: “La révolution n’est pas possible, parce que les chefs révolutionnaires sont des incapables. Et elle n’est pas souhaitable parce qu’ils sont des traîtres. Trop bêtes pour avoir la victoire; et s’ils l’avaient ils opprimeraient encore, comme en Russie” (S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. II, p. 53). [La revolución no es posible porque los jefes revolucionarios son incapaces. Y no es deseable porque son traidores. Demasiado estúpidos para obtener la victoria; y si la obtuviesen también oprimirían, como en Rusia.] Pero en esta dirección véase también la carta al ingeniero Bernard del 16 de marzo de 1936, ahora en *La condition ouvrière*, París, 1951; trad. it.: Milán, 1980, p. 155.

122 S. Weil, “Examen critique des idées de révolution et de progrès”, fines de 1937-comienzos de 1938, en *Oppression et liberté*, op. cit., p. 195.

123 Véase el texto del *Discours* en la hermosa edición de París, 1978, al cuidado de P. Clastres y C. Lefort, que contiene, además del escrito de Weil (“Méditations sur l’obéissance et la liberté”, verano de 1937, ahora en *Oppression et liberté*, op. cit. del cual cito de p. 202), también los de La Mennais (1835), Leroux (1847), Vermorel (1863) y Landauer (1907), todos sobre La Boétie.

otra, no tiene objetivos y, por ello mismo, no tiene medida, proporción y comparación posibles. Y, al ser ilimitada, está destituida de existencia racional (la única justificable para Weil, también en este aspecto spinoziano). El verdadero motivo de la guerra no es insondable por estar cubierto por los velos de las ideologías oficiales, oculto por alguna otra cosa, según la tradicional lectura marxista, sino porque, hablando esencialmente, no existe. Es una casilla vacía, así como todas las palabras de orden, verdaderos “monstruos” imaginarios que pueblan nuestro universo político: guerra, revolución, progreso, democracia: “Se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro diccionario político, y al abrirlas, en el centro, encontraremos el vacío”.¹²⁴

Hablábamos de un salto de cualidad: se ve con claridad que hasta ahora había habido una crítica específica a determinados contenidos (o envolturas) de la política pero, en adelante, la crítica adquiere el sentido de una asunción de distancia lingüístico-categorial. El impulso corrosivo, el ácido analítico, asalta ahora a todo el lenguaje de lo político. O acaso mejor: lo político *como* lenguaje. No hay política sino en el lenguaje, pero ese lenguaje está privado de toda legitimidad racional. Vacío de un vacío capaz de contaminar, y así aniquilar, todo el espacio circundante en que se ejerce: “La lucha entre adversarios y defensores del capitalismo, esta lucha entre innovadores que no saben qué innovar y conservadores que no saben qué conservar, es una lucha ciega de ciegos, una lucha en el vacío, y que por esa misma razón corre el riesgo de convertirse en exterminio”.¹²⁵ Esta situación genera en la producción y, muy pronto, en la actividad misma de Weil aquella *impasse* que constituirá su verdadera y no confortable residencia en el “quinquenio de la muerte” 1938-1943. Y, en concomitancia con ella, y por ella, esa dislocación lateral en cuanto a lo político al que, sin perderlo de vista, y aun colocándolo en el centro mismo del pensamiento, lo deja ahora en sus márgenes exteriores. *Ni* participación *ni* indiferencia, como se dice en el final de la *Meditación*: “Para todo hombre solícito del bien público, de dicha situación deriva un desgarramiento cruel y sin remedio. Participar, aunque desde lejos, en el juego de las fuerzas que mueven la historia, no es posible en lo más mínimo sin ensuciarse o sin condenarse con anticipación a la derrota. Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil es aun menos posible sin una gran inconciencia”.¹²⁶ Estamos en aquel

124 S. Weil, “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, en *Nouveaux cahiers*, N° 2 y 3, 1 y 5 de abril de 1937, ahora en *Écrits historiques et politiques*, op. cit., p. 265.

125 *Ibid.*, p. 268.

126 S. Weil, “Méditations sur l’obéissance et la liberté”, op. cit., p. 206.

límite, en aquel umbral que separa lo político de su fondo irrepresentable y que desde ese fondo remite nueva luz a la realidad de *lo único que existe*: “bordear” (*côtoyer*)¹²⁷ la política, dirá Simone en 1942, refiriéndose a su experiencia anterior.

4. LA SOBERANÍA DE LA SOBERANÍA

1. El carácter de irrepresentabilidad de esa consecuencia –el hecho de que no pueda ser sino irrepresentable y a la vez el hecho de que *deba* ser irrepresentable– introduce finalmente el segmento de sentido que restituye acaso como ningún otro el cuadro paradigmático y el significado de conjunto del discurso de Weil. Me propongo referirme a aquel motivo antiidolátrico en el que toda su concepción de la historia y de la política llega a unirse en un único movimiento impolítico, al extremo de que puede llegar a decirse que la crítica (impolítica) de lo político coincide en Weil con la crítica de la idolatría.¹²⁸ Esa crítica, como se ha dicho, atraviesa todo el abanico de las posiciones, a menudo duramente unilaterales, expresadas por la autora respecto de los grandes temas de la historia y de la filosofía antigua y moderna, a partir de aquella ininterrumpida polémica con Marx que acompaña como un implícito y a menudo explícito fondo discordante la mayor parte de su producción, y que encuentra el punto de máxima condensación en el gran ensayo de 1934, donde sus elementos tópicos son resumidos y condensados.

Se trata ante todo de la sustitución del antagonismo marxista entre capital y trabajo por el antagonismo entre aparato técnico-burocrático y mano de obra proletaria. A ella se agrega el rechazo de cualquier esquema pre-dispuesto de filosofía de la historia y, más en general, de la reducción del conflicto de poder a lucha de clases, en detrimento, por ejemplo, de un factor dinámico tan importante como éste, es decir la guerra. Sin embargo, ninguna de estas críticas, comunes por otro lado a buena parte del frente antimarxista de la época, expresa el sentido peculiar, filosófico y metafísico, quiero decir, de la oposición weiliana al pensamiento de Marx.¹²⁹ Para entenderlo, es necesario remontarse al sitio, esencialmente platónico –es

127 S. Weil, *Cahiers II*, p. 219.

128 Véase J.-P. Little, “Le refus de l’idolâtrie dans l’oeuvre de Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, II, N° 4, 1979, pp. 197-213.

129 Véase sobre ello A. Birou, “L’analyse critique de la pensée de Karl Marx chez Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, VII, N° 1, 1984, pp. 22-38.

decir, por lo menos según el Platón de Weil, rígidamente dualista— del cual surge esa oposición. Ese sitio —lo decíamos a propósito del realismo político de Weil— es paradójicamente el mismo que explica la atracción ejercida sobre ella por la concepción marxista (y maquiaveliana, en otros aspectos): lo que une a Marx con Platón es la individualización del carácter de necesidad que pesa sobre la realidad social. Pero esa instancia es también lo que lo más los separa, en el sentido de que, en Platón, esa realidad no excluye, y aun exige, la existencia de otra realidad sobrenatural, por cierto políticamente inalcanzable en su perfección, pero no por ello menos real y, en cambio, para Marx, la realidad social sigue siendo la única que puede pensarse. Weil sigue diciendo que, por ese motivo, Marx está obligado a asumir dentro de dicha realidad aquel bien expresado por la realización liberadora del proceso histórico. Pero justamente aquí reside el punto crítico. Para poder operar esta subsunción, Marx debe caer necesariamente en la idolatría, es decir dar por descontada la idea de la perfectibilidad de la materia —el bien del mal— o, en otras palabras, confundir el nivel de lo sobrenatural con el nivel de lo necesario. Esto es precisamente idolatría para Weil: el mayor pecado que “consiste en situar lo ilimitado en un ámbito esencialmente limitado”.¹³⁰

Desde este punto de vista, Weil se aleja de la acepción común del concepto de idolatría, es decir de su identificación con el concepto de politeísmo. Existen religiones politeístas, como la griega, no idolátricas, y religiones monoteístas, como la hebrea, idolátricas. Entonces, aquella definición no la satisface, sino que la considera, a ella misma, fruto de idolatría en la medida en que interpreta la relación uno/muchos en términos de potencia y no de bien: “Las religiones que han comprendido esta renuncia, esta distancia voluntaria, esta retracción voluntaria, la aparente ausencia de Dios y su presencia secreta aquí abajo, son la religión verdadera, la traducción en lenguas distintas de la Gran Revelación. Las religiones que representan una divinidad que ejerce su dominio en todo lugar donde les es posible, son falsas. Aunque monoteístas, son idolátricas”.¹³¹ Cuando el poder es confundido con el bien, o cuando, peor todavía, el bien es entendido en términos de poder, necesariamente se cae en la idolatría. Ello sucede desde el punto de vista de la religión —de algunas religiones en particular, como veremos— pero también, y de modo enteramente especular, desde el punto de vista de lo social. Weil va a fondo sobre este argumento al extremo de llegar a definir lo social propiamente dicho

130 S. Weil, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 22.

131 *Ibid.*, p. 109.

como esencialmente idolátrico, es decir en términos de absoluta necesidad: “A falta de ídolos, a menudo debemos penar en el vacío (todos o casi todos los días). Sin pan sobrenatural, es imposible soportar esa pena. Entonces, la idolatría, en la caverna, es una necesidad vital. También entre los mejores, es inevitable que ella limite estrictamente inteligencia y bondad”.¹³²

Esta caracterización idolátrica de lo social es manejada siempre en relación con la imagen platónica del “gran animal” pero, en ciertos aspectos, paralela y paradójicamente, también en relación con la concepción de la ideología propia del marxismo y después a la de Mannheim. Para nosotros, esa caracterización es un elemento de gran relieve, porque está ligada en términos de motivación directa al deslizamiento impolítico de las últimas obras de Weil. Si el individuo, por lo menos teóricamente, y en virtud de lo sobrenatural, puede escapar a la tentación idolátrica, la sociedad, el *nosotros*, está por principio condenada a ella: “Lo social es irreductiblemente el ámbito del príncipe de este mundo”; y ello más “por el sucedáneo de bien que él contiene que por el mal que lo mancha”.¹³³ Es el punto sobre el cual Weil insiste con mayor determinación: el mal no es tanto el mal que se manifiesta como tal, sino el mal que se presenta con la apariencia del bien, la *confusio*, la *coniunctio*, de bien y mal. Y lo social, en el momento mismo en que es llevado a volverse absoluto, a darse como el lugar específico, *la cosa*, del hombre, está obligado a interpretarse a sí mismo en términos de bien (presente o futuro), mediante esa máquina de idolatría que es la idea de progreso y, más en general, de historia. El bien es incorporado por lo social cuando éste es entendido como el *único* nivel, es decir el nivel fuera del cual no es posible establecer *relaciones*. Si hay un concepto construido por Weil en el otro polo respecto del fenómeno de la idolatría él es el de “relación”: “Lo social echa sobre lo relativo el color de lo absoluto. El remedio está en la idea de relación. La relación escapa violentamente de lo social. Es monopolio del individuo. La sociedad es la caverna, la salida es la soledad”.¹³⁴ La tendencia a entender las cosas fuera de toda relación con lo que le resulta exterior es típica de la actitud idolátrica: así, solamente un retorno en relación con fenómenos aparentemente separados puede, si no eliminar, por lo menos reducir el porcentaje de idolatría presente en la vida cotidiana.

Se trata de una idea que puede aparecer en contradicción con la declarada necesidad de no confundir los niveles de lo necesario y del bien: en

132 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, París, 1947; trad. it.: Milán, 1985, p. 71 [trad. esp.: *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1998].

133 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 247.

134 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 164.

cambio, es directamente una consecuencia de dicha necesidad. Aquí es necesario prestar más atención. El punto de vista de Weil, consistente en instituir relaciones *sin* confundir los niveles, se ubica en las antípodas de la que ella considera la actitud típica de lo moderno, como efecto de la secularización, es decir su tendencia, llevada a plena realización por el totalitarismo, a separar lo profano de lo sacro y al mismo tiempo a confundir lo religioso con lo político.¹³⁵ Los dos procesos no son solamente contemporáneos, sino que dependen el uno del otro, en el sentido de que la separación en un plano –la ausencia de relación– es justamente la que lleva a la confusión sobre el otro. La crisis de la relación determina en consecuencia crisis de la alteridad. Veamos mejor. Weil no critica el laicismo desde el punto de vista de la necesaria diferenciación entre lo religioso y lo político, sino desde el punto de vista de la relación –interrumpida por la Modernidad– entre lo público y lo privado: resultado de la cual es la noción de individuo como esfera de privatización integral (y apropiación) del bien colectivo. Es justamente en cuanto a este fenómeno, es decir en cuanto a la ausencia de cohesión entre bien privado y bien público o, como entiende Weil, entre necesidades naturales y necesidades sobrenaturales, que se inserta la experiencia totalitaria como forma de mala sutura, es decir de conjunción idolátrica, entre lo político y lo religioso. Su potencia –es el vigor del análisis del fascismo desarrollado en *Enracinement*– se refiere a su capacidad perversa de llenar idolátricamente el vacío de relaciones determinado por la modalidad específica que ha asumido la laicidad moderna, es decir justamente la del desarraigo totalitario.

2. Pero no solamente por ella o, mejor dicho, no originariamente por ella. Lo moderno, como por otro lado está implícito en el concepto de secularización (que Weil no rechaza en el terreno metodológico y hermenéutico), no hace sino ir más lejos en la valoración –realizar transformando– de elementos implícitos en los orígenes del cristianismo y esencialmente pertenecientes a la historia del judaísmo, confluidos después en la de Roma (el tránsito de la “pedagogía divina” a la “teología política”). Es conocido el juicio radical y obstinadamente negativo, por cierto también faccioso –como ha sido observado por varios autores–,¹³⁶ expresado por Weil en relación

135 Véase P. Rolland, “Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, VII, N° 4, 1984, pp. 368-391.

136 También faccioso me parece sin embargo la valoración que han dado algunos críticos sobre el antihebraísmo de Weil, como por ejemplo P. Giniewski en la obra citada. En cambio, más cauto y equilibrado E. Lévinas, “Simone Weil contre

con el hebraísmo, aun con todos los elementos hebraicos presentes en su misma formación.¹³⁷ Él nace en sintonía con su inclinación gnóstica-cátara, si no como consecuencia de ella: tanto que parece que su simpatía por la doctrina marcionista ha nacido justamente de la toma de distancia de Marción ante el Antiguo Testamento.¹³⁸ En la positiva valoración weiliana, gnósticos y cátaros son asimilados en una concepción de la diferencia entre Dios y mundo que llega a entender la presencia de Dios como su ausencia del mundo, dominado, como se sabe, por fuerzas y potencias diabólicas. Diabólicas *en cuanto* potencias. Contra ellas, contra la potencia en el mundo y el mundo como potencia, Dios es esencial y puramente bien.

Es precisamente la diferencia ofuscada por la religión hebrea. El atributo fundamental de su Dios es la omnipotencia. Es ella que lo vuelve un Dios pesado, natural, colectivo. Ni siquiera su definición monoteísta se salva de ella. Aun el principio del monoteísmo hebreo deriva justamente de la unificación, dentro de la idea de Dios, del bien y del mal, del bien y lo necesario, del bien y del poder. Esto lleva directamente a la idolatría: Dios identificado con la bestia, y por ello fundador y conquistador de estados. No sólo, sino que lleva a la peor de las idolatrías, porque se manifiesta en forma aparentemente antiidolátrica, sustituyendo la imagen o la madera por el ídolo de la Nación, del Estado, de la Raza: “La verdadera idolatría es la avidez (πλεονεξία, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, Col, III, 5) y la nación hebrea, en su sed de bien carnal, era culpable de ella en los momentos mismos en que adoraba a su Dios. Los hebreos han tenido por ídolo no al metal o a la madera, sino a una raza, a una nación, a una cosa absolutamente terrenal. Su religión, en su esencia, es inseparable de esta idolatría, a causa de la noción de ‘pueblo elegido’”.¹³⁹ En esta sede es inútil comen-

la Bible”, en *Difficile liberté*, París, 1963, pp. 178-188 [trad. esp.: *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod, 2005].

137 Sobre lo cual han insistido, además de W. Rabi en el citado ensayo sobre la Kabbala, S. Allemand, “Simone Weil ou l’identité récusée”, en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 137-140; A. Goldschläger, “Le judaïsme de Simone Weil”, en *Tribune juive*, febrero de 1984, p. 20; M. Wicki-Vogt, en *Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, al cuidado de H. R. Schlette y A. A. Devaux, Frankfurt del Main, 1985; S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milán, 1984, pp. 46-53.

138 Véase S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. II, pp. 302-303. Pero véase también el prefacio de D. von Hildebrand a la edición alemana del texto de J. Cabaud, *L’expérience vécue de Simone Weil*, París, 1957, *Simone Weil. Die Logik der Liebe*, Friburgo-Munich, 1968, pp. 5-6.

139 S. Weil, *Lettre à un religieux*, París, 1951; trad. it.: Turín, 1970, p. 13 [trad. esp.: *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta, 1998].

tar tales expresiones que, en los años en que fueron escritas, suenan hasta como inconcebibles, ¡de parte de una judía, para peor! Lo que interesa más de cerca es aprehender el significado radicalmente anti-teológico-político que se solidifica en ellas. Idolatría, en Israel, coincide con teología política. Y efectivamente teológico-política, siempre en el sentido de la mala *coniunctio*, es la consecuencia lógica que deriva de ella, es decir la conexión que instituyen los hebreos entre desgracia y pecado, y de modo correspondiente, entre fortuna y virtud:

Entre todos los libros del *Antiguo Testamento*, solamente un pequeño número (*Isaías*, *Job*, el *Cantar de los Cantares*, *Daniel*, *Tobías*, una parte de *Ezequiel*, una parte de los *Salmos*, una parte de los libros sapienciales, el comienzo del *Génesis*...) es asimilable por un alma cristiana; de los otros, sólo algunas fórmulas dispersas. El resto es inadmisibile, porque en él falta una verdad esencial, que está en el centro del cristianismo, y que los griegos conocían perfectamente bien, es decir la posibilidad de la desventura de los inocentes.¹⁴⁰

El hecho de remitirse a los griegos¹⁴¹ señala ahora otro punto de oposición paradigmática en cuanto al hebraísmo. La actitud de Zeus en la *Ilíada* constituye la prueba más evidente de que aquéllos admiten la ajenidad y, en ciertos aspectos, hasta la sumisión de Dios a la necesidad. En cambio, el hebraísmo, con la idea de pueblo elegido, une su propio destino terrenal a la precisa voluntad divina. Tal actitud ultra-teológico-política de los hebreos —el lazo directo y connatural entre Dios y pueblo:

140 *Ibid.*, p. 42.

141 Sobre el tema de Grecia en Weil, véanse Ph. Gauthier, "Simone Weil et la Grèce antique", en *Commentaire*, N° 10, 1980, pp. 243-250; V. Goldschmidt, "La connaissance surnaturelle de Simone Weil", en *Questions platoniciennes*, París, 1970, pp. 251-258; F. Heidsieck, "Dialectique ascendante et dialectique descendante", en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 259-269; E. Przywara, "Edith Stein et S. Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie", en *Les Études Philosophiques*, N° 11, 1956, pp. 458-472; M. Tomihara, "L'idée de Médiation chez Platon selon l'interprétation de S. Weil", en *Bulletin des Études sur la Linguistique et la Littérature Française*, N° 10, 1979, pp. 45-59; E. O. Springsted, "Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité", en *Cahiers Simone Weil*, iv, N° 3, 1981, pp. 149-167; R. Kühn, "L'inspiration religieuse et philosophique en Grèce vue à partir des mystères d'Eleusis", en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, septiembre de 1983, pp. 267-287. Indispensable, como fondo, el gran libro de Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947.

Dios *del* pueblo, más todavía que pueblo de Dios— es por otro lado directamente consecuente con la otra gran diferencia que separa a Israel de Grecia, y de gran parte de la Antigüedad pagana: es decir, la negación de la mediación (de la Encarnación de la Pasión) en la figura de Cristo. La negación de Cristo —es decir del mensaje evangélico— constituye una sola cosa con la concepción del Dios hebraico. Es así como “Israel ha elegido simultáneamente el Dios nacional y ha rechazado el Mediador: quizá de vez en cuando se ha inclinado hacia un verdadero monoteísmo; pero siempre recaía, y no podía dejar de recaer, en el Dios de la tribu”.¹⁴² Es justamente la decisión que desde Israel alcanza pesadamente, condicionándolas, la enseñanza y ante todo la acción a menudo fanáticamente intolerante de la Iglesia católica: el *anathema sit*.

Pero entre las dos teologías políticas —la hebrea y la católica— se instituye como el más poderoso sostén secular la teología nacional e imperial de Roma.¹⁴³ Roma es el lugar donde la semilla teológico-política despuntada en Israel encuentra el terreno congenial para crecer y reproducirse a lo largo de una trayectoria que, a través del Estado francés de los siglos XVIII y XIX, llega al totalitarismo hitleriano,¹⁴⁴ y por eso es el ídolo polémico en que parece convergir la meditación impolítica entera de Weil. Como ya para Israel, es conocido el carácter parcial, tanto en el sentido de “limitado” como en el de “faccioso”, de las fuentes antiguas (Polibio, Diodoro, César, Apiano) y modernas (Chateaubriand, Michelet, Duruy) sobre las cuales ella construye su propio juicio. Pero también en este caso lo que nos toca más directamente es el epicentro categorial de su discurso. Epicentro que, detrás y dentro de los tres segmentos a lo largo de los cuales se mueve la “requisitoria” de la autora —la fuerza, el prestigio, la propaganda—, emerge a plena luz como la conexión entre derecho y violencia realizada por la figura del *proprium*. Es ésta la que Roma hereda de Israel y transmite, reforzada por su propio andamiaje jurídico (teológico-jurídico y jurídico-político), al Occidente cristiano:

142 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 170.

143 Para el juicio sobre Roma, véanse S. Fraisse, “Simone Weil contre les Romains”, en *Cahiers Simone Weil*, III, N° 1, 1980, pp. 5-18, y M. Broc-Lapeyre, “Simone Weil et l’histoire (Principes et méthodes appliqués à l’histoire de Rome)”, en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 167-191.

144 Véase S. Weil, “Quelques réflexions sur les origines de l’hitlérisme”, en *Nouveaux cahiers*, N° 53, 1 de enero de 1940 (publicado sólo la segunda parte); publicado integralmente en *Écrits historiques et politiques*, op. cit., pp. 11-60.

Jehová, en los textos anteriores al exilio, tiene respecto de los hebreos, la relación jurídica de un amo respecto de sus esclavos. Los hebreos eran esclavos del faraón; Jehová los ha arrebatado de las manos del faraón, y por lo tanto ha heredado sus derechos. Ellos son su propiedad y él los domina como un hombre cualquiera domina a sus esclavos, con la única diferencia de que él dispone de una gama más amplia de recompensas y de castigos.¹⁴⁵

Roma le arranca a Jehová sus esclavos —de allí la hostilidad de los romanos contra el Dios hebraico—, pero los conserva en la misma condición de *cosa apropiada*: “Desde Augusto en adelante, el emperador fue considerado como un propietario de esclavos, el amo de todos los habitantes del imperio”.¹⁴⁶ No por nada, “los romanos, considerando la esclavitud como la institución fundamental de la sociedad [por otro lado, también lo hacía Aristóteles, detestado por Weil tanto como su discípulo Tomás,¹⁴⁷ con posterior afinidad con Canetti],¹⁴⁸ nada encontraban en su corazón que pudiera decir no a quien afirmara tener sobre ellos los derechos de un propietario y que hubiera sostenido victoriosamente esa afirmación con las armas”.¹⁴⁹ La estructura del *proprium* está radicada en la fuerza de las armas. Pero la fuerza

145 S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, 1949; trad. it.: Milán, 1980, p. 233 [trad. esp.: *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996].

146 *Ibid.*, p. 235.

147 Véase *ibid.*, pp. 209-210.

148 Al respecto, adviértase que Canetti comparte con Weil no solamente la antipatía por los romanos, sino también su lectura teológico-política de la relación entre Roma y la cristiandad. Véase E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., pp. 41-42: “La historia de los romanos es la razón particular más importante para eternizar las guerras. Sus guerras se han convertido en el auténtico modelo del éxito. Para las culturas son el ejemplo de los imperios; para los bárbaros, el ejemplo del botín. Pero como en cada uno de nosotros se encuentran las dos cosas, civilización y barbarie, es posible que la Tierra sucumba por culpa de la herencia de los romanos. ¡Qué desgracia que la ciudad de Roma haya seguido viviendo después de que su imperio se hiciera añicos! ¡Que el papa la haya continuado! ¡Que emperadores vanidosos pudieran llevarse el botín de sus ruinas vacías y en ellas el nombre de Roma! Roma venció al cristianismo al convertirse ella en la cristiandad [...]. De ahí que fueran precisos veinte siglos de cristianismo para darle a la vieja y desnuda idea de Roma una túnica con que cubrir sus vergüenzas y una conciencia para sus momentos bajos. Hela aquí ya completa y pertrechada con todas las fuerzas del alma. ¿Quién va a destruirla? ¿Es indestructible? ¿Es exactamente su ruina lo que la humanidad se ha conquistado con mil fatigas?”

149 S. Weil, *L'enracinement*, op. cit., pp. 235-236.

de las armas está radicada en el derecho: algo todavía más importante para caracterizar la figura teológico-política que de ella emana. Es fuerza *del* derecho. Ello explica el carácter idolátrico del culto público: “Millones de esclavos rendían un culto idolátrico a su propietario”.¹⁵⁰ Y explica la potencia *histórica* del derecho romano. Derecho como potencia y *a la vez* como mito: “Un derecho soberano es justamente el derecho de propiedad tal como lo han concebido los romanos, o cualquier otro derecho idéntico. Atribuir a Dios un derecho soberano sin obligación significa convertirlo en el equivalente infinito de un romano propietario de esclavos”.¹⁵¹

3. En este pasaje, la contraposición de derecho y obligación lleva a una órbita del discurso más amplio, que recorre todo el eje temático de los últimos escritos desde *Enracinement* hasta los ensayos londinenses. Si *L'enracinement* se abre con la afirmación de que la “noción de obligación supera a la noción de derecho, que le es relativa y subordinada”,¹⁵² el ensayo sobre *La persona y lo sagrado* somete el concepto de derecho a tal “bombardeo” crítico que toda “aura” conferida a ese concepto por la tradición jurídica occidental queda disuelta. Él es situado por Weil en el centro de la línea que une el mercado a la fuerza: “La noción de derecho está ligada a la noción de partición, de intercambio, de cantidad. Es algo comercial. Evoca en sí misma el proceso, la arenga. El derecho no se sostiene sino en un tono de reivindicación; y cuando este tono es adoptado, quiere decir que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo”.¹⁵³ Weil quiere decir que el derecho es siempre *de parte*, casi de partido, lo que después explica la aversión por los partidos políticos en cuanto tales que connota esta fase tardía de su meditación, aunque no solamente ella.¹⁵⁴ Nunca del *todo*. El todo no necesita derecho (a lo sumo de justicia,¹⁵⁵ como el individuo) porque derecho es *división* justa. Aquí la noción de *jus* entra en contradicción consigo misma, porque esa división solamente puede ser justa si las partes poseedoras de derecho también tienen igual fuerza. De otro modo, el resultado

150 S. Weil, *L'enracinement*, op. cit., p. 236.

151 *Ibid.*, pp. 238-239.

152 *Ibid.*, p. 9.

153 S. Weil, “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, 1957, p. 23.

154 Véase S. Weil, “Note sur la suppression générale des partis politiques”, en *La Table ronde*, N° 26, febrero de 1950, ahora en *Écrits de Londres et dernières lettres*, op. cit., pp. 126-150 [trad. esp.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000].

155 Véase W. Rabi, “La justice selon Simone Weil”, en *Esprit*, 1, 1977, N° 12, pp. 118-127.

será necesariamente desigual, porque el más fuerte conquistará naturalmente un derecho mayor.¹⁵⁶

Es al final de este razonamiento —por otro lado típicamente nietzscheano— que el derecho encuentra la fuerza. “Sin la fuerza, el derecho es ridículo”.¹⁵⁷ “El derecho, por su naturaleza, depende de la fuerza”.¹⁵⁸ aunque después la fuerza, a su vez, tiene necesidad de la legitimación jurídica, según el cortocircuito mítico antes destacado. Por otro lado, para Weil, queda demostrado que fuerza y mercado, violencia y propiedad son los polos, ampliamente complementarios, dentro de los cuales se articula la cadena del *nómos*, a través de las dos entidades subjetivas a que remite inevitablemente el derecho: es decir, por un lado, la colectividad (no en el sentido del todo, sino siempre de la parte: parte colectiva, sociedad parcial) y, por el otro lado, la persona. En última instancia, el derecho siempre es *personal*. Así como la persona es a su vez, en tanto tal, *de derecho*: y así es asumida por toda la tradición del personalismo católico no por casualidad profundamente inerado de cultura jurídica, desde Mounier¹⁵⁹ con su *Déclaration des Droits des*

156 Aunque ésta no había sido siempre la valoración del derecho propia de Weil.

Reléase todo lo que escribía probablemente en 1929 (manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de París con la clasificación provisional IV, 135) en *Pour la Ligue des droits de l'homme*: “La Ligue s’est fondée, suivant son titre, pour défendre les droits de l’homme; suivant son origine, pour défendre le droit d’un homme contre la raison d’état. Quelle est donc son attitude entre le peuple et les pouvoirs? Les revendications du peuple, appuyées par la seule opinion, reviennent toutes à cette formule. Telle chose est juste, affirmation que toute conscience peut contrôler. La réponse du pouvoir, appuyée par l’armée et la police, est toujours, non pas: cette chose n’est pas juste, mais: cette chose, quoique juste, est impossible”. [La Liga se fundó, según su título, para defender los derechos humanos; según su origen, para defender el derecho de un hombre contra la razón de Estado. ¿Cuál es entonces su actitud entre el pueblo y los poderes? Las reivindicaciones del pueblo, apoyadas únicamente por la opinión, equivalen todas a esta formulación. Tal cosa es justa, afirmación que toda conciencia puede controlar. La respuesta del poder, apoyada por el ejército y la policía es siempre, no: esta cosa no es justa, sino: esta cosa, aunque es justa, es imposible.]

157 S. Weil, “La personne et le sacré”, *op. cit.*, p. 23.

158 *Ibid.*, p. 24.

159 Debe anotarse al respecto que las relaciones de Weil con Mounier y en general con el grupo de *Esprit* fueron en general buenas: véanse al respecto las tres cartas conservadas entre los manuscritos de Weil, una de las cuales fue publicada en *Cahiers Simone Weil*, VII, Nº 4, 1984, pp. 315-319, al cuidado de G. Leroy. Por otro lado, véase el artículo de Mounier sobre *Enracinement* en *Esprit*, Nº 163, 1950. S. Fraisse, en “Simone Weil. La personne et les droits de l’homme”, en *Cahiers Simone Weil*, VII, Nº 2, 1984, pp. 120-132, documenta que los redactores de *Esprit* habían apreciado el trabajo de Weil, como en los casos de Daniel Villey en febrero de 1938 y de François Goguel en septiembre de 1939, particularmente con

personnes et des Communautés, de 1942, hasta Maritain, cuya *Déclaration des Droits* es del mismo año. Y Weil cita de este último la fórmula “romana” y teológico-política en sentido intenso: “La noción de derecho es también más profunda que la noción de obligación moral, porque Dios tiene un derecho soberano sobre las criaturas y no tiene obligación moral hacia ellas (aunque él se encuentre en la obligación consigo mismo de proporcionar a las criaturas todo lo que es exigido por su naturaleza)”.¹⁶⁰

Ahora bien: el nexo entre derecho y persona es constitutivo, como queda comprobado por el hecho de que, al igual que el derecho, también la noción de “persona”, a pesar de su acepción espiritualista, está ligada con doble filo a la de propiedad.¹⁶¹ Y no debe olvidarse que, en cuanto a ese espiritualismo, Weil, como se ha dicho, tuvo contactos no infrecuentes con la redacción de *Esprit*, pero también deberían estudiarse a fondo sus relaciones con

“Ne recommençons pas la guerre de Troie”, ya citado, y “L’Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?”, aparecido en *Feuilles libres de la Quinzaine*, N° 58, 25 de mayo de 1938, ahora en *Écrits historiques et politiques*, op. cit., pp. 237-238.

160 S. Weil, *L’enracinement*, op. cit., p. 238. El pasaje íntegro de Maritain dice: “La persona humana tiene derechos por el hecho mismo de ser persona: un todo seguro de sí mismo y de sus actos; y que en consecuencia no es solamente un medio, sino un fin, un fin que debe ser tratado como tal. La dignidad de la persona humana: esta expresión no quiere decir nada si no significa que, por ley natural, la persona humana tiene el derecho de ser respetada, es sujeto de derecho y posee derechos”. Y sigue, según un principio de “analogía” típicamente teológico-político: “En última instancia, como toda criatura no actúa sino en virtud de su Principio, que es el Acto puro; como toda autoridad digna de ese nombre, es decir justa, no obliga en conciencia sino en virtud del Principio de los seres, que es la Sabiduría pura, de igual modo todo derecho en posesión del hombre no es poseído por él sino en virtud del derecho poseído por Dios, que es la Justicia pura, es decir el orden de su sabiduría en los seres, respetado, obedecido y amado con toda la inteligencia” (J. Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, Nueva York, 1942; trad. it.: Milán, 1979 [1977], pp. 60-61). De todos modos, véase el intercambio de cartas que se dio en los meses de julio y agosto de 1942 entre Weil y Maritain, publicado en *Cahiers Simone Weil*, III, N° 2, 1980, pp. 68-74, donde, por otro lado, aun dentro de un cuadro de respeto recíproco, no falta una nota acaso polémica de Weil. Véase *ibid.*, p. 69 (primera carta): “Le dogme chrétien m’a toujours attirée par sa beauté; cette attraction est devenue toujours plus vive d’année en année, de jour en jour, jusqu’à s’être transformée en adhésion, quoiqu’il s’agisse d’une adhésion qui est de l’ordre de l’amour et non pas de l’ordre de l’affirmation”. [El dogma cristiano siempre me ha atraído por su belleza; esta atracción se ha hecho cada vez más viva, año tras año, día tras día, hasta transformarse en adhesión, aun cuando se trate de una adhesión que pertenece al orden del amor y no al de la afirmación.]

161 Véase E. O. Springsted, “Droits et obligations”, en *Cahiers Simone Weil*, IX, N° 4, 1986, pp. 394-404.

Renouvier y Laberthonnière, además de las que tuvo con Denis de Rougemont,¹⁶² ya militante de *Ordre Nouveau*. Pero, a diferencia de nuestro cuerpo, inseparable de nuestro yo, ¿no es la personalidad algo que en última instancia *poseemos*, así como poseemos el aspecto, el carácter, el talento? Todas cosas accidentales que podemos conservar, pero también perder. No por casualidad “si un niño hace una suma, y se equivoca, el error lleva la marca de su persona. Si actúa de modo perfectamente correcto, su persona está ausente de toda la operación”.¹⁶³ La persona es el principio de la imper-

162 No debe dejar de observarse que Denis De Rougemont liga el ámbito de los derechos al individuo, opuesto, según la tradición personalista, a la persona: véase su *Politique de la personne*, París, 1946 (2), p. 54: “La conséquence logique de l’individu, c’est l’étatisme, le fascisme ou la dictature stalinienne. Tel est le paradoxe malheureux de la démocratie laïque. L’individu au nom duquel légifera la Convention n’était en somme défini que par des *droits* –et par des droits tout relatifs à l’ensemble dont il dérivait. Il était donc fatal que le conflit individu-Etat fût résolu au profit du plus grand des deux et aboutît à une espèce d’abdication logique des doctrines libérales”. [La consecuencia lógica del individuo, es el estatismo, el fascismo o la dictadura estalinista. Ésta es la paradoja desdichada de la democracia laica. El individuo en cuyo nombre legisló la Convención, en definitiva, no era definido más que por sus *derechos* –y por derechos muy relativos al conjunto del que derivaba-. Era fatal, entonces, que el conflicto individuo-Estado fuese resuelto en provecho del mayor de los dos y desembocase en una especie de abdicación lógica de las doctrinas liberales.] Pero acaso el nexo más intrínseco con Weil consiste en la acepción antiidolátrica de Rougemont. Véase su crítica de los “ídola” teo-políticos: “Les églises qui se crurent en droit d’édicter un ‘ordre chrétien’, se fondaient toutes, et se fondent encore, sur une conception antichrétienne de la foi. La foi, pour elles, est une ‘force’ que l’homme peut se procurer, apprivoiser, réglementer, administrer dans la durée. C’est une force que l’Eglise *aurait*, une fois pour toutes. Et cette possession serait en quelque sorte garantie par des institutions de plus en plus humaines, de plus en plus semblables –oh! tout extérieurement!– à celles qu’inventent les hommes sans la foi. C’est la meilleure façon que le monde ait trouvée de rejeter le Christ: feindre d’accepter la doctrine de ses disciples, se faire un *avoir* de la Pauvreté évangélique, et bientôt ne plus vivre que sur les intérêts de cet avoir” (*ibid.*, p. 104). [Las iglesias que se creyeron con derecho para reglamentar un “orden cristiano” se fundaban todas, y siguen fundándose aún, en una concepción anticristiana de la fe. Para ellas la fe es una “fuerza” que el hombre puede procurarse, domesticar, reglamentar, administrar en el tiempo. Es una fuerza que la Iglesia *tendría*, de una vez por todas. Y esta posesión de alguna manera estaría garantizada por instituciones cada vez más humanas, cada vez más similares –¡muy exteriormente!– a aquellas que inventan los hombres sin fe. Es la mejor manera que pudo encontrar el mundo para negar a Cristo: fingir aceptar la doctrina de sus discípulos, construirse un *haber* con la Pobreza evangélica, y luego, sólo vivir de los intereses de este haber.]

163 S. Weil, “La personne et le sacré”, *op. cit.*, p. 17.

fección. Y el punto de llegada del complejo razonamiento de Weil es por ello: la persona no puede ser sagrada. Si hay algo sacro en nosotros, es del lado de lo impersonal: “Lo que es sacro, bien lejos de ser la persona, es lo que, en un ser humano, es impersonal”.¹⁶⁴

El concepto de impersonal es el verdadero eje de rotación de toda esta parte de la obra weiliana. Es lo positivo que Weil opone a la semántica teológico-política de la persona. Que ese positivo sea designado en términos necesariamente negativos (im-personal) deriva del pliegue rigurosamente impolítico de la crítica de lo político (desde los partidos, hasta la relación representante-representado y la democracia mayoritaria) que connota todas sus intervenciones de aquellos años, incluidas las vanamente “constructivas”. De ese pliegue es excluida toda flexión afirmativa exterior a la crítica de la tríada persona-derecho-violencia y de su condensación sintetizada en clave de “desarrollo histórico”, es decir del mito, máximamente idolátrico, de la providencia como voluntad *personal* de Dios. La providencia como forma histórica de la “pedagogía divina” no es otra cosa que la colectivización de la metafísica de la persona, su distensión en “devenir”. El devenir es el verbo del derecho, no solamente en el sentido de que el derecho deviene históricamente, sino en el sentido de que cada fase del devenir está jurídicamente sujeta a normalización, es susceptible de norma. En el corazón del concepto católico de Providencia está exactamente esta mezcla profunda de derecho, historia y teología. La gobernabilidad jurídica del devenir —en su norma y en sus excepciones— es justamente el objeto de la Providencia, de su *mito* teológico-político: es mítica la reducción de la fuerza de que está tejido el desarrollo histórico a ley, a orden, a forma. Forma política y forma teológica se encuentran y se legitiman recíprocamente en esta adoración de la contingencia. El derecho vive de contingencia: “La noción de derecho, por ser de orden objetivo, no puede separarse de las nociones de existencia y de realidad. Ella aparece cuando la obligación entra en el campo de los hechos; en consecuencia, en cierta medida, comprende siempre la consideración de los estados de hecho y de las situaciones particulares”.¹⁶⁵ Pero su contingencia es siempre llevada a norma, logos, Estado. Su devenir es portador de una idolátrica voluntad de Estado.

El carácter incondicional de la obligación reposa en el otro extremo de esta dialéctica de las “condiciones”: “Esta obligación no está condicionada. Si está fundada en algo, este algo no pertenece a nuestro mundo. En nuestro mundo, no está fundada en nada. Es ésta la única obligación relativa a

164 S. Weil, “La personne et le sacré”, *op. cit.*, p. 16.

165 S. Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 9.

las cosas humanas que no está sometida a condición alguna”.¹⁶⁶ La obligación pertenece al orden de lo impersonal, así como el derecho pertenece al orden de la persona. El punto más difícil de entender es éste, porque no resulta distinto en nada —una nada que a la vez es todo— al orden de la Providencia. Es el mismo orden observado desde su reverso, con la mirada suspendida en el vacío, los oídos tensos al silencio, o al grito de quien es golpeado inconscientemente por la fuerza. Desde este aspecto, desde esta perspectiva, esa misma fuerza aparece simultáneamente como “indeterminada” y “limitada”: “En este mundo, la fuerza bruta no es omnipotente. Por naturaleza, ella es ciega e indeterminada. En este mundo, son omnipotentes la determinación y el límite. La eterna sabiduría aprisiona este universo en una red, en una malla de determinaciones. El universo no se debate en él. La fuerza bruta de la materia, que nos parece omnipotente, en realidad, no es más que perfecta obediencia”.¹⁶⁷ En estas páginas finales de *Enracinement*, esa mezcla de agudo “realismo” y de extremo “misticismo” que hemos visto caracterizar a todas las últimas obras weilianas —¿pero el misticismo qué es sino máximo realismo: el ser-para-sí de lo que es—, toca una cima insuperable: “En esta tierra, no hay otra fuerza que la fuerza. Esto podría ser un axioma. En cuanto a la fuerza que no es de esta tierra, el contacto con ella se paga sólo al precio de un tránsito a través de algo que se parece a la muerte”.¹⁶⁸

Este algo que “se parece a la muerte” es la justicia.¹⁶⁹ Y la justicia se parece a la muerte porque no es de este mundo. En este *mundo* es irreal, pero es a la vez real: “Si la fuerza es absolutamente soberana, la justicia es absolutamente irreal. Pero no lo es”.¹⁷⁰ Y no lo es porque la fuerza no es *absolutamente soberana*. En tanto irreal, la justicia no puede combatir a la fuerza, y tampoco la encuentra. En tanto real, se extiende en esa línea infinita que la fuerza no puede sobrepasar. En tanto irreal no es distinta de la fuerza. En tanto real, es su mismo límite: “Toda fuerza visible y palpable está expuesta a un límite invisible al que nunca superará. En el mar, una ola sube, y sube más todavía; pero un punto, donde sin embargo sólo está el vacío, la detiene y la obliga a bajar de nuevo. Así, la ola alemana se ha detenido, sin que nadie haya sabido por qué, en las orillas de la Mancha”.¹⁷¹ Un punto que no es otra

166 *Ibid.*, p. 11.

167 *Ibid.*, p. 244.

168 *Ibid.*, p. 191.

169 Véase J. Cabaud, *op. cit.*, pp. 348 y ss.

170 S. Weil, *Enracinement*, *op. cit.*, p. 209.

171 *Ibid.*, p. 246.

fuerza que la fuerza, que es la fuerza misma llegada al límite de sí misma. Ninguna otra fuerza –no solamente la Providencia– puede oponerse a la fuerza desde el exterior, sino ese límite intrínseco, y por lo tanto invencible, que la determina como las barreras insuperables que le impiden al mar sumergir a la tierra. Como esos límites, “inmateriales, pero más duros que cualquier diamante”,¹⁷² que son el rostro invisible de la necesidad.

He aquí por qué la fuerza *no* es absolutamente soberana. Porque también ella está sometida a una necesidad cuya fuerza es más potente que todas las fuerzas, capaz de dominar sobrenaturalmente a cualquier fuerza. Ella es el otro nombre de la justicia. Su rostro anónimo e impersonal, y sin embargo más soberana que cualquier otra soberanía. Soberana de la fuerza soberana: “La justicia es la soberanía de la soberanía –así dice un antiguo mito hindú– Es por ella que el débil espera lo que es muy poderoso como por una ordenanza real”.¹⁷³ Es éste el misterio de la justicia. Ella es más fuerte que la fuerza, pero su fuerza consiste solamente en la espera de lo que es necesario. Justicia es espera. Espera y pensamiento.¹⁷⁴

172 S. Weil, “L’enracinement”, *op. cit.*, p. 247.

173 S. Weil, “Remarques sur le nouveau projet de Constitution”, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, *op. cit.*, p. 86.

174 Sobre la relación contradictoria, necesaria y sin embargo imposible, entre justicia (e injusticia) y pensamiento, hallaremos precisas observaciones en la obra del otro gran exponente de la “Ecole française de la Perception”, Michel Alexandre (nacido en Dieppe en 1888 y muerto en París en 1952). Sobre él, además de la conmemoración en los veinte años de su muerte, aparecida en noviembre de 1972 en el boletín de la “Association des Amis d’Alain”, hay un ensayo de Gérard Granel, publicado en primera instancia en 1962 por *Critique*, con el título de “Michel Alexandre et l’Ecole française de la Perception”, incluido después con el título de “Lagneau/Alain/Alexandre”, en el volumen de Granel *Traditionis traditio*, París, s. f. El texto a que me refería está datado el 13 de febrero de 1926 y forma parte de la antología de Alexandre *Par la pensée*, seguido por los dos artículos citados, Lyon, 1973, pp. 59-60: “L’injustice n’est jamais pensée: insupportable. L’esprit ne pouvant la soutenir, s’il lui arrive de la relever, il la laisse aussitôt retomber [...]. Dénoncer sans cesse l’injustice, la corner aux oreilles bien ouatées et d’abord à soi, mais sans y penser pourtant et comme par refrains déplaisants, seul moyen de surmonter la honte, seule ruse pour se ménager la liberté de penser humainement, sans agir humainement, c’est-à-dire sans tout sacrifier aux victimes. L’homme n’est responsable que de ses pensées’ (Descartes). Mais penser l’injustice, c’est la rejeter, sinon en fait, du moins en discours, c’est de tous côtés la lancer en reproches, pour pouvoir l’oublier dans cet acte même et se conserver pensant”. [La injusticia nunca es pensada: insoportable. Como el espíritu no puede sostenerla, si a veces la levanta, la vuelve a dejar caer enseguida [...]. Denunciar sin cesar la injusticia, gritarla a las orejas sordas y a uno mismo en primer lugar, pero sin pensar en ello y como si

Pensamiento también él más fuerte que la fuerza *cuando* es más fuerte que el yo. Pensamiento que se pierde en la necesidad de lo que no es yo. Una necesidad que aparece en un relámpago aprehensible solamente en el vacío que el pensamiento excava en su propia carne: “Este universo en el cual estamos inmersos no tiene una realidad distinta de la necesidad; y la necesidad es una combinación de relaciones que se desvanecen cuando no están sostenidas por una atención elevada y pura. Este universo que nos rodea es pensamiento materialmente presente a nuestra carne”. Entonces, la fuerza se desvanecerá en la extensión de la necesidad. Cederá a la potencia “pasiva” del límite: oculta, pero viva, muda pero intensa, inmóvil y sin embargo capaz de mover, como “la luz impalpable y sin peso [...] que, a pesar de la gravedad, hace subir los árboles y los tallos del trigo”.¹⁷⁵

se tratase de cantilenas desagradables, único modo de superar la vergüenza, única astucia para construirse la libertad de pensar humanamente sin actuar humanamente, es decir, sin sacrificar todo a las víctimas. “El hombre sólo es responsable de sus pensamientos” (Descartes). Pero pensar la injusticia es rechazarla, cuando no de hecho, al menos en el discurso, es decir, cubrirla de reproches por todos lados, para poder olvidarla en este acto mismo y conservarse pensante.] Al respecto, no debe olvidarse, aunque desde el “punto de vista” de la justicia, lo que escribía Alexandre como comentario del *Gorgias* de Platón en su *Lecture de Platon*, París, 1966, p. 95: “Celui qui connaît la justice ne peut pas ne pas agir justement, c’est là le thème le plus profond de Socrate, car la morale abstraite n’est rien. La connaissance de la justice est une détermination par jugement du juste actuel auquel on adhère comme à ce qui s’impose à l’esprit. Analyse du concret. Celui qui a pris la peine de considérer et de déterminer ce qui dans la situation où il se trouve est juste, peut-il ne pas agir justement? Voilà le problème pour Socrate”. [Aquel que conoce la justicia sólo puede actuar justamente, es el tema más profundo de Sócrates, pues la moral abstracta no es nada. El conocimiento de la justicia es una determinación por juicio de lo justo actual a lo cual uno adhiere como a aquello que se impone al espíritu. Análisis de lo concreto. Aquel que se ha tomado el trabajo de considerar y determinar lo que es justo en la situación en que se encuentra, ¿puede no actuar justamente? Éste es el problema según Sócrates.]

175 S. Weil, *Lenracinement*, op. cit., p. 251.

V

La comunidad de la muerte

1. CRÍTICA DE LO PRESUPUESTO

1. Partamos de nuevo exactamente desde el punto a que nos ha llevado finalmente la lectura de Simone Weil. La interpretación que da Georges Bataille de *L'enracinement* en un artículo publicado en 1949 en *Critique*¹ se articula en un doble movimiento cruzado de negación y de apropiación. Quiero decir cruzado en el sentido de que no se trata de dos procedimientos divergentes, consistentes en la negación de algo y en la apropiación de otra cosa, sino desde una misma operación: la Weil de quien Bataille se apropia, asimilándola e identificándola con su propio punto de vista, es la misma que él niega. Es parte de esa negación y viceversa: la negación, la demolición crítica es el modo lingüístico a través del cual se realiza la identificación. Por otra parte, una ambivalencia de actitud que atraviesa, y se diría que constituye la entera y breve pero intensísima historia de sus relaciones,² desde cuando, colaboradores ambos en los primeros años 1930 de la *Critique sociale* (de ello ha tratado recientemente, con comprensible pero inaceptable espíritu faccioso, Boris Souvarine),³ unidos por una misma

1 G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", en *Critique*, Nº 40, 1949, pp. 789-803.

2 Sobre ella, además de S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. 1, pp. 422-427, véase también M. Castellana, *Mística e rivoluzione in Simone Weil*, Manduria, 1979, pp. 107-122, y S. Fraisse, "La représentation de Simone Weil dans 'Le bleu du ciel' de Georges Bataille", en *Cahiers Simone Weil*, v, Nº 2, 1982, pp. 81-91.

3 En la introducción a la reimpression mimeográfica de *La Critique Sociale*, París, 1983, pp. 7-26. En el tema, deben verse los dos artículos de J. M. Besnier, "Les intermittences de la mémoire, 'La Critique Sociale'", y J. Verdès-Leroux, "Souvarine le premier", ambos en el Nº 89, 1984, de *Esprit*, respectivamente en las pp. 14-20 y 21-39.

posición crítica respecto de la ortodoxia comunista y por una singular afinidad interpretativa sobre cuestiones políticas de gran relieve como el ascenso del fascismo en Europa y la “semántica” del Estado,⁴ Simone, en una carta dirigida al “Cercle communiste démocratique” a cuyas reuniones la invitaba Bataille, podía hablar de “puntos de partida totalmente opuestos” y de “métodos enteramente divergentes”,⁵ o desde que, también Weil le respondía secamente a Bataille que, comentando a Malraux, había escrito: “el valor revolucionario reviste en *La condición humana* un aspecto negativo poco habitual y se produce en una atmósfera de muerte”.⁶ Decía entonces Simone: “No se puede ser revolucionario si no se ama la vida [...]. La revolución es una lucha contra todo lo que constituye un obstáculo a la vida. Ella no tiene sentido sino como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. En líneas generales, nada tiene valor si la vida humana no lo tiene”.⁷

La réplica de Bataille no se dejará esperar. Y como es sabido está constituida por el personaje de Lazare en *Le bleu du ciel* y por el retrato de Weil allí contenido, imaginario pero no inverosímil. En él, prescindiendo de otras cuestiones relativas a la composición de la novela sobre las cuales Bataille ha ejercitado la filología,⁸ sigue el juego de inversiones especulares entre los dos. Cuando Simone rechaza la muerte como categoría a través de la cual se puede considerar una revolución identificada con la

4 El ensayo de Bataille sobre “Le problème de l’Etat”, aparecido en el N° 9, 1933, de *La Critique Sociale*, está incluido en el volumen I de las *Oeuvres complètes* del mismo Bataille, editadas por Gallimard (París, en curso de publicación), pp. 332-336. Pero el texto acaso más semánticamente cercano a la Weil “política” está en “En attendant la grève générale”, ahora en *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. II, pp. 253-263.

5 Véase en S. Pétrement, *La vie de Simone Weil, op. cit.*, vol. I, p. 422.

6 Bataille sigue diciendo: “En particulier, il n’est pas indifférent que la *valeur* révolutionnaire revête dans la *Condition humaine* un aspect négatif inhabituel, et qu’elle se produise dans une atmosphère de mort. La grandeur, en conséquence la *valeur* de la Révolution a été liée, jusque dans le vocabulaire souvent poétique de Marx à son caractère catastrophique” (*La Critique Sociale*, II, N° 10, 1933, p. 191). [En particular, no es indiferente que el *valor* revolucionario en *La condición humana* tenga un aspecto negativo inhabitual, y que se produzca en una atmósfera de muerte. La grandeza, en consecuencia, el *valor* de la Revolución se ha relacionado, hasta en el vocabulario a menudo poético de Marx, con su carácter catastrófico.]

7 Véase S. Pétrement, *La vie de Simone Weil, op. cit.*, vol. I, p. 425.

8 Pienso en particular en el libro de F. Marmande, *L’indifférence des ruines*, París, 1985. Véase la observación del autor en p. 107 respecto de la identificación del personaje de Lazare con Weil, ya fuera de discusión.

vida, Bataille, con el personaje de Lazare, la aleja de la vida para devolverla a la muerte: “todo en ella, la andadura a saltos y sonambulesca, el tono de la voz, la facultad que tenía de proyectar en torno de sí misma una especie de silencio, su avidez de sacrificio contribuían a dar la impresión de que había contraído un pacto con la muerte”.⁹ Ella, además del nombre, tiene el aspecto de un cadáver. Y “macabro”, “fúnebre”, “cadavérico” son los adjetivos que connotarán a Lazare a lo largo de toda la novela. Pero cuidado: no estamos ante una actitud unívoca, lineal. También aquí –como decíamos–, esta negación a través de la muerte, o la suciedad (“sale” es ante todo Lazare), no excluye una representación positiva, y aun constituye hasta su motivación subterránea, en el sentido de que Bataille se siente fascinado por Lazare justamente en aquel aspecto “monstruoso” que en su propia tópica, como es sabido, pertenece a la esfera de lo sacro. No por casualidad Henri es preso –“obsédé”– del “olor de tumba” que Lazare, ese negro “pájaro de mala suerte”,¹⁰ lleva consigo: “Me pregunté por un instante si no era el ser más humano que había visto jamás; pero también era un inmundo ratón que se acercaba”.¹¹ “Pero también”: contradicción insoluble que una vez más identifica a Henri-Bataille exactamente con lo negativo que él proyecta en Simone-Lazare.¹²

Y una contradicción que nos lleva de nuevo al artículo de 1949. En él, Bataille abandona toda ficción novelesca y se expresa finalmente sin rodeos. Pero el paso a la confrontación conceptual no atenúa la ambivalencia, la duplicidad de registro de la relación. No me refiero solamente a la semántica, esta vez afirmativa, que connota la crítica de Bataille, invirtiéndola desde adentro: “carácter ardiente”, “tensión extraordinaria”, “pasión amo-

9 G. Bataille, *Le bleu du ciel*, Paris, 1957. Cito de la trad. it. de O. Del Buono, Turín, 1978 (1969), pp. 65-66 [trad. esp.: *El azul del cielo*, Barcelona, Tusquets, 2004].

10 *Ibid.*, p. 49.

11 *Ibid.*, p. 133.

12 También en la misma dirección D. Hollier, “Le rose et le noir (la tombe de Bataille)”, en *Revue des Sciences Humaines*, N° 206, 1987, p. 110: “L’incompatibilité réciproque de Troppmann et de Lazare illustre dans doute le fait que le sexuel et le politique sont trop allergiques l’un à l’autre pour communiquer, pour se mélanger. Mais elle le fait sur le fond de la plus étroite coexistence, sur fond d’une contiguïté quasi inéluctable: étrangeté contemporains, étrangers et contemporains. Leur partage est à la fois nécessaire et indécidable”. [La incompatibilidad recíproca de Troppmann y de Lazare ilustra sin duda el hecho de que lo sexual y lo político son demasiado alérgicos entre sí para comunicarse, para mezclarse. Pero lo hace en el trasfondo de la más estrecha coexistencia, en el trasfondo de una contigüidad casi ineluctable: extrañamente contemporáneos, extranjeros y contemporáneos. Su división es a la vez necesaria e indecidible.]

rosa”, y también: “lucidez”, “pesimismo audaz”, “coraje extremo”, son los atributos que parecen contestar, pero que en realidad derivan del “côté nefasto”, de la “maravillosa voluntad de inutilidad”, como Bataille traduce la invencible vocación mortífera de su Lazare, así como es de su “incontestable laideur” que él parece derivar su “véritable beauté”.¹³ Pero no se trata solamente de sensaciones. Hay algo más que forma parte de la esfera filosófica en la fascinación obsesiva ejercida por Simone respecto de Bataille. La “voluntad de inutilidad” y la “ultranza”, el absoluto extremismo, protegidos por Weil hasta dentro de su propia muerte, como no deja de observar Bataille,¹⁴ forman parte del mundo conceptual de este último. Efectivamente, apenas son pronunciados, la relación ambivalente, hecha de repulsión y de atracción (de repulsión que atrae), se vuelve explícita y se amplifica en otra figura retórica: la figura de la *realización*. Dice Bataille:

Es buen método extraer de un autor una verdad que se le escapaba [...]. Si una búsqueda del bien ha sido íntegra y ardiente, ella podrá encontrarse en un sendero que seguía perdida, no en el pleno conocimiento de los lugares a los que lleva. Buscando a mi vez mi camino, puedo interesarme por la seducción sufrida por quien creía seguir el camino contrario. La coincidencia de espíritus absolutamente opuestos puede tener un valor de prueba.¹⁵

Aquí no se trata de una simple coincidencia natural de los opuestos, sino de una apropiación capaz de realizar su propio pensamiento a través de la herida inferida en el del otro, y a la vez, de realizar al otro a través de la verdad que hace relampaguear dentro del propio. Abrir el discurso del otro para arrancarle su corazón inconsciente. Separar sus conclusiones de su origen y utilizar aquel origen contra sus conclusiones.

2. Dejemos momentáneamente de lado el artículo del que hemos partido, y preguntémonos cuál es precisamente el origen del discurso weiliano del cual se apropia Bataille, o, mejor dicho, siente que es desde siempre su *propio* origen. ¿Por qué cosa, en el pensamiento, y no solamente en la figura de Simone Weil, se siente atraído Bataille? Hemos reconocido en el capítulo anterior la absoluta centralidad mantenida en el aparato analítico weiliano por el elemento antiidolátrico expresado en la polémica retomada

¹³ G. Bataille, “La victoire militaire...”, *op. cit.*, p. 793.

¹⁴ *Ibid.*, 793-794.

¹⁵ *Ibid.*, 795.

con el concepto católico-romano de “persona” y, aun más, de Providencia como acción personal de Dios. Pero éste no es más que un primer paso respecto de una negación todavía más arriesgada —y aun decididamente inaceptable desde el punto de vista teológico—, es decir la de Dios como *presencia*. Toda una sección de *La pesanteur et la grâce* es recogida con el título de “Lo que debemos amar está ausente”.¹⁶ La proposición debe ser tomada en su sentido más literal, tal como se hace explícito varias veces en los *Cahiers*, donde el pensamiento retorna constantemente: “Creer en un Dios que se parece en todo al verdadero, salvo que no existe, porque no nos encontramos en el punto en que Dios existe”.¹⁷ Aquí, en la idea del Dios inexistente, la actitud antiteológica de Weil toca el punto más extremo, en el sentido de que justamente lo teo-lógico es lo negado como posibilidad de llevar al plano de la lógica el presupuesto divino. No por casualidad este camino ateológico lleva a Weil a una forma de misticismo ateo¹⁸ o irreligioso, del cual ella misma era bien consciente cuando escribía: “La religión en cuanto fuente de consuelo es un obstáculo para la fe verdadera, y en este sentido el ateísmo es una purificación. Yo debo ser ateo con la parte de mí que está hecha por Dios. Entre los hombres cuyo aspecto sobrenatural no se ha despertado, tienen razón los ateos y los creyentes se equivocan”.¹⁹

Ahora bien: éste no es el único segmento del pensamiento de Weil, porque también hay otros segmentos que se orientan aun en dirección contraria, como han destacado los intérpretes católicos. Sin embargo, esto no quita que ese segmento exista y que no pudiera dejar de ser familiar al autor de la *Suma ateológica*. Pero estamos solamente en el primer tránsito, en la primera convergencia conceptual, a la cual debe agregarse otra todavía más sorprendente, por todo lo problemática que es. Volvamos a la cuestión de

16 Ed. cit., pp. 117-121.

17 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., pp. 40-41.

18 Observa Sartre en su ensayo incompleto sobre Mallarmé (*Mallarmé: la lucidité et sa face d'ombre*, París, 1986, p. 27): “On commence par soutenir que l'Absolu devrait être et puis l'on finit par déclarer que l'Absolu est valeur. Ou, comme Simone Weil, que l'omniprésence de Dieu est son universelle absence. Ne voyez en cela que des arguments défensifs témoignant de la virulence sans cesse croissante de l'incrédulité; il s'agit d'un christianisme d'après l'athéisme, qui cherche à tourner la défaite en victoire”. [Se comienza por sostener que lo Absoluto debería ser y luego se termina por declarar que lo Absoluto es valor. O como Simone Weil, que la omnipresencia de Dios es su universal ausencia. No vean en esto más que argumentos defensivos que atestiguan la virulencia de la falta de creencia, que no deja de crecer; se trata de un cristianismo según el ateísmo, que a la derrota trata de volver victoria.]

19 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 165.

la idolatría, es decir de la confusión entre bien y poder. Asumido en su pura lexicalidad, ello no significa otra cosa que la *imposibilidad* de hacer el bien. El bien, en tanto puramente sobrenatural, no está en nuestro poder, y el que lo cree caerá en la más clásica de las formas de idolatría. La idolatría es en definitiva un mal disfrazado de bien. Pero entonces –y Bataille, aun dentro de un cuadro general muy diferente, se vuelve muy cercano– esto quiere decir dos cosas. Ante todo, que el bien en cuanto tal es imposible, aunque el hombre *debe* practicar tal imposibilidad. Así, Simone escribe: “Todo verdadero bien comporta condiciones contradictorias; por lo tanto, es imposible. Quien tiene su atención realmente fijada en esta imposibilidad, y sin embargo actúa, hará el bien”.²⁰ Desde este punto de vista, aun diversamente de Bataille, el de Weil es un pensamiento de lo imposible: “Es buena la acción que se puede cumplir manteniendo la atención y la intención totalmente orientadas hacia el bien puro e imposible, sin velar con mentira alguna la belleza y tampoco la imposibilidad del puro bien”.²¹

Pero hay otra consecuencia, todavía más sutilmente batailliana, derivada de este presupuesto, y la enuncio con toda la cautela que ella exige: el bien es imposible, y nosotros debemos conceptualizar tal imposibilidad, por lo que es necesario que nos eximamos de actuar. Por cierto, tal indicación está presente en el concepto, ya hallado, de “action non agissante”, de acción pasiva, de acción sin finalidad: no basta con no querer ningún fin, no hace falta querer tampoco esta no-voluntad. Y no solamente, sino que también –teniendo en cuenta el principio de la imposibilidad del bien, como si dijéramos de su reverso–, para evitar la confusión entre bien y mal, y trocar el mal por bien, es hasta necesario *desear el mal*. Weil parte del presupuesto antiidolátrico de que el bien se parece más al mal que al verdadero bien: “El bien tomado al nivel del mal y que se le opone como un contrario a un contrario es un bien propio de código penal. Por encima se encuentra un bien que, en cierto sentido, se parece más al mal que a esa baja forma del bien”.²² Y sigue a lo largo de una dirección de discurso cada vez más arriesgada: “Es necesario que el mal se vuelva puro, porque de otro modo la vida es imposible. Solamente Dios puede hacerlo”.²³ Dios debe ser amado justamente por el mal que su presencia garantiza: “Cuando se ama a Dios a través del mal en cuanto tal, el objeto del amor es realmente Dios. Amar a Dios a través del mal en cuanto tal. Amar a través del mal que se

20 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 108.

21 *Ibid.*, p. 106.

22 *Ibid.*, p. 81.

23 *Ibid.*, p. 88.

odia, odiando este mal. Amar a Dios como autor del mal que se está odiando”.²⁴ Y finalmente, en el tercer *Cahier*, los dos hilos “bataillianos” de pensamiento, el ligado al concepto de imposibilidad y el centrado en la productividad del mal, se entrelazan con resultados de increíble intensidad: “La imposibilidad es la única puerta hacia Dios (Plantear la contradicción. Querer lo imposible. Amar el mal). Nosotros debemos amar el mal en tanto es mal”.²⁵ Si todavía estamos en la órbita de la formulación weiliana del *Pater*, nos encontramos realmente a un paso de su inversión atea “inventada” por Bataille: “Padre mío, tú, en la tierra, que el mal que hay en ti me libere. Yo soy la tentación de quien tú eres la caída. Insúltame como yo insulto a quienes me aman. Dame todos los días el pan de amargura. Mi voluntad está ausente en los cielos como en la tierra. La impotencia me ata. Mi nombre es vano”.²⁶

3. A esta altura de las cosas, no debería ser difícil penetrar en aquella extraña y aparentemente inexplicable atracción que, a pesar de todo, empujaba obsesivamente a Bataille hacia Simone Weil. Se trata de esa *intentio* negativa, de aquel rechazo de toda representación afirmativa del bien que termina visualizándolo necesariamente del lado del mal.²⁷ Y sin embargo,

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ S. Weil, *Cahiers III*, op. cit., p. 40.

²⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, París, 1943; trad. it.: Bari, 1978, p. 204 [trad. esp.: *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973].

²⁷ Pierre Klossowski, aun sin mencionarla nunca, lleva a la paradoja extrema el “cumplimiento” batailliano de Weil: Bataille, realizando su (de ella) ateísmo, realizaría el verdadero cristianismo. Véase al respecto ante todo “La messe de Georges Bataille. A propos de ‘L'abbé C...’”, en P. Klossowski, *Un si funeste désir*, París, 1963, pp. 121-132 [trad. esp.: *Tan funesto deseo*, Madrid, Taurus, 1980], que justamente concluye con estos términos: “Or, pour le prêtre le pain et le vin ne sont plus que des mots inappropriés, dès que le pain et le vin sont la chair et le sang du Seigneur. De même, pour Bataille, le nom de Dieu est en quelque sorte la matière d'un contre-sacrement, sur laquelle l'esprit n'agira que sur lui-même pour se détruire; destruction dont l'illusion lui sera donnée par la commotion intense qu'il éprouvera dans l'insurrection verbale contre cela même qui n'en demeure pas moins le signe de sa suprême identité: le nom de Dieu”. [Ahora bien, para el sacerdote el pan y el vino no son más que palabras inapropiadas, a partir del momento en que el pan y el vino son la carne y la sangre del Señor. De la misma manera, para Bataille, el nombre de Dios de alguna manera es la materia de un contrasacramento, en la cual el espíritu solo actuará sobre sí mismo para destruirse; destrucción cuya ilusión le será dada por la conmoción intensa que experimentará en la insurrección verbal contra eso mismo que no deja de ser sin embargo el signo de su suprema identidad: el nombre de Dios.] Se trata de una lectura en ciertos aspectos insostenible: no más, sin embargo, que

como ya decíamos, esta convergencia lingüística y conceptual no emerge, y tampoco puede emerger, sino con los colores de una absoluta divergencia. Pero, ¿por qué? ¿Cuál es el punto donde, desde la convergencia, emana la contraposición? Este punto es particularizado por Bataille en la noción de “obligación”: una noción que, según Bataille, arrastraría a Weil hacia atrás, a la huella ya impracticable de la vieja moral.²⁸ Pero como hemos visto, el concepto de “obligación” es lo que Weil opone a la idea de derecho, y por lo tanto la plataforma positiva para esa refundación de la esfera sociopolítica a que está dedicada explícitamente *Enracinement*.

Es justamente sobre este aspecto refundador, propositivo, deontológico donde golpea la polémica de Bataille: el texto weiliano, partido de la crítica negativa del lenguaje ético-político, reconocido justamente en su dimensión idolátrica, de imposición, llega a imponer otros valores, se vuelve él mismo afirmación directa. Blanchot escribe sobre Weil: “Otras veces, por ejemplo en *Enracinement* o cuando enfrenta temas obsesivos, la afirmación se vuelve rígida hasta volverse un vacío poder: en esos casos, la certeza, en lugar de permanecer en su cielo inaccesible, desciende para obligarnos sin convencernos; así nace la intolerancia del espíritu”.²⁹ Aquí, Blanchot —aun en este juicio singularmente cercano a Bataille—³⁰ alude a aquellos rasgos iliberales, hasta autoritarios, presentes en *Enracinement*, pero también en los escritos londinenses, que por lo general desembocan en el concepto de “radicación”,³¹ por otro lado opuesto a la intención de intrínseco desarraigo (no menos que la de Rosenzweig) de la obra weiliana, y también contradictorio respecto de esa intención:³² radicación en la

todo lo que es la otra, especularmente opuesta, de parte cristiana, que acusa a Bataille de nihilismo absoluto, como por ejemplo la clásica de G. Marcel, “Le refus du salut et l’exaltation de l’homme absurde”, en *Homo viator*, París, 1945, pp. 259-275 [trad. esp.: *Homo viator*, Salamanca, Sígueme, 2005], donde se dice: “Je doute en vérité qu’on ait jamais été plus loin dans la formulation d’un nihilisme radical”. [Dudo en verdad que alguna vez se haya llegado más lejos en la formulación de un nihilismo radical.]

28 G. Bataille, “La victoire militaire...”, *op. cit.*, pp. 795 y ss.

29 M. Blanchot, “L’affirmation (le désir, le malheur)”, en *L’entretien infini*, París, 1969; trad. it.: Turín, 1977, p. 145.

30 Sobre la relación, muy estrecha, entre Bataille y Blanchot, véanse los testimonios que nos da M. Surya en su excelente biografía intelectual de Bataille, *Georges Bataille. La mort à l’oeuvre*, París, 1987, en particular pp. 314-320 y 385-387.

31 Véase I. Malan, *L’enracinement de Simone Weil (Essai d’interprétation)*, París, 1961, que acerca particularmente a Weil a Taine y Renan.

32 Véase M. Sourisse, “La dialectique de l’enracinement et du déracinement dans la pensée de Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, ix, N° 4, 1986, pp. 374-393.

Tierra, en la tradición, pero ante todo en el pasado, aunque declinado en sentido no restaurador, sino de “emanación espiritual”.³³

Esta actitud de Weil, digamos conservadora, ha sido interpretada por la crítica, y ante todo por la crítica marxista, como una suerte de repliegue inconsciente hacia posiciones políticas moderadas o hasta petainistas.³⁴ En realidad, de este modo, se da un colorido político-biográfico a una contradicción de carácter conceptual que se remonta a aquella idea de “relación” constituida, como hemos visto, en el sostén positivo de la crítica de la idolatría: la relación, el puente, el *metaxù*, es lo contrario de los falsos absolutos. Ella une, pone en relación niveles distintos de realidad y, por lo tanto, también lo natural con lo sobrenatural, lo necesario con lo espiritual, lo político con lo sagrado. El problema es que, en ciertos aspectos, justamente este acercamiento entre verdad y política resulta contradictorio con la actitud antiidolátrica de la cual sin embargo la idea de relación surge. Es cierto que para Weil los casos históricos en que este acercamiento se verifica milagrosamente son rarísimos (uno de ellos está constituido por la Venecia de la conjura española,³⁵ y otro por el catarismo en tiempos de su destrucción).³⁶ Pero es justamente la idea de “excepción” en cuanto tal la que resulta sutilmente contradictoria con el punto de vista rigurosamente dualista del cual emerge. Es como si en este caso funcionara un procedimiento analógico-representativo (y por lo tanto categorialmente católico) capaz de presuponer un reflejo, una *imagen*, del equilibrio sobrenatural sobre el equilibrio político. En definitiva, habría un punto en el cual tiempo y eternidad, político y sacro vuelven a tocarse. Es este último residuo de teología política lo que vuelve a introducir la posibilidad de una refundación ética para una ciudad entendida no según las medidas necesariamente conflictivas de la *civitas* (en tanto basadas en una relación de intereses), sino de acuerdo con las orgánicas de la *pólis*, en tanto fundadas en la justicia y en la fe.

33 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, op. cit., p. 95: “Por ejemplo, el pasado es una parte de la realidad que se encuentra en nuestro nivel, pero de modo alguno a nuestro alcance: no podemos dar siquiera un paso hacia él, sino solamente orientarnos a fin de que una emanación de él llegue a nosotros”.

34 Pienso ante todo en la obra ya citada de Ph. Dujardin.

35 Sobre la *Venise sauvée*, recientemente editada en Italia al cuidado de C. Campo (Milán, 1987), véase J. P. Little, “Society as mediator in Simone Weil’s ‘Venise sauvée’”, en *Modern Language Review*, LXV, N° 2, 1970, pp. 298-305.

36 Véase A. Mansau, “Simone Weil et la civilisation d’Oc”, y J. Riaud, “Simone Weil et les Cathares”, ambos en *Cahiers Simone Weil*, VI, N° 2, 1983, pp. 96-104 y 105-112.

Lo que interesa ahora —y Bataille lo ve con claridad— es que dicho repliegue orgánico-refundador no constituye un simple residuo, o aun un repentino contragolpe propositivo, respecto de la radicalidad negativa de la obra weiliana, sino, en ciertos aspectos, precisamente su consecuencia, en el sentido de que es consiguiente a un punto de vista dualista, donde termina por caer buena parte del pensamiento de Weil, la contraposición de algo positivo a lo negativo negado. Desde este punto de vista, no es diferente que tal positividad se haga explícita como en *Enracinement*, o simplemente presupuesta como en otros lugares, o que Dios, y la obligación que a él remite, sea directamente evocado o, por el contrario, callado. En cada uno de estos casos, el discurso debe deslizarse de algún modo hacia una afirmación autofundada, la crítica impolítica de lo político en una nueva proyectualidad política, representada, en el caso específico, por la comunidad orgánica de la radicación.

Puede decirse que toda *La experiencia interior* insiste en este argumento, como para resultar objetivamente, más allá de las intenciones del autor, una verdadera respuesta a distancia a las tesis “místicas” de Weil. Se sabe que la cuestión de lo “místico” en Bataille es muy compleja, y no simplemente porque también él fue definido como un “nouveau mystique”³⁷ —una atribución que seguramente no le habría desagradado en caso de que Sartre la hubiera usado con la acepción atea en que Bataille mismo se reconocía—,³⁸ sino porque es justamente este último quien declara en la aper-

37 J. P. Sartre, “Un nouveaux mystique”, en *Cahiers du Sud*, N° 260, 261 y 262, octubre-noviembre-diciembre de 1943, pp. 783-790, 866-886 y 988-994, ahora en *Situations I*, París, 1947, pp. 143-188.

38 Sobre lo “místico” en Bataille, véanse M. Surya, *op. cit.*, pp. 305-313; G. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, París, 1978, pp. 96-101, y, pero en una clave que no me convence, J. C. Renard, *L’“Expérience intérieure” de Georges Bataille ou la négation du Mystère*, París, 1987. Para un ulterior testimonio de cómo la *Experiencia* fue recibida de inmediato como libro “místico”, reléase la carta enviada por Alexandre Kojève a Bataille el 28 de julio de 1942, editada en *Textures*, N° 6, 1970, pp. 61-62: “Eh bien —votre livre n’est certainement pas pire. Ni mieux. Ni même différent (un peu plus long —c’est tout). Et ceci ne m’a pas étonné, car je savais depuis longtemps que toutes les ‘mystiques’ sont pareilles. (Vous n’aimez pas ce mot, mais vous savez bien que vous avez fait un livre mystique). Un thème unique —exprimer verbalement (!) le silence, parler (!) de l’ineffable, révéler par le discours (!) l’abscons. Or réussir à exprimer le silence (verbalement!) c’est parler sans rien dire. Il y a une infinité de manières de le faire. Mais le résultat est toujours le même (si l’on réussit): le néant. C’est pourquoi toutes les mystiques authentiques (!) se valent: dans la mesure où elles sont authentiquement mystiques, elles parlent du néant d’une façon adéquate, c’est-à-dire en ne disant rien. Et votre mystique me paraît authentique”.

tura de la *Experiencia* su propia actitud mística, comprobada por otro lado por las continuas referencias a Maestro Eckhart, Ignacio, Teresa de Ávila y ante todo Angela da Foligno. Así, Bataille dice: “Por *experiencia interior* entiendo lo que habitualmente es llamada *experiencia mística*”.³⁹ Por otro lado, no es casual que sea justamente el aspecto místico de Weil el que él salva y al que lleva, por decir así, a realización.⁴⁰ Y sin embargo, a pesar de esta asunción en positivo, hay algo de la esfera de lo místico que Bataille rechaza radicalmente. Un algo que condensaría de este modo: lo místico, por lo menos en el sentido en que fue mística Weil, aunque constituido en las antípodas de la teología, está destinado a caer presa en la medida en que todavía está ligado a un presupuesto dualista. Si hay un centro polémico en aquella madeja inextricable de pensamientos extremos que forma *La experiencia interior*, es el constituido justamente por la demolición de este presupuesto, y aun podría decirse del presupuesto en cuanto tal, como algo que vincula el ser-para-sí a un elemento exterior a él, por todo lo inimaginable e indecible que es:

Si dijera decididamente “He visto a Dios”, lo que veo cambiaría. En el lugar de lo ignoto inconcebible –frente a mí salvajemente libre y que me

[Y bien, su libro no es peor, por cierto. Ni mejor. Ni siquiera diferente (un poco más largo, es todo.) Y esto no me ha asombrado, pues yo sabía desde hace mucho tiempo que todas las “místicas” se parecen. (A usted no le gusta esta palabra, pero sabe muy bien que ha escrito un libro místico). Un tema único: expresar verbalmente (!!) el silencio, hablar (!!) de lo inefable, revelar por el discurso (!!) lo abstruso. Ahora bien, lograr expresar el silencio (!verbalmente!) es hablar sin decir nada. Hay una infinidad de maneras de hacerlo. Pero el resultado siempre es el mismo (si se tiene éxito): la nada. Por esta razón, todas las místicas auténticas (!!) son equivalentes: en la medida en que son auténticamente místicas, hablan de la nada de una manera adecuada, es decir, sin decir nada. Y su mística me parece auténtica.]

39 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 29.

40 G. Bataille, “La victoire militaire...”, op. cit., p. 801: “Simone Weil elle-même savait que la vérité du christianisme n'était pas le bien public, mais ce que les mystiques révélaient. Elle se laissa aller à la séduction des oeuvres utiles, mais elle ne rendit pas moins au *mal* un témoignage semblable à celui des mystiques. Indubitablement il y eut en elle, au delà des oeuvres utiles un attrait dominant vers le mal et le dérangement de l'ordre des choses qu'est le malheur”. [Simone Weil misma sabía que la verdad del cristianismo no era el bien público, sino lo que los místicos revelaban. Ella se dejó llevar por la seducción de las obras útiles, pero también dio un testimonio del *mal* similar al de los místicos. Indudablemente hubo en ella, más allá de las obras útiles, una atracción dominante hacia el mal y hacia el desarreglo del orden de las cosas que es la desdicha.]

deja frente a él salvaje y libre—, habría allí un objeto muerto y la cosa del teólogo, a cuyo ignoto quedaría sometido, porque, en la especie de Dios, lo ignoto oscuro revelado por el éxtasis es sometido a someterme (el hecho de que un teólogo remita a cosas sucedidas el cuadro establecido significa simplemente la inutilidad del cuadro mismo; para la experiencia es solamente una presuposición que debe ser rechazada).⁴¹

La cuestión puede reconstruirse desde otro aspecto. Lo místico está *limitado* por el conocimiento del fin a que tiende su propia experiencia, más allá del mismo “tender”, que restaura, aunque en forma negativa, la categoría del proyecto. En este sentido, lo místico es siempre un método de salvación, y no de perdición. Uno se pierde para salvarse, según la intención inevitablemente proyectual de la ascesis: “Si la ascesis es un sacrificio, lo es solamente de *una parte* de sí mismo que se pierde en vista de la salvación de la otra parte”.⁴² Por eso, “no imagina modo alguno de vivir fuera de la forma de un proyecto”.⁴³ Ello significa que para Bataille es necesario sobrepasar la ascesis como *trabajo* de redención. Y con ella, también esa “atención” que para Weil constituye su vehículo esencial. Bataille admite entonces: “Es cierto que en ella me pierdo, accedo a lo ‘ignoto’ del ser, pero, al ser *mi* atención necesaria a la plenitud, el yo atento a la presencia de lo ignoto no nos pierde sino en parte y también se diferencia de él”.⁴⁴ Pero el punto de discriminación decisiva sigue siendo el ligado al carácter “limitador” de la presuposición. Es ésta la que pide a lo místico que se cumpla en su *propio* fin, un fin que no es declarado, sino presupuesto al movimiento efectuado. Pero si el místico ya desde siempre sabe qué lo constituye en cuanto tal, evidentemente, no puede hacerse aquel no-saber al cual se dirige Bataille como única forma de efectiva superación de la subjetividad: “Los presupuestos dogmáticos han puesto límites indebidos a la experiencia: el que ya sabe no puede ir más allá de un horizonte conocido”.⁴⁵

Sabemos cómo critica radicalmente Simone Weil la noción de sujeto-persona —también lo sabía Bataille—, y también cómo, a través de aquel tipo de “experiencia interior” que para él era la atención, propone una suerte de objetivación de la subjetividad, una adhesión del sujeto a la pura necesidad de las cosas, una autoconsumación en cuanto sujeto de

41 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 30.

42 *Ibid.*, p. 56.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 180.

45 *Ibid.*, p. 29.

voluntad. Pero justamente en cuanto sujeto de *voluntad*, no de conocimiento, de saber. Y bien: también en este aspecto, Bataille “cumple”, transformándolo, el mensaje de Weil. Es posible romper los confines de la subjetividad (el estatuto metafísico del *subjectum*) solamente perdiéndose también en cuanto sujetos de conocimiento, invirtiendo el saber en absoluto no-saber: “La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y del sujeto, siendo como sujeto no-saber, y como objeto lo ignoto”.⁴⁶ En este sentido, que por otro lado da razón también de una crítica del gnosticismo weiliano, Bataille enjuicia la noción weiliana de “límite”, en primer lugar en relación con la relación sujeto-objeto, aunque dicha crítica parte de una posición no del todo inmune de influencias gnósticas;⁴⁷ y desde este punto de vista, sería interesante confrontar los gnosticismos heterodoxos de Weil y de Bataille, en alguna medida atribuibles a las dos grandes ramificaciones gnósticas de la tendencia ascética y de la libertina. La supresión del sujeto, no en la forma weiliana, ascética, de eliminación de lo superfluo, sino en aquella otra, estática, de la ruptura de su límite constitutivo, es “el único modo de no desembocar en la posesión del objeto por parte del sujeto, es decir de evitar la absurda y penosa carrera del *ipse* que quiere convertirse en el todo”.⁴⁸

En este pasaje emerge claramente el carácter nihilista de la subjetividad y, entonces, por contraste, la dirección rigurosamente antinihilista del discurso de Bataille. El modo de despliegue del sujeto es el de la voluntad de potencia. Permítasenos recordar que Bataille no percibió o percibió sólo parcialmente todo lo que el heideggerianismo le era afín.⁴⁹ Así, dicha voluntad se desarrolla de modo heideggeriano en la función representativa. El sujeto domina al objeto representándose como ente: como “cosa” o como “existente”, dice Bataille:

[...] sujeto, objeto son perspectivas del ser en el momento de la inercia, el objeto considerado es la proyección del sujeto *ipse* que quiere con-

46 *Ibid.*, p. 37.

47 Véanse al respecto R. Dionigi, “La seduzione gnostica di Bataille”, en *il Centauro*, N° 2, 1981, pp. 166-173, y M. Ciampa, “La gnosi paradossale di Georges Bataille”, en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, al cuidado de J. Risset, Nápoles, 1987, pp. 22-28.

48 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 96.

49 Véanse en este sentido referencias “defensivas” en G. Bataille, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. iv, p. 365, y vol. v, pp. 474-475. Rápida pero muy penetrante, otra referencia respecto de la posible relación entre Bataille y Heidegger en el ya citado *Potere e secolarizzazione* de G. Marramao, p. 84.

vertirse en el todo, toda representación del objeto es fantasmagoría resultante de la voluntad ingenua y necesaria (poco importa si se plantea al objeto como cosa o como existente), es necesario llegar a hablar de comunicación comprendiendo que la comunicación sirve al objeto como el sujeto (y ello se vuelve claro al culminar la comunicación, cuando allí son comunicaciones entre sujeto y objeto de la misma naturaleza, entre dos células, entre dos individuos).⁵⁰

4. Sin solución de continuidad, nos hemos deslizado así de la relación sujeto-objeto a la relación de dos sujetos aunque, en rigor, sería necesario no recurrir más a esta expresión. Es también y ante todo en cuanto a esa relación que Bataille discute la noción, todavía representativa, de “límite” o, mejor dicho, la invierte en su acepción ya no separadora, excluyente, sino *coaligante*. En realidad, también este último término es impreciso, desde que los términos conectados no devienen una identidad, sino que permanecen como dos diferencias, ante todo diferencias en sí mismas, pero dando razón de algún modo de esa relación yo-otros expresada por Bataille con el nombre de “comunicación” o, con mayor intensidad, de “comunidad”: Explica Bataille: “En la experiencia, ya no hay existencia limitada. Un hombre no se distingue en ella para nada de los otros: en él, se pierde lo que en otros es torrencial. El mandamiento tan simple: ‘Debes ser este océano’, unido a lo *extremo* hace de un hombre, al mismo tiempo, una multitud y un desierto”.⁵¹ Una vez más se pone en juego la cuestión del límite, que se demuestra así como la verdadera encrucijada conceptual de toda la analítica de Bataille, y de su transmutación: por un lado, él está introyectado, asumido en el interior del sujeto (de lo que era el sujeto), rompiendo su identidad; por el otro, y al mismo tiempo, dado vuelta en la *partición* (así traduciría el vocablo *partage*) de un *continuum* sustraído a la diferencia dialéctica de las identidades subjetivas y restituido a la diferencia absoluta (ya no al servicio de la presencia). No resulta fácil decir qué entiende Bataille por *continuum*. Es inversión del salto fuera de lo abierto, de la indiferenciación de la vida, del esplendor del sol dentro del límite identificador que nos separa de los objetos, típico del *homo faber*, del hombre productivo,⁵² y aun de aquellos objetos que son los otros sujetos. Pero es también ruptura del principio bipolar de contradicción.

50 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 98.

51 *Ibid.*, pp. 62-63.

52 Son buenas las páginas dedicadas a este tema por R. Ronchi, *Bataille, Lévinas, Blanchot*, Milán, 1985, pp. 196 y ss.

Desde este punto de vista, no tematizable discursivamente, podría decirse que la misma referencia general de tipo categorial de nuestro discurso –lo impolítico en su distinción-delimitación en cuanto a lo político– es superado, no en el sentido de “trascendido” y tampoco en el de “verificado”, sino aprehendido y profundizado interiormente por su misma negatividad. Es otra perspectiva desde la cual puede mirarse la contraposición a Weil, a su crítica impolítica de la teología política. Esta crítica, que Bataille hace íntegramente propia, no es suficiente. También ella, como demuestra *Enracinement*, corre el riesgo de caer presa de una forma otro tanto autoritaria de proyectualidad. Ahora, lo que interesa es que Bataille nunca opone a esa proyectualidad una disolución nihilista, una deriva de impotencia, sino –y resulta extraño decirlo, ante todo para quien está habituado a reconocer de la palabra un eco falsamente familiar– lo que él mismo define como “espíritu de decisión”: “De todos modos, quiero decirlo, no opongo al proyecto el humor negativo (una enfermiza irresolución), sino el espíritu de decisión”.⁵³ “Solamente si enuncio el principio de que ‘la experiencia interior misma es la autoridad’ salgo de la impotencia. La inteligencia había destruido la autoridad necesaria a la experiencia: decidiéndose, de ese modo, el hombre vuelve a disponer de su posible”.⁵⁴ Es decir, como entiende Bataille, de lo *impossible*. Pero sería absolutamente una desviación entender este llamado a la decisión en el sentido clásico, digamos schmittiano. Acaso la decisión en Bataille pueda ser cautamente llevada a la heideggeriana, pero más propiamente al cincelado, *partage*, que lacera, “decide”, al mismo sujeto de decisión. No se trata por lo tanto de una nueva puesta en circuito del viejo léxico político, ya criticado por Weil. Pero tampoco de una simple detención en los confines de lo impolítico. Probablemente es la misma oposición político-impolítico que ya no rige, que debe ser eliminada en el sentido de una fusión, de un cortocircuito entre los dos términos que, aun conservando su heterogeneidad, los incorpore recíprocamente, que no se “limite” a contraponerlos, sino que reconozca su originaria coesencialidad.

Derrida alude a esta profunda reconversión lingüística, a esta ruptura de simetría que desplaza al pensamiento más allá de la oposición entre simples alternativas conceptuales, cuando escribe que “la operación soberana, el *punto de no-reserva* no es positivo y tampoco negativo. No es posible inscribirlo en el discurso sino borrando los predicados o practicando una

53 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 33.

54 *Ibid.*, p. 36.

sobreimpresión contradictoria que entonces excede la lógica de la filosofía”.⁵⁵ Ahora –y es siempre Derrida quien habla–, “una ruptura tal de simetría debe transmitir sus efectos en toda la cadena del discurso. Los conceptos de la escritura general pueden ser *leídos* sólo a condición de ser transferidos, desplazados fuera de las alternativas de simetría, en que sin embargo parecen asumidos y en que, de algún modo, también deben ser mantenidos”.⁵⁶ Diría que en Bataille la alternativa político-impolítico sufre una mezcolanza de cartas similar, una ruptura de simetría tan intensa como la anterior. El motivo de la decisión es aprehendido desde esa ruptura, que no nos lleva a lo político clásico (también él basado en simetrías de oposiciones como amigo-enemigo, orden-conflicto, etc.), sino que evita también la negatividad simétrica de lo impolítico. Dicho motivo retorna en *La experiencia interior* como aquello donde “en trágico desorden está en juego el destino del hombre futuro [...] toda vez que un trágico desorden exige una decisión sin vacilaciones”.⁵⁷ Pero el motivo retorna con un cambio de sentido que lo envuelve en los colores opacos de la noche, más que recortarlo en la luz deslumbrante de una decisión sobre el destino (siempre se trata de una elección *del* destino): “Sin la noche, nadie debería decidir, sino en una falsa luz sufrir [...] . Hay allí un secreto en la decisión, el más íntimo, que se encuentra finalmente en la noche, en la angustia (a la que la decisión pone fin)”.⁵⁸ El llamado a esta noche –que, se entiende, no se opone simétricamente al día, sino que, como enseña Zarathustra, “también es un sol” –⁵⁹ podrá introducirnos en el tema de la comunidad, al cual debe dirigirse finalmente el análisis.

2. EL LIBRO DEL SABIO Y LA ESPADA DE ALEJANDRO

1. Sin embargo, antes de hacerlo, es necesario abrir un paréntesis de reflexión sobre un espacio semántico –un vacío, más que un lleno– que constituye, diríamos, el horizonte epocal y a la vez su previa condición lógica.

55 J. Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale: un hégélianisme sans réserve”, en *L’Arc*, N° 32, 1967, pp. 24-45, ahora en *L’écriture et la différence*, París, 1967; trad. it.: Turín, 1971, p. 335 [trad. esp.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

56 *Ibid.*, pp. 351-352.

57 G. Bataille, *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 61.

58 *Ibid.*, p. 60.

59 Es el epígrafe que aparece en el comienzo del libro.

Me refiero a aquel motivo del “fin de la historia” que, modulado en formas diversas y, como veremos, también opuestas en sus efectos de sentido, encuentra justamente en la Francia de las décadas de 1920 y 1930 un lugar de singular condensación. Su centro, su núcleo filosófico profundo después fue roturado, llevado a la superficie, aun en el sentido de mayor superficialidad en las décadas de 1960 y 1970, hasta su evaporación en los estilemas del *Postmodern*,⁶⁰ y debe ser buscado en aquella lectura legendaria de la *Fenomenología* hegeliana de Alexandre Kojève que constituyó, como es sabido, el punto de unión y de irradiación, no sólo de la nueva interpretación de Hegel, sino de las más significativas experiencias hegelianas de aquellos años.⁶¹

Nos acercaremos al texto de Kojève justamente desde adentro de una de ellas, y por cierto de la más comprometida y comprometedora, con la circunspección exigida por un discurso de tal vastedad y potencia como para llevar “finalmente, a quien lo escucha, al vacío de una noche, cuando la plenitud del viento impide escuchar las palabras”;⁶² comentario de un comentario en el que la voz de Bataille, adherida a la de Kojève todo cuanto ésta se adhiere al texto hegeliano, se separa de ella al fin en la misma medida en que hegelianamente, según el destino de todo el pensamiento poshegeliano, se despide de Hegel. Pero, ¿qué es realmente lo que le impide “escuchar [sus] palabras” del architexto hegeliano? ¿Cuál es su verdad inaudita y violenta? La respuesta es inmediatamente sostenida por Bataille: se trata del “carácter negro de la humanidad” que constituye “la idea central y suprema en la filosofía hegeliana”, es decir “la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad objetiva y de la existencia empírica humanas son la Nada que se manifiesta como acción negadora o creadora, libre y consciente de sí misma”.⁶³ De aquí, del principio de que “la acción es negativa, y la negatividad es acción”,⁶⁴ surge el doble carácter de filosofía de la muerte

60 Para una reseña equilibrada y exhaustiva del debate sobre lo posmoderno, remito a A. Villani, “Le ‘chiavi’ del postmoderno”, en *il Mulino*, xxxv, N° 303, 1986, pp. 15-31.

61 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947 [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2005]. Véase además la antología al cuidado de R. Salvadori con el título *Interpretazioni hegeliane*, Florencia, 1980.

62 G. Bataille, “Hegel, l’homme et l’histoire”, en *Monde nouveau paru*, N° 96, 1956; trad. it. en *Sulla fine della storia*, Nápoles 1985, al cuidado de M. Ciampa y F. Di Stefano, p. 22, con dos finos ensayos introductorios de ambos.

63 G. Bataille, “Hegel, la mort et le sacrifice”, en *Deucalion (Etudes hégéliennes)*, N° 5, 1955; trad. it. en *Sulla fine della storia*, op. cit., pp. 71-72.

64 *Ibid.*, p. 72.

y de ateísmo que asume el hegelianismo. De filosofía de la muerte porque, al negar la naturaleza de que forma parte, el hombre está presente en ésta “como una noche en la luz, como una intimidad de la exterioridad de aquellas cosas que son *en sí mismas*, como una fantasmagoría en la que no hay nada que se componga sino para deshacerse, que aparezca sino para desaparecer, nada que, incesantemente, no esté sumergido en la *nulificación* del tiempo y que no extraiga de ello la belleza del sueño”.⁶⁵

Pero la filosofía de Hegel, decíamos, es también una filosofía del ateísmo, en la que el hombre ha tomado el lugar de Dios y la antropología el lugar de la teología, aunque declinada en la lengua de la tradición judeo-cristiana, es decir en términos de libertad, historicidad e individualidad.⁶⁶ Naturalmente, para esta última, la espiritualidad se realiza exclusivamente en sentido trascendente, y para Hegel, en cambio, el ser espiritual es necesariamente temporal y finito, lo que nos lleva circularmente al trabajo de la muerte. Fuera de la muerte y de la angustia de la muerte, el hombre recaería en la dimensión animal. Solamente la negatividad —como angustia y deseo de la muerte— lo lanza al movimiento de la historia y, a través de su modificación, también lo lleva a modificarla:

Sólo la historia tiene el poder de cumplir lo que es, y de cumplirlo en el correr del tiempo. Así, la idea de un Dios eterno e inmutable, en ese modo de ver, solamente representa un cumplimiento provisional, que sobrevive a la espera de algo mejor. Solamente la historia cumplida y el espíritu del sabio (de Hegel), en el que la historia ha revelado, y después ha terminado de revelar, el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir ocupa una posición soberana, que Dios se dirige a ocupar sólo provisionalmente, como regente.⁶⁷

65 G. Bataille, “Hegel, la mort et le sacrifice”, *op. cit.*, p. 73.

66 Es sabido que una crítica a esta concepción del hegelianismo fue promovida por J. Wahl, “A propos de l’introduction à la phénoménologie de Hegel par M. Kojève”, en el mismo número de *Deucalion*. También fue crítico con la lectura de Kojève, H. Niel, “L’interprétation de Hegel”, en *Critique*, II, N° 18, 1947, pp. 426-437. Pero sobre este debate véanse las observaciones de L. Franco, “Kojève: il libro, la tradizione e la rottura della continuità storica”, en *il Centauro*, N° 13-14, 1985, que justamente destaca la importancia del ensayo de Kojève “La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev”, publicado en la *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse*, XIV, N° 6, 1934, pp. 534-554, y XV, N° 2, 1935, pp. 110-154.

67 G. Bataille, “Hegel, la mort et le sacrifice”, *op. cit.*, p. 75.

En este pasaje, el tema de lo negativo se conjuga y se completa con el tema del fin de la historia. Ahora, lo que debe subrayarse –Bataille lo hace definiéndolo como “postulado”–⁶⁸ es el carácter de presupuesto que dicho fin asume en relación con todo lo que se ha dicho hasta ahora, en el sentido de que, en caso de que él no se diera, es decir en el caso de que la historia continuara, sería por necesidad enjuiciada la coherencia de un discurso que tiene sentido solamente en cuanto cumplido. Para Hegel, en realidad, lo absoluto nunca puede hallarse al principio, sino solamente cuando el proceso entero ha terminado. Es cierto que lo revelado es el comienzo, pero esa revelación no puede sino suceder al final:

El *final* del “movimiento” es también él *identidad*, así como lo es su *comienzo*. Sólo que, *al final*, la identidad es *revelada* por el concepto. El “movimiento”, o sea la historia, que en definitiva es el proceso de revelación del ser a través del discurso, *alcanza* su iniciación solamente al final: solamente al final de la historia la *identidad* del hombre y del mundo existe *para* el hombre, o en cuanto revelada por el discurso humano. La historia, al haber tenido *comienzo*, necesariamente tiene un *final*: y este *final* es la revelación discursiva de su *comienzo*.⁶⁹

La atención debe dirigirse hacia el carácter absolutamente definitivo de ese final, el hecho de que *no* pueda ser nuevo comienzo, porque se trata exactamente del punto desde el cual se originará la divergencia respecto de la perspectiva batailliana: “En realidad, la identidad revelada del hombre y del mundo *suprime* el deseo que es justamente el *comienzo* de la historia, del hombre y del tiempo. El círculo del tiempo puede ser recorrido una sola vez; la historia termina, pero no vuelve a empezar más; el hombre muere y no resucita (por lo menos en cuanto hombre)”.⁷⁰

2. A esta altura de las cosas, el objetivo de Kojève, una vez clausurada toda posibilidad de retorno al pasado, pero también de progreso futuro, se mueve hacia la estación del tiempo póstumo, de ese tiempo sin tiempo generado por el fin del tiempo. Es ante todo el tiempo de la verdad, así como la historia es el tiempo del error. Sólo el hombre puede conservar el error, así

68 G. Bataille, “Hegel, l’homme et l’histoire”, *op. cit.*, p. 23.

69 Cito de la traducción parcial de la *Introduction* de Kojève incluida con el título “Lezioni sull’eternità, il tempo e il concetto”, en *Interpretazioni hegeliane*, *op. cit.*, p. 229.

70 *Ibid.*, p. 230.

como sólo el error puede conservar al hombre. Cuando el error cesa, en el sentido de su transmutación en verdad, cuando “se realiza perfectamente la conformidad de la realidad y del discurso, es decir, cuando el hombre ya no puede *errar* porque no trasciende más el dato real, no teniendo ya ningún deseo, entonces la historia se detiene”.⁷¹ Al tiempo histórico del error sucede el tiempo sin tiempo de la sabiduría. Esta última es la consecuencia del fin del deseo y de la acción destinada a realizarlo. El sabio no olvida deseo y acción; aun más, solamente este recuerdo hace de él un verdadero sabio capaz de “superar la última etapa que todavía separaba la contemplación *filosófica* del tiempo del ser-en-sí o de la temporalidad en cuanto tal, en el que no sucede nada, respecto de la *sabiduría* que permite abrazar de un solo golpe de ojo discursivo la totalidad concreta del universo acabado”.⁷² Pero es justamente la estructura del recuerdo la que confina acción y deseo en un pasado que no puede ser reactivado, sino solamente releído en las modalidades repetitivas de la palabra-concepto. Mientras el tiempo de la historia es circular –en el sentido de que termina de una vez por todas–, el de la ciencia, representado especialmente por la *Lógica* hegeliana, es cíclico porque se repite eternamente:⁷³ “Por ello, lle-

71 A. Kojève, “Lezioni sull’eternità, il tempo e il concetto”, *op. cit.*, p. 256.

72 A. Kojève, “Les romans de la sagesse”, en *Critique*, Nº 60, 1952, p. 396 (a propósito de las tres novelas de R. Queneau, *Pierrot mon ami*, *Loin de Rueil* y *Le dimanche de la vie*).

73 Véase lo que escribe Kojève en la introducción al *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, París, 1968, vol. I, pp. 88-89: “Cette fin est dernière, parce qu’elle réalise complètement l’intention-de-parler qu’était le commencement ou l’origine (*arche*) du processus en question. Ce but une fois atteint, rien au monde (ni au-delà) ne saurait plus jamais avoir l’intention de parler pour dire ce qui n’a encore jamais été dit nulle part, comme c’était le cas lorsque l’Homme s’apprêtait à parler pour la première fois. Mais rien n’empêche d’avoir l’intention (nouvelle et essentiellement autre que la première) de re-dire ce qui a déjà été dit, voire de le répéter sans cesse ou cycliquement. Ces re-dites cycliques seraient des discours authentiques, parce qu’elles se rapporteraient à un seul et même processus qui leur correspond et qui est le processus fini et *non recommençable* au cours ou au terme duquel tout a déjà été dit (et même contredit), tandis que les cris animaux continueront indéfiniment à rapporter la signification des signaux qui leur sont donnés aux processus *cycliques* correspondants”. [Este fin es último, porque cumple completamente la intención-de-hablar que fue el comienzo o el origen (*arjé*) del proceso del que se trata. Una vez alcanzado este objetivo, ya nada en el mundo (ni más allá) podría tener la intención de hablar para decir lo que no fue dicho aún en ninguna parte, como ocurrió cuando el Hombre se preparaba para hablar por primera vez. Pero nada impide tener la intención (nueva y esencialmente diferente de la primera) de re-decir lo que ya ha sido dicho, o incluso de repetirlo sin cesar o

gados al final, es necesario *releer* (o repensar) el Libro; y este ciclo se repite *eternamente*".⁷⁴

Tiempo de la verdad, tiempo de la repetición, el tiempo del fin del tiempo es también, y ante todo, tiempo de la homogeneidad. El problema puede reconstruirse de acuerdo con la secuencia analógica ausencia de novedad-ausencia de diferencia. La diferencia entre hombre y hombre, pero también entre el hombre y sí mismo, es causa y resultado del deseo y de la infelicidad que él genera. De aquí, por oposición, la homogeneidad determinada por la felicidad resultante del fin-realización del deseo, tal como es anunciado por un ardiente aforismo de aquel Raymond Queneau que fue con Bataille el otro gran "discípulo": "Es de por sí. En otras palabras, la felicidad es homogénea, la desgracia es diversa. Una seguidilla de buenas cosechas no debe figurar en los anales; una mala, sí. Una demasiado buena, igualmente, causando el exceso en el bien una compensación en sentido inverso".⁷⁵ La cita está sacada de aquella colección de pensamientos "extravagantes" titulada *Una historia modelo* que, en cuanto al tema de la *post-histoire*, debería ser leída por un lado al dorso de *Les fleurs bleues* (1965), y por el otro, de la "trilogía de la sabiduría". Esta trilogía, a la que el mismo Kojève había dado, por así decir, el *imprimatur* filosófico,⁷⁶ está constituida por las tres novelas *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1944) y *Le dimanche de la vie* (1952),⁷⁷ y se abre hasta sobre la conjunción cruzada

cíclicamente. Este re-decir cíclico sería discurso auténtico, porque se referiría a un solo y mismo proceso que le corresponde y que es el proceso terminado y *no recomendable* en el curso o en el término del cual ya todo ha sido dicho (e incluso contradicho), mientras que los gritos animales continuarán aportando indefinidamente la significación de las señales que les son dadas en los procesos *cíclicos* correspondientes.]

74 A. Kojève, "Lezioni sull'eternità, il tempo e il concetto", *op. cit.*, p. 231.

75 R. Queneau, *Une histoire modèle*, París, 1966; trad. it.: Milán, 1973 (con una nota introductoria de R. Romano), p. 9.

76 Véase A. Kojève, "Les romans de la sagesse", *op. cit.* Sobre Queneau y Kojève, véase P. Macherey, "Queneau scribe et lecteur de Kojève", en *Europe*, N° 650-651, 1983, pp. 83-91. Para una reconstrucción biográfico-literaria de las lecciones de Kojève, véase de Queneau "Premières confrontations avec Hegel", en *Critique*, N° 195-196, 1963, pp. 694-700.

77 A propósito de la *post-histoire*, véase el siguiente pasaje de *Le dimanche de la vie* (cap. xv, p. 178): "Le temps qui passe, lui, n'est ni beau ni laid, toujours pareil. Peut-être quelquefois pleut-il des secondes, ou bien le soleil de quatre heures retient-il quelques minutes comme des chevaux cabrés. Le passé ne conserve peut-être pas toujours la belle ordonnance que donnent au présent les horloges, et l'avenir accourt peut-être en pagaye, chaque moment se bousculant pour se faire, le premier, débiter en tranches. Et peut-être y a-t-il du charme ou de

historia-infelicidad/fin de la historia-felicidad, diciendo: “Si no hubiera guerras y revoluciones no habría historia; no habría materia de la historia; la historia no tendría objeto. A lo sumo, existirían los anales. La paremiología lo enseña: los pueblos felices no tienen historia. La historia es la ciencia de la infelicidad de los hombres”.⁷⁸

Es la misma argumentación de Bataille, utilizada de manera más filosóficamente elaborada, tanto en referencia al efecto de nivelación provocado por el eventual fin de la guerra, como por lo concerniente al tránsito directo entre cumplimiento y homogeneidad que connota al hombre pos-histórico: “si se trata de un hombre nuevo, la única novedad que él expresará será la de disponer a toda la humanidad en el plano de una suerte de cumplimiento. Es fácil precisar el punto en que es propuesto este alineamiento. Se trata de una cultura indudablemente susceptible de diversificaciones pero con variaciones solamente cuantitativas, sin verdaderas distinciones cualitativas”.⁷⁹ En este punto, Bataille sigue su propio comentario al comentario de Kojève con una frase que semánticamente va mucho más allá de sus intenciones y que, de algún modo, señala el punto de inversión de su propio razonamiento, es decir la toma de distancia, antes problemática y filtrada, después cada vez más clara, respecto del cuadro de referencias hegeliano-kojevianas,⁸⁰ ante todo por su tonalidad neutralmente enunciativa:

l'horreur, de la grâce ou de l'abjection dans les mouvements convulsifs de ce qui va être et de ce qui a été. Mais Valentin ne s'était jamais complu dans ces suppositions. Il n'en savait pas encore assez. Il volait se contenter d'une identité bien sectionnée en morceaux, de longueurs diverses, mais de caractère toujours semblable sans la teinter des couleurs de l'automne, la laver dans les giboulées de mars ou la marbrer de l'inconstance des nuages”. [El tiempo que pasa, por su parte, no es bello ni feo, siempre es igual. Tal vez a veces llueve unos segundos, o el sol de las cuatro de la tarde retiene algunos minutos como si fueran caballos encabritados. Tal vez no siempre el pasado conserva el hermoso orden que los relojes dan al presente, y el futuro acude desordenado, pues cada momento va dando empellones para ser el primero que será cortado en rodajas. Y tal vez hay algo de encanto o de horror, gracia o abyección en los movimientos convulsivos de lo que va a ser y de lo que ha sido. Pero Valentin jamás se había complacido en estas suposiciones. Todavía no sabía demasiado. Quería contentarse con una identidad que estuviera cortada en pedazos, de diversos largos, pero de carácter siempre similar, sin teñirla con los colores del otoño, lavarla en los chubascos de marzo o matizarla con la inconstancia de las nubes.]

78 R. Queneau, *Une histoire modèle*, op. cit., p. 3.

79 G. Bataille, “Hegel, l'homme et l'histoire”, op. cit., p. 28.

80 Sobre la relación diferencial entre Bataille y Kojève se pronuncia M. Richir en “La fin de l'histoire. Notes préliminaires sur la pensée politique de Georges

La cultura capaz de gestionar válidamente la homogeneidad fundamental y la comprensión recíproca de quienes la encarnan en los diversos niveles, es la cultura técnica. El obrero no posee los conocimientos del ingeniero, pero el valor de estos conocimientos no se le escapa como en cambio se le escapan los intereses de un escritor surrealista. No se trata de una escala de valores superior, ni de un desprecio sistemático de los valores desinteresados; en cambio, se trata de apoyar lo que acerca a los hombres y suprimir lo que los separa. Para el hombre, esto constituye una inversión del movimiento que hasta ahora lo había guiado. A partir de ello, todo hombre puede ver en sí mismo la humanidad, en lo que lo hace igual a los otros justamente mientras fundábamos la nuestra sobre los valores que nos distinguían.⁸¹

Esta cultura no es la de Bataille, aunque sea la cultura de *su* tiempo, o bien de su no-tiempo, no-historia. Pero, sin anticipar los resultados (anti-hegelianos) del discurso de Bataille, volvamos a aquellas dos referencias a la “técnica” y al “obrero” con el ojo del horizonte categorial abierto por otro autor de la *finis historiae*, a cuyo respecto la posición de Bataille resultará perfilada después. Antes de decir su nombre, también él ya cargado de historia y de leyenda, detengámonos para un último cotejo sobre la declinación kojéviana de la homogeneidad poshistórica.⁸² En el plano filosófico, ella desemboca en la culminación señalada por la *Lógica* hegeliana, pero en el plano epocal debe ser referida al imperio napoleónico como primer anuncio del Estado justamente “homogéneo y universal” realizado ahora por la convergencia “planetaria” de capitalismo norteamericano y el socialismo soviético: “Desde un cierto punto de vista aun podemos decir que los Estados Unidos ya han alcanzado el estadio final del ‘comunismo’

Bataille”, en *Textures*, N° 6, 1970, pp. 31-47, aunque dentro de un cuadro cultural ya datado. Sobre la toma de posición de Bataille respecto de Kojève volveremos más adelante. Por ahora, no debe olvidarse la distancia que el mismo Kojève siente respecto de Bataille, aun dentro de una notable afinidad de inspiración, como lo testimonian numerosas cartas, dos de ellas parcialmente publicadas por G. Agamben en *Il linguaggio e la morte*, Turín, 1982, pp. 64-67 [trad. esp.: *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pretextos, 2002]. Sobre la relación entre Bataille y Blanchot en cuanto al mismo problema, véase finalmente el fino trabajo de W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Verona, 1987, pp. 167 y ss.

81 G. Bataille, “Hegel, l’homme et l’histoire”, *op. cit.*, p. 28.

82 En tema, véase siempre de Kojève, “Le dernier monde nouveau”, en *Critique*, XI, 1965, N° 111-112, pp. 702-708, además de “Entretien avec Gilles Lapouge”, en *La Quinzaine littéraire*, III, 1968, pp. 17-19.

marxista, dado que, prácticamente, todos los miembros de una sociedad sin clases pueden desde ahora apropiarse de todo lo que les agrada, sin trabajar por eso más de lo que desean”.⁸³

3. El autor a que nos referíamos antes conjuga en un mismo plano conceptual el tema del Estado universal y el tema del final de la historia. Se trata de Ernst Jünger. Sorprende el hecho de que la evidente relación que lo une transversalmente con la filosofía francesa de matriz kojéviana (y de vocación nietzscheana) haya sido sistemáticamente ignorada por la literatura crítica de ambas vertientes. Y sin embargo, ya en lo referido a la resolución del bipolarismo ruso-norteamericano en una nueva formación superestatal unitaria, las coincidencias con las tesis de Kojève y de Bataille son manifiestas.⁸⁴ Jünger les agrega un más profundizado análisis del salto cualitativo que comporta esa unificación, salto representado por el tránsito del poder de una simbólica estática —el palacio, el trono, pero también el cetro y la corona— a una simbólica dinámica, la astronáutica, por ejemplo: él mismo expresivo de un pasaje de una fase en que el rango simbólico está fundado por la potencia efectiva a otra en la cual la potencia efectiva es fundada por el rango simbólico.⁸⁵

En realidad, en el caso citado, la expresión “pasaje de fase” no da la medida exacta del evento. Tampoco se debería hablar con rigor de cambio catastrófico, porque ninguna catástrofe, por todo lo lejos que se pueda remontan, ha modificado jamás la estructura específica del hombre: cuando, en cambio, justamente de esto parece tratarse ahora, al extremo de volver nociones histórico-políticas como “paz”, “guerra” o “tradición” absolutamente inadecuadas para restituir el sentido de un cambio que compromete el subsuelo originario desde el cual historia y política han llegado a la luz. Este evento, más fundamental que el fondo mismo de los fenómenos a que estábamos acostumbrados, está constituido justamente por el agotamiento de la historia. Jünger dedicó a su fenomenología todo un libro, titulado *An der Zeitmauer*, que se abre con la comprobación de que “el edificio de la historia empieza a resquebrajarse”.⁸⁶ La situación del hombre contemporáneo, metaforizada en el plano temporal por la referencia a un

83 Cito de la nota agregada a la nota de p. 434 de la edición de 1947 de la *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., incluida en la segunda edición (1962).

84 La referencia es ante todo a E. Jünger, *Der Weltstaat* (1960), ahora en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1978 y ss., vol. VII, pp. 481-526.

85 *Ibid.*, pp. 493-495.

86 Cito de la traducción (Roma, 1965) de *An der Zeitmauer* (1959), p. 11.

año que cierra una década y a la vez un siglo y un milenio, y en el plano espacial por la referencia a “un habitante de la frontera que con un solo paso puede salir tanto de su habitación como de su casa y hasta de su patria”,⁸⁷ es asimilada en este sentido por Jünger al emplazamiento de Heródoto asomado desde el mundo del mito al de la historia. Así como Heródoto apartó la mirada de la noche mítica para fijarla en la claridad auroral de la historia, así nosotros somos proyectados por los resplandores hasta ayer cegadores de la historia a una nueva noche densa de oscuros presagios.

Pero Jünger advierte que justamente en este punto es necesario cuidarnos de un posible equívoco: el fin del mundo histórico no abre a un retorno del mito en grandes proporciones. Hay analogía, no simetría, con el pasaje de Heródoto. No es que no se asista a una reasunción de elementos míticos, pero ella sólo puede resultar parcial, limitada a los puntos de fractura, a las heridas, que recorren el cuerpo moribundo de la historia, incapaz de reconstituir su antigua fuerza. Para que esto fuera posible, sería necesaria una noche tan profunda como la noche de que apartó Heródoto su mirada. Pero es justamente esa condición la que ha disminuido. El oscurecimiento del día no significa de por sí reaparición de la noche originaria:

Que las potencias míticas no puedan volver hoy a dominar, a actuar de modo convincente en el plano personal y material, depende de una condición de la luz. Después del alba surgida con Heródoto, no existe ya una noche en el sentido antiguo. A la luz de la conciencia histórica, las antiguas imágenes se vuelven más tímidas, más sensibles. Ellas pueden asomarse sólo en la medida en que la conciencia se debilita, como en el sueño, en la somnolencia y en el éxtasis creador, o bien durante las conmociones. Pero la salida del hombre del dominio de la historia no se une para nada a un rebajamiento de su conciencia; por el contrario, puede observarse un continuo incremento de la facultad crítica, lo que habla ya contra la posibilidad de un puro retorno de lo mítico.⁸⁸

La observación contenida en la última parte de la cita da ahora la medida de la distancia categorial que, en cuanto a la misma figura disolutiva, aleja a Jünger de Kojève (y de Hegel). En Hegel, como hemos visto, la circularidad que identifica comienzo y final evidentemente excluye la eventualidad de un nuevo comienzo; en Jünger, el final, justamente porque no coin-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 49.

cide con el propio comienzo (mítico), y no es por lo tanto del todo circular, está visto en función de un nuevo principio. Entendámonos: no es que en Jünger falte la figura de la circularidad. Pero ella, en la imagen de la serpiente bronceada que se muerde la cola, siempre es entendida como el riesgo supremo al que estamos expuestos, pero al cual es necesario sustraerse con una decisión que en determinado momento rompa sus anillos.⁸⁹ Sin embargo, esa decisión está sometida a un doble vínculo: el de tener que repetirse todas las veces que el “nudo” se regenera —es decir, siempre—; y el de poder darse solamente cuando el presente está realmente consumado. La doble advertencia de que “en el interior de nosotros mismos las columnas de Hércules deben derrumbarse antes de que las nuevas Hespérides puedan aparecer”⁹⁰ y de que “el rocío cae sobre el pasto cuando la noche es más profunda”⁹¹ alude a esta última necesidad. Nuestra condición es constitutivamente ambivalente. Ello explica por qué en la luz crepuscular reflejada por el muro del tiempo ella pueda ser juzgada cercana a la catástrofe, pero a la vez, y *justamente por eso*, portadora de nueva esperanza. El punto cero, el *Nullpunkt*, en suma, como para Hermann Broch, es al mismo tiempo la nada y el totalmente otro, el final de la noche y el comienzo del alba, el peligro y la salvación.

¿Pero cómo se configura esto último, una vez fijado el principio de bivalencia según el cual el nihilismo lleva dentro de sí mismo la semilla de su propia superación? ¿Es algo que pertenece todavía a su fase final o algo que ya llega a su exterior? Este interrogante ha sido planteado del modo más radical por Heidegger,⁹² y no es fácil darle una respuesta clara. Digamos

89 En cuanto a la decisión, y no por casualidad, esta necesidad (y este riesgo) es evocada en el *Diario* (*Strahlungen*, 1949; trad. it.: Milán, 1983, p. 44) dentro de una discusión con Carl Schmitt: “En el Trocadero, costeanado la orilla derecha del Sena. Analizamos la situación. Para C. S., lo grave es que ciertos estratos empiezan a separarse del agrupamiento humano para depositarse en una zona por debajo del libre albedrío: como los animales son máscaras caídas de la figura humana. El hombre va extrayendo un nuevo orden zoológico; el verdadero peligro es quedar comprometido allí. Yo agregué que este proceso de osificación ya está descrito en el Antiguo Testamento, en el símbolo de la serpiente de bronce. Lo que hoy es la técnica, entonces era la ley”.

90 E. Jünger, *An der Zeitmauer*, op. cit., p. 54.

91 *Ibid.*, p. 71.

92 M. Heidegger, *Über “Die Linie”*, en *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, al cuidado de A. Mohler, Frankfurt, 1955. Como se sabe, el texto de Heidegger es concebido como respuesta al ensayo de Jünger, *Über die Linie (Betrachtungen zur Zeit)*, originalmente en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt del Main, 1951. Sobre Heidegger y Jünger, véanse Ch. Graf von Krockow, *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1958;

que en Jünger se subsiguen en el tiempo, pero acaso más exactamente se alternan y yuxtaponen, dos segmentos de sentido, dos “miradas”: una mítica-activista, seguramente interior a la “potencia de la nada”, y otra, por lo menos intencionalmente antinihilista si no necesariamente tal de hecho. Y entre los dos segmentos, como un estrato subterráneo que escande su tránsito, el motivo del final de la historia. En el primer segmento –como se exterioriza en el ensayo sobre el *Arbeiter*– no es que esté presente una cierta *ratio* historicista. Y no solamente porque en el ritmo que ve seguir el “tipo” del obrero al del burgués no se distingue un progreso continuo, sino algo que asume sentido exactamente al enjuiciar la categoría de progreso,⁹³ sino también –más a fondo– porque la historia misma en cuanto tal es considerada no existente, o mejor dicho existente solamente como proyección epifenoménica de una sustancia elemental eterna (de aquí el optimismo de base de toda la concepción de Jünger, aun en su vertiente catastrófica)⁹⁴ “que, de modo milagroso, mantiene con vida al mundo”.⁹⁵

A esta sustancia se refieren todas las figuras jüngerianas, a partir de aquella fundadora del *Arbeiter*. Lo que cambia, a lo largo de la producción de Jünger, paralelamente a su mismo juicio sobre la esencia de la técnica, cada

W. Kaempfer, *Ernst Jünger*, Stuttgart, 1981; M. Cacciari, “Ernst Jünger e Martin Heidegger”, en AA. vv., *Ernst Jünger*, al cuidado de P. Chiarini, Nápoles, 1987, pp. 71-82 (este último largamente el más convincente de los tres). Pero también debe agregarse ahora E. Mazzarella, “Assiologia e ontologia del nichilismo. Su Jünger e Heidegger”, en *Storia, metafisica, ontologia*, Nápoles, 1987, pp. 197-215.

⁹³ Sobre esto, véase la introducción a la nueva traducción de la *Mobilizzazione* de C. Galli, “Al di là del progresso secondo Ernst Jünger: ‘magma vulcanico’ e ‘mondo di ghiaccio’”, en *il Mulino*, xxxiv, N° 301, 1985, pp. 771-786. Pero la observación ya estaba presente en el viejo ensayo de D. Cantimori, “Ernst Jünger e la mistica del lavoro”, en *Studi germanici*, 1935, pp. 73-92 (ahora en *Tre saggi su Jünger*, Moeller van den Bruck, Schmitt, Roma, 1985, p. 40).

⁹⁴ Si queremos utilizar tales caracterizaciones psicológicas, el fondo optimista de la concepción de Jünger es afirmado, contra buena parte de la literatura crítica, por el mismo autor, a pesar de lo que dicen al respecto C. Hohoff, “Ernst Jüngers Weg und sein literarisches Werk”, en *Universitas*, 1954, pp. 969-975, y también K. H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Munich/Viena, 1978. Ese optimismo aparece, por ejemplo, en la carta a Heidegger que acompaña los *Federballe* para su octogésimo cumpleaños, en *Ad Hoc*, Stuttgart, 1970, donde Jünger anuncia que, en los veinte años que separan a este texto del ensayo *Über die Linie*, su propio optimismo se ha reforzado aun más, a pesar de los frecuentes reproches recibidos.

⁹⁵ E. Jünger, *Der gordische Knoten*, Frankfurt del Main, 1953; trad. it. de C. Galli, Bolonia, 1987, p. 126. Sobre la eternidad de la “sustancia” (o “potencia”), también M. Decombis, *Ernst Jünger. L’homme et l’oeuvre jusqu’en 1936*, París, 1943; trad. it.: La Spezia, 1981, pp. 126-127.

vez más problemático, es la relación que esa referencia a la sustancia determina entre el sujeto y la forma en el que él aparece históricamente. En el caso del *Trabajador*, esta relación entre *Arbeiter* y *Arbeit*, entre “técnico” y “técnica” es de necesaria identificación, pues “siempre que el hombre cae bajo la jurisdicción de la técnica, él se ve colocado ante un inevitable aut-aut. No le queda sino una decisión: o acepta los instrumentos propios de la técnica y habla su lenguaje, o se hunde”.⁹⁶ Lo que salva, en la técnica, no es en este caso su superación, sino su “perfección”.⁹⁷ La destrucción de los valores pasados que ella comporta, constituye, *construye* nuevas figuras, nuevos tipos, nuevos órdenes. Por eso, el sujeto que ella “moviliza”⁹⁸ no sólo es constitutivamente nihilista, sino nihilista en sentido activo, heroico, *político*. Es cierto que en esta fase la técnica domina a la política, pero es justamente esa función de “dominio” la que califica el mismo prevalecer de la técnica en términos en última instancia políticos, es decir de voluntad de potencia:⁹⁹ “A la fase de destrucción sigue un orden real y visible, y esto sucede cuando llega al dominio aquella raza que sabe hablar el nuevo len-

96 E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburgo, 1932; trad. it.: Milán, 1984, p. 148 [trad. esp.: *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990].

97 Me refiero al título del afortunado libro del hermano de Jünger, Friedrich Georg, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt del Main, 1986 (pero el libro fue escrito en 1939 con el título más perspicuo de *Illusion der Technik*), sobre el cual debe verse ahora W. Hädecke, “Die Welt als Maschine. Über Friedrich Georg Jüngers Buch, ‘Die Perfektion der Technik’”, en *Scheidewege*, x, 1980, pp. 285-317. Se trata de una referencia importante, no sólo por la influencia sobre Ernst, atestiguada por este mismo en muchos pasajes del diario y particularmente en los dos textos escritos para el sexagésimo quinto y septuagésimo aniversarios de Georg, en el primero de los cuales se dice que, cuando dos hermanos viven largo tiempo juntos física y espiritualmente, no es posible distinguir en detalle cuál de los dos ha dado y cuál ha recibido. En cambio, en el segundo, hay una precisa referencia a la ambivalencia de la técnica. Ambos textos, están incluidos en *Ad Hoc*, *op. cit.* Pero también es importante el resultado, en ciertos aspectos batailliano (acaso más que “ecologista”), a que llega el discurso de Georg, como lo atestigua por ejemplo en particular el último capítulo (“Die Welt des Spiels”) de su otro libro, *Die Spiele*, Munich, 1959, donde al mundo “productivo” de la técnica se le contrapone el improductivo, sustraído a las leyes espacio-temporales de la producción, y pertenecientes al juego y a la fiesta. Véase también sobre la obra de Georg el cuidado e informado trabajo de A. De Benoist, “Ernst Jünger. La figure du travailleur entre les dieux et les titans”, en *Nouvelle Ecole*, N° 40, 1984, ante todo pp. 45-51.

98 El ensayo de Jünger sobre la “movilización”, *Die totale Mobilmachung*, había aparecido en 1930 en el volumen editado por Jünger, *Krieg und Krieger*, Berlín.

99 Como subraya varias veces, dentro del horizonte de la reflexión heideggeriana J.-M. Palmier (*Les écrits politiques de Heidegger*, París, 1969, p. 208): “La figure du

guaje no como instrumento puramente intelectual, como instancia de progreso, de utilidad, de comodidad, sino como lenguaje elemental”.¹⁰⁰

4. Es justamente este cortocircuito entre obrero y trabajo, técnica y política, sujeto y voluntad, lo que se debilita en las obras posteriores a la guerra.¹⁰¹ A la “mitología de lo moderno”¹⁰² contenida en las primeras, sucede con el tiempo una toma de distancia reconocible en el tránsito conceptual de la categoría de “realización” a la de “superación”. Permanece la referencia a lo elemental, entendido ahora como “espíritu de la tierra”, pero más en el sentido de la transparencia que en el de la potencia. Y evidentemente permanece el nihilismo como horizonte de nuestro tiempo, pero sometido a un impulso de “hundimiento” que fuerza desde su interior sus caracteres destinales, como si la nada se escindiera en dos partes, una empeñada en la eliminación de la otra.¹⁰³ Que la oposición a la nada nazca en el interior de la misma nada significa el rechazo de toda tentación nostálgica, de toda fuga hacia atrás, que necesariamente recaería en la categoría heideggeriana de “nihilismo reactivo”. No por nada la “calma” está también aquí individualizada en el “ojo del ciclón” y la posible salvación es obligada a pasar por la prueba del dolor.

Esta necesidad sacrificial ya estaba anticipada en el ensayo de 1934, “Über den Schmerz”, y se constituye en el centro de *Über “die Linie”*, que se abre justamente con el llamado al sacrificio del Raskolnikov de Dostoiévski. Estamos acaso en el punto de mayor proximidad a la línea de lo impolítico. Caído todo optimismo activista acerca de la posibilidad de producir nuevos órdenes, la salida está ahora estrechamente ligada a la travesía de

Travailleur est pour Jünger la grandeur qui doit imprimer un sens au nihilisme actif. Dans un monde désolé, le Travailleur est l'unique grandeur qui fasse reconnaître le destin originel de l'homme. Aussi, le Travailleur est-il pour Ernst Jünger la figure même de l'homme de la Volonté de Puissance”. [La figura del Trabajador es para Jünger la grandeza que debe dar un sentido al nihilismo activo. En un mundo desolado, el Trabajador es la única grandeza que hace reconocer el destino original del hombre. En consecuencia, para Ernst Jünger, el Trabajador es la figura misma del hombre de la Voluntad de Poder.]

100 E. Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 151.

101 Véase M. Cacciari, art. cit., pero también “Salvezza che cade”, en *il Centauro*, N° 6, 1982, pp. 70-101.

102 La expresión es de F. Masini, “E. Jünger, dall’ ‘Arbeiten’ all’ ‘anarca’”, en *il Mulino*, xxxiv, N° 301, 1985, p. 797. Pero véase también M. Freschi, “L’apolitica politica di Ernst Jünger”, en *Annali dell’Università di Parma*, 1973.

103 Uso la imagen de A. Boatto, “Al centro del ciclone”, en *Tabula*, mayo de 1981 (número dedicado a Jünger), p. 46.

lo negativo. No es el mar abierto o la cumbre de las montañas que se opone a la extensión de arena del desierto, sino los oasis que él mismo genera y nutre, “jardines a los cuales Leviatán no ha accedido y en torno de los cuales da vueltas con furor”.¹⁰⁴ A la constructiva, “política”, voluntad de potencia que animaba todavía productivamente la *destructio* del *Arbeiter* sucede ahora el impolítico silencio de oasis sustraídos a la mirada del soberano. También, como en el debate a distancia mantenido con Schmitt sobre el *Nudo gordiano*,¹⁰⁵ la libertad queda ahora ubicada fuera de la historia, en el inmóvil alejamiento de quien observa sus ruinas y en la unidad matérico-espiritual de lo indiferenciado. A esto alude Schmitt cuando excluye que Jünger “exalte la solución del golpe de espada”.¹⁰⁶ “Su última palabra no es un *aut-aut*, sino un tanto-cuanto, o también un encuentro recíproco, un poner a prueba, un intercambio y un equilibrio, un retorno de lo eterno en el tiempo y una referencia a ‘respuestas ocultas que nos reserva Oriente’”.¹⁰⁷ La invocación de Oriente —la *no*-decisión de Occidente— es el llamado al Espíritu de la Tierra que él todavía protege. Pero también es el signo de la imposibilidad de la decisión, de una ligazón que ni siquiera la espada resplandeciente de Alejandro puede cortar realmente si no quiere ahogar también la respiración misma de la vida. La verdad de la vida está en lo indiviso que habita al espíritu de la Tierra. Ella no es negación, sino simultaneidad, de las diferencias: es por ello que el tránsito del orden apolíneo, “decidido” del Padre al subterráneo, indiferenciado, de la Madre se configura como despedida del monoteísmo político (de lo político) y a la vez como espera impolítica de “infinitos dioses”.¹⁰⁸

Y sin embargo, esta ruptura de la teología política no coincide con aquella salida del nihilismo a que también estaba encomendada. Lo impolítico jüngeriano queda colocado dentro de los límites del nihilismo. No solamente: queda justamente allí en la medida en que se propone sobrepasarlos. Según Heidegger, es justamente el proyecto de “sobrepasar” (*Überwindung*) —el

104 En *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, vol. VII, p. 273.

105 Sobre la relación entre Schmitt y Jünger, atestiguada entre otros elementos por las numerosas citas del *Diario* de Jünger, véase ahora J. H. Kaiser, “Ernst Jünger e Carl Schmitt”, y M. Ghelardi, “Alcune considerazioni su Carl Schmitt ed Ernst Jünger”, ambos en *Ernst Jünger*, *op. cit.*, pp. 83-91 y 93-107.

106 C. Schmitt, “Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West”, en *Freundschaftliche Begegnungen*, *op. cit.*; trad. it. en *Il nodo di Gordio*, *op. cit.*, p. 136.

107 *Ibid.*, pp. 136-137.

108 Véase la entrevista de Jünger con G. Lapouge, en *La quinzaine littéraire* del 16 de febrero de 1980.

sobrepasar es constitutivamente solidario de la esencia apropiadora del proyecto— lo que ata a Jünger a la metafísica nietzscheana de la voluntad de potencia. Lo que salva no puede ser entendido en oposición a aquello de lo cual salva, y tampoco separadamente de ello. Aunque unido a Jünger por una sólida afinidad de inspiración, esto quiere decir Heidegger cuando le imputa el uso de un paradigma médico-terapéutico. Y ello no simplemente porque el nihilismo es “incurable”, sino porque es la misma idea de “cura” que resulta intrínsecamente nihilista: “La esencia del nihilismo no es de algo curable o incurable. Es lo que no tiene salvación, pero que justamente como tal acarrea consigo un singular retorno a lo que está salvado”.¹⁰⁹

La distancia que separa a Jünger de Heidegger es la misma que lo aleja de Bataille. La diferencia, aun en este caso, no vierte sobre la modalidad, sino sobre la *intención*, de la “salvación”. En Jünger, a ella queda funcionalizado lo negativo, el dolor, el sacrificio, como lo comprueba la idea misma de “crédito” que este último acumula para quien se hace cargo de la cuestión:

[...] el malestar depende mucho más de las cosas que faltan y no de las cosas existentes. Con tal criterio, él es también necesario, porque atestigua una exigencia que va más allá de todo acrecentamiento del confort y de la potencia, y que debe ser satisfecho. Él indica que las pérdidas sobrepasan las ganancias: entonces, que nosotros somos acreedores. Ha sido sacrificado algo, ha tenido lugar una devoción, cosas por las cuales el contravalor todavía no ha sido pagado.¹¹⁰

Es exactamente este valor del que somos acreedores, esta “inversión” lo que invalida de modo nihilista la renuncia al “crecimiento”, a la “ganancia”, elementos a los cuales es confiada la salida del nihilismo.

La cuestión, evidentemente, es la del *subjectum*, que en Jünger permanece firme, aunque expuesta a la cura de la inmovilidad, del retiro, de la pasividad, y aun reforzada por su misma abstinencia, por su mismo ayuno. Así sucede también para la figura más cercana que cualquier otra al “soberano” de Bataille, es decir al Anarca de *Eumeswil*. Pero también, justamente por su solidez subjetiva, se aleja de ella del modo más radical. Aun él viene a la luz en la “sobresaturación de una época tardía”,¹¹¹ “cuando se ha con-

109 M. Heidegger, *Über “die Linie”*, ed. cit., p. 338.

110 E. Jünger, *An der Zeitmauer*, op. cit., p. 129.

111 E. Jünger, *Eumeswil*, Stuttgart, 1977; trad. it.: Milán, 1981, p. 67 [trad. esp.: *Eumeswil*, Barcelona, Seix Barral, 1980].

sumido la sustancia histórica”,¹¹² y “el catálogo de las posibilidades parece agotado”.¹¹³ También para él “más allá de la historia” quiere decir “más allá de la voluntad”: él es el hombre de la sustancia, no de la voluntad. Esta posición conclusiva, en el límite, desde la cual observa con escrúpulo de fichero las ruinas de la historia, lo libera de la política y de los juicios de valor que ella comporta. Pero justamente esta libertad, que lo diferencia tanto del “anarquista” como del “hombre de la selva”, refuerza su identidad, lo vuelve “dueño de sí mismo”: “La diferencia está en que el solitario ha sido expulsado de la sociedad, mientras que el anarca ha expulsado a la sociedad de sí mismo. Es y sigue siendo dueño de sí mismo bajo cualquier circunstancia”.¹¹⁴ Impolítica es su “ausencia”, pero impolítica en dirección nihilista, autopotenciadora. Así como autopotenciadora y nihilista es la soberanía que ejerce: “es soberano. Por lo tanto se comporta como un poder neutral frente al Estado y la sociedad”.¹¹⁵ Dirigida a la reafirmación progresiva de su centralidad, y no a la perturbación, a la descentralización de su propia naturaleza de sujeto:¹¹⁶ “Cada uno es centro del mundo y su incondicional libertad crea la distancia en la que se equilibran el respeto a los demás y el respeto a sí”.¹¹⁷

Suyo es el “estilo” de la distancia, pero solamente porque la distancia es función de la centralidad: “El anarca se reconoce como centro”.¹¹⁸ Situado en el centro —en la solar fijeza del centro: “El hombre no debe ser amigo del sol, él mismo debe ser sol”—,¹¹⁹ él puede renunciar al otro porque es perfectamente autosuficiente: “Le basta su propia medida, su meta no es la libertad, porque ésta es su propiedad”.¹²⁰ Y en efecto, aunque definido como ni individualista, ni solipsista, su figura es plenamente solidaria con la tradición del individualismo “apropiador”. También y propiamente en la “prisión” de su aislamiento: “Así, también la prisión se vuelve isla, refugio de la libre voluntad, propiedad”.¹²¹ Su propiedad es precisamente aquella “libre voluntad”: desear la libertad en cuanto potencia y la potencia en

112 *Ibid.*, p. 46.

113 *Ibid.*, p. 67.

114 *Ibid.*, p. 141.

115 *Ibid.*, p. 240.

116 Reléase lo que afirma el mismo Jünger en la larga entrevista con J. Hervier, París, 1986, pp. 100-101 [trad. esp.: *Conversaciones con Ernst Jünger*, Buenos Aires/México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990].

117 E. Jünger, *Eumeswil*, op. cit. p. 249.

118 *Ibid.*, p. 268.

119 *Ibid.*, p. 244.

120 *Ibid.*, p. 269.

121 *Ibid.*, p. 268.

cuanto voluntad. No por casualidad él está muy cerca, si no yuxtapuesto, a la infinita libertad del *Único* de Stirner: como él, no se ocupa de la verdad, pero solamente porque puede disponer libremente de ella: “¿La verdad? Esto no es asunto mío”; ella sigue siendo su propiedad. No la acepta, no quiere ser su esclavo, sino que dispone de ella”.¹²² Es cierto que él no tiende al poder, así como detesta lo político, pero “no corre detrás ni delante de él, porque lo posee y lo disfruta en su propia autoconciencia”.¹²³ Es su propia subjetividad, enriquecida, aumentada por el agotamiento de la historia, lo que constituye el poder de quien escapa intencionalmente de él. No lo desea, porque si lo quisiera, ocuparía, confirmaría, llenaría una voluntad cuya potencia está en el vacío dentro del cual ella puede perseguirse infinitamente a sí misma.

3. PODER O EXISTENCIA

1. Bataille no habita *este* vacío. Hasta puede decirse que justamente la crítica antinihilista a la voluntad de potencia constituye el eje de rotación del paradigma conceptual de la *finis historiae* respecto de la declinación hegeliano-kojeviana y también de la que está implícita en el “sobrepasar” de Jünger. Una breve sección de *La limite de l'utile* que tiene por objeto la guerra está dedicada justamente a Jünger. En ella, Bataille —como lo hará también Roger Caillois en sus trabajos sobre la mística guerrera—¹²⁴ retoma

¹²² *Ibid.*, p. 317.

¹²³ *Ibid.*, p. 319.

¹²⁴ Para Roger Caillois (*Bellone ou la pente de la guerre*, París, 1963, pp. 179-180)

[trad. esp.: *La cuesta de la guerra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973]:

“Jünger tient pour acquis qu’il vaut mieux participer avec ivresse à la guerre que se laisser passivement englober par elle [...]. La guerre est dépeinte comme une révélation décisive. Elle constitue la forme totale de l’existence. Devant elle, tout pâlit et s’efface. Par elle seule, la vie revêt son véritable aspect de ‘jeu superbe et sanglant qui réjouit les dieux’. La guerre s’élève au-dessus des temps, témoignage plus haut et jaillissement plus profond que la science et que l’art, à la fois pure et juste, riche et intense”. [Jünger da por sentado que es mejor participar en la guerra con entusiasmo que dejarse aniquilar por ella pasivamente [...]. La guerra se describe como una revelación decisiva. Constituye la forma total de la existencia. Ante ella, todo empalidece y se borra. Sólo por ella la vida reviste su verdadero aspecto de “juego soberbio y sangriento que tanto alegra a los dioses”. La guerra se levanta por encima del tiempo, testigo más alto y surgimiento más profundo que la ciencia y el arte, pura y justa a la vez, rica e intensa.]

y desarrolla su propia concepción *sin límites* de la guerra¹²⁵ a través de las palabras de Jünger.¹²⁶ En ésta, el desencadenamiento de las pasiones toca un extremo nunca alcanzado, ni siquiera por las revoluciones, todavía retenidas, “limitadas” por su propia finalidad utilitaria. La guerra, al contrario de la paz, caracterizada por la ausencia de consumo de las energías y por la exclusión de lo inútil, es la única capaz de liberar a la sociedad de sus vínculos productivos, y aun a ser funcional a un consumo improductivo de las energías exorbitantes. A sacrificarlas sin residuo alguno. Y bien: para Bataille, Jünger ha sido quien llevó la mirada más que cualquier otro hacia esta realidad estática, sacrificial, de la guerra. “Quiero mostrar que existe una equivalencia de la guerra, del sacrificio ritual y de la vida mística: es el mismo juego de ‘éxtasis’ y de ‘terrores’ en que el hombre se une a los juegos del cielo. Pero la guerra es traicionada muy a menudo: se disimulan sus glorias y sus disgustos. Es por eso que citaré a Jünger que no evita nada”.¹²⁷

Y sin embargo, la afinidad de “sangre” entre guerra y sacrificio,¹²⁸ no eludida y hasta icásticamente representada por Jünger, es justamente la que pone de relieve algunas sensibles diferencias entre los dos fenómenos, e implícitamente también entre los dos autores. La primera diferencia está constituida por la cuestión de la “realidad”. Solamente la guerra está sometida al registro de la acción real, cuando el sacrificio religioso es sólo simbólico. Pero justamente esa irrealidad es la que confiere al sacrificio religioso una intensidad, una interioridad, una “profundización” que la guerra no puede experimentar. Es cierto que los holocaustos militares tienen un valor de plenitud ausente en los religiosos. Es cierto que responden a las ficciones religiosas con el don de su propia verdad efectual. Pero justamente esa efectualidad respecto del objetivo de la victoria sobre el enemigo es lo

125 Bataille había escrito en el último número de *Acéphale* (1939, p. 22): “Je me représente un mouvement et une excitation humaines dont les possibilités sont sans limite: ce mouvement et cette excitation ne peuvent être apaisés que par la guerre”. [Me represento un movimiento y una excitación humanos cuyas posibilidades son ilimitadas: este movimiento y esta excitación no pueden apaciguarse más que por la guerra.]

126 Sobre el motivo de la guerra en Jünger, véase F. Masini, “La guerra come nomos della catastrofe”, en AA. VV., *Ideologia della guerra*, al cuidado de F. Masini, Nápoles, 1987, pp. 61-76.

127 G. Bataille, *La limite de l'utile*, en *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 251 [trad. esp.: *El límite de lo útil*, Buenos Aires, Losada, s. f.]. El texto de Jünger a que se refiere Bataille es *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), traducido como *La guerra, notre mère*.

128 Véase también G. Bataille, *Théorie de la religion*, París, 1948; trad. it.: Bolonia, 1978, pp. 77-79 [trad. esp.: *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998].

129 G. Bataille, *Le sacrifice*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. II, p. 238.

que mantiene a la batalla militar más aquí de esa exposición de sí mismo al otro en que consiste el sentido del sacrificio para Bataille. Está en juego la relación con la muerte, y con la vida que la muerte lleva consigo. Mientras para el soldado —el “militar” jüngeriano— esta relación es todavía ocasional, ella es la fatalidad del sacrificante inclinado sobre la propia víctima: “El soldado se conforma con decir: ‘existe la muerte. Tú la enfrentarás sin pensar en ella. Tú te reirás de ella’. El hombre del sacrificio asigna a la muerte un destino más grande. Para él, ‘existe la muerte’ no es una simple comprobación, desagradable o no, porque *debe* existir la muerte”.¹²⁹

Este *saber* y este *querer* son lo que hace del sacrificante el hombre de la tragedia: el que revela el carácter trágico de la existencia y entonces puede hacer lo que el soldado no puede hacer: crear un ser humano a través de la única frase que lo convierte en hombre: “Tú eres tragedia”.¹³⁰ “Tú eres tragedia” porque yo mismo soy tragedia. En esa absoluta reciprocidad, en esa reversibilidad “comunitaria” se basa la verdadera superioridad de quien sacrifica sobre el que combate.¹³¹ La guerra es algo que necesariamente se trata de ganar, pero el sacrificio “es el efecto de una necesidad violenta de perder.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 239.

¹³¹ Como testimonio de su cambio de juicio sobre la guerra léase esta nota de Bataille en el año 1941 (en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. v, p. 540): “Quand je dis que je n’ai pas aimé la guerre, je veux dire avant tout que je n’ai jamais été sensible à cette sorte de délivrance dont elle est la recherche. Des ivresses et des éclats de fierté qu’elle donne à des régiments vainqueurs, je crois que même l’occasion offerte ils m’auraient été refusés. Tout ce qui leur ressemble (ou se trouve en affinité) s’éteint en moi dès que je suis personnellement sollicité. J’en ai parlé pour les comprendre du dehors. Mon manque d’attrait pour la guerre, je puis facilement le rendre sensible. Les combats vivants des années actuelles m’arrêtent moins que ceux des tranchées, plus atterrants. Ce qui m’arrête dans la guerre est un moyen de contemplation angoissée. Cela demeure lié en moi à une nostalgie d’états extatiques, encore cette nostalgie me paraît aujourd’hui louche et lugubre: elle n’eut d’ailleurs pas de valeur active. Je n’ai combattu dans aucune des guerres auxquelles j’aurais pu être mêlé”. [Cuando digo que no amé la guerra, quiero decir ante todo que nunca sentí esa suerte de liberación que ella busca. Las exaltaciones y los estallidos de orgullo que da a los regimientos vencedores, aunque se hubiese presentado la ocasión, creo que me habrían sido negados. Todo cuanto se les parece (o le es afín) se apaga en mí ni bien se me solicita personalmente. He hablado de ello para comprenderlo desde afuera. Es fácil percibir la falta de atractivo que tiene la guerra para mí. Los combates vivos de los años actuales me frenan menos que aquellos más aterradores de las trincheras. Lo que me frena en la guerra es un medio de contemplación angustiada. Esto en mí se vincula con una nostalgia de estados extáticos, aunque hoy esta nostalgia me parece confusa y lúgubre: además, no tuvo valor activo. No combatí en ninguna de las guerras en las cuales podría haber estado implicado.]

Y como tal amenaza en primer lugar al sacrificante”.¹³² Nada de real acompaña a este ejercicio que permanece como pura ficción. Pero si el militar jüngeriano mata, o también es muerto, en un juego que al final sigue siendo individual, la ficción sacrificial tiene la capacidad de volver sensible al otro —a los otros *en común*— ese mismo vértigo que en el acto de muerte lo atraviesa: “la vida de la persona singular se pierde en una realidad mucho más vasta, así como la ola que estalla se pierde desplomándose de nuevo en el flujo que la circunda”.¹³³ Es el fondo sin fondo en que se precipita todo el discurso: si la guerra, aun con todas sus agitaciones de existencia, es todavía una figura de la voluntad de potencia —dar para tener, matar para vencer—, el sacrificio es el lugar, el único para Bataille, en que esa potencia se extiende hasta el punto de perderse: de voluntad de potencia a voluntad de pérdida. Pérdida de la voluntad: “Un vértigo y una risa ligera, una potencia que se extiende pero se pierde dolorosamente y llega a una dureza de suplicio, eso es lo que crece en el silencio repentino, *como en el acto del sacrificio*”.¹³⁴

Como es sabido, los textos en que más explícita se vuelve la crítica de Bataille a la voluntad de potencia nihilista son los nietzscheanos, nietzscheanos en el doble sentido del hablar de Nietzsche y del hablar a través de, *dentro* de Nietzsche.¹³⁵ Esta ambivalencia había sido para Bataille el modo acrobático de superar una dificultad aparentemente irreductible: la dificultad de tratar un pensamiento intratable según los habituales registros de la interpretación y de la “realización”.¹³⁶ Si resulta imposible interpretar a Nietzsche porque su característica primaria es justamente desfondar, hundirse, toda posible hermenéutica en su propia sustracción a cualquier significado, mucho más impensable es ensayar una “realización” de su pensamiento, porque él no contiene teoría alguna de la acción,¹³⁷ y aun se plantea provocativamente como una teoría, o mejor dicho una prác-

132 G. Bataille, *La limite de l'utile*, op. cit., p. 257.

133 *Ibid.*, p. 259.

134 *Ibid.*

135 Para una historia de las relaciones entre Bataille y Nietzsche, véase finalmente J.-M. Rey, “Bataille e Nietzsche”, en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, op. cit., pp. 29-43.

136 Véase en el tema la introducción de R. Dionigi a la traducción italiana del *Nietzsche* de Bataille (Bolonia, 1980), que puede compartirse mientras no se hace la crítica de la “ideología” batailliana.

137 No debe perderse de vista la circunstancia de que Bataille buscó particularmente la posibilidad de sustraer a Nietzsche de la sombra “póstuma” de Carl Schmitt, al que por otro lado conocía poco: véase G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, en *Acéphale*, N° 2, 1937, p. 8: “Le national-socialisme est moins romantique et plus maurassien qu'on l'imagine parfois et il ne faut pas oublier que Rosenberg en est

tica de la inacción. Sin poder recorrer toda la historia de las relaciones de Bataille con Nietzsche, es justamente éste el punto en el cual debe concentrarse la mirada respecto de nuestro problema de fondo: Nietzsche filósofo de la inacción es *el* filósofo de lo impolítico. Pero las cosas son bastante complejas como para vernos obligados a avanzar por grados; y son también contradictorias, porque el Nietzsche más “verdadero” está en la contradicción consigo mismo. Las protestas de Bataille¹³⁸ contra la ins-

l'expression idéologique la plus proche de Nietzsche: le juriste Carl Schmitt (*sic!*) qui ne l'incarne pas moins réellement que Rosenberg touche de près à Maurras et, d'origine catholique, a toujours été étranger à l'influence de Nietzsche". [El nacionalsocialismo es menos romántico y más maurrasiano de lo que solemos imaginar y no debe olvidarse que Rosenberg es su expresión ideológica más cercana a Nietzsche: el jurista Carl Schmidt (*¡sic!*), que no lo encarna con menos realidad que Rosenberg, se acerca mucho a Maurras y, por su origen católico, siempre permaneció ajeno a la influencia de Nietzsche.]

- 138 Protestas, por otro lado, que suscitaron reacciones alarmadas también en ambientes cercanos a Bataille. Léase al respecto la carta de P. Waldborg a I. Waldborg del 19 de septiembre de 1943 (editada en VVV, N° 4, 1944, p. 41): "On a eu tort de s'engager sans plus de réserves dans le nietzschéisme de Bataille. La façon dont on parlait de Nietzsche au cours de nos réunions, l'usage qu'on en faisait dans les textes qui circulaient entre nous, quand j'y pense, me donnent aujourd'hui la nausée. Là encore, nous placions notre entreprise, *avant même que d'en connaître la nature*, sous le signe de Monsieur Frederic Nietzsche, comme nous l'avions symbolisée arbitrairement d'autre part. C'était une grave erreur. Peut-être était-ce la plus grave erreur, car, sans pouvoir encore exprimer avec netteté ma pensée, je ne serais pas étonné que Nietzsche ne soit précisément ce qu'il peut y avoir de plus *étranger* à une telle entreprise, ce qui peut lui être aussi le plus fatal, si l'équivoque se prolonge, et elle s'est bougrement prolongée, à tel point que je ne jurerais pas qu'elle se soit le moins du monde dissipée chez X, par exemple. Et chez vous? Que Nietzsche ait été terriblement surestimé par nous, cela me paraît indéniable, mais je suis prêt à aller plus loin encore et à dire que très généralement, Nietzsche est surfait, que c'est une *fausse valeur*". [Nos equivocamos al penetrar sin más reservas en el nietzscheanismo de Bataille. La manera en que hablábamos de Nietzsche en nuestras reuniones, la manera en que lo usábamos en los textos que circulaban entre nosotros, hoy, cuando pienso en ello, me da náuseas. También ahí situábamos nuestra empresa *incluso antes de conocer su naturaleza*, bajo el signo del señor Frederic Nietzsche, así como la habíamos simbolizado arbitrariamente por otra parte. Era un grave error. Quizá fue el error mayor, pues sin poder expresar con nitidez mi pensamiento, no me asombraría que Nietzsche fuera precisamente lo más *extranjero* que puede haber a semejante empresa, lo que también puede serle fatal si el equívoco se prolonga, y éste se prolongó groseramente, a tal punto que no juraría que se haya disipado de ninguna manera en X, por ejemplo. ¿Y en usted? Que Nietzsche haya sido terriblemente subestimado por nosotros, me parece innegable, pero estoy dispuesto a ir más lejos aun y a decir que muy generalmente, Nietzsche está

trumentación de Nietzsche a derecha y a izquierda son bien conocidas, pero acaso no suficientemente evaluadas si se las lleva a su increíble precocidad respecto de posteriores y menos comprometedoras revaloraciones: como decían Gilet y Ambrosino, “parece que hubieran podido remitirse a Nietzsche solamente hombres que lo traicionan miserablemente”.¹³⁹ El problema es que el movimiento del pensamiento nietzscheano es un “laberinto”¹⁴⁰ que rompe toda topología plana del tipo derecha/izquierda, y con ella los “diferentes parámetros posibles de la política actual”.¹⁴¹ Por eso es erróneo, irreparablemente erróneo, situarlo, como han hecho también algunos grandes intérpretes (Lévinas, por ejemplo),¹⁴² en una patria, radicarlo en la comunidad orgánica de la tierra y de la sangre, porque la condición del pensamiento nietzscheano es justamente el desarraigo de toda patria, el ser sin patria (el *Kinderland* opuesto al *Vaterland*). Y “Nous autres sans-patrie...” se titula en efecto el parágrafo en el que, acaso con mayor fuerza, se declara la “superación” nietzscheana de lo político:

El movimiento apasionado y tumultuoso que forma la vida, que responde a lo que ella exige de extraño, de nuevo, de perdido, a veces aparece llevado por la acción política: pero solamente se trata de una breve ilusión. El movimiento de la vida no se confunde con los movimientos limitados de las formaciones políticas sino en determinadas condiciones; en otras condiciones, se mueve mucho más lejos, allí donde precisamente se perdía la mirada de Nietzsche.¹⁴³

El único intérprete —y Bataille remite a él con una larga cita— que subrayó el carácter radicalmente impolítico de Nietzsche ha sido Karl Jaspers, para quien Nietzsche se diferencia de los otros pensadores políticos por la ausencia de aquella definición limitadora de lo político que caracteriza a todos. Y que caracteriza por ejemplo, sigue diciendo Jaspers, a la “potencia” maquiaveliana y a la “sistemática” hegeliana. Y bien: Nietzsche está

sobrevaluado, que es un *falso valor*.] Juicios del mismo tono también en la carta de G. Duthuit a A. Breton del 18 de noviembre de 1943, *ibid.*, pp. 45-49.

139 En *Les Cahiers de “Contre-Attaque”* (1935), ahora en G. Bataille, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 1, p. 391.

140 G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, *op. cit.*, p. 7.

141 *Ibid.*, p. 5.

142 El artículo de Lévinas a que se refiere Bataille, siempre en *Nietzsche et les fascistes*, *op. cit.*, pp. 10-11, es “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, en *Esprit*, noviembre de 1934, pp. 199-208.

143 G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, *op. cit.*, p. 11.

fuera tanto de una como de la otra en la medida en que se empeña en una perspectiva que abraza la condición misma del hombre, aun sin adoptar un criterio de omnicomprensión:

Él entiende el origen decisivo del hecho político sin sumergirse metódicamente en las realidades concretas particulares de la acción política, tal como se manifiesta cotidianamente en la lucha de las potencias y de los hombres. Él quiere generar un movimiento que revele las causas últimas del ser y obligar a través de su propio pensamiento a los hombres que lo escuchan y lo comprenden a entrar en dicho movimiento, sin que este último ya esté determinado y definido en sentido estatalista, populista o sociológico. El contenido que determina todos los juicios coincide más bien en él con una actitud que abraza todo el ser; no es entonces ya solamente política, sino filosofía en base a la cual lo opuesto y lo contradictorio pueden ser tentados alcanzando la riqueza de lo posible sin recurrir al principio racional y confiándose a la única idea guía de la salvación y de la potenciación del ser hombre.¹⁴⁴

144 K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1950, p. 258 [trad. esp.: *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963]. Cito el pasaje primero en versión original y después en la traducción francesa utilizada por Bataille, casi seguramente de Klossowski: "Er erdenkt den entscheidenden Ursprung des politischen Geschehens, ohne sich in die einzelnen konkreten Realitäten des politischen Tuns, wie es im Kampf der Mächte und Menschen alle Tage sichtbar ist, methodisch zu vertiefen. Er will eine die letzten Gründe des Menschseins erweckende Bewegung erzeugen, durch sein Denken die ihn hörenden und verstehenden Menschen in diese Bewegung hineinzwingen, ohne daß der Inhalt dieser Bewegung schon ein bestimmter, staatlich, völkisch, soziologisch begrenzter wäre. Der Inhalt, der alle Urteile bestimmt, ist bei ihm vielmehr die umfassende Haltung zum Ganzen des Seins, ist nicht mehr nur Politik, sondern Philosophie, aus der heraus im Reichtum des Möglichen ohne rationales Prinzip das Entgegengesetzte und das Widersprüchliche versucht werden kann unter der einzig leitenden Idee der Rettung und der Steigerung des Menschseins". [Él idea el origen decisivo del acontecimiento político, sin sumergirse metódicamente en las realidades concretas particulares de las actividades políticas, como puede verse en la lucha de los poderes y los hombres todos los días. Quiere producir un movimiento que despierte los fundamentos últimos de lo humano, obligar a entrar en ese movimiento mediante su pensamiento a los hombres que lo oyen y comprenden, sin que el contenido de este movimiento sea ya algo determinado, estatal, nacional, sociológicamente limitado. El contenido, que determina todos los juicios, es en él mucho más la postura amplia hacia la totalidad del ser, ya no es sólo política sino filosofía, a partir de la cual en el reino de lo posible puede intentarse sin un principio racional lo contrapuesto y lo contradictorio, bajo la única idea directriz de la

2. No resulta fácil disolver en pocas frases el nudo tramado por Jaspers sobre el pensamiento de Nietzsche. Pero quiero destacar ahora la reacción que une el comienzo y el final de este texto: la búsqueda del “origen decisivo del hecho político” y la “tentativa” (la “tentación”) de lo “opuesto” y de lo “contradictorio” determinado, consentido por la “riqueza de lo posible” (opuesto ya aquí a la potencia de lo real). Es precisamente éste el lugar en que la radicalidad con que es pensada por Nietzsche la diferencia impolítica de lo político se extiende (o se da vuelta, rodando sobre sí misma) al extremo de poner en discusión también aquel *límite*, es decir de entenderlo más bien como lo que *condivide*, lo que une dividiendo y divide uniendo. La circunstancia puede ser resumida sólo de modo impropio por la fórmula de la “politicidad de lo impolítico nietzscheano”,¹⁴⁵ porque se trata de una fórmula que mantiene inalterada la división, y remite a un pasaje de *Sur Nietzsche* donde, una vez afirmado el criterio impolítico de la inacción, parece complicar sus modalidades en una dirección más interior a la perspectiva del “hombre total” de Jaspers:

Si es cierto que, en el sentido en que se lo entiende habitualmente, el hombre de acción no puede ser un hombre total, el hombre total conserva una posibilidad de actuar. Pero a cambio de reducir la acción a fines y principios que le pertenecen especialmente (en una palabra, a la razón). El hombre total no puede ser trascendido (dominado) por la acción: perdería su totalidad. Por lo contrario, no puede trascender la acción (subordinarla a sus fines): de este modo se definiría en un motivo, entraría, se anularía, en el engranaje de las motivaciones. Es necesario distinguir, por un lado el mundo de los motivos, donde todas las cosas son sensatas (racionales) y por el otro, el mundo del no-sentido (libre de todo sentido).

salvación y del aumento del ser del hombre.] Y ahora el texto francés (*Acéphale*, No 2, 1937, pp. 28-29): “Il établit l’origine de l’événement politique, sans se plonger méthodiquement dans les réalités concrètes particulières de l’agir politique, tel qu’il se manifeste tous les jours dans la lutte des puissances et des hommes. Il veut engendrer un mouvement éveillant les derniers fondements (dernières causes) de l’être de l’homme et contraindre par sa pensée les hommes qui l’écoutent et le comprennent à entrer dans ce mouvement, sans que le contenu de ce mouvement ait déjà reçu une détermination étatiste, populiste, sociologique quelconque. Le contenu qui détermine tous les jugements, est bien plus, chez Nietzsche, l’attitude ‘intégrante’ à l’égard du tout de l’être, n’est plus seulement de la politique, mais est philosophie au moyen de laquelle, dans l’abondance du possible, sans principe rationnel, le contraire et le contradictoire peuvent être tentés -tentative obéissant au seul principe de la salvation et de la gradation de la condition humaine”.

145 Véase M. Cacciari, “L’impolítico nietzscheano”, *op. cit.*

Cada uno de nosotros pertenece en un aspecto al primero, en otro al segundo. Podemos distinguir clara y conscientemente lo que aparece unido solamente en la ignorancia. Desde mi punto de vista, la razón puede ser limitada sólo por sí misma. Si actuamos, nos equivocamos fuera de los motivos de equidad y de orden racional de los actos. Entre los dos campos, hay solamente una relación admisible: la acción debe estar limitada *racionalmente* por un principio de libertad. El resto es silencio.¹⁴⁶

No debemos perder de vista que paradójicamente Bataille es el más radical, y *justamente por ello* el más infiel intérprete de la “transgresión” nietzscheana respecto de la “clásica” alternativa político-impolítico por él mismo operada. Dicha “transgresión” es doble. En primer lugar, se refiere a la transposición de la bipolaridad político-impolítico en la otra, “mundo de los motivos” / “mundo del no-sentido”. Y ya se trata de un cambio relevante, porque el mundo del no sentido no puede corresponder al mundo de lo impolítico, en cuanto “impolítico” es de algún modo una *determinación* de sentido, aunque negativa. Pero el cambio se vuelve todavía más claro por la segunda “transgresión”, referida a la barra que delimita los “dos campos”, admitiendo que sean dos, y no uno solo, “limitado” por su “no ser todo”: “la razón puede ser limitada sólo por sí misma”, “el resto es silencio”. Se trata del “principio de libertad”, naturalmente perteneciente al “campo” impolítico del silencio y aquí, en cambio, parcialmente transferido al campo de la “razón política”. La libertad *limita* la acción, pero la limita con una instancia *racional* que, en última instancia, es decir en *primera* instancia, en el origen, es *esencialmente* política. Nacida de la copertenencia originaria de filosofía y política, la libertad es precisamente el segmento de cruzamiento, y por ello también de superposición, de lo político y lo impolítico, es decir de “condivisión” en el sentido ya aclarado, tal como un texto final del ensayo sobre la *Souveraineté* no deja de señalar:

Nietzsche exigía al mismo tiempo la *libertad* y tenía conciencia del derrumbe que está unido a ella. La libertad es ante todo una realidad política: en este caso, ella responde a la opresión de una clase sobre la otra. (Así, así bien puede ser la ocasión para una charlatanería filosófica, como si la cuestión metafísica a su respecto no exigiera de inmediato el silencio del no-saber). Pero más allá de la política y del plano de la acción eficaz, la libertad significa en el plano de los valores sensibles una acti-

146 G. Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de chance*, París, 1945; trad. it.: Milán, 1970, pp. 33-34.

tud soberana (puedo actuar por ser libre, pero la acción me priva inmediatamente de la libertad que tengo para responder a la pasión).¹⁴⁷

El contraste que aquí opone “acción eficaz” y “actitud soberana” es el mismo que en numerosos otros textos opone soberanía y potencia. Como es sabido, lo que Bataille imputa ante todo a los intérpretes nietzscheanos, pero en ciertos aspectos al mismo Nietzsche, es la confusión entre soberanía y potencia. La potencia es el modo de la acción dirigida a un objetivo y por lo tanto lo contrario de una soberanía así traducida por la ausencia de objetivo. Y sin embargo, también aquí es necesario estar alertas: las cosas no son tan simples como parece. Retornemos al ensayo tardío sobre la *Soberanía*, y precisamente a un pasaje en el que Bataille alude al error de poner el acento en la potencia, allí donde el acento de Nietzsche era puesto explícitamente sobre la soberanía: Sigue Bataille: “No es lo mismo: la soberanía acaso exige la potencia, pero la búsqueda de la potencia reduce al hombre a la acción, que es un *medio*, es decir lo contrario de la soberanía”.¹⁴⁸ Aquí, la oposición soberanía-potencia es situada en un plano para nada simétrico: potencia no es soberanía, aun es su contrario. Ello no quita que la soberanía exija potencia. Es una objetiva complicación del discurso que remite a la cuestión de la decisión, ya analizada. Como ésta, también la “potencia” es un término “político” considerado aceptable por Bataille, y aun necesario a la constitución de la soberanía, si está sometido a un cambio de registro semántico que lo sustraiga a la órbita nihilista.

Estamos ya en un terreno no solamente removido, sino absolutamente alterado respecto de las particiones y las yuxtaposiciones habituales para los autores mismos de lo impolítico. El de ellos era de algún modo un saber, pero ahora resulta justamente el saber en cuanto tal el que es puesto en discusión, también, y ante todo, en la dimensión de la potencia. Y en los hechos, contra la potencia como voluntad de saber, de previsión, de cálculo, la potencia soberana es esencialmente voluntad de *chance*. Potencia del azar: “Nietzsche expresó a través de la idea de niño el principio del juego abierto, en el que *el evento supera a lo dado*. ¿Por qué, decía Zaratustra, es necesario que el león se vuelva niño?’. El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un ‘sí’ sacro. La *voluntad de potencia* es el león, pero el niño, ¿no es acaso la *voluntad de chance*?”.¹⁴⁹ Los contrastes sobre Nietzsche –no las

147 G. Bataille, *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 437.

148 *Ibid.*, p. 416.

149 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 161.

oposiciones, sino su estallido—, puestos en movimiento, son ahora enlazados por el texto de Bataille de modo tal que pierden toda referencia a una lógica simplemente binaria. El niño simboliza el Sí, la afirmación absoluta en el juego del azar. Pero ese sí es ante todo “sacro”. Es una primera advertencia lanzada por Bataille, para no caer en una lectura ingenuamente antimetafísica del pensamiento de Nietzsche. La crítica del fundamento metafísico implícita en toda la perspectiva nietzscheana —y ante todo en la fórmula archiconocida de la muerte de Dios— no abre para nada hacia una disolución “iluminista” de lo sagrado. También porque esa disolución no haría otra cosa que repetir el nihilismo —y potenciar, justamente en el sentido expansivo de la voluntad de potencia: querer ser todo—, ya operante por otro lado en el fundamento metafísico. Y Bataille advierte que, por eso, “Nietzsche es el ateo que se preocupa por Dios, porque una vez reconoció que, al no existir, el espacio que él dejaba vacío abría todas las cosas al aniquilamiento”.¹⁵⁰ No otra cosa entendía Jean Wahl, a propósito del *Nietzsche* de Jaspers, al decir que Nietzsche ha filosofado “en presencia de la ausencia de la divinidad” y que “el pensamiento de la ausencia de Dios no suprime en él el instinto creador de Dios”.¹⁵¹ En Nietzsche, la crítica de lo divino no coincide con la rendición a la laicidad: “Jamás él deja de medir el inmenso esfuerzo —que Sócrates y la moral, el cristianismo y Dios representan— empeñado en ordenar de un solo golpe todas las posibilidades discordantes del ser humano”.

3. Es el mismo esfuerzo de Bataille. Tener en una sola mano “todas las posibilidades discordantes del ser humano”¹⁵² quiere decir, para él, como ya lo hizo Nietzsche, darse cuenta de la “imposibilidad paradójica de ceder en uno u otro sentido”.¹⁵³ Podemos reconstruir cuál es este doble riesgo¹⁵⁴ que resulta necesario evitar, dentro de los mismos autores finalmente atravesados. El primero es el del presupuesto weiliano. En él, el otro, el diferente, es salvado en la forma del silencio. A él pertenece la esencia misma de lo impolítico, su irreductibilidad a lo existente. El segundo es el de la realización kojeviano-hegeliana. Lo que se cumple en la dialéctica amo-

150 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 437.

151 J. Wahl, “Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du ‘Nietzsche’ de Jaspers”, en *Acéphale*, N° 2, 1937, pp. 22-23.

152 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 437.

153 *Ibid.*

154 Véase para esta lectura de Nietzsche, M. Cacciari, “Concetto e simboli dell’eterno ritorno”, en AA. VV., *Crucialità del tempo*, al cuidado del mismo Cacciari, pp. 55-91.

esclavo es en cambio el principio de lo político. Principio como fin, según una circularidad metafísica autofundada justamente en la eliminación de toda alteridad presupuesta. Hegel confundió “la existencia y el trabajo (el pensamiento discursivo, el proyecto), él reduce el mundo al mundo profano: niega el mundo sacro”.¹⁵⁵ Toda su filosofía es conceptualización de lo divino, su formalización en Teo-logía. El final de la historia señala la última y definitiva estación de este viaje circular: saber absoluto como lo que excluye del ámbito de las posibilidades, vuelve imposible cualquier elemento exterior a él, y por eso mismo, máxima voluntad de potencia.

El “lugar” batailliano excava justamente en este “imposible-impensable”. Tal como lo subrayara más que nadie Derrida, su crítica no es frontal, sino una desestructuración ya en la apertura que utiliza contra Hegel sus mismas “astucias”, sus mismas “cartas”. Bataille advierte perfectamente la irrefutabilidad lógica del pensamiento hegeliano. Por eso, antes que atacarlo, lo espera al acecho en el momento en que el agotamiento del discurso nos lleva a una situación sustraída al dominio de la lógica.¹⁵⁶ Este momento es justamente el de la *finis historiae*, aceptado por Bataille en su fenomenología, pero dado vuelta en sus resultados. En la carta de respuesta a Kojève, que lo había acusado de terminar creyendo en sus propios trucos, como un verdadero aprendiz de brujo, Bataille precisa: “Admito (como una suposición verosímil) que desde ahora la historia está cumplida”.¹⁵⁷ Pero esta admisión es justamente la clave para producir un vuelco, para relanzar hacia adelante, para reabrir al futuro o mejor dicho al propio ir más allá del discurso del cumplimiento. Entonces, sigue diciendo: “Sin embargo, yo me represento de modo distinto las cosas [...] por otro lado, no me parece para nada imposible que, en un tiempo muy lejano, todo empiece de nuevo”.¹⁵⁸ Bataille muestra con una referencia a su propia vida que ello pueda suceder, que el cumplimiento pueda preludiar un nuevo principio, excediendo de un golpe la dialéctica hegeliana: “Imagino que mi vida —o su aborto, mejor todavía, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel”.¹⁵⁹ Aquella vida es interpretada en los términos de una negatividad sin empleo (*sans emploi*), es decir de una negatividad pura, que no puede ser jugada en función de un nuevo posi-

155 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 136.

156 J.-M. Besnier, “Bataille: le système (de l') impossible”, en *Esprit*, N° 38, 1980, pp. 148-164.

157 La carta de Bataille, con fecha del 6 de octubre de 1937, está publicada ahora en *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, al cuidado de D. Hollier, París, 1979, p. 171.

158 *Ibid.*

159 *Ibid.*

tivo. Es a partir de ella que el final puede generar un nuevo principio, o más aun, ser él mismo un principio: “Y también: el salto es la vida, la rendición de cuentas es la muerte. Y si la historia se detiene, yo muero. O bien: después de toda rendición de cuentas, ¿un nuevo tipo de salto? Si la historia ha terminado, ¿un salto fuera del tiempo? Exclamando para siempre: ‘*Time out of joint*’”.*¹⁶⁰ Y en el párrafo titulado “La pensée de Nietzsche, celle de Hegel et la mienne”, es el momento en que se dice: “El pensamiento llevado al límite del pensamiento exige el sacrificio, o la muerte, del pensamiento. Es a mi parecer el sentido de la obra y de la vida de Nietzsche”.¹⁶¹ “Nietzsche es a Hegel como el pájaro que rompe su cáscara es a quien absorbía felizmente su sustancia interior”: “es la barra que lo separa de sí mismo, la barra-entre-sí mismo: Nietzsche = Hegel/Hegel”.¹⁶² La barra que del cumplimiento extrae la posibilidad vital del comienzo.

El “don” de Nietzsche es este comienzo: “el recomenzar de la vida en el instante”.¹⁶³ El instante es el tiempo que queda del fin del tiempo, el único tiempo soberano, sustraído a la economía restringida de la duración (que no sea la duración de la pérdida), el tiempo-*chance*: “La unión entre un amor excesivo y un deseo de perder –de hecho, la *duración de la pérdida*, es decir el tiempo, es decir la *chance*– evidentemente representa la posibilidad más rara”.¹⁶⁴ Pero cuidado: la inversión del tiempo (de su final) en el instante no permite dejar que se piense en una suerte de abandono a la insignificancia, a la fugacidad del instante. El instante vale en tanto es *sacro*. Por eso, es resistencia, no cedimiento al devenir. Aceptación del tiempo, pero también su redención. Es por ello que en el Nietzsche de Bataille la crítica de lo presupuesto no se justifica en un elogio del *saeculum*. Por cierto, lo real es lo aparente, lo contingente, el evento, contra toda fe en el Dios trascendente. Pero lo aparente, lo contingente, el evento son reales en cuanto ellos mismos divinos, inmersos en el tiempo, pero trascendentes de él.

Esta ambivalencia es típica, como se ha visto, de todos los conceptos bataillianos, y de ella está cargada la noción de “eterno retorno”, también arrancada a su léxico usual y llevada a la semántica del instante.¹⁶⁵

* *Time out of joint*: tiempo fuera de quicio (cita de *Hamlet*). [N. del T.]

160 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 96.

161 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 404.

162 Cito de D. Hollier, “De l’au-delà de Hegel à l’absence de Nietzsche”, en *Bataille à Cerisy*, París, 1973; trad. it.: Bari, 1974, p. 83.

163 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 404.

164 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 142.

165 Véase M. Perniola, *L’instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*, París, 1982, pero ahora también P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, Génova, 1988, pp. 53-61.

En este sentido, imagino que es necesario invertir la idea de eterno retorno. No es la promesa de infinitas repeticiones la que lacera, sino esto: los instantes aferrados en la inmanencia del retorno aparecen de golpe como objetivos. No debe olvidarse que los instantes, entre *todos los sistemas*, son considerados y asignados como medios: toda moral dice: “cada instante de vuestras vidas debe estar *motivado*”. El retorno *despoja de motivo* al instante, libera a la vida de los fines y con ello, en primer lugar, la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre total: es el desierto del hombre por el cual todo instante ya se encuentra inmotivado.¹⁶⁶

La inmotivación del instante está aquí estrechamente ligada a la “inmanencia” del retorno. El retorno es a su vez inmanente porque rompe la linealidad del tiempo cristiano y la unicidad de los eventos a él connaturales. La unicidad se resuelve en infinitas repeticiones. Pero Bataille advierte de inmediato que la repetición no expresa el verdadero sentido del eterno retorno. Da cuenta del “retorno”, pero no de lo “eterno”. Y Eterno es ante todo el retorno,¹⁶⁷ como ya lo aclarara aquel Chestov¹⁶⁸ que filtra toda la

166 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 33.

167 Véase al respecto lo que escribía Klossowski como comentario del Nietzsche de K. Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935), en *Acéphale*, N° 2, 1937, p. 30: “Vouloir vivre tout instant de telle sorte que l’on puisse désirer le revivre à l’infini —cet impératif de l’éternel retour, le seul authentique de la volonté de puissance si faussement interprétée jusqu’à ce jour, constitue en fait la nouvelle responsabilité que l’homme doit assumer du fait de la mort de Dieu, et confère un nouveau poids à l’existence humaine. Le temps du retour éternel, remarque Löwith, n’est donc pas celui de l’‘éternelle présence’ du cercle vicieux, mais le temps futur d’un but qui libère du poids du passé par la volonté de l’avenir. L’éternité est bien le but voulu d’une volonté toujours renouvelée d’éternisation de soi-même comme des faits et des choses de l’existence”. [Querer vivir todo instante de tal manera que sea posible querer revivirlo hasta el infinito, este imperativo del eterno retorno, el único auténtico de la voluntad de poder tan falsamente interpretada hasta hoy, constituye de hecho la nueva responsabilidad que el hombre debe asumir por el hecho de la muerte de Dios, y confiere un nuevo peso a la experiencia humana. El tiempo del regreso eterno, observa Löwith, no es entonces el de la “eterna presencia” del círculo vicioso, sino el tiempo futuro de una meta que libera del peso del pasado por la voluntad del porvenir. Es claro que la eternidad es la meta deseada de una voluntad siempre renovada de eternización de sí misma como de los hechos y de las cosas de la existencia.] Sobre el tema, véase de Klossowski también “L’expérience de la mort de Dieu chez Nietzsche, et la nostalgie d’une expérience authentique chez Georges Bataille”, en *Sade mon prochain*, París, 1947, en particular pp. 174 y ss.

168 Véase L. Chestov, *La philosophie de la tragédie. Nietzsche et Dostoïevski*, París, 1926. Sobre la influencia de Chestov en Bataille, véase también M. Surya, op. cit.,

lectura batailliana de Nietzsche. Eterno es el instante que él aferra. Eternidad es lo que captura el instante al mundo de los medios, que lo redime del escurrimiento del devenir, aunque sin “abstraerlo” de él. Que rompe las espirales de la serpiente en una decisión no surgida de la voluntad de potencia, sino justamente de la apertura del instante a la eternidad. Por eso, dicha decisión puede convivir con la necesidad, así como la *chance* no es más que el rostro solar del *Amor Fati*. Amor de lo que es como afirmación de su inmutable posibilidad. *Amor Fati* y *chance*, necesidad y decisión. Voluntad de lo que ya ha sido como de lo que retornará en el futuro en tanto suspendido en la eternidad del instante, en su estar *en el* devenir *más allá* de él, en su *trascendencia inmanente*. Jean Wahl dice: “Según Jaspers, la filosofía de Nietzsche es esencialmente la afirmación del mundo como pura inmanencia”. Pero “Nietzsche es conmovido, lacerado por la idea de esta trascendencia que él niega [...]. Por su misma fuerza, por su mismo frenesí, cuando es radical, el *no* puede transformarse en *sí*, y el nihilismo, nihilismo de los fuertes y ya no nihilismo de los débiles, en filosofía positiva”.¹⁶⁹

Una vez más, con la relación entre inmanencia y trascendencia, nos encontramos frente a una relación que no se puede reconstruir en los términos de una oposición bipolar. Bataille no contrapone simplemente la inmanencia a la trascendencia, no anula de modo nihilista el acto de trascender. Ante todo porque la trascendencia es la luz vacía en que se recorta la plenitud de la inmanencia:

¡Oh, culminación de lo cómico!... ¡Debemos escapar al vacío (lo insignificante) de una inmanencia infinita, destinándonos como locos a la falsedad de la trascendencia! Pero esta falsedad ya ilumina con su locura la inmanente inmensidad: esta última ya no es el puro no-sentido, el puro vacío, *sino que* es este fondo del ser pleno, este fondo verdadero, frente al cual se disipa la vanidad de la trascendencia. Nunca la habríamos conocido; *para nosotros*, nunca habría existido (y seguramente, para que existiera *por sí misma* éste era el único medio), si antes no hubiéramos condenado a muerte, y después negado, demolido la trascendencia. (¿Será posible seguirme tan lejos?)¹⁷⁰

pp. 67-74. Un importante (y singular) testimonio del mismo Bataille se encuentra en fin en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 563.

169 J. Wahl, “Nietzsche et la mort de Dieu”, *op. cit.*, pp. 22-23.

170 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 172.

Es la condena a muerte de la trascendencia lo que ilumina la inmanencia. No solamente, sino que la ilumina en la necesidad de su continuo trascenderse interno. La inmanencia está, ella misma, constituida y no sólo circundada, por el tajo que la ha separado de lo que ella *no es*, de su *propia* diferencia en sí misma. Fuera de este trascenderse, que ya no alude a la superesencialidad de una entidad sustancial, sino justamente a su muerte, la inmanencia seguiría siendo absoluta, restaurando así aquella identidad metafísica que el movimiento entero del pensamiento de Bataille está empeñado en enjuiciar.

4. AUSENCIA EN NUMANCIA

1. Por otro lado, la crítica de la secularización a la que, a través del filtro nietzscheano, llega su lectura de lo moderno es la comprobación de que el itinerario de Bataille no debe ser interpretado en clave de inmanencia absoluta. Y si queremos encuadrar dicha lectura, debemos reconstruir en sus términos peculiares aquella dialéctica de lo “sacro” que representa el más denso nudo teórico en torno del cual se encuentran y se chocan los tres directores del Collège de Sociologie, Bataille, Leiris y Caillois, en las huellas de la gran antroposociología de Mauss,¹⁷¹ Otto,¹⁷² y Durkheim,¹⁷³ pero también de K. T. Preuss,¹⁷⁴ por no hablar de la analítica freudiana. Después veremos qué aleja radicalmente al uno del otro, pero es común a los tres la doble partición entre “sacro” y “profano” por un lado –que bien

171 La referencia predominante es naturalmente al trabajo de M. Mauss, “Essai sur le don. Forme et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques”, en *Année sociologique*, 1, 1923-1924, a su vez basado en el ensayo de B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific; an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New-Guinea*, Londres, 1922 [trad. esp.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 2001]. Sobre el tema en general, véase ahora *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, al cuidado de D. Lecoq y J.-L. Lory, París, 1987.

172 Recuérdese que *Das Heilige* fue traducido en Francia en 1929 al cuidado de A. Jundt con el título de *Le sacré* (París, Payot).

173 De E. Durkheim, véase en particular *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925 [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003].

174 Del ensayo de K. T. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, aparecido en *Globus*, LXXXVI, 1904, y LXXXVII, 1905, el elemento que vuelve con mayor intensidad y frecuencia en Bataille (como en Leiris y en Caillois) es la relación de conexión entre lo sacro y las funciones excretorias.

puede asimilarse a aquélla entre “heterogéneo” y “homogéneo”,¹⁷⁵ y entre sacro “puro” (*droit*) y sacro “impuro” (*gauche*) por el otro.¹⁷⁶ Pero como se explica en aquel ensayo de Caillois sobre *L’homme et le sacré* que constituye la más confiable “sintaxis”¹⁷⁷ de las formas de lo sacro, lo que más interesa de estos opuestos bipolares es su carácter de complementariedad, más que de objetiva plurivocidad semántica. Así que, como la antítesis sacro/profano es sometida a un régimen de continuo intercambio que

175 La relación entre “sacro” y “heterogéneo” deriva de Durkheim: véase *Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 92: “La division du monde en deux domaines comprenant, l’un tout ce qui est sacré, l’autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse. Mais, si une distinction purement hiérarchique est un critère à la fois trop général et trop imprécis, il ne reste plus pour définir le sacré que leur hétérogénéité”. [La división del mundo en dos ámbitos que incluyen uno todo lo que es sagrado, el otro todo lo que es profano, es la característica distintiva del pensamiento religioso. Pero, si una distinción puramente jerárquica es un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso, sólo cabe definir lo sagrado por su heterogeneidad.] Sin embargo, Bataille discutirá el carácter puramente negativo de la identificación hecha por Durkheim entre “sacro” y “heterogéneo” desde el famoso ensayo sobre “La structure psychologique du fascisme”, en *La Critique Sociale*, II, Nº 10, 1933, pp. 159-165, y III, Nº 11, 1934, pp. 205-211. La referencia a Durkheim está en p. 161. En una nota, Bataille agrega: “Durkheim aboutit à la suite de son analyse à identifier le sacré au social mais cette identification nécessite l’introduction d’une hypothèse et, quelle que soit sa portée, n’a pas la valeur d’une définition immédiatement significative (elle représente d’ailleurs la tendance de la science posant une représentation homogène afin d’échapper à la présence sensible d’éléments foncièrement hétérogènes)”. [Durkheim llega a identificar, después de su análisis, lo sagrado con lo social, pero esta identificación requiere la introducción de una hipótesis y, sea cual fuere su alcance, no tiene el valor de una definición inmediatamente significativa (además, representa la tendencia de la ciencia que postula una representación homogénea con el fin de escapar a la presencia sensible de elementos completamente heterogéneos).] Fuera de contexto, pero no fuera de tema, importantes observaciones sobre la temática de lo sacro, por un lado en cuanto a lo político, por otro en cuanto al mito, aparecen en C. Formenti, *Prometeo ed Hermes*, Nápoles, 1987.

176 Véanse de Bataille ante todo las dos conferencias que diera el sábado 22 de enero y el sábado 5 de febrero de 1938, ahora en *Le Collège de Sociologie*, op. cit., pp. 189-231), sobre *Attraction et répulsion*. La diferenciación entre polo derecho y polo izquierdo ha sido derivada de R. Hertz, “Prééminence de la main droite” (1907), después en *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, 1928. Pero, para todo ello, véase A. Métraux, “Rencontre avec les ethnologues”, en *Critique*, Nº 195-196, 1963, pp. 677-694. Útil, finalmente, también la referencia a *La poésie moderne et le sacré*, París, 1946, de J. Monnerot.

177 R. Caillois, *L’homme et le sacré*, París, 1939, p. 11. El interés absorbente por el tema de lo sacro es declarado por el autor también en su reciente autobiografía intelectual *Le fleuve Alphée*, París, 1978; trad. it.: Palermo, 1980, p. 29.

hace del uno el rostro invertido del otro –sacro y profano son declarados ambos necesarios al desarrollo de la vida: “el uno como el ambiente en que ella se desarrolla, el otro como la fuente inagotable que la crea, la mantiene, la renueva”–,¹⁷⁸ de igual modo, también la oposición entre sacro puro y sacro impuro constituye una suerte de perpetuo péndulo que transforma al primer término en el segundo y viceversa.

Por otro lado, los polos que para el observador externo aparecen como separados y opuestos –uno que atrae, fascina, embruja, el otro que rechaza, disgusta, aterroriza– son las dos caras de una misma medalla, como queda comprobado por la ambivalencia etimológica del término griego ἅγιος y del romano *sacer*, pero constitutivamente ambiguos son también el polinesio *tapu*, el malés *pamali*, el dakota *wakan* y el japonés *kami*, siendo los dos primeros citados expresivos de *souillure* y *sainteté*, de *fascinans* y *tremendum*.¹⁷⁹ Esta lógica es particularmente relevante porque a Bataille le sirve para definir la ley del desarrollo histórico-social constituida justamente por la transformación de la heterogeneidad baja (impuro) en heterogeneidad alta (puro), de parte de un núcleo sacro original. No es casual que para Bataille el más poderoso dispositivo de sacralización, es decir de cohesión social, sea el crimen, la condena a muerte del rey, y ante todo aquel arquetipo del crimen que domina el imaginario occidental constituido por la crucifixión. Es el crimen que genera las cosas sacras “gauches et intouchables”, y es el mismo crimen el que las transforma en una fuerza igualmente sacra pero “droite et glorieuse”, ella misma sometida a la amenaza de un nuevo y posterior crimen.¹⁸⁰

Sin embargo, este mecanismo de recarga sociosacral no es eterno. Hay un momento, que coincide aproximadamente con la Modernidad, en el que tropieza y amenaza bloquearse. Es un desenlace moderno, como decíamos, pero su raíz se hunde para Bataille, mucho más atrás, en los tiempos de la experiencia cristiana. Aun es justamente la crucifixión, que sin embargo constituye el arquetipo del crimen real, que da comienzo a esa deriva de laicidad que ha llevado a la actual desacralización. Y aunque correspondería hablar más de final de lo trágico que de final de lo sacro, esa desacralización es producida en primera instancia por la propensión cristiana a la identificación ya no con el criminal, sino con la víctima del crimen: y

178 R. Caillois, *L'homme et le sacré*, op. cit., p. 20.

179 *Ibid.*, pp. 39-41.

180 Véase la conferencia sobre *Le pouvoir*, pronunciada por Bataille en el Collège el sábado 19 de febrero en lugar de Caillois (enfermo), en *Le Collège de Sociologie*, op. cit., ante todo pp. 250-254.

ya es un primer resquebrajamiento del originario “espíritu de tragedia”. Pero más a fondo es el resultado de la expansión de aquella fuerza, directamente alternativa de la tragedia, que es el poder, generado también por un núcleo sacral, y que termina por paralizar la dialéctica social, llegando al final a la total abolición del crimen, y sustituyéndolo con la amenaza, es decir, llegando a un resultado de progresiva neutralización del conflicto. El individualismo moderno, con la pérdida de cohesión que comporta, pero también con su tendencia contradictoria a la homogeneización de masas, constituye la consecuencia de esa desacralización. En términos reactivos, a ella deben remitirse todos los intentos de recuperación de ese mínimo de cohesión necesaria a la reproducción social, desde el técnico-administrativo, que somete lo político a las dinámicas intrínsecamente despolitizadoras (en cuanto aconflictuales) de las democracias representativas, hasta el burocrático-militar, que reacciona contra la pérdida de relación social con una integración forzosa.

Con la aparición de la “solución” fascista, la dialéctica de lo sacro se presenta finalmente en toda su fenomenología, que en sustancia conoce tres variantes. Al hombre de la tragedia, que se hace cargo de la existencia en sus aspectos más irreductiblemente conflictivos, por un lado se contrapone “el hombre de la ley y del discurso”, es decir el hombre secularizado que elimina el conflicto, y, por el otro, el hombre militar, que lo exterioriza expeliéndolo fuera de sí mismo sobre el enemigo.¹⁸¹ Bataille había dedicado al análisis del fascismo un importante e innovador ensayo publicado en la *Critique sociale* (no sin cierta vacilación de la dirección de Souvarine), en el cual ya se anticipan las tesis más desarrolladas en los artículos de *Acéphale*. El fascismo se ubica a igual distancia entre el *theatrum* comunitario de la tragedia y el representativo de la democracia. Esta última produce una descomposición individualista de lo social, pero el fascismo repropone una nueva forma de cohesión forzada, sobre cuyos caracteres —fascismo significa también etimológicamente *unión, concentración*— se ejerce de modo particularmente penetrante el análisis de Bataille. En pocas palabras: contra la cohesión revolucionaria realizada por la decapitación del soberano, la cohesión fascista es de tipo teológico-político. Aun más, el fascismo es la máxima forma de teología política.

¿Pero en qué sentido? En el sentido de la ligazón entre homogéneo y heterogéneo y de su elevación a *valor* de Estado. Atención: ya la forma impe-

181 Véase la conferencia, siempre en el *Collège*, y siempre “en lugar” de Caillois, pronunciada por Bataille el sábado 19 de marzo de 1938, con el título de *Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises*, ahora en *Collège de Sociologie, op. cit.*, pp. 269-276.

rativa monárquica “plantea en existencias *heterogéneas* el *deber ser* de la existencia *homogénea*”.¹⁸² Pero en esta dirección, el fascismo cumple un salto de cualidad, llevando la unificación de poder militar y poder religioso, sobre la cual se apoya la instancia imperativa clásica, a su extrema realización: “él se presenta así desde la base como una concentración acabada”,¹⁸³ en el sentido de que en él se fusionan “cualidades dependientes de la *homogeneidad* introyectada, tales como deber, disciplina y orden perfecto, y cualidades dependientes de la *heterogeneidad* esencial, violencia imperativa y condición de la persona del jefe como objeto trascendente de la afectividad colectiva”.¹⁸⁴ Sin embargo, ello no impide que esta fusión tenga una dominante y que esa dominante sea la religiosa, es decir no político-teológica, sino propiamente teológico-política: “El comandante en cuanto tal no es en realidad sino la emanación de un principio que no es otra cosa que la existencia gloriosa de una patria llevada al valor de una fuerza divina [...]. Encarnada en la persona del jefe (en Alemania a veces ha sido utilizado el término propiamente religioso de profeta), la patria cumple así el mismo papel que Alá ha encarnado para el Islam en la persona de Mahoma o del Califa”.¹⁸⁵ Como el Islam, el fascismo es entonces máxima fuerza de concentración pero, de modo distinto de él, no es concentración absoluta de todo fundamento, sino más bien producida por y a su vez productora de Estado, del *propio* Estado. Por eso, es teología política llevada a Estado. Teología *de* Estado: “El hecho de que Mussolini no haya diferenciado formalmente la instancia *heterogénea* de la cual él ha hecho penetrar profundamente la acción dentro del Estado puede ser interpretado de igual modo tanto en el sentido de una violación absoluta del Estado como en el sentido recíproco de una adaptación extendida por la instancia soberana a la necesidad de un régimen de producción *homogéneo*”.¹⁸⁶

2. Es en este aspecto anti-teológico-político que Bataille puede valerse de Nietzsche, es decir la proliferación y la desposesión que su experiencia representa, contra la “monocefalia” fascista:

La democracia reposa en una neutralización de antagonismos relativamente débiles y libres; ella excluye toda condensación explosiva. La socie-

182 G. Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, *op. cit.* Del ensayo de Bataille hay una traducción italiana (Brescia, s. f.), a la que pertenece mi cita (p. 36).

183 *Ibid.*, p. 52.

184 *Ibid.*

185 *Ibid.*, p. 53.

186 *Ibid.*, p. 57.

dad monocéfala resulta del libre juego de las leyes naturales del hombre, pero toda vez que se trata de una formación secundaria, representa una atrofia y una esterilidad de la existencia aplastantes. La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad *bi* o *policéfala*, que confiere a los antagonismos fundamentales de la vida un resultado explosivo constante pero limitado a las formas más ricas. La dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter *acéfalo* de la existencia, porque el principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, reducción del mundo a Dios.¹⁸⁷

La cita es de particular relieve, porque establece uno de los más significativos puntos de “tránsito” de la dimensión política¹⁸⁸ a la impolítica, teniendo en cuenta que Bataille recién había salido de la experiencia de *Contre-Attaque*.¹⁸⁹ El blanco polémico común es la *reductio ad unum* de la teología política fascista. Pero Bataille parece responder a lo “monocéfalo” con una estructura por un lado *bi* o *policéfala*, y por el otro, *acéfala*, nacida de la eliminación de la propia cabeza. Ahora bien: lo más singular es que esta doble posibilidad –política (poli-céfala) o impolítica (a-céfala)– es presentada de hecho como una simultaneidad, en el sentido de que la disolución subjetiva, la acefalia, es entendida como la alternativa de lo político, pero al mismo tiempo como la consecuencia extrema. Lo político es declarado no solamente insuficiente, sino también contradictorio respecto del propio objetivo, como lo demuestra el fracaso de todas las revoluciones, “regularmente seguidas por la reconstitución de la estructura social y de su cabeza”.¹⁹⁰ Es por ello que aparecería como absolutamente reductivo interpretar estas páginas de *Acéphale* en sentido puramente anarcolibertario. La cabeza que debe caer no es solamente la del re-padre, según el apólogo freudiano de *Tótem y tabú*, también seguramente presente en el imaginario batailliano,¹⁹¹ sino también y ante todo la propia. Por eso, el único camino de salida del monoteísmo político es impolítico, como ya hemos

187 G. Bataille, “Propositions sur le fascisme”, en *Acéphale*, Nº 2, 1937, p. 18.

188 Sobre el Bataille político, además del citado Georges Bataille: *il politico e il sacro*, véase F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, 1985, y también el menos reciente D. Hollier, *La prise de la Concorde*, París, 1974.

189 Véase H. Dubief, “Témoignage sur Contre-Attaque”, en *Textures*, Nº 6, 1970, pp. 52-60, además de P. Klossowski, “De ‘Contre-Attaque’ à ‘Acéphale’”, en *Change*, Nº 7, 1970, pp. 103-107.

190 G. Bataille, “Propositions sur le fascisme”, *op. cit.*, p. 18.

191 Una lectura psicoanalítica de la obra de Bataille nos es ofrecida ahora por el volumen de C. Pasi, *La favola dell'occhio*, Nápoles, 1987.

visto en Broch, Canetti y Weil. Pero hay algo que separa a Bataille de estos autores: una elisión (¿un encubrimiento?) del confin entre político e impolítico, que puede definirse diciendo que lo impolítico, empujado hacia los confines extremos —el corte de su propia cabeza, la *acefalia*— reencuentra una *configuración* política, reconoce (imagina) un punto originariamente anterior a la “ruptura” con lo político. Este punto sigue siendo rigurosamente irrepresentable. Pero esa irrepresentabilidad puede ser ella misma representada, en su radical ausencia de las modalidades de la presencia y, sin embargo, representada.

Esta representación de la irrepresentabilidad es lo que Bataille llama “comunidad”. Y no por casualidad ella aparece en la obra de Bataille, o asume mayor peso, justamente cuando se agota su dimensión propiamente política y se produce una apertura a la profundización vertiginosa de lo impolítico en la reflexión sobre Nietzsche. Nietzsche-Dionisos —arrancado a la dimensión uránica, celeste, icariana de los padres y restituido a la subterránea, nocturna, baja, de la Madre Tierra— no solamente remite a la comunidad, sino que *es* la comunidad: “Mi vida con Nietzsche es una comunidad, mi libro es esta comunidad”.¹⁹² Para penetrar en ella es necesario dirigir una última mirada a la dramática ruptura que se consume entre Bataille y los otros dos directores del *Collège* a menos de dos años de su fundación (noviembre de 1937-junio de 1939).¹⁹³ El choque con Leiris no se refiere tanto a la naturaleza como al “uso” de lo sacro. Leiris entendía también dicha naturaleza en términos de *déviation*, *décalage*,¹⁹⁴ como resulta del gran “espejo” de la *Tauromachie*, sino a la vez por la experiencia etnográfica del *Afrique fantôme*¹⁹⁵ y por el “Préface” a *Âge d’homme*.¹⁹⁶ Pero el “uso” de lo sacro

192 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 42.

193 Al respecto, además de las numerosas y muy útiles indicaciones presentes en la citada antología del *Collège* al cuidado de Hollier, véanse A. Calzolari, “La scienza dell’apocalisse. In margine al Collège de Sociologie (1937-1939)”, en *Metaphorein*, III, N° 9, 1980, pp. 157-182, y J.-M. Heimonet, “Le Collège de Sociologie, un gigantesque malentendu”, en *Esprit*, N° 89, 1984, pp. 40-56.

194 O aun como “contacto”: véase en particular M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, París, 1938; trad. it.: Reggio Emilia, 1983, pp. 21-23, además, obviamente, del texto introductorio (junto a los de Bataille y de Caillouis) a la actividad del *Collège*, “Le sacré dans la vie quotidienne”, ahora en *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, pp. 60-74.

195 Véase M. Leiris, *L’Afrique fantôme*, París, 1934, sobre el cual, ahora, puede verse, también en cuanto a los problemas aquí surgidos, S. Ferreri, “L’Afrique fantôme, quête de l’autre, quête de soi”, en *Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, *op. cit.*, pp. 177-187.

196 M. Leiris, *L’âge d’homme*, París, 1939 [trad. esp.: *La edad de hombre*, México, Aldus, 1996].

oscilaba para Leiris entre un registro subjetivo, autobiográfico-narrativo, y uno taxonómico, puramente descriptivo de eventos clasificados según los criterios elaborados en sede metodológica. Respecto de esta posición, que da cuenta de los reproches de heterodoxia que le había endilgado Leiris,¹⁹⁷ Bataille, ya en los años del *Collège*, se mueve en una dirección siempre menos conforme a la noción sociológica de “sacro” y siempre más proclive a una caracterización existencial, en el sentido literal, del término: sacro es lo que pone en juego la existencia, inscribiéndola dentro de la necesidad de una muerte en común.¹⁹⁸ Desde este punto de vista, la concepción de lo sacro¹⁹⁹ que permanece más cercana a la experiencia de Bataille es la de Colette Peignot (Laure), justamente anclada en el doble referente cruzado de la “noción de muerte” y de la “partición ‘con otros’”: cruzado en el sentido de que es justamente la muerte que “se parte con los otros”,²⁰⁰ creando comunidad.

El objeto prevaleciente de la actividad del *Collège* es justamente la comunidad, y aun el *Collège* mismo es la comunidad imposible, destinada al fracaso, que sus miembros tratan de pensar.²⁰¹ Pero también aquí, en direcciones cada vez más divergentes. Si la noción de sacro es la que aleja a Bataille de Leiris, la de comunidad lo separa radicalmente de Caillois.²⁰² También con éstos no faltan las afinidades –como lo han reconocido públi-

197 La otra respuesta crítica de Leiris a Bataille es la de querer crear un “orden” antes de definir una doctrina. Véase la carta a Bataille del 3 de julio de 1939 (ahora en *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 549): “En ce qui concerne la fondation d’un ordre, elle me paraît de toute façon prématurée, tant que nous n’avons pas réussi à définir une doctrine. On ne fonde pas un ordre pour qu’il en sorte une religion; c’est, au contraire, au sein des religions que se fondent les ordres”. [En lo que se refiere a la fundación de una orden, de todos modos me parece algo prematura, en tanto no hemos logrado definir una doctrina. No se funda una orden para que salga de ella una religión; por el contrario, es en el seno de las religiones que se fundan las órdenes.]

198 Véase ante todo G. Bataille, “Le sacré”, originariamente en *Cahiers d’Art*, N° 1-4, 1939, pp. 47-50.

199 Sobre toda la cuestión, véase C. Maubon, “L’instant sacré: Colette Peignot, Leiris et Bataille”, en *Cahiers Bataille*, N° 2, 1983, pp. 36-58.

200 C. Peignot, “Sacré”, en *Écrits, fragments, lettres*, París, 1977; trad. it.: Milán, 1981, p. 55. Para las concordancias con Bataille, importantes cotejos tanto en la nota de introducción de este último a su propio texto citado (en *Écrits*, *op. cit.*, pp. 259-260), como en las diversas referencias autobiográficas de *Le coupable* (algunos de los cuales aparecen en la traducción citada de los *Escritos* de Laure, pp. 259-274).

201 Véase el balance de toda la actividad del *Collège* introducido por Bataille el martes 4 de julio de 1939, “Le Collège de Sociologie”, comprendido en *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, pp. 523-536.

202 Véase A. Laserra, “Bataille e Caillois: osmosi e dissenso”, en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, *op. cit.*, pp. 120-136.

camente ambos—,²⁰³ ante todo en lo referente a la valoración de los factores instintivos, emocionales, irracionales en el comportamiento sociopolítico que sitúa a ambos en una posición excéntrica respecto de las tradicionales biparticiones derecha/izquierda. No solamente, sino que los lleva a encontrarse en el tema de la comunidad como única posible forma de reactivación de lo sacro en la época de su tendencia a la desaparición. Sin embargo, ello no quita que sea justamente ese tema el que contraponga sus itinerarios más de lo que ellos mismos acaso percibieron.²⁰⁴ Es cierto que

203 Caillouis en *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 13; Bataille en *La souveraineté*, *op. cit.*, p. 250.

204 Y de todo lo que percibieron al respecto los amigos comunes, tendientes como Jean Wahl a reducir lo que era un preciso conflicto de ideas a una genérica diferencia de caracteres. Así, Wahl escribirá en el número de agosto de 1936 de la *N. R. F.*: “Caillouis cherche la rigueur, Bataille fait appel au coeur, à l'enthousiasme, à l'extase, à la terre, au feu, aux entrailles”. [Caillouis busca el rigor, Bataille apela al corazón, al entusiasmo, al éxtasis, a la tierra, al fuego, a las entrañas.] Por otro lado, Bataille le contestará a Wahl en la carta del 20 de julio de 1939, precisando el motivo de fondo de la incompatibilidad con las tesis de Caillouis, tal como la referencia a Nietzsche deja intuir fácilmente: “J'ajoutais que vous n'étiez pas le seul ‘à ressentir avec malaise ce sentiment d'incompatibilité’; qu'il était partagé tout au moins par Paulhan et par Wahl. Je pense que vous pourriez difficilement contester que la question que j'ai posée ce jour-là ait un sens. A vrai dire, je crois que si vous teniez à voir ce que je veux exactement, vous pourriez facilement l'apercevoir: mon insistance à me réclamer de Nietzsche indique à elle seule dans quel sens je vais. Je recherche autant qu'un autre une domination de ce qui est monstre mais à la condition qu'il y ait domination, non d'une réalité étrangère, de ce qui est exactement reconnu comme soi-même et libéré dans les fêtes” (“Le Collège de Sociologie”, *op. cit.*, p. 552). [Yo añadía que usted no era el único “en sentir con malestar ese sentimiento de incompatibilidad”, que era compartido cuanto menos por Paulhan y por Wahl. Pienso que usted podría negar difícilmente que la pregunta que formulé ese día tenga un sentido. A decir verdad, creo que si usted deseara ver lo que yo quiero exactamente, podría percibirlo con facilidad: mi insistencia en reivindicarme de Nietzsche indica, ella sola, en qué sentido voy. Busco como cualquiera una dominación de lo que es monstruo pero con la condición de que haya dominación, no de una realidad extranjera, de aquello que es exactamente reconocido como sí mismo y liberado en las fiestas.] Pero Paulhan, en una carta a Caillouis fechada en la Navidad de 1941, y aparecida en la *N. R. F.* (Nº 197, 1969, p. 1015), había definido a Bataille como “peu expansif, retranché dans l'érotisme et la mystique” [poco expansivo, encerrado en el erotismo y en la mística]. Y no solamente, sino que, en otra carta del 7 de octubre de 1939, siempre dirigida a Caillouis y publicada en la *N. R. F.*, Nº 197, 1969, p. 1012, había apostado: “Entre la cause des démocraties libérales et celle du fascisme communiste, Nietzsche [...] aurait choisi (avec aigreur) le fascisme”. [Entre la causa de las democracias liberales y la del fascismo comunista, Nietzsche [...] habría elegido (con amargura) el fascismo.]

Caillois lo entendió desde el comienzo en antítesis “ya con las comunidades de hecho (hecho geográfico o racial) constituidas por los regímenes fascistas, como por otro lado, con lo que puede ser denominado las ausencias de hecho de toda comunidad, es decir las democracias”.²⁰⁵ Pero la convicción de que se debía combatir al enemigo en su propio terreno, compartida también por Bataille, bloquea la concepción comunitaria de Caillois dentro de una perspectiva elitista²⁰⁶ y a la vez organicista. Así, la palabra de orden consistente en no limitarse a “profanar”, sino en atreverse a “sacralizar” lo que es común,²⁰⁷ se resuelve en una invitación a una “sobre-socialización”²⁰⁸ directamente opuesta a la “acefalía” batailliana.

Si ésta se define en base a la ausencia que le da vida, la comunidad electiva de Caillois se presenta constituida en una fuerte densidad unitaria, al extremo de poder ser comparada con la Compañía de Jesús, es decir con un orden monástico activo, si no hasta con una formación paramilitar de hombres “resueltos y lúcidos”.²⁰⁹ Y el elemento decisivo es aquí no sólo el organicismo elitista, sino su activismo intrínseco.²¹⁰ No es casual que “la agresividad” que “reside en la ambición de expansión ilimitada inherente a toda idea claramente reconocida”,²¹¹ se vuelva en *Le mythe et l'homme* una invitación a una “ortodoxia [...] directamente revestida de una atracción imperativa [...] inmediatamente capaz de movilizarla”;²¹² algo que por otro lado es consecuente con el tránsito del plano de la “observación” al de la “decisión”, del nivel “indicativo al “imperativo”, de la “concepción” a la “ejecución”.²¹³ Tal como sugiere el término “movilización” —aunque no solamente ése—, no estamos lejos del nihilismo activista del

205 D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 139.

206 Una precisa referencia a la elite como condición de formación de las sectas, en R. Caillois, *Instincts et société*, París, 1964, p. 111.

207 Véase R. Caillois, “Le vent d’hiver”, ahora en *Collège de Sociologie*, op. cit., p. 82.

208 La referencia de Hollier (*Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 83) es al texto de Caillois “Poisons sacrés, ivresses divines”, publicado en abril de 1937 en *Cahiers du Sud*.

209 R. Caillois, “La hiérarchie des êtres”, en *Les Volontaires*, N° 5, 1939.

210 En una carta a P. Waldberg del 29 de octubre de 1943 (VVV, N° 4, 1944, p. 44), R. Lebel lo define como “prussianisme de l’esprit” y R. Bertelé, en “A travers les revues: sciences de l’homme et sociologie sacrée” (*Europe*, N° 190, 15 de octubre de 1938, pp. 275-276), a propósito del *Collège* y en particular de Caillois, habla sin más de “Révolution aristocratique, révolution intéressée, révolution fasciste”.

211 R. Caillois, “L’agressivité comme valeur”, en *Ordre Nouveau*, julio de 1937, p. 56.

212 R. Caillois, *Le mythe et l’homme*, París, 1938, pp. 181-182 [trad. esp.: *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

213 *Ibid.*, pp. 11-12.

primer Jünger,²¹⁴ filtrado en Caillois por un lado por la influencia de Sorel,²¹⁵ y por otro por el magisterio de Dumézil.²¹⁶ Toda la polémica contra el “mitridatismo” de la izquierda²¹⁷ —incapaz de arrancarle Varuna a la derecha— se dirige no solamente hacia una analítica más realista del poder (de acuerdo con la cual no es la legalidad que funda el poder, sino éste el que crea a aquélla), sino también de una indeterminada apología del poder. No por casualidad el punto específico en que estalla la polémica con Bataille es la cuestión de la voluntad de potencia y de su oposición a la “voluntad de tragedia”. Bataille dice en lugar de Caillois, *pero contra él*: “En otros términos, el poder es lo que escapa a la tragedia exigida por el ‘movimiento de conjunto’ que anima a la comunidad humana, pero lo que escapa a la tragedia, precisamente derivando de ella para su propio provecho las fuerzas que lo apremian”.²¹⁸

3. La cita hace la luz sobre la nueva posición de Bataille, no hostil en principio a la potencia, pero radicalmente adversa a una potencia que funcione en detrimento de la energía comunitaria, es decir en sentido nihilista. A

214 Varias veces citado, al respecto de “guerre et sacré”, también en *L'homme et le sacré*, op. cit., pp. 332-340. Pero una referencia implícita a un horizonte de *post-histoire* también en *Pierres*, siempre de Caillois, París, 1966.

215 Una referencia positiva a Sorel en una nota de Caillois en la *N. R. F.*, abril de 1936.

216 Sobre la presencia de Dumézil en el trabajo del *Collège*, y ante todo de parte de Caillois, los testimonios son muchos, directos e indirectos. Las convergencias tocan esencialmente tres puntos: la relación entre el poder y lo sacro; la tripartición del orden cósmico y político; la teoría de la fiesta. Pero todo el “mito” de *Acéphale* es construido en estrecha relación, y no solamente con *Tótem* y *tabú* de Freud, sino también con el patricidio de *Ouranos-Varuna*, *Études de mythologie comparée indo-européenne* (París, 1934) de Dumézil. Caillois había opinado sobre este libro en *Cahiers du Sud*, de junio de 1935.

217 Véase la polémica de Caillois respecto del libro de Léon Blum *L'exercice du pouvoir*, que contenían los discursos pronunciados como presidente del Consejo del Frente Popular y que fuera publicado en la *N. R. F.* en octubre de 1937. Naturalmente, Dumézil está hablando de *Mitra-Varuna*. *Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (París, 1940), en cuyo prefacio Dumézil agradece por otro lado a Caillois por algunas sugerencias. A su vez, Caillois se refiere a *Le festin d'immortalité* (París, 1924) en *Le mythe et l'homme*, op. cit., p. 30. En fin: téngase en cuenta que Dumézil, en el más reciente *Le dieux souverains des Indo-Européens* (París, 1977; trad. it.: Turín, 1985, pp. 65-66) [trad. esp.: *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999], parece tomar distancias de aquella temática maussiana del *potlach* que en los décadas de 1930 y 1940 había constituido el otro anillo de unión con el grupo del *Collège* y con Bataille en particular: véase *Mitra-Varuna*, op. cit., pp. 46-48.

218 G. Bataille, *Le pouvoir*, op. cit., p. 246.

esa potencia “activa” responde la “pasiva” de la tragedia, entendida como aquella pasión-padecimiento que une las existencias a partir de lo que continuamente las sustrae a sí mismas. De aquí la oposición entre comunidades “que se forman para actuar” y comunidades “que se forman para existir”.²¹⁹ Ninguna otra cosa que un texto perteneciente a “Le vent d’hiver” de Caillois expresa la distancia y el contraste respecto de Bataille:

Del mismo modo en que existe una experiencia primitiva irreducible del *yo* que constituye el resorte elemental del individualismo anárquico, igualmente resulta necesario echar luz sobre el fundamento existencial inalienable del esfuerzo colectivo. En caso alguno éste puede utilizar como base afectiva un dato íntegramente retrospectivo del tipo de las determinaciones de hecho, raza o lengua, territorio o tradición histórica, que condicionan la existencia de las naciones y nutren el patriotismo [...]. Un núcleo social del tipo en cuestión debe reposar sobre elementos de naturaleza muy distinta: la voluntad común de realizar una obra idéntica implica ya afinidades electivas capaces de presidir por sí solas la unión en comunidad.²²⁰

Se diría que la concepción batailliana de la comunidad se determina en contraposición directa a tal modelo. Si para Caillois lo que une la empresa en común (uso esta expresión en lugar de la otra, semánticamente demasiado connotada, de “comunitario”) a la experiencia individual del *yo* es “la voluntad común de realizar una obra”, Bataille sustrae la comunidad a la simetría con la esfera del individuo justamente gracias a su *ausencia de obra*. Según Jean-Luc Nancy, que ha dedicado al tema el trabajo filosóficamente más convincente,²²¹ dicha ausencia sitúa la experiencia de la comunidad a igual distancia de la tradición individualista y de la comunista. Como es sabido, Bataille consideró al comunismo ruso no solamente como la experiencia política más importante de su propio tiempo, sino como la única en condiciones de “realizarlo” definitivamente. Sin embargo, justamente este carácter de “ultimidad” del comunismo es considerado por Bataille como el signo de una racionalidad entrópica que somete al prin-

219 G. Bataille, *Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises*, op. cit., p. 287.

220 R. Caillois, “Le vent d’hiver”, op. cit., p. 84.

221 J. L. Nancy, “La communauté désœuvrée”, en *Aléa*, N° 4, 1983, ahora en *La communauté désœuvrée*, op. cit., pp. 11-105. Las páginas que siguen deben mucho al trabajo de Nancy, sobre el cual también ha opinado G. Agamben, “Bataille e il paradosso della sovranità”, en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, op. cit., pp. 115-119.

cipio de equivalencia a la vida y también a su trascenderse en la muerte. Entonces, desde este punto de vista, el comunismo señala la muerte de la muerte, de su alteridad frente a una vida que se ha vuelto absolutamente inmanente a sí misma.²²²

Tal inmanencia absoluta –lo Absoluto, como lo que no tiene relaciones fuera de sí mismo, con su afuera, es, *en cuanto tal*, inmanencia– implica el resultado de una concepción (humanista) que considera al hombre como productor de su propia esencia en forma de obra y a la sociedad misma como obra común del hombre. A tal humanismo *productivo* no escapa ni la cultura del individuo, considerado como un átomo que tiene en sí mismo la razón y el significado de su propia existencia (de allí sus derechos inalienables), ni la tradición de la comunidad en su doble versión de la *Gemeinschaft* premoderna y de la comunidad racional de los fines postiluminista y poskantiana (habermasiana, por ejemplo).²²³ En los dos casos, la comunidad de la cual se tiene nostalgia (frente al pasado y al futuro) es aquella inmanente de la absoluta presencia en sí misma: un cosmos cerrado en el que todo miembro pueda identificarse en el otro a través de la identificación de todos en la comunidad común. La plenitud inmanente a que lleva esta identificación protege a aquellos miembros de lo que mella su “condición absoluta” de individuos, es decir de su finitud mortal. La muerte no asusta porque el hombre del humanismo (individualista o comunista) ya está muerto –muerto a la posibilidad de su propio trascenderse– y a la vez excluido de la muerte por la pertenencia a un organismo que como tal no puede morir.

Contra esta tradición que en todas sus vertientes encuentra su propio denominador común en el exorcismo de la muerte (en el carácter absoluto de la obra), la *communauté de coeur* batailliana es en cambio y ante todo comunidad de muerte:

Vemos cómo muere el propio semejante, un viviente ya no puede subsistir sino *fuera de sí mismo* [...]. Cada uno de nosotros entonces es aplastado por la estrechez de la propia persona y se pierde todo lo que puede

222 En este sentido son decisivas las páginas que constituyen la segunda, la tercera y la cuarta partes del ensayo sobre la *Souveraineté*, *op. cit.*, pp. 303-456.

223 Absolutamente fuera de campo al respecto la parte dedicada a Bataille de *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt del Main, 1985, de J. Habermas [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 255-284]. El problema, planteado por Habermas, de cómo explicar el vuelco positivo del estalinismo en la soberanía no es para nada el problema de Bataille.

en la comunidad de sus semejantes. Es por ello que resulta necesario a la vida común mantenerse *a la altura de la muerte*. El destino de un gran número de vidas privadas es la pequeñez. Pero una comunidad no puede durar sino a nivel de intensidad de la muerte; ella se descompone cuando defecciona en la grandeza particular del peligro.²²⁴

Es la muerte que libera a la comunidad de su propia inmanencia a sí misma, pero de forma tal que no coincide en nada con la tradicional trascendencia, en cuanto superesencialidad exterior. La comunidad no trasciende a sus propios miembros como una hipóstasis colectiva capaz de rescatar su finitud en la propia inmortalidad. Por el contrario, es el trámite a través del cual aquella finitud puede constituir a los seres que en su diferencia la componen, es decir que la componen no en la modalidad del vínculo (la intención de Caillois), sino en la de la *alteridad en común*, de la alteridad *compartida*. Lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser, en el sentido de que mi falta puede ser potenciada solamente por una falta del otro (del otro *como falta*):²²⁵ “El más allá de mi ser es ante todo la nada. Presagia mi ausencia en la laceración, en el sentimiento penoso de un vacío. La presencia ajena se revela a través de ese sentimiento. Pero ella está plenamente revelada sólo si *el otro*, de su parte, también se inclina sobre el borde de su nada, o si cae en él (si muere). La *comunicación* sucede solamente *entre dos seres puestos en juego*, lacerados, suspendidos, inclinados ambos sobre su nada”²²⁶

De allí la oposición de la comunidad batailliana a toda teoría de la intersubjetividad. Para ser tal, la intersubjetividad —o también la simple esfera comunicativa, la relación plural o dual— debe unir a los sujetos de un modo tal que por principio excluya al “otro”. En cambio, como hemos visto, justamente la presencia del otro —es decir la ausencia, la diferencia, la clara separación— crea comunidad. No solamente, porque la presencia de los sujetos es condición para la formación de la intersubjetividad, ante el otro y antes también de sí mismos, cuando la condición de la comunidad es justamente la ruptura de la identidad subjetiva, del *ipse*, pero también del *alter ego*. Ella no está formada por una serie de sujetos, sino por su expo-

224 G. Bataille, *La limite de l'utile*, op. cit., pp. 245-246.

225 M. Blanchot ha escrito páginas de rara intensidad sobre este tema en la primera parte de *La communauté inavouable* (París, 1983) [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, México, Vuelta, 1992], que constituye un “amoroso” comentario al citado ensayo de Nancy.

226 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 51.

sición a la pérdida de la subjetividad. Lo que se comparte es exactamente esta pérdida que hace del sujeto —de su intención inevitablemente apropiadora— simple existencia. Existencia compartida, *partagée*, en su finitud. Y aun más: *partage* de existencias. Si hay un sujeto, en el sentido del origen, de la comunidad, éste es el *partage*, la *exposition-comparition* a que destina el ser sustraído a la presencia: “La ‘comunicación’ no puede suceder sino de un ser pleno e intacto a otro: ella necesita seres en los que se encuentre puesto en juego el ser —en sí mismos— en el límite de la muerte, de la nada; la culminación moral es un momento en el que se pone en juego, se suspende el ser más allá de sí mismo, en el límite de la nada”²²⁷

Puede decirse que, desde este punto de vista, comunidad no es precisamente la oposición del otro al mismo, sino su acabada superposición: otro *es* el mismo, una vez *partagé* en su identidad de sujeto. O también: el trascenderse del “mismo” ante él mismo; no una transcendencia exterior, sino la resistencia de la inmanencia a sí misma, la transcendencia *de la* inmanencia. Es esta interiorización de la alteridad que excluye la intersubjetividad, pero también toda idea de reconocimiento-representación. Hemos visto que la muerte es el lugar específico de la comunidad. Digamos más exactamente: lo que precipita en comunidad es la relación entre la muerte del otro y la posibilidad de la propia muerte. O viceversa. Pero esta relación no se instituye en la manera del “reconocimiento”. No sólo porque se busca en el otro no su (o la propia) identidad, sino su (o la propia) fractura. Pero también porque en la muerte ajena no hay nada de reconocible. Ella es más bien justamente lo irreconocible, lo que es irreductible a conocimiento, de sí mismo y de los otros. La muerte pertenece solamente al individuo (o acaso el individuo pertenece solamente a la muerte), en el sentido de que es una *parte* no “partible” con otros. Y bien: la comunidad es precisamente esta partición, pero una partición que no acerca y tampoco identifica a las partes, y hasta las aleja infinitamente. No puedo reconocerme en la muerte del otro que me une a él, sustrayéndome a su presencia. Y hasta aquí nada de poco evidente. Pero tampoco el otro puede reconocerse en ella. Tampoco el otro que muere está en condiciones de afirmar su propia muerte, de apropiarse de ella. Él muere justamente de esta imposibilidad, de la distancia incolmable respecto de la *propia* muerte. Se muere de la imposibilidad de morir conscientemente, de vivir el instante de la propia muerte.²²⁸ Es esta imposibilidad, entonces, esta soledad —en cuanto a lo que

227 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 51.

228 B. Moroncini vuelve sobre este tema, propio de Blanchot, en un trabajo no publicado y dedicado a la “comunidad” batailliana.

es más “propio”, que es lo propio definitivo—, no la muerte en sí, que es compartida por la comunidad. Comunidad es partición de la imposibilidad de morir de la *propia* muerte: por eso, ella es, en sentido específico, imposible. Imposible comunidad. Comunidad de la imposible comunidad. Nada de la comunidad —tampoco su lejanía, el ser lejanía— es representable, o puede ser llevado a presencia. Si no fuera así, si algo de la comunidad fuera representable, si la comunidad cediera una sola de sus partes a la representación, ella desaparecería (en la inmanencia absoluta o en la absoluta trascendencia). En este sentido, la comunidad es verdaderamente la extrema figura de lo impolítico: incomunicable, irreductible a *lugar* común.

4. Y sin embargo, Bataille no se detiene en este dato. Se diría que toda su obra tiende a la infracción de lo interdicto, que es su posible confirmación, para comunicar tal incomunicabilidad, para representar lo irrerepresentable. O bien, para sustraer *también* a lo impolítico su identidad, para someterlo al proceso de trascenderse interior capaz de hacerlo girar sobre su propio límite y de restituirlo a su propia diferencia (a la diferencia de sí mismo). La idea misma de comunidad está excluida de todo intento de “definición”, de un firme carácter absoluto. Es como si lo impolítico fuera aprehendido por la inquietud de su propio negativo y empujado más allá de sí mismo, entendiendo por “más allá” no lo que descansa en sus confines exteriores, sino su penetración en el interior de su misma nada para abrirlo a una *afirmación* soberana. Así lo entiende Derrida cuando advierte que “la soberanía no es neutra, aunque neutralice, *en su discurso*, todas las contradicciones o todas las oposiciones de la lógica clásica. La neutralización se produce en el conocimiento y en la sintaxis de la escritura, pero se remite a una afirmación soberana y transgresora”.²²⁹ La afirmación no nace de un debilitamiento, de una crisis, de lo negativo, sino de su absoluta radicalidad. Ella *es* esa radicalidad. “La afirmación y la pasión del pensamiento negativo”, se llama un texto batailliano de Blanchot, aludiendo así a aquella potencia-pasión, a “aquel *no-poder* que no es solamente la negación del poder”.²³⁰

Para el pensamiento, la experiencia-límite representa *una especie* de nuevo origen, le confiere el don esencial, la prodigalidad de la afirma-

229 J. Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale: un hégélianisme sans réserve”, *op. cit.*, p. 354.

230 M. Blanchot, “L’expérience-limite”, en *N. R. F.*, N° 118, 1962, ahora en *L’entretien infini*, *op. cit.*, p. 281.

ción, una afirmación que, por primera vez, no es un producto (el resultado de la doble negación), y de ese modo escapa a todos los movimientos, oposiciones y vuelcos de la razón dialéctica que, al haberse realizado antes, ya no puede reservarle un papel en su reino. Evento que es difícil circunscribir. La experiencia interior afirma, es afirmación pura, se limita a afirmar. Aun, ni siquiera se afirma, porque se subordinaría a sí misma: afirma la afirmación.²³¹

Esta afirmación que afirma más de lo que resulta posible afirmar, este “de más [...] que afirma únicamente a través del exceso de afirmación”, que “afirma sin nada que se afirme”, que “en definitiva no afirma nada”²³² es para Bataille el destino de la comunidad, *no* su obra. Hay un texto suyo, confiado a las páginas de *Acéphale*, que tiene la fuerza de sostener la conclusión no sólo de este capítulo, sino de todo el libro. Él expresa a la vez el hundimiento de la representación y la representación de tal hundimiento: “La représentation de ‘Numance’”, cuyo tema está constituido por la “guerra implacable que persigue el general romano Escipión contra los numantinos rebeldes que, sitiados y exhaustos, se dan recíprocamente muerte antes que rendirse”.²³³ El objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad *decidida* en la muerte. Él está situado en el límite, y por lo tanto en el origen, de lo impolítico. Y en un doble sentido: tanto en el de la oposición entre la ciudad, la *civitas*, de lo político –Roma– y lo que ella deja a sus márgenes, destruyéndolo, irrealizándolo, como en cuanto a lo que *no* debe quedar sino en la noche de la presencia: “Así como los romanos comandados por la implacable autoridad de un jefe están asociados a la gloria del sol, de igual modo, los numantinos *sin jefe* están ubicados en la región de la noche y de la Tierra, en la región habitada por los fantasmas de la madre-tragedia”.²³⁴ La tragedia de Numancia es opaca al sol de Roma. Pero esta opacidad

231 M. Blanchot, “L’expérience-limite”, *op. cit.*, pp. 281–282.

232 *Ibid.*, p. 282.

233 De la explicación que acompaña al texto, aparecido en la “Chronique nietzschéenne”, en *Acéphale* (Nº 2, 1937), en el volumen 1 de las *Oeuvres complètes*, p. 485.

234 *Ibid.*, p. 486. El carácter específicamente romano del principio de lo político, y el modo en que juega en él la función del “comando” (*imperium*) (“nosotros pensamos lo político a la manera romana, es decir imperial”, leemos en p. 63) había sido indicado por Heidegger en el curso de 1942–1943 sobre Parménides, ahora en *Gesamtausgabe* (Klostermann), t. 54, pp. 58 y ss. [trad. esp.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005].

—ausencia de luz— es ella misma “imagen”, “expresión”, afirmación de un “todo” cegador: “Y es en la medida en que la agonía y la muerte han entrado a la ciudad que esta ciudad se vuelve la imagen de todo lo que en el mundo puede exigir un amor total; es en la medida en que ella muere que toda la nostalgia del mundo perdido puede ser ahora expresada con el único nombre de *Numancia*”.²³⁵ Que ese mundo está perdido, que queda unido a la irrealidad de un puro *nombre*, da razón de la negatividad sin residuo, “sin empleo” de lo impolítico. Es la nada de lo político, el espacio vacío y devastado, dentro del cual su presencia se recorta.

Pero todo ello no es más que un aspecto de la cuestión, referida al elemento, al dato, de la muerte, pero no a su aspecto *común*. El objeto imposible de la representación es este último, más que la muerte:

Lo que hay de grande en la tragedia de Numancia es que allí se asiste no solamente a la muerte de una cierta cantidad de hombres, sino al ingreso a la muerte de la ciudad entera: no son individuos, es un pueblo que agoniza. Es éste el que debe rechazar y, en principio, volver a Numancia inaccesible, porque el juego que el destino juega con los hombres no puede aparecer a la mayoría sino con los aspectos brillantes y coloridos de la existencia individual. Por otro lado, lo que hay actualmente en el espíritu si hablamos de existencia colectiva es lo más pobre que se puede imaginar y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que hace de la muerte el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no la alimentación o la producción de los medios de producción.²³⁶

El carácter más irrepresentable de la representación de Numancia consiste en el aspecto común, y por ello, en un sentido sustraído a toda evidencia, *político*, de su impolítico. Y en los hechos, “política” es la “pasión” que su representación suscita en la tierra “devastada” por otra muerte común:

Ahora Numancia ha asumido para quienes asistieron al espectáculo un sentido que no se refería al drama individual y tampoco al sentimiento nacional, sino a la pasión política. La cuestión se ha producido a favor de la guerra de España. Se trata de una evidente paradoja y es posible que una confusión tal esté tan vaciada de consecuencias como

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

la confusión de los habitantes de Zaragoza que representan la tragedia durante un sitio. Hoy, Numancia ha sido representada no solamente en París, sino en España, en las iglesias incendiadas, sin otro escenario que las huellas del incendio y sin otros actores que milicianos rojos.²³⁷

Político es el *signo* dejado por la impolítica tragedia de Numancia (tragedia de lo impolítico), así como impolítico es el destino de aquella pasión política. Y en la conclusión del texto, Bataille se pregunta: ¿Cómo concebir este desoído cruce, esta identidad *de* diferencias? ¿Cómo “escuchar” políticamente lo que está fuera de la oposición política (de lo político), fuera del choque entre *partes* contrapuestas? La respuesta, por otro lado, es una pregunta, y está condicionada por una fuerza de razonamiento capaz de “asumir a las espaldas lo que es admitido”:

Sin embargo, existe una realidad que, detrás de esta fachada, toca los más profundos secretos de la existencia; solamente, es necesario a quien quiera entrar a esta realidad asumir al revés lo que está admitido. Si la imagen de Numancia expresa la grandeza del pueblo en lucha contra la opresión de los poderosos, ella revela al mismo tiempo que la lucha actualmente en curso casi siempre está despojada de toda grandeza; el movimiento antifascista, si es comparado con Numancia, aparece como un desorden vacío, como una vasta descomposición de hombres que no están unidos sino por desechos.²³⁸

Más allá de estas negaciones se abre el espacio de la *afirmación*, que está inhabitado. Y aun, en cuanto tal, es inhabitable. Y sin embargo a él —a ese extremo Sí— está unido, como por un invisible hilo, lo que todavía *no* puede decirse de lo impolítico: “No hay más que ilusión y facilidad en el hecho de amar a Numancia porque allí se ve la expresión de la lucha actual. Pero la tragedia introduce en el mundo de la política una evidencia: la lucha emprendida no asumirá sentido y no se volverá eficaz sino en la medida en que la miseria fascista encuentre frente a ella algo distinto que una negación agitada: la comunidad de corazón de la que Numancia es la imagen.”²³⁹

237 G. Bataille, *op. cit.*, en *Acéphale*, N° 2, 1937, pp. 487-488.

238 *Ibid.*, p. 488.

239 *Ibid.*

Índice de nombres

- Abrams, Ph., 133 n.
 Accornero, A., 222
 Adam, K., 46, 51, 61 n., 64 n., 67, 85
 Adler, M., 167
 Adorno, T. W., 188
 Agamben, G., 277 n., 313 n.
 Agamenón, 234
 Agustín, 31, 99, 104 n., 108, 109, 115 n., 123, 126, 128, 149
 Alain, 212 n., 213, 215 n., 216 n., 217, 219, 233 n.
 Alexandre, M., 252 n.
 Allemand, S., 242 n.
 Altenberg, P., 162 n.
 Ambrosino, G., 292
 Amery, C., 56 n.
 Antonio, 177, 178
 Anwander, A., 64 n.
 Apiano, 244
 Arendt, H., 8, 11, 22, 30, 35-37, 43, 97, 99 n., 100-103, 105, 107, 109, 110-112, 112 n., 113, 115 n., 116, 117 y n., 118, 119 n., 120, 121 n., 122, 123 n., 124 n., 125, 126 n., 127 n., 128-131, 132 n., 133-135, 136 n., 137-143, 143-146, 147 n., 150, 151, 155 n., 157, 159 n., 184, 188, 189 n.
 Aristóteles, 22, 32, 96, 127, 192-193, 216 n., 217 n., 245
 Aspetsberger, F., 192 n.
 Auer, A., 76 n., 188 n.
 Augusto, 38, 39, 175-177, 178, 179, 180, 181, 245
 Ávila, de, T., 265
 Babolin, A., 62 n.
 Bachofen, J.J., 152 n.
 Bacon, F., 193
 Baeck, L., 61 n.
 Ball, H., 72 n.
 Balthasar, H. U. von, 16, 47, 48 n., 49 n., 59 n., 67 n., 79 n.
 Barcellona, P., 209 n.
 Barion, H., 71 n.
 Barnouw, D., 188 n., 192 n.
 Barth, K., 17, 49 n., 50 n., 61 n., 67 n., 86 n.
 Barthouil, G., 227 n.
 Bataille, G., 9, 11, 17-18, 19, 25, 26, 41-43, 255-262, 264-272, 275-277, 285, 287-292, 293 n., 295-298, 299 n., 300-314, 315 n., 316 n., 317, 320
 Bauer, F., 202 n., 203
 Bauer, O., 167
 Bauhofer, O., 49 n.
 Bäumlér, A., 121 n.
 Beer, M., 9 n., 153 n.
 Beiner, R., 128 n.
 Belaval, Y., 77 n.
 Belin, R., 235 n.
 Belloc, H., 85
 Bendiscioli, M., 51 n., 56 n., 57 n., 64 n., 67 n.
 Beneyto, J. M., 73 n.
 Benjamin, W., 15, 38, 115 n., 133, 155 y n., 156 n., 158, 159 n., 189 n.
 Benoist, de, A., 282 n.
 Berger, H., 56 n.
 Bergson, H., 66 n., 126, 152 n.

- Bernard, V., 236 n.
 Bernhart, J., 49 n.
 Bertelé, R., 311 n.
 Berti, E., 77 n.
 Besnier, J.-M., 255 n., 298 n.
 Bettini, G., 117 n.
 Bianchi, G., 222 n.
 Bier, J.-P., 176 n.
 Birou, A., 238 n.
 Blanchot, M., 43, 218, 262, 277 n., 315 n.,
 316 n.-318 n.
 Blech-Lidolf, L., 214 n.
 Blei, F., 163-165
 Blessing, E., 52 n.
 Blum, L., 227 n., 312 n.
 Boatto, A., 283 n.
 Böckenförde, E. W., 56 n., 71 n.
 Bodei, R., 126 n., 164 n.
 Boétie, de la, E., 40, 236
 Bohrer, K. H., 281 n.
 Bolaffi, A., 82 n., 99 n.
 Bologna, S., 56 n.
 Bondy, M., 54
 Bonhoeffer, D., 17
 Borutti, S., 9 n.
 Bousquet, J., 220 n.
 Breton, A., 292 n.
 Breton, S., 218
 Broch, E., 72 n.
 Broch, H., 11, 18, 37-40, 43, 147-151,
 153 n., 154 y n., 155, 157, 159 n., 160-165,
 167 y n., 171, 172 n.-175 n., 176 y n., 177,
 179 y n., 180 n., 181, 182 n., 183-186, 188,
 190, 209, 232, 280, 308
 Broc-Lapeyre, M., 244 n.
 Brody, D., 147 n., 149 n.
 Brude-Firna, G., 174 n.
 Brundy, M. I., 124 n.
 Brunner, E., 67
 Bruno, G., 193
 Brunschvicg, L., 216 n.
 Buber, M., 61 n., 127
 Buchheim, H., 56 n.
 Buchheim, K., 49 n.
 Buenaventura, 66
 Bueno, A. A., 105 n.
 Bultmann, R., 45, 46 n., 47 n., 49 n.,
 105 n.
 Busch, G., 185 n.
 Cabaud, J., 242 n., 251 n.
 Cacciari, M., 9, 23 n., 18 n., 23 n., 153 n.,
 157 n., 160 n., 209 n., 281 n., 283 n.,
 294 n., 297 n.
 Caillouis, R., 43, 287 y n., 302, 303 y n.,
 305 n., 308 n., 309-313, 315
 Calzolari, A., 308 n.
 Campo, C., 263 n.
 Canciani, D., 226 n.
 Canetti, E., 39, 40, 181 n., 184-193, 194 n.,
 195-198, 199-203, 204 y n., 205-208,
 210-211, 232, 236, 245 y n., 308
 Canivez, A., 217 n.
 Cantarano, G., 14 n.
 Cantimori, D., 281 n.
 Caracciolo, A., 94 n.
 Caramore, G., 220 n.
 Cassano, F., 15 n.
 Castellana, M., 255 n.
 Castrucci, E., 82 n., 95 n., 159 n., 209 n.
 Caute, D., 228 n.
 Celso, 108
 César, 244
 Cetti Marinoni, B., 206 n.
 Chamberlain, H. S., 161
 Chambers, M. B., 45 n.
 Chamisso, A. von, 153 n.
 Char, R., 11
 Chartier, E., véase Alain
 Chateau, J., 213
 Chateaubriand, de, F.-R., 244
 Chenavier, R., 226 n.
 Chéné, J., 47 n.
 Chesterton, G. K., 64 n., 85 n., 88 n.
 Chestov, L., 300 y n.
 Chevalier, J., 66 n.
 Chiarini, P., 281 n.
 Chignola, S., 103 n.
 Ciampa, M., 9 n., 153 n., 267 n., 271 n.
 Cicerón, 108, 138 n.
 Clarke, N., 76 n.
 Clastre, P., 236 n.
 Clausewitz, von, K., 151, 231
 Cohen, H., 115 n.
 Collmann, T., 176 n.
 Collotti, E., 56 n.
 Conrad-Martius, H., 52 n.
 Cooper, L. A., 112 n.
 Craso, 180

- Crick, B., 129 n.
 Croce, B., 40
 Curtius, F., 72 n.
 Curtius, M., 194 n.
 Cusa, N., 66
- D'Agostini, M. E., 192 n.
 Dal Lago, A., 15 n., 117 n., 127 n., 224 n.
 Dallago, C., 153 n., 161 n.
 Daniélou, J., 214 n.
 Darlapp, A., 64 n.
 Darwin, C. R., 143 n.
 Däubler, Th., 153 n.
 Decombis, M., 281 n.
 de Giovanni, B., 20 y n., 43 n., 132 n., 193 n.
 Del Bayle, J.-L., 228 n.
 Del Buono, O., 257 n.
 Delehayé, K., 52 n.
 Del Noce, A., 77, 95 n., 107 n., 212, 214 n., 220
 Delp, A., 49 n.
 Del Valle, A. B. F., 52 n.
 Demócrito, 193
 Dempf, A., 99 n.
 Denny, M., 130 n.
 Derrida, J., 9, 23, 25, 133 n., 269-270, 298, 317
 Descartes, R., 213 n., 217 n.-218 n., 252 n.
 Descombes, V., 133 n.
 Desideri, F., 155 n.
 Dessauer, F., 78 n.
 Dessauer, P., 49 n.
 Devaux, A. A., 215 n., 242 n.
 D'Harcourt, R., 51 n., 58 n.
 Dinkler, E., 105 n.
 Diodoro, 244
 Diofanto, 214 n.
 Dionigi, R., 267 n., 290 n.
 Dirks, W., 76 n.
 Dissinger, D., 188 n., 195 n.
 Di Stefano, F., 21 n., 271 n.
 Donadio, F., 50 n.
 D'Ors, A., 73 n.
 Dostoievski, F., 30, 50 y n., 59
 Dubief, H., 307 n.
 Dujardin, Ph., 226 n., 263 n.
 Dumézil, G., 312 n.
 Dumont, L., 30
- Duns Scotto, G., 124, 125
 Durkheim, E., 302, 303 n.
 Duruy, V., 244
 Durzak, M., 148 n., 161 n., 162 n., 176 n., 188 n.
 Duso, G., 21 n., 73 n., 96 n.
 Duthuit, G., 292 n.
- Ebner, F., 52 n.
 Echebarria, F., 52 n.
 Eckhart, M., 218, 265
 Einstein, A., 156 n.
 Elfers, H., 46 n.
 Enegrén, A., 131 n.
 Engel-Janosi, F., 99 n.
 Engelmann, H., 86 n.
 Enríquez, E., 185 n.
 Epicteto, 126
 Eschweiler, K., 52
 Escipión, 318
 Eslin, J.-C., 124 n.
 Espartaco, 180
 Esposito, R., 11 n., 15 n., 17 n., 25 n., 26 n.
 Evola, J., 58 n.
- Faber, R., 107 n.
 Fadini, U., 192 n., 193 n.
 Farron Lrandry, B.-C., 219 n.
 Fattorini, E., 56 n.
 Febvre, L., 228 n.
 Fenelón, 221 y n., 223 n.
 Ferraris, M., 26
 Ferreri, S., 308 n.
 Ferrier, F., 86 n.
 Ferry, J. M., 143 n.
 Ficker, von. L., 52 n., 153 n., 161 n., 162 n.
 Fiedler, P., 45 n.
 Figal, G., 156 n.
 Fischer, E., 188 n.
 Fistetti, F., 136 n.
 Flaskamp, Ch., 58 n.
 Flores d'Arcais, P., 121 n.
 Foligno, da, A., 265
 Folkers, H., 156 n.
 Formenti, C., 303 n.
 Förster, F. W., 53 n.
 Forsthoff, E., 71

- Forte, L., 160 n.
 Forti, S., 94 n.
 Foucault, M., 30, 115 n.,
 Fraisse, S., 244 n., 247 n., 255 n.
 Franck, S., 218
 Franco, L., 272 n.
 Frank, W., 148 n.
 Freschi, M., 283 n.
 Freud, S., 38, 143 n., 150, 156, 181 n.,
 184 n., 197, 312 n.
 Freund, J., 10 n.
 Friedmann, F. G., 117 n., 228 n.
 Fromm, E., 152 n.
 Fuchs, A., 51 n., 176 n.
 Funk, P., 51 n., 57 n.

Gadamer, H. G., 131 n.
 Gaeta, G., 211 n., 232 n.
 Galletti, M., 26 n.
 Galli, C., 7, 16, 20, 59 n., 60 n.,
 72 n.-73 n., 96 n., 129 n., 281 n.
 Gamarro, R., 62 n.
 Garritano, F., 15 n.
 Garulli, E., 77 n.
 Gauthier, Ph., 243 n.
 Gerl, H. B., 49 n., 54 n., 56 n.
 Germino, D., 107 n.
 Ghandi, M. K., 225
 Ghelardi, M., 284 n.
 Gibellini, R., 91 n.
 Gigante, M., 176 n.
 Gilet, G., 292
 Giniewski, P., 214 n., 241 n.
 Girand, R., 146 n.
 Givone, S., 149 n.
 Glaesser, G., 58 n.
 Gogarten, F., 50 n., 86 n.
 Goguel, F., 247 n.
 Goldschläger, A., 213 n., 242 n.
 Goldschmidt, V., 243 n.
 Göpfert, H. G., 185 n.
 Goré, J.-L., 221 n., 223 n.
 Goya, F., 183, 187
 Grafe, F., 153 n.
 Granel, G., 252 n.
 Grimm, J., 224
 Grimm, W., 224
 Grünewald, M., 187
 Guano, E., 52 n.

 Guardini, R., 16, 32, 33, 43 n., 45-49,
 50 y n., 51, 53-55, 58-66, 67 n.-69 n.,
 70, 71, 75, 76 n., 77 n., 78-80, 82,
 83, 86 y n., 88, 91, 92, 172, 212
 Günther, A., 72 n.
 Gütersloh, von, P., 149 n.

Habermas, J., 143 n., 314 n.
 Hack, B., 147 n.
 Hädecke, W., 191 n., 282 n.
 Haecker, Th., 49 n., 52, 72 n., 153 n.,
 175 n.
 Hallowell, J. H., 104 n.
 Hänsel, L., 52 n.
 Harnack, von, A., 63 n.
 Hefele, H., 57, 58
 Hegel, G. W. F., 31, 66 n., 131, 271-2273,
 279, 298, 299
 Hegner, J., 163 n.
 Heidegger, M., 8, 23, 52 n., 121 n.,
 127, 213, 267 n., 280 y n., 281 n.,
 285, 318 n.
 Heidsieck, F., 243 n.
 Heiler, F., 64 n.
 Heim, K., 61 n.
 Heimonet, J.-M., 308 n.
 Heinz, H., 48 n.
 Hennighaus, L., 184 n.
 Heráclito, 99 n., 193
 Heródoto, 279
 Herrera, A. K., 217
 Hertz, R., 303 n.
 Hervier, J., 286 n.
 Herwegen, I., 57 y n., 85
 Hessen, J., 52
 Hildebrand, von, D., 53 n., 242 n.
 Hill, M., 112 n.
 Hinderer, W., 176 n.
 Hippolite, J., 213
 Hobbes, Th., 30, 36, 37, 40, 73, 98, 99,
 109, 119 n., 129, 141, 142, 151, 187
 Hobsbawm, E.-J., 133 n.
 Höfling, O., 52 n.
 Hofmann, F., 46 n.
 Hofmann, H., 94 n.
 Hohoff, C., 281
 Hollier, D., 257 n., 298 n., 299 n.,
 307 n., 308 n., 311 n.
 Holz, H. H., 188 n.

- Horst, K. A., 163 n.
 Huber, S., 58 n.

Ignacio de Loyola, 265
 Ishaghpour, Y., 189 n., 192 n.

Jaffé, A., 176 n.
 Janet, C., 236 n.
 Jaspers, K., 42, 104, 126 n., 127, 134, 135,
 292, 293, 294, 297
 Jay, M., 121 n.
 Jellinek, G., 94, 97
 Jesi, F., 189 n.
 Johnson, A., 154 n.
 Jonas, H., 124 n., 149 n.
 Jundt, A., 302 n.
 Jüngel, E., 45 n., 47 n.
 Jünger, E., 42, 77, 121 n., 278-279, 280
 y n., 281, 282 n., 284, 285, 286 n., 287,
 288, 312
 Jünger, F. G., 282 n.

Kaempfer, W., 281 n.
 Kafka, F., 40, 137, 138, 202-204, 207, 209
 Kahler, E., 172 n.
 Kahn, G., 211 n., 212 n., 219 n., 226 n.
 Kaiser, J. H., 284 n.
 Kambas, C., 156 n.
 Kamp, J., 47 n.
 Kampmann, Th., 52 n.
 Kant, I., 130, 131, 161 n., 171
 Kapani, L., 224 n.
 Kaplan, F., 233 n.
 Kateb, G., 121 n., 129 n.
 Kautski, K., 167
 Kay, J., 48 n.
 Kelsen, H., 94, 97
 Kern, W., 64 n.
 Kessler, H., 45 n.
 Kien, G., 194, 195, 197
 Kien, P., 194, 195, 198
 Kierkegaard, S. A., 49 n., 66 n.-67 n.,
 70 n., 121 n.
 Klages, L., 52 n.
 Kleiss, M., 147 n.
 Klossowski, P., 261 n., 293 n., 300 n.,
 307 n.
 Kodalle, K. M., 73 n.
 Köhler, L., 127 n.

 Kojève, A., 42, 264 n., 271, 272 n., 273,
 274 n., 275, 277 n., 278, 279, 298
 Konrad, G., 13 n.
 Körner, J., 50 n.
 Kortian, G., 133 n.
 Kracauer, S., 164 n.
 Kraft, W., 206 n.
 Kraus, K., 162, 205-206
 Kreitmaier, P. J., 52 n.
 Krockow, von, G., 280 n.
 Krüger, G., 50 n., 76 n.
 Kuhn, H., 54 n., 67 n., 105 n.
 Kühn, R., 211 n., 217 n., 218 n., 243 n.
 Kuntz, P. G., 104 n.

Laberthonnière, L., 249
 Lacan, J., 152 n.
 Lacoue-Labarthe, Ph., 133 n., 134 n.
 Lagneau, J., 213 n., 217
 La Mennais, de, H.-E.-R., 236 n.
 Landauer, G., 236 n.
 Lao-Tse, 219
 Lapouge, G., 284 n.
 Laserra, A., 309 n.
 Lasker-Schüler, E., 153 n.
 Laufer, H., 99 n.
 Laurat, L., 228
 Laure, *seudónimo de* Colette
 Peignot, 309 y n.
 Lazarévitch, N., 228
 Le Bon, G., 181 n., 185 n.
 Lebel, R., 311 n.
 Leclerc, 118 n.
 Lecoq, D., 302 n.
 Lee, J. Y., 47 n.
 Lefort, C., 236 n.
 Leiris, M., 42-43, 302, 308, 309
 Lenz, R. F., 52 n.
 Léon-Dufour, X., 45 n.
 Leroux, P., 236 n.
 Leroy, G., 247 n.
 Lévinas, E., 132 n., 218, 241 n., 292
 Liebert, A., 170-171
 Liebmann, O., 171
 Lippert, P., 52, 61 n., 63 n., 79 n., 88 n.
 Little, J.-P., 222 n., 238 n., 263 n.
 Loewenstein, K., 163 n.
 Loos, A., 162 n.
 López Quintas, A., 76 n.

- Lory, J.-L., 302 n.
 Löser, W., 48 n.
 Losurdo, D., 111 n.
 Lotz, J. B., 78.
 Louzon, R., 228
 Löwith, K., 300 n.
 Luhmann, N., 31
 Luria, I., 217
 Lutz, H., 56 n.
 Lützeler, P. M., 147 n., 160 n.-163 n.
 Lyotard, J.-F., 133 n.
- Macherey, P.**, 275 n.
Magris, C., 194 n.
Mahoma, 306
Maier, H., 73 n.
Maistre, J., de, 40, 61 n., 187
Malan, I., 262 n.
Malinowski, B., 302 n.
Malraux, A., 256
Mandt, H., 13 n.
Mann, H., 153 n.
Mann, Th., 9 n., 13 n., 29, 153 n., 162 n.
Mansau, A., 227 n., 263 n.
Maquiavelo, N., 23, 30, 31, 40, 41, 113, 141 n., 142, 151, 227 n.
Marcel, G., 262 n.
Marchesi, A., 77 n.
Marchetti, A., 222 n.
Marción, 242
Marcuse, H., 152 n.
Marianelli, M., 153 n.
Marin, P., 212 n.
Maritain, J., 16, 66 n., 72 n., 77, 84, 248 y n.
Marmande, F., 256 n., 307 n.
Marramao, G., 74 n., 107 n., 144 n., 267 n.
Martini, F., 176 n.
Marx, K., 31, 66 n., 131, 149 n., 238, 239, 256 n.
Marxen, A., 72 n.
Marxsen, W., 45 n.
Masaryk, T. G., 171 n.
Masini, F., 283 n., 288 n.
Massis, H., 57 y n., 85
Matteucci, N., 7, 43 n., 99 n., 105 n.
Maubon, C., 309 n.
- Mauss, M.**, 302
Mazzarella, E., 281 n.
Meinecke, F., 40
Melchiorre, V., 66 n.
Mercadante, F., 95 n.
Merkel, G., 205 n.
Métraux, A., 303 n.
Metz, J. B., 64 n., 91
Meyer-Neyer, 52 n.
Michelet, J., 244
Miglio, G., 61 n.
Miller, J., 112 n., 115 n.
Moeller, Ch., 214 n.
Moenius, G., 57-58, 86
Mohler, A., 280 n.
Moltmann, J., 91
Monatte, 228
Mongin, O., 133 n.
Monnerot, J., 303 n.
Montesquieu, 112
Monti, L., 9 n.
Moray, Ph., 52 n.
Morello, R., 194 n.
Morgenthau, H., 129 n.
Moroncini, B., 316 n.
Moser, M., 194 n.
Moulakis, A., 236 n.
Mounier, E., 66, 247
Müller, H., 56 n.
Münster, C., 76 n.
Musil, R., 206-207, 208-209
Mussolini, B., 227 n., 306
Muth, K., 51
- Nancy, J.-L.**, 15 n., 25, 43, 133 n., 134 n., 313, 315 n.
Negrelli, G., 194 n.
Neumann, G., 202 n.
Nicoletti, M., 60 n.
Nicolosi, S., 77 n.
Niel, H., 272 n.
Nietzsche, F., 9, 23, 38, 40, 42, 115 n., 127, 146 n., 150, 153 n., 187, 190, 290-297, 299-301, 306, 308, 310 n.
Nisbet, R., 111 n.
- Opitz, P. J.**, 105 n.
Ortega y Gasset, J., 164 n.
Ottensmeyer, H., 214 n.

- Palmier, J.-M.**, 282 n.
 Paolo di Tarso, 16, 17, 123, 125, 126
 Parménides, 318 n.
 Parry, I., 202 n.
 Parsons, S., 31
 Pascal, B., 149 n.
 Pasi, C., 307 n.
 Passerin d'Entrèves, E., 56 n.
 Paulhan, J., 310 n.
 Péguy, Ch., 66 n., 218
 Peignot, C., véase Laure
 Pelloux, L., 52 n.
 Perniola, M., 299 n.
 Peterson, E., 16, 32, 72 n., 108
 Pétrement, S., 210 n., 212, 213, 214 n.,
 222 n., 224 n., 236 n., 242 n., 243 n.,
 255 n., 256 n.
 Peukert, H., 91 n.
 Piel, E., 188 n.
 Pieper, J., 49 n.
 Pizzorno, A., 14 n.
 Platón, 22, 66, 96, 110, 115 n., 130, 149,
 214 n., 216 n., 217 n., 239
 Platz, H., 57, 85 n.
 Polanyi, K., 30
 Polibio, 244
 Port, H., 72 n.
 Portinaro, P.P., 13 n., 82 n., 139 n.
 Portsmann, A., 105 n.
 Preuss, K. T., 302
 Pross, H., 129 n., 168 n.
 Przywara, E., 61 n., 64 n., 66, 67 n.,
 243 n.

Queneau, R., 275 y n.
Quinzio, S., 242 n.

Rabaut, J., 228 n.
 Rabi, W., 219 n., 242 n., 246 n.
 Racinaro, R., 106 n.
 Rahner, K., 49 n., 67 n., 219 n.
 Raimondi, E., 7
 Rametta, G., 124 n., 126 n.
 Reding, M., 46 n.
 Reif, A., 111 n.
 Reinach, S., 143 n.
 Rella, F., 161 n.
 Renan, E., 262 n.
 Renard, J.-C., 264 n.

 Renouvier, Ch., 249
 Repgen, K., 56 n.
 Rey, J.-M., 290 n.
 Rho, A., 209 n.
 Riaud, J., 263 n.
 Richir, M., 276 n.
 Ricoeur, P., 133 n., 218
 Riondato, E., 78 n.
 Ritsema, R., 105 n.
 Ritter Santini, L., 117 n., 127 n.
 Ritter, G., 23 n.
 Riva, G., 76 n.
 Roberts, D., 194 n.
 Robespierre, M., 113
 Rolland, J., 218 n.
 Rolland, P., 241 n.
 Ronchi, R., 268 n.
 Rosenmöller, B., 52
 Rosenzweig, F., 132 n., 262
 Rossé, G., 47 n.
 Rothe, W., 148 n., 168 n., 172 n.
 Roubiczek, P., 67
 Rougemont, de, D., 249
 Rousseau, J.-J., 98, 118, 119 n., 120-122,
 129, 141
 Rovatti, P.A., 144 n., 224 n., 299 n.
 Ruiz Bueno, D., 46 n.

Saboul, A., 118 n.
 Salvadori, R., 271 n.
 Salvati, M., 133 n.
 Sandkühler, H. J., 167 n.
 Saner, H., 127 n.
 Santinello, G., 78 n.
 Sartre, J.-P., 259 n., 264 y n.
 Sasso, G., 264 n.
 Saviane, R., 175 n.
 Scalfari, E., 11 n.
 Scheler, M., 51, 52 y n.
 Schell, H., 51
 Schelling, F. W. J., 121 n., 217 n.
 Schiavoni, G., 155 n., 182 n., 189 n.
 Schiera, P., 61 n., 73 n.
 Schlant, E., 155 n., 168 n.
 Schlette, H. R., 242 n.
 Schloker, G., 179 n.
 Schlüter-Hermkes, M., 52 n., 67 n.
 Schmaus, M., 49 n.
 Schmithals, W., 50 n.

- Schmitt, C., 8, 16, 22, 29-33, 35, 56 n.,
59 y n., 60 n., 61-62, 68, 70, 71, 72 y n.,
74 y n., 75, 77-78, 82, 83, 89-93, 94,
95-100, 104, 121 y n., 159 n., 188 n.,
280 n., 284, 290 n.
- Schmölz, F. M., 95 n.
- Schnarwiler, G., 52 n.
- Schneider, M., 206 n.
- Schneider, R., 49 n., 52
- Schönwiese, E., 163 n.
- Schoof, T. M., 64 n.
- Schrage, W., 45 n.
- Schrecker, P., 168
- Schürmann, H., 45 n., 46 n.
- Schürmann, R., 21 n.
- Schütz, A., 49 n., 52 n.
- Schwab, G., 70 n.
- Schwadt, J., 78 n.
- Schweikert, U., 188 n.
- Schweppenhausen, H., 155 n.
- Sebba, G., 105 n.-107 n.
- Seelig, C., 154 n.
- Segalla, G., 45 n.
- Sellinger, B., 194 n.
- Sellmair, G., 69 n.
- Sernin, A., 218 n.
- Sibley, R., 233 n.
- Silesius, A., 218
- Smith, W. R., 143 n.
- Sócrates, 26, 136, 253 n.
- Sölle, D., 50 n., 73 n.
- Solmi, R., 155 n.
- Sommavilla, G., 52 n., 67 n.
- Sonne, A., 148 n.
- Sorel, G., 312
- Sourisse, M., 262 n.
- Souvarine, B., 228, 255
- Spann, O., 167
- Spinoza, B., 31, 193, 213, 214-215, 216,
217 n., 234 n.
- Springsted, E. O., 243 n., 248 n.
- Stammler, R., 167 n.
- Staudinger, F., 167 n.
- Steffes, J. P., 58
- Steinecke, H., 147 n., 168 n.
- Sternberger, D., 12 n.
- Sternthal, F., 72 n.
- Stieg, G., 192 n.
- Stone, L., 133
- Strauss, L., 8, 101
- Sturm, B. (Burghard Breitner), 162 n.
- Surya, M., 262 n., 264 n., 300 n.
- Tagliafico, A., 174 n.
- Taine, H., 262 n.
- Taminiaux, J., 127 n.
- Taubes, J., 16, 17, 73 n., 107 n.
- Thébaud, J.-L., 133 n.
- Thieberger, R., 179 n.
- Thieme, K., 49 n., 52 n.
- Thurneysen, E., 50 n.
- Tiedemann, R., 155 n.
- Tillich, P., 67
- Tillmann, F., 52
- Tolstoi, L., 59 n.
- Tomás de Aquino, 245
- Tomihara, M., 243 n.
- Tommasi, W., 277 n.
- Tommisen, P., 51 n., 56 n.
- Tönnies, E., 99 n.
- Torberg, F., 148 n.
- Touraine, A., 30
- Trakl, G., 153 n.
- Tristram, H., 52 n.
- Trotsky, L., 230
- Tucídides, 40-41, 136
- Vaihinger, H., 161
- Varillon, F., 47 n.
- Varnhagen, R., 127 n.
- Varrón, 108
- Vattimo, G., 224 n.
- Vega, de la, R., 167 n.
- Venzlaff, H., 164 n.
- Verdès-Leroux, J., 255 n.
- Vermorel, A., 236 n.
- Vetö, M., 129 n., 211 n., 217 n.
- Veyne, P., 133 n.
- Vico, G., 31
- Viering, F., 45 n.
- Villani, A., 137 n., 271 n.
- Villey, D., 247 n.
- Virgilio, 38, 39, 175-177, 179, 181,
182, 209
- Vital, H., 217
- Voegelin, E., 15, 32, 92, 94-97, 98 n.,
99-109, 110-111, 116, 121
- Vögtle, A., 45 n.

- Vollrath, E., 130 n.
 Volpi, F., 139
 Vorgrimler, H., 64 n.
 Vörlander, K., 167 n.

 Wacker, B., 133 n.
 Wahl, J., 272 n., 297, 301, 310 n.
 Waldberg, I., 291 n.
 Waldberg, P., 291 n.
 Waldeck, H. S., 52 n.
 Weber, M., 22, 60
 Weber, W., 71 n.
 Weil, S., 9, 11, 17-18, 23, 41, 42, 210,
 211-212, 213, 214 n., 215, 216 n.,
 217-220, 221 n., 222, 223 n., 224-229,
 230 y n., 231 y n., 232 n.-234 n.,
 235 y n., 237-243, 244 y n., 245 n.,
 246, 247 n., 248-251, 252 n.-253 n.,
 255-267, 269, 308
 Weininger, O., 161

 Wicki-Vogt, M., 242 n.
 Wiedmann, F., 106 n.
 Wittgenstein, L., 8, 9 n.
 Wolin, S., 115 n., 117 n.
 Woltmann, L., 167 n.
 Wucherer-Hundenfeld, K., 67 n.
 Wust, P., 49, 51 n.-52 n., 57 n., 81 n., 86

 Young-Bruehl, E., 100 n., 127 n., 133 n.

 Zagari, L., 176 n., 187 n., 188 n., 202 n.,
 206 n.
 Zanetti, G., 99 n.
 Zechmeister, A., 52 n.
 Zimny, L., 67 n.
 Ziolkowski, Th., 175 n.
 Zola, É., 153 n.
 Zorzi, R., 111 n.
 Zschimmer, E., 78 n.
 Zweig, S., 162 n.