



LIBROS

¿Qué hay de política en la filosofía? : ocho ensayos

Lucila Svampa [comp.], Facundo Bey, Fernando Cocimano, Valentine Le Borgne de Boisriou, Daniela Losiggio, Franco Marcucci, María Cecilia Padilla, Lucía Pinto

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO, Buenos Aires, 2018

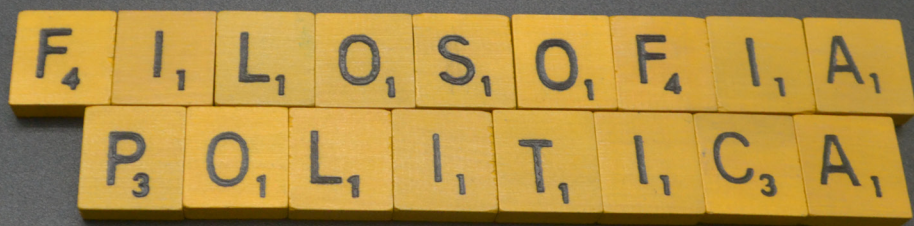
Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Lucila Svampa [comp.]

¿Qué hay de política en la filosofía?

Ocho ensayos

Facundo Bey | Fernando Cocimano | Valentine Le Borgne de Boisriou
Daniela Losiggio | Franco Marcucci | María Cecilia Padilla
Lucía Pinto | Lucila Svampa

Incluye una traducción inédita de Claude Lefort



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



CLACSO

¿QUÉ HAY DE POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA?

OCHO ENSAYOS

¿Qué hay de política en la filosofía? : ocho ensayos; compilado por María Lucila Svampa. - 1a ed compendiada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1683-5

1. Filosofía Política. 2. Ciencia. 3. Conocimiento Social. I. Svampa, María Lucila, comp. CDD 320.01

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Teoría social y política / Discursos / Identidad / Trabajo / Economía / Derecho / Diversidad cultural / Representaciones sociales / Espacio público / América Latina

¿QUÉ HAY DE POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA?

OCHO ENSAYOS

Lucila Svampa
[compiladora]

Facundo Bey
Fernando Cocimano
Valentine Le Borgne de Boisriou
Daniela Losiggio
Franco Marcucci
María Cecilia Padilla
Lucía Pinto
Lucila Svampa

Incluye una traducción inédita de Claude Lefort



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Directora - Carolina Mera

Coordinadora del centro de documentación e información - Carolina De Volder

Comité editor - Sandra Carli, Luciano Noretto, Perla Aronson, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Natalia Debandi, Mercedes Ejarque

Coordinación técnica - Sabrina González

Diseño de tapa e interiores - Francesca Ferlicca

Diseño foto de tapa - Franco Marcucci

Correctora - Celeste Svampa

Primera edición *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (Buenos Aires, marzo de 2018)

ISBN 978-950-29-1683-5

CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso - C1114AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina www.iigg.sociales.uba.ar

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego. Asimismo, ha contado con el apoyo del *Subsidio a Reuniones Científicas* otorgado por el FONCyT. Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción. Por una filosofía de la política <i>María Cecilia Padilla y Lucila Svampa</i>	11
--	----

PRIMERA SECCIÓN. DEBATES SOBRE EL ESTATUS CIENTÍFICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO A PARTIR DE MAX WEBER

La ciencia y la posibilidad de lo político: tensión fundacional en Weber y Durkheim <i>Franco Marcucci</i>	25
--	----

Max Weber y la filosofía. Consideraciones sobre la herencia de Heinrich Rickert en torno al problema de los valores <i>Lucía Pinto</i>	49
---	----

SEGUNDA SECCIÓN. DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA DESPUÉS DE MARX

Ser marxista en filosofía: dialéctica materialista y lucha
de clases en Althusser
Fernando Cocimano | 75

Leyendo *El filósofo y sus pobres*, de J. Rancière
Perspectivas sobre la filosofía y la política popular
Valentine Le Borgne de Boisriou | 93

TERCERA SECCIÓN. ESTÉTICA, HISTORIA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017)
Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger
Facundo Bey | 109

Sobre las antinomias historia vs. memoria y estetización
vs. politización. Identificación de un prejuicio “ilustrado”
sobre la política contemporánea
Daniela Losiggio | 135

Filosofía política e historia. La lectura de Leo Strauss
Lucila Svampa | 151

APÉNDICE

La disolución de las referencias de certeza y la cuestión
democrática
Claude Lefort | 171

AGRADECIMIENTOS

Este volumen reúne un trabajo de investigación grupal de dos años que se llevó adelante en el marco de un Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. A través de reuniones periódicas en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, se puso en discusión una selección de textos acordes a nuestros objetivos que se ciñeron a problematizar la relación entre la filosofía y la política en la contemporaneidad. Así pues, agradecemos, en primer lugar, a dichas instituciones, como asimismo a quienes están a cargo de la colección CLACSO-IIGG, que posibilitó la publicación de este texto, y al CONICET, que apoyó las investigaciones de muchos de los escritores; en segundo lugar, a innumerables colegas y amigos, como Luciano Nosetto, Fabián Ludueña y Patrice Vermeren, con cuyos intercambios este libro se vio enriquecido.

INTRODUCCIÓN

POR UNA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

María Cecilia Padilla* y Lucila Svampa**

En *Un enemigo del pueblo*, Henrik Ibsen relata en 1883 la historia de una conflictiva relación que un médico tiene con la localidad balnearia en la que habita. Este personaje es caracterizado como un científico de gran vocación y de firmes principios morales que, al descubrir la contaminación del agua de las costas de la ciudad, que podría poner en riesgo la salud de sus habitantes y turistas, pretende advertirlo a la comunidad. A partir de esto, se desata una dramática trama de enfrentamientos, en la que distintos sectores de la sociedad –y en especial el alcalde, su hermano– denuncian los perjuicios económicos que podría tener la difusión de tal verdad para la población, difamando al protagonista hasta convertirlo literalmente en el enemigo del

* María Cecilia Padilla es Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y traductora e intérprete de inglés por la Universidad del Museo Social Argentino. Se desempeña como becaria doctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

** Lucila Svampa es doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente inscripta en el programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, se desempeña como docente de Teoría Política Contemporánea (UBA) y como investigadora del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección Teoría e Historia, Prometeo).

pueblo. Así, resulta que, de forma paradójica, el hombre de la ciencia, que busca ponerse al servicio de la verdad y la ciudad, no tiene lugar en esta última. Quienes se dedican al gobierno de la ciudad rechazan el conocimiento científico, al punto de expulsar de la comunidad a quien pretende hacerlo público. En resumidas cuentas, la búsqueda del conocimiento, en esta historia, se ve amenazada por la vida pública, puesto que a un saber basado en un conjunto de indagaciones fundamentadas a nivel racional y empírico no le correspondería indicar qué rumbo político tomar.¹

Como es fácil anticipar, la pregunta “¿qué hay de política en la filosofía?”, que da lugar a la siguiente compilación, no representa una invención sin precedentes, sino que está naturalmente cargada de una extensa tradición. La obra de Ibsen es solo una entre tantas de las expresiones literarias y teóricas que dan cuenta de la separación entre filosofía y política. En efecto, la unión o la desunión entre ambas se encuentra ya proyectada desde la filosofía antigua y, en particular, en la muerte de Sócrates. Este evento puede ser interpretado como fundador de la inquietud que aquí planteamos, ya que no solo aduce una separación entre el hombre que se consagra a la vida contemplativa y aquel que lo hace a la vida de la *polis*, sino que da un paso más allá: el grado de separación entre ambos se manifiesta en su máxima intensidad cuando el último amenaza la vida del primero. Así, se proyecta en principio un alejamiento entre política y filosofía que puede incluso devenir en una expulsión del filósofo de la vida política. Esta cosmovisión vendría a sostenerse en la idea de que quien tiende moralmente a la verdad no puede al mismo tiempo participar de lo público. De modo que, mientras que la verdad permanecería del lado de la filosofía, la mentira y lo inmoral quedarían relegados al ámbito de la política.

Acaso puedan resumirse los grandes periplos que se desatan cuando examinamos las relaciones entre filosofía y política en tres disyuntivas: en primer lugar, si debemos apuntar a buscar en nuestras indagaciones una objetividad científica o si debemos reconocernos en nuestra parcialidad; en segundo lugar, si es posible distinguir el conocimiento ilustrado como el que tiende a la verdad del que no lo es; y por último, si, al momento de acercarnos a las cuestiones

¹ La relación de la política y la verdad en la obra *Un enemigo del pueblo* fue debatida en un encuentro realizado el 23 de octubre de 2014, organizado por el equipo de Filosofía del Departamento de Humanidades, de la Universidad de San Andrés. La intervención de Facundo Casullo, entre la de otros disertantes, inspiró algunos de los debates aquí planteados.

que se pretenden examinar, conviene o bien contar con una actitud anticuaria o bien asumir una mirada anacrónica. El primer par de alternativas nos traslada a un elemento central para la dilucidación de las condiciones en que la búsqueda del conocimiento tiene lugar en el pensamiento político. Es posible hallar, por un lado, la perspectiva que defiende que no puede haber una derivación del saber científico capaz de indicarnos algo sobre la acción política. De acuerdo a este razonamiento, ambos espectros deben mantener indiscutiblemente un margen de independencia, ya que con la demarcación de las atribuciones de dichas esferas se ganaría una preciada objetividad, apta para la indagación de los fenómenos a estudiar. Como afirma Max Weber (2000), es preciso distinguir los juicios de valor de los de hecho, de lo contrario, la comprensión de los últimos se vería afectada de forma negativa. Sin embargo, esto no deja de ponernos en un aprieto en varios sentidos. Si queremos pensar, por ejemplo, la productividad de un conocimiento científico, bajo esta perspectiva no podríamos más que circunscribirnos a un análisis siempre endógeno, al que se le sustrae toda posibilidad de ampliar, por decirlo rápidamente, su razón de ser. Frente a la pregunta de si la filosofía debe servir a la política, aquí tendríamos sin más una negativa directa. Distinta es la postura de otros intelectuales que sostienen que la filosofía debe consagrarse a los juicios de valor. El quid de la cuestión puede sintetizarse en el siguiente interrogante: ¿podemos comprender sin juzgar? El mayor riesgo que aquí detectan algunos escritores, como Leo Strauss, es el del relativismo o nihilismo.

El segundo punto nos acerca a un profundo debate informado por la vieja acusación que se le formula a la filosofía por pretender ocupar un lugar superior al de otras disciplinas. Como señala Jean Luc Nancy (2001), mientras que la filosofía se identifica con la comunidad –debido a que sin ella no podría existir–, la comunidad no siempre se identifica con la filosofía, por reconocer en ella un sesgo elitista. Mas si el propósito de la filosofía política es abocarse, como dice Strauss (2014), al descubrimiento de “la verdad de la política”, entonces esta debería distinguirse de las opiniones corrientes. Ahora bien, toda vez que la filosofía reconoce aptitudes desiguales entre sus ciudadanos como un hecho indiscutible y observa con desdén la *doxa*, difícilmente no caiga en la desgracia de derivar en elitismo. El *démos* y el *ochlos* son figuras que reaparecen al plantearse de qué modo se relaciona la filosofía con la democracia y si esta es una condición de posibilidad para aquella. Como indica Rancière (2004), el litigio fundamental de la política se descubre en una cuenta errónea sobre la distribución no solo de las riquezas, sino también de las virtudes y del logos. En este

contexto, ¿se halla la verdad a la que apunta la filosofía abierta a todos? ¿Puede ofrecer la filosofía una política emancipatoria y/o militante? Si la filosofía no puede arrojar soluciones a los problemas políticos, permanecería por ende en el plano de la especulación: ni *serviría* a la política ni tampoco podría ser entendida como su artífice. Siguiendo los pasos del recién aludido filósofo, podríamos decir que el carácter aporético de la política se revela cuando se pregunta sobre qué cosas hay igualdad y entre quiénes. Esta idea aparece también con gran ímpetu en el pensamiento de varios intelectuales. Entre ellos, Sheldon Wolin (2008) sostiene que si la filosofía se reserva el monopolio del acceso a la verdad, entonces las masas deben conformarse con mitos que, mediante ficciones, salvaguarden la unión de la comunidad.

Respecto a la última disyuntiva, podríamos afirmar que en ella se juega una relación específica entre la filosofía política y la historia. Esto se sugiere al preguntarnos por la definición de los problemas que nos son contemporáneos y de los que, por consiguiente, nos corresponde ocuparnos. Pero ¿qué y quién determina la coetaneidad de los asuntos filosófico-políticos? Y además, ¿de qué modo correspondería acercarnos a ellos? Hay posturas que no solo sostienen la existencia de problemas transhistóricos, esto es, que provienen de la Antigüedad y que persisten hoy en día, sino que además no contemplan posibles novedades respecto al surgimiento de nuevas preocupaciones. Esta permanencia se manifiesta con variaciones en el pensamiento de algunos escritores. En el caso de Leo Strauss (2014), toda filosofía posterior a la antigua constituye una filosofía derivada, en la medida en que todo problema político relevante fue ya planteado por los griegos. Isaiah Berlin (1992) también ofrece una perspectiva en algún punto similar, pero que en sí toma posición más bien sobre las condiciones previas que posibilitan la formulación de dichos asuntos; de acuerdo a este presupuesto, de modificarse estas condiciones, todas nuestras premisas también se alterarían. Más allá de las diferencias que puedan establecerse entre estas dos concepciones, lo que merece nuestra atención es una noción específica sobre cómo deberíamos lidiar con las lecturas que emprendemos sobre esos problemas. Esto es, si ameritan ser observados desde una contextualización que indique cómo fue formulado el asunto, de cuáles eran los interlocutores que en ese seno dialogaban, o de qué conceptos disponibles allí existían, entre otras cosas. La alternativa a esta postura se expresa en la recuperación de una determinada idea mediante una lectura de las categorías involucradas que no exceda un cierto corpus teórico. Esto último implicaría retomar términos, que no son exactamente propios de la época, y trasladarlos al campo

contemporáneo, desligándonos de posibles intentos de situarlos en su entorno de emergencia. El dilema se resume, entonces, entre dar cuenta de la situación histórica que cobijó su surgimiento, o bien en no trabar relaciones con aquello que caracterizó ese ambiente, despojando –y también elevando– el concepto por encima de su propio tiempo. Dicho de otro modo: anticuarios o anacrónicos, como supo resumir Ambrosio Velasco Gómez (1991).

El contexto en el que se enmarcan estos debates es el de una situación alarmante para el pensamiento, diagnóstico en el que confluyen los escritores de los que aquí nos ocupamos. Este estado de las cosas es explorado por Rancière, Lefort, Arendt y Badiou, entre otros. Todos ellos ofrecen una descripción crítica de las tendencias actuales a las que la filosofía política se orientó. El fin de la política describe una profunda agonía para la filosofía, que parece ya no ocuparse de los grandes interrogantes que apremian el entendimiento. La filosofía política encuentra su lugar en una suerte de resignación y de adaptación a las exigencias del mundo capitalista (Rancière, 2007). Esta se aboca a cuestiones técnicas, cuya resolución ya está dada de antemano. La pregunta filosófica *par excellence*, en cambio, debería desconcertarnos en su planteo, ya que no contiene en su enunciación el camino para buscar su respuesta. Pero cuando lo procedimental y lo administrativo ocupan el centro de la escena, adviene un hiato insalvable entre la política y el conflicto, operación mediante la que se le asigna a la política, en pocas palabras, la tarea de ordenar y distribuir los cuerpos. Como bien describe Arendt (1997), lo anterior se agrava con un proceso de burocratización que limita el margen de acción y de responsabilidad de los ciudadanos. Los porvenires de la filosofía y de la política no están, empero, definitivamente sellados, sino que, por el contrario, pueden hacer lugar a una suerte de resurrección, volviendo sobre los pasos de nuestras experiencias históricas precedentes (Badiou, 2011) en un contexto, por cierto, atravesado por los desafíos que plantea la pérdida de los referentes de certezas (Lefort, 2007).

Si bien tomamos como punto de partida aquí la defensa de una filosofía política, esto no se traduce en el señalamiento de una completa fusión entre ambas, sino que se trata de distinguir la vocación de cada una y, al hacerlo, marcar líneas de copertenencia entre ellas. Entonces, ¿significa que no toda filosofía es política y que no toda política comprende una determinada cosmovisión filosófica? ¿Puede la política prescindir de la filosofía y viceversa? ¿Cuál es la relación que le es dada a la filosofía política con la formación del conocimiento? ¿Qué implicancias tienen sendos interrogantes para las ciencias sociales? Estas son algunas de las preguntas que animan

cada uno de los artículos que forman parte de la presente publicación y que confieren un recorrido por distintas voces del pensamiento contemporáneo. Se hace uso de bibliografía proveniente de la filosofía continental que, consideramos, ha hecho aportes significativos en el terreno en cuestión. La metodología tiene una base fundamentalmente teórica que parte de la idea de constelaciones (Oncina Coves, 2017). Esta remite a una agrupación, no como una suma de aspectos que por accidente confluyen en un mismo lugar, sino como una suma de factores que se constituyen por su mutua afección. Lo anterior posibilita un rico diálogo entre miradas que tienden a lecturas contextuales, interpretaciones exegéticas, contrastes teoréticos o estudios de campos.

Las tres secciones que protagonizan la compilación buscan tematizar estos problemas a través de la ciencia, la democracia y la historia. Para ello, se restituyen distintas e influyentes perspectivas que nos brindan elaboraciones dignas de ser recuperadas, por introducir de manera singular posibles respuestas a los interrogantes aquí apuntados. La triple partición se corresponde con la disposición de las disyuntivas: el primer apartado se ocupa del estatus científico del conocimiento político, el segundo de las relaciones de la filosofía con la democracia en tanto forma de gobierno y el último pone el acento en las relaciones de la historia y de la estética con la filosofía política. En lo sucesivo presentaremos un breve recorrido por los contenidos de cada artículo.

En “La ciencia y la posibilidad de lo político: tensión fundacional entre Weber y Durkheim”, Franco Marcucci reflexiona sobre un problema esencial de la práctica científica: el rol de las ciencias sociales en la sociedad y su relación con la política. Para ello, se vuelve a los grandes fundadores de las ciencias sociales, Durkheim y Weber, en cuyo pensamiento se encuentra, según el autor, el origen de esta tensión de manera contrastada. El texto se organiza en una serie de preguntas a partir de las cuales se exponen las perspectivas y reflexiones de los sociólogos: ¿cómo es posible la objetividad científica siendo los científicos sujetos de valores? ¿Qué es el conocimiento específicamente científico? ¿Cuál es su tarea y su vínculo con los valores de la sociedad? Y por último, ¿cuál es la relación entre la ciencia y la política? Siguiendo a Aguilar Villanueva, Marcucci sostiene que la propuesta weberiana de la “neutralidad valorativa de la ciencia” es menos un problema epistémico-metodológico que un proyecto político, lo que supone una apertura de la ciencia al ejercicio de la política. Sin embargo, esta apertura no existe en el planteo durkhemiano, según el cual la política debe subordinarse a la práctica científica, dado que

esta última se encuentra en una posición privilegiada para legislar sobre los hechos sociales, y esta subordinación, entiende nuestro autor, implica una clausura del ejercicio político. Este recorrido lo lleva a concluir que la tensión entre ciencia y política es necesaria e irreductible, una aporía con la que debemos lidiar en nuestra práctica cotidiana.

El segundo capítulo ofrece una profunda continuidad temática con el primero. En efecto, en “Max Weber y la filosofía. Consideraciones sobre la herencia de Heinrich Rickert en torno al problema de los valores”, Lucía Pinto se propone trabajar uno de los grandes momentos weberianos: el conflicto irresoluble entre los valores últimos en la modernidad. Para hacerlo, la autora analiza el artículo “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” de 1904, en el que Weber, con la explícita intención de delimitar el ámbito de la ciencia social, aborda el problema de la objetividad y de los valores por primera vez. Tal como lo indica el título, a Pinto le interesa considerar el diálogo que Weber sostiene con la filosofía de su tiempo con respecto al problema de los valores en el contexto de la disputa por el método, en particular la herencia y rupturas con Heinrich Rickert y el neokantismo. En su interpretación, la autora propone que Rickert constituye un punto de partida ineludible para Weber que le permite dar cuenta del carácter subjetivo de las “individualidades históricas” que estudian los científicos sociales, construidas y seleccionadas por ellos a partir de sus ideas de valor. Sin embargo, Weber se distancia del aspecto práctico de la filosofía rickertiana: dado que su problema radica en fundar una ciencia objetiva a partir de puntos de vista siempre subjetivos, la respuesta weberiana ya no se hallará en los valores culturales, sino en la metodología, en la herramienta heurística del tipo ideal como garantía de objetividad. Pero ¿qué sucede con la política? ¿Pueden la ciencia o la filosofía ofrecer valores objetivos que indiquen al político qué camino tomar? La respuesta de Weber es negativa: no hay ningún procedimiento científico ni filosófico que pueda determinar si un valor es bueno o malo. Y este es el desafío del político, aquel “hombre finito en una realidad siempre infinita” que armado de convicciones debe actuar en una realidad sin orden ni garantías, según la ética de la responsabilidad, asumiendo las consecuencias de su acción.

Inaugurando la segunda sección, el capítulo “Ser marxista en filosofía: dialéctica y lucha de clases en Louis Althusser”, de Fernando Cocimano, vuelve sobre una de las preguntas centrales de Louis Althusser: aquella sobre la posibilidades de existencia de una filosofía marxista. Distanciándose de lecturas, como la de Negri, que observan

un giro entre los primeros y los últimos trabajos de Althusser en su concepción de la relación de la filosofía materialista con la práctica política, Cocimano propone leer este recorrido como un proceso jalonado por desplazamientos o cambios de acentuación. Entre estos desplazamientos, el autor destaca el cambio en la definición de dialéctica materialista de “teoría de la práctica teórica” a “teoría finita”, pero insiste en que en ambas permanece la concepción de la filosofía materialista como una práctica, como un proceso sobre materiales ideológicos que se despliega en relación con otras prácticas sociales. Cocimano destaca la centralidad del concepto de sobredeterminación para establecer aquello que define a la filosofía marxista: su forma de tematizar la práctica política. En tanto índice de una causalidad compleja (es decir, prescindiendo de todo principio teleológico), este abre el camino para una filosofía susceptible de pensar la práctica política, entendida como lucha de clases, en su singularidad específica. Así, concluye el autor, lo que hace que la filosofía marxista sea política es la consideración de la complejidad irreductible de la práctica política, su carácter excesivo respecto de la teoría.

El siguiente capítulo también se hace eco de las reformulaciones del marxismo en relación a la democracia y la filosofía política. En “*Leyendo El filósofo y sus pobres*, de J. Rancière. Perspectivas sobre la filosofía y la política popular”, Valentine Le Borgne de Boisriou busca comprender los procesos de subjetivación política, desidentificación y emancipación en dos casos de prácticas políticas populares: los militantes de organizaciones barriales de los suburbios de Buenos Aires y los migrantes agrupados en asociaciones de apoyo a los sin-papeles en Francia. La Borgne de Boisriou utiliza un enfoque *microscópico* que pone en primer plano la reconstrucción de los relatos de vida y las trayectorias de los actores. Así, y a través de un prisma rancieriano, la autora reflexiona sobre la precariedad de la existencia que lleva a estos actores a autoconstituirse como sujetos políticos en y a través de prácticas emancipatorias que suponen no solo la irrupción en un espacio público que les es vedado, sino también una lucha por la toma de la palabra. A su vez, dirigiendo el análisis a estas prácticas, la autora pretende resaltar el desafío tanto político como teórico que ellas suponen al desarrollo de un pensamiento filosófico y científico de las prácticas de emancipación, un pensamiento que sea capaz de asumir la complejidad de las situaciones y de las luchas presentes.

En “*In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017). Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger*”, Facundo Bey emprende la tarea de pensar la relación entre filosofía, poética y política

en la obra de Martin Heidegger en y desde las interpretaciones y lecturas que Philippe Lacoue-Labarthe ofrece sobre este tópico entre 1986 y 2002, quince años antes de la publicación de los famosos *Cuadernos negros* del filósofo alemán. El trabajo comienza con una advertencia: es inútil acercarse a la política en el pensamiento heideggeriano desde la perspectiva de su carácter conceptual, puesto que, como expresa Lacoue-Labarthe, su texto político se encuentra “cifrado” y subyace en su texto filosófico. Sin atajos ni desvíos, y haciendo frente a la cuestión del compromiso de Heidegger con el nazismo en 1933, Bey identifica y despliega los temas esenciales de la confrontación/explicación del francés con Heidegger: la hegemonía espiritual de la ciencia como destino de Alemania, la relación distintiva entre política y *polis* (entendida como instancia archipolítica), el compromiso metafísico de Heidegger con la política, el rechazo de la imitación, la historia y la *tékhne* como esencia de lo político y el lugar de la poesía y del mito en la salvación de Alemania. Ser herederos de Lacoue-Labarthe, esa es la propuesta de Bey, confrontando el legado de Heidegger con la responsabilidad y compromiso que requiere la tarea de pensar.

“Sobre las antinomias historia vs. memoria y estetización vs. politización. Identificación de un prejuicio ‘ilustrado’ sobre la política contemporánea”, de Daniela Losiggio, nos invita a pensar cómo la filosofía política se vincula con las imágenes, la producción de símbolos y relatos y la movilización de los afectos en la actualidad política. Para ello, la autora da inicio a la tercera sección recorriendo de manera concisa y contundente la genealogía de estas dos antinomias que la filosofía de los siglos xx y xxi ha impuesto a la política para luego desarticular su rigidez. Así, Losiggio sostiene que si bien estas dos antinomias resultaron productivas para explicar el fascismo, se revelan estériles para pensar nuestra vida política democrática en general y las nuevas políticas de la derecha reaccionaria en particular. La autora encuentra especialmente problemática y caduca la comprensión del mito predominante en el siglo xx (tanto marxista como liberal) en cuanto relato político irracional y falso y, de la mano de nuevas interpretaciones, sobre todo de pensadores argentinos, sugiere la enorme potencialidad de repreguntarse por el mito de manera positiva, como factor de transformación social.

Por último, en “Strauss, la filosofía y la historia”, a Lucila Svampa le interesa pensar críticamente los argumentos que Leo Strauss despliega en contra del historicismo en defensa de la filosofía política, así como la específica relación que el filósofo alemán propone entre esta última y la historia. En este sentido, en la primera parte del trabajo, Svampa repone tres cuestiones, a saber: la caracterización

straussiana de la filosofía política como “guía para la acción política”; el lugar de la historia como auxiliar de la filosofía en la recuperación de los mensajes esotéricos de los grandes filósofos; y las críticas straussianas al relativismo (peligro del positivismo y del historicismo) que, según su argumento, lleva indefectiblemente al nihilismo y abre la puerta a su efecto político más pernicioso: el nazismo. En la segunda parte del trabajo, apoyándose en el diálogo que entablaron Strauss y Hans-Georg Gadamer en torno a esta cuestión, Svampa revisa algunos ejes problemáticos de las tesis straussianas contra el historicismo. La autora se detiene principalmente en las ambigüedades que habitan el término, la falta de cumplimiento de Strauss de sus propias reglas metodológicas y la ausencia de evidencias lógicas de las supuestas contradicciones en las que incurriría el historicismo. De este recorrido, la autora extrae tres consecuencias analíticas que nos invitan a seguir pensando la relación entre filosofía política e historia.

A estos artículos se le agrega como adenda un texto de gran importancia no solo filosófica, sino también académica. Se trata de una conferencia de Claude Lefort de 1986, que hasta el día de hoy no contaba con una traducción al castellano. Su título “La disolución de los referentes de certeza y la cuestión democrática” expresa en gran parte los contenidos que recorre. En la pregunta sobre el funcionamiento de la democracia en un contexto postfundacional –por cierto, siempre amenazada por el fantasma del totalitarismo–, Lefort recupera las intervenciones de Weber y Strauss al respecto para poner en el centro de la cuestión el rol de las ciencias sociales y de la filosofía de la historia en su tratamiento del poder, que se halla indeterminado. Como le será fácil notar al lector, es un texto que recupera, en gran medida, muchos de los aspectos que protagonizan los demás artículos, característica que lo convierte en un verdadero articulador (y merecedor de la posición de apéndice) del libro.

Mediante este repertorio de autores y lecturas, esperamos proporcionar una visión prolífica para caracterizar las peripecias que descubren encuentros y desencuentros entre filosofía y política hoy.

Bibliografía

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
Badiou, A. (2011). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. París: Germina.

- Berlin, I. (1992). *Conceptos y categorías*. Madrid: FCE.
- Lefort, C. (2007). *Le temps présent: écrits 1945-2005*. París: Belin.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Oncina Coves, F. (2017). *Constelaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique.
- Rancière, J. (2004). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sheldon, W. (2008). *Democracia S.A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L. (2014). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Alianza.
- Velasco Gómez, A. (1991). *Teoría política: filosofía e historia: ¿anacrónicos o anticuarios?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weber, M. (2000). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

PRIMERA SECCIÓN

DEBATES SOBRE EL ESTATUS CIENTÍFICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO A PARTIR DE MAX WEBER

Franco Marcucci*

LA CIENCIA Y LA POSIBILIDAD DE LO POLÍTICO: TENSIÓN FUNDACIONAL EN WEBER Y DURKHEIM

Introducción

En este trabajo se procurará recuperar las nociones de objetividad y neutralidad en Max Weber y Émile Durkheim con el fin de restituir comparativamente las formas en que ambos imaginaron la práctica científica en relación con la política. En este sentido no se pretenderá reponer la totalidad de las posturas epistemológicas de estos autores, sino solo los argumentos e ideas centrales a la luz de esta relación.

Hoy en día la tensión entre las ciencias sociales y la política se vuelve patente en una disyuntiva que tiene larga data. Más allá de posturas individuales, podemos pensar que mientras unos intentan llevar a cabo una práctica científica más apegada a la política, otros pretenden mantenerla más alejada. Esta tensión de la que queremos dar cuenta se plasma en la metáfora de “mantener cerca o lejos a la ciencia de la política”. Con esta imagen se intenta mostrar que si la

* Franco Marcucci, *millennial*, natural de la Ciudad de Buenos Aires, es actualmente un estudiante de Sociología y de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Participa de diversos grupos de investigación en los que canaliza sus ansias de conocimiento.

ciencia está cerca de la política, es para dictarle soluciones, mientras que alejarla significa no involucrarla con problemas prácticos.

Esta cuestión surge a la par de las ideas democráticas de gobierno (de finales del siglo XIX) y de la irrupción de las masas en la política. ¿Cómo hacer confluir, pues, las ideas de ciudadanía que empiezan a plantear el republicanismo junto con la naciente figura del científico social, que es heredero de la voz de la razón? Rosanvallon, en su lección inaugural en el Collège de France, plantea el tema de la siguiente manera:

“Esta indeterminación [de la democracia] se inserta en un sistema complejo de equívocos y de tensiones que estructuran desde su origen a la modernidad política. [...] En segundo lugar, una tensión entre el número y la razón, entre la ciencia y la opinión, pues el régimen moderno instituye la igualdad política a través del sufragio universal al mismo tiempo que plantea una voluntad de construir un poder racional cuya objetividad implica la despersonalización” (Rosanvallon, 2003: 23).

Este mismo problema es consignado por Rancière en *El desacuerdo*, pero remontándolo hacia las *polis* en la antigua Grecia. En el primer capítulo de su libro va a probar la hipótesis de que “la filosofía política bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política” (Rancière, 1996: 11). Para este autor, la política y la filosofía política reclaman una igualdad de todos con todos, pero de diferentes características. La política opera con una igualdad de orden aritmético (es decir $1=1$), mientras que la filosofía política opera con una igualdad de tipo geométrica (hay dos triángulos que tienen distintas proporciones, pero ambos son triángulos). La filosofía política intentará dar un cierre a ese escándalo que genera la igualdad aritmética buscando un orden justo, en donde se le dé a cada cual lo que corresponda.

Estos dos autores, si bien usan distintas palabras y marcos teóricos, podríamos decir, a fines prácticos, que hablan de un mismo problema. Lo que Rosanvallon denomina “una tensión entre el número y la razón” sería asimilable a lo que Rancière llama “la igualdad aritmética y la geométrica”. Las ciencias sociales, y esta es una de las hipótesis que vamos a proponer, no se inclina en principio por ninguna de las dos posturas en particular, sino que está atravesada por ambas. Esto implica que en el análisis que hace la ciencia (que disputa y ocupa el lugar que antes tenía la filosofía) de la política,

hay una tendencia a considerarla bajo la lógica del número y la igualdad aritmética y, al mismo tiempo, bajo la lógica de la razón y de la igualdad geométrica. De este modo, la pregunta que condensa en algún sentido la hipótesis que queremos trabajar es la siguiente: cuando reflexionamos desde las ciencias sociales o filosóficas sobre la práctica política, ¿cómo consideramos que debería recibirse ese resultado –de carácter científico– por parte de la política?

Pero ¿por qué retomar el pensamiento de dos clásicos de la sociología para pensar esta relación entre la ciencia y la política? Partiendo de la idea de que ambos son grandes puntos de referencia para las ciencias sociales en general, más allá de su disciplina específica, cabe plantear la hipótesis de que en estos autores se encuentran dos posturas contrapuestas de forma bien contrastada. En este sentido, reflexionar sobre este problema con Weber y Durkheim es ir al punto fundacional en donde podríamos encontrar el origen de esta tensión que existiría en las ciencias sociales.

Sobra decir que ambos autores viven y desarrollan su pensamiento académico en muy distintos contextos¹. Giddens (1987: 183-185) sistematiza y marca muy nítidamente las divergencias entre las formaciones e influencias que tienen y cómo esto afecta su forma de pensar las ciencias sociales. Siguiendo a este comentarista podríamos reseñar cinco grandes puntos de divergencia entre los pensadores: (I) en sus influencias en el pensamiento social, (II) sus tradiciones, (III) su metodología, (IV) su activismo político y (V) su relación con el marxismo.

(I) Con respecto al pensamiento social, mientras que Durkheim se ve atraído en su temprana formación por pensadores alemanes como Wilhelm Wundt o Albert Schäffle, estos son los mismos a los que Weber dirige sus más fuertes críticas. (II) En cuanto a las tradiciones, Giddens señala la relación de ambos con Kant: Weber es mucho más cercano a él, por el contrario, Durkheim, especialmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2016), mantiene un debate

¹ El del sociólogo francés está marcado por el desarrollo de la tercera república, en la cual hay una fuerte e imperante conflictividad social que, en su diagnóstico sobre la sociedad francesa, es lo que va a denominar “un estado de anomia”. Para ver esto en más detalle, recomendamos ver el apartado “The Social and Political Background of Durkheim’s Thought”, en Giddens (1971: 478). El contexto del pensador alemán va a ser más conocido como “disputa por el método” (en alemán *Methodenstreit*) que hace referencia a un gran debate entre intelectuales sobre el alcance y el significado en ciencias sociales. Para explorar más este evento en particular, ver Rossi (1973) o *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (Giddens, 1972).

muy profundo con el filósofo. (III) Metodológicamente, Durkheim está en deuda con Comte y Boutroux. Según Giddens, el programa sociológico de Durkheim puede ser entendido como un intento de separar la metodología propuesta por Comte de su pensamiento. Max Weber, en el plano metodológico, está inmerso en la perspectiva neokantiana. (IV) Si bien Weber es un activo miembro de la política alemana en varias etapas de su vida, Durkheim se mantiene alejado de la esfera política, exceptuando el *Affaire Dreyfus*. (V) El autor francés se reconoce como un crítico del marxismo. Por su parte, el autor alemán no rechaza por completo las ideas de esta corriente, si bien critica lo que podríamos denominar como versiones “*naïves* y sobresimplificadas” (Giddens, 1971: 484) del marxismo de su época, por lo que podríamos interpretar su proyecto sociológico como complementario de los análisis de Marx, en especial los relacionados con el surgimiento del capitalismo

Aun así, con todos estos puntos de inicio de divergencia, lo que nos interesa marcar es que desde muy temprano en sus escritos ambos autores están interesados en el problema de las nacientes ciencias sociales. Este tema adquiere un tono que versa sobre el ser y el deber ser de una ciencia de la sociedad y del hombre. En el caso de Durkheim, esto se ve en el primer libro que publica tras su tesis doctoral, que también es su obra más conocida: *Las reglas del método sociológico* (1988). Por su parte, Weber empieza su función como editor del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé) con la publicación de su ensayo “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y la política social” (1904).

Estos dos títulos, a nuestro parecer, dejan entrever una preocupación sustancial por la cuestión del método y de la objetividad en las ciencias sociales. Es nuestro objetivo reponer estas ideas y conceptualizaciones sobre la ciencia para luego ver cuál es su rol en la sociedad y su relación con la política.

La pregunta por la ciencia objetiva

La pregunta que anuda el problema de la objetividad de la ciencia, y a la que ambos autores responden, es la de cómo es posible una ciencia objetiva llevada a cabo por científicos que tienen valores, creencias e inclinaciones (por estar inmersos en un contexto social que los determina en mayor o menor medida); es decir, cómo es posible una ciencia objetiva practicada por científicos –presuntamente– no

objetivos. El interrogante podría plantearse en ¿cómo tener una mirada sobre un objeto que no esté determinado por el ángulo desde donde se mira? Esto es: ¿cómo tener una mirada completa de un objeto?

La respuesta no la vamos a encontrar en *Las reglas del método sociológico* en donde, si bien Durkheim se ocupa de cuál es el objeto de la sociología y de qué maneras estudiarlo de forma objetiva, no va a referirse específicamente a este tema. Esto se debe a que, en este temprano libro, el autor está más preocupado en dar un método para atrapar un objeto² que en dar una conceptualización sobre qué es ese objeto, cómo conocerlo y quién es aquel que lo conoce.

Para esta fundamentación más filosófica vamos a tomar las clases que da el autor en el transcurso de los años 1913 y 1914, que están reunidas en el libro *Pragmatismo y sociología* (Durkheim, 2003a). Podríamos suponer que si en *Las reglas del método sociológico* se encarga de dar una metodología, en estas clases, el autor se encargaría de darles un fundamento sobre lo que él entiende que es lo real, la verdad y la objetividad (entre otras cosas); o que podríamos nombrar como una epistemología. En estas lecciones –que son recuperadas a través de transcripciones de los alumnos– va a presentar a los autores pragmatistas que se encuentran en Estados Unidos, quienes toman y coinciden profundamente con algunas de sus ideas, pero se diferencian en el hecho de darle una entidad mayor a la sociedad, algo que en los autores pragmatistas no sucede.

El primer problema al que se enfrenta es el de la noción de verdad: “Digamos simplemente que, cuando se cree que una idea es verdadera, es que se la considera como adecuada a lo real” (Durkheim, 2003a: 139). En este sentido, la verdad ha existido antes que la ciencia. Estas verdades que son precientíficas van a ser denominadas “mitológicas”. Pero aun así, la distinción entre verdades científicas y precientíficas (que detallaremos más adelante) no tiene necesariamente una distinción de rango. Esto se debe a que “la idea es verdadera, no en razón con su conformidad con lo real, sino en razón de su poder creador” (Durkheim, 2003a: 140). Esta conformidad

² Este va a ser el objeto de estudio de la naciente disciplina sociológica. Debe ser tratado como cosa, pero aun así no hay una fundamentación filosófica de éste. “La primera regla y la de carácter más fundamental es la de *considerar a los hechos sociales como cosas*” (Durkheim, 1988: 69; énfasis original). Con esta frase abre el segundo capítulo, pero queremos remarcar el “considerar... como...” que deja ver la forma en que se preocupa por una aplicación práctica más que una discusión filosófica por el estatuto de los hechos sociales.

con lo real rompe la idea racionalista de una realidad objetiva a la que sería posible dotar de una conceptualización. En este esquema, el concepto crea lo real. Pero a diferencia de los pragmatistas, estas ideas y conceptualizaciones no tienen, y no pueden tener, un origen individual: siempre es de carácter social.

Estas verdades no pueden ser obra de una persona individual, ya que nos son impuestas por la sociedad. Están contenidas en los conceptos que se transmiten socialmente. Por lo tanto, estas son representaciones colectivas, es decir que están forjadas por una colectividad, por algo que es mayor a la suma de individuos. Esta sociedad, que tendría la capacidad de pensar y de procesar representaciones que luego se distribuirían en las conciencias individuales³, sería para el autor un pasaje por un universal que garantizaría la objetividad de estas representaciones. Esto se deja notar en la discusión que sostiene con el pragmatismo, según el cual la representación individual nunca podría tener el carácter objetivo que sí le daría la colectividad: “Si, al contrario, se admite que la representación es una obra colectiva, ella presenta un carácter de unidad que no puede tener el pragmatismo. Así se explica esta impresión de resistencia, ese sentimiento de algo que supera al individuo, que nosotros experimentamos en presencia de la verdad y que son la condición misma de objetividad” (Durkheim, 2003a: 141).

Con respecto a la pregunta que intentamos responder, si bien Durkheim reconoce que hay personalidades que juegan un rol especial, la conformación de estos conceptos siempre surge de un grupo social que piensa en común. Es decir, un científico privilegiado (o con prestigio) en el ámbito del pensamiento nunca puede forjar un concepto en soledad. En el caso de que alguien forjara un concepto que se tiene por verdadero por una adecuación con lo real, tiene que estar de alguna forma avalado o ser aceptado por el pensamiento de la colectividad⁴.

Por su parte, Weber se enfrentará al mismo problema en el ya mencionado artículo de 1904⁵. En él, la reflexión principal gira

³ Para profundizar en este tema, véase Durkheim (2000).

⁴ En esta posibilidad de que los conceptos forjados sean aceptados o rechazados por la sociedad, entra en juego uno de los tópicos fundamentales en la obra de Durkheim: el de la autoridad. Este analiza dicho problema en *La educación moral* (Durkheim, 1997). Ver también Nocera (2012).

⁵ Este tema está trabajado más extensamente en el capítulo II contenido en este volumen.

en torno a cómo un investigador que tiene valores puede generar un conocimiento que esté exento de valores.

El *ordenamiento conceptual de la realidad* (que ya detallaremos más adelante), siempre parte de una consideración valorativa por parte del científico que lleva a cabo la investigación. En principio este recorte de carácter subjetivo de la realidad social, que es infinita, podría parecer una injerencia que haría temblar todo el concepto de objetividad de las ciencias sociales, ya que ¿cómo considerar que algo es objetivo cuando es direccionado por motivaciones personales? Para Weber esto no es un problema, ya que elegir en base a lo que resulte relevante en términos culturales es la única manera de acercarse al proyecto científico.

Más allá de que la elección del tema de investigación se corresponda para Weber con el contexto cultural del científico, la pregunta de cómo hacer una ciencia libre de valores persiste. El problema al que se enfrenta el autor (1973a: 41) es el de lidiar con ciencias que tienen sus antecedentes en valoraciones prácticas acerca de las instituciones y los procesos culturales del hombre. ¿Cómo hacer para que las ciencias, que surgieron al calor de una crítica del Estado (y de las instituciones humanas) a partir de la economía política (u otras cosmovisiones específicas) (Weber 1973a, 41), hoy logren una cierta racionalización que separe el conocimiento empírico de las valoraciones prácticas? La respuesta del propio Weber va a estar teñida por un cariz negativo: “No quisiera discutir además si la distinción entre comprobación empírica y valoración práctica es difícil de trazar. Por cierto que lo es” (1973b: 229). Entonces, si no se pueden separar de forma tajante debido a que siempre va a haber rasgos subjetivos en toda investigación científica, lo único que queda es poder diferenciar y separar dentro de la misma ciencia las comprobaciones empíricas de las valoraciones prácticas. Esta separación es esencialmente una aclaración a nivel discursivo sobre dónde empieza una y termina la otra; sirve tanto para otro como para uno mismo, en cuanto muchas veces esta línea demarcatoria no nos es evidente.

En consonancia con esto, el objetivo de la ciencia libre de valores es lograr hacer que se pueda tomar conciencia de los valores que están influyendo el actuar en cada momento. La crítica científica a los valores está relacionada solo con el ser y no puede decir nada acerca del deber ser. No tiene los mecanismos para hablar de este último. En este sentido, es importante marcar que hablar sobre el ser implica clarificar qué es lo que se puede, con ciertos medios dados, hacer y a qué fines se está respondiendo. En otras palabras, lo que

intenta hacer la ciencia es decir qué es lo que realmente se busca, cómo alcanzar ese fin y qué consecuencias podría tener.

A pesar de que la ciencia está teñida de valores y no es posible un proyecto científico que sea atemporal, o que no responda a ninguna valoración práctica, podría darse un conocimiento objetivo del mundo y un ordenamiento causal de los hechos históricos. Aun así también se puede hablar sobre los valores y juzgarlos en referencia a su validez. En palabras del propio autor: “Lo único que una disciplina empírica, con sus recursos, puede mostrar son: 1) los medios indispensables; 2) las repercusiones inevitables, y 3) la concurrencia recíproca, de este modo condicionada, de múltiples valoraciones *posibles*, en cuanto a sus consecuencias *prácticas*” (1973b: 239; énfasis original). Una ciencia neutral frente a los valores es justamente una aplicación de estos principios rectores en donde no se puede emitir ningún juicio específico sobre los valores, sino solo hablar de ellos como hechos.

El conocimiento científico

Una vez que existe la posibilidad de un conocimiento objetivo, aunque parta de visiones siempre subjetivas y parciales de la realidad, surge la pregunta por la posibilidad del conocimiento mismo. ¿Qué es un conocimiento específicamente científico? La primera distinción que nos parece pertinente marcar para hablar de objetividad en Weber tiene que ver con la distinción entre juicios de hechos y evaluación práctica. Por evaluación se entiende: “Evaluaciones prácticas del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos influibles por nuestro actuar” (Weber, 1973b: 222). Habiendo aceptado esta definición, deberíamos especificar qué es para Weber una comprobación empírica (en las ciencias sociales) para poder acceder a lo que él entiende por objetividad.

El autor plantea que, para que haya una ciencia objetiva, esta tiene que lograr una validez que pueda ser reconocida y compartida:

“Es y seguirá siendo, en cualquier época, una diferencia insalvable el que una argumentación se dirija a [...] nuestra conciencia, en caso de que esté en cuestión la validez de ciertas normas éticas; o *bien* el que se dirija a nuestro poder y necesidad de *ordenar conceptualmente* la realidad empírica de un modo que pretenda *validez* como verdad empírica. [...] En efecto, es y seguirá siendo cierto que una demostración científica metódicamente correcta en

el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino” (1973a: 47; énfasis original).

En este sentido, *comprobación empírica* se refiere a un ordenamiento conceptual de la realidad que sea *válido*. Esto tiene que ver con criterios lógicos que puedan ser reconocidos por cualquier persona, y la mención del chino no es anecdótica, sino que deja traslucir que la validez se refleja en que alguien que no comparte los valores occidentales podría llegar a la misma conclusión, o al menos reconocerla si se le es expuesta. Weber entiende y menciona, en el caso del chino, que no importa que este no comparta los valores que la ciencia tiene para los occidentales (1973a: 47-48) porque el valor lógico trascendería las valoraciones concretas (desarrollaremos este punto más adelante).

La pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo lograr ese ordenamiento conceptual válido? Y ante este interrogante, Weber necesariamente tiene que descansar su proyecto en un método que le garantice su objetividad. “La única garantía de tal objetividad se encuentra, en consecuencia, en la recta aplicación de los instrumentos que, en su conjunto, constituyen tal estructura lógica, y no en la referencia a valores incondicionados sustraídos a la selección” (Rossi, 1973: 25).

El instrumento específico para este programa científico es el de la construcción de tipos ideales. A través de estas imágenes y construcciones, uno puede comprobar y tener una guía de la acción con sentido de los hombres a lo largo de la historia. Los tipos ideales permiten comprender el fin o los valores últimos de la acción de los hombres de cada tiempo. Este conocimiento nos permite hablar e inferir por qué el hombre actúa como actúa y no de otra manera. Además, ofrece una solución a uno de los principales problemas en discusión en la *Methodenstreit* (disputa por el método): ¿cómo hacer para hablar acerca de valores sin hacer referencia a valoraciones prácticas? Los tipos ideales permiten reconstruir distintas clases de valores a través del tiempo y dentro de una misma sociedad.

Este conocimiento no basta por sí mismo. La que genera un ordenamiento conceptual es la imputación causal⁶. Es decir, poder

⁶ Esta imputación que un científico hace podría ser vista como algo que impide que una investigación y una explicación sean objetivas. Esto efectivamente es así, pero no por eso se vuelve una explicación subjetiva. La realidad, en su carácter infini-

establecer cuáles son las causas y qué consecuencias tienen ciertos valores para la vida del hombre. Esta determinación es lo que Weber va a llamar “comprensión explicativa”, lo cual va a significar un acercamiento a los valores estrictamente desde el plano del ser y no del deber ser. Y esto es lo que le permite hablar sobre valores subjetivos desde una mirada objetiva.

Por otro lado, retomando el pensamiento del autor francés en relación con el problema de la objetividad científica, este va a hablar de dos clases de verdades distintas: “Hay, en la historia del pensamiento humano, dos tipos de verdades que se contraponen una a la otra. Son las verdades mitológicas y las verdades científicas” (2003a: 143). Durkheim va a proponer pensarlas como dos formas de representaciones colectivas, objetivas, pero de distinto grado. Si bien ambas contribuyen a reforzar la conciencia social, las personas no comulgan de la misma forma en las verdades mitológicas que en las verdades científicas: “O bien [comulgan] confundiéndose los unos en los otros, de manera de no hacer más que un solo espíritu colectivo, o bien comulgado en un mismo objeto que es igual para todos” (Durkheim, 2003a: 146). Mientras que las verdades mitológicas intentan tender el lazo social entre los individuos haciendo que exista una concordancia entre todas las representaciones individuales (que se derivan de una representación de carácter colectivo), las verdades científicas intentan reemplazar las de la sociedad por verdades del mundo *tal cual es*. Esto haría que podamos acceder a un objeto que estaría ahí presente a disposición de todos sin importar que nuestras representaciones individuales no coincidan, es decir, que seamos sujetos con personalidades diferentes, pertenecientes a distintos mundos, y con un lazo social de otras características que en la comunidad mitológica. En otras palabras, una verdad impersonal.

Esta verdad que en *Pragmatismo y sociología* (2003a) llama “mitológica”, en *Las formas elementales de la vida religiosa* es lo que llamará “el pensamiento religioso”. Hay que entender que, para Durkheim, la ciencia y la religión no están contrapuestas, ni una viene a disputar el lugar de la otra necesariamente. La ciencia es algo que se mueve lento y que por sí misma no puede dar muchas definiciones sobre lo que hay que hacer debido a que en ella reina la duda. La vida no puede esperar a las indecisiones de la ciencia (Durkheim, 2016:

to, podría tener infinitas causas. Por lo tanto, le es dado al investigador la posibilidad de, en base a sus intereses, seleccionar las causas posibles y rastrear esa relación. Este principio de selección es lo que permite la imputación causal, sin que la objetividad sea socavada.

460), por lo tanto, siempre habrá religión que guíe la vida cotidiana de los hombres, que les diga qué es lo que se debe hacer, aunque se exprese en formas de religiones laicas.

La ciencia presupone el individualismo intelectual. De hecho, la verdad impersonal que propone la ciencia es la que conformaría las conciencias individuales (siempre aceptando que la idea de individualidad es una representación colectiva). La ciencia requiere de estas individualidades, ya que lo real da sitio para una infinidad de puntos de vista. Y dado que un individuo no puede situarse en todos los puntos de vista para acceder a la realidad, la ciencia requiere de espíritus libres que, desde los puntos de vista en que se sientan cómodos, hablen de verdades parciales. El aumento de grupos sociales hace que cada vez más se requiera mayor cantidad de puntos de vista para poder mirar los mismos objetos: “De esta manera, el individualismo intelectual, muy lejos de ser un factor de anarquía como habría podido serlo bajo el reino de la verdad mitológica, se torna al contrario en un factor inseparable del establecimiento de la verdad científica y la diversidad de los temperamentos individuales puede venir a ponerse al servicio de una verdad impersonal” (2003a: 153).

Hay en esta concepción, por lo tanto, una relación muy estrecha y de doble sentido entre la realidad y las representaciones colectivas. El pensamiento científico surge como necesario ante la proliferación de distintos grupos sociales que ya no pueden ponerse de acuerdo ni comparten las mismas verdades mitológicas. Su función, pues, es hacer que estos grupos puedan tener un lenguaje con el que compartan el mundo que habitan. Este lenguaje es el de objetos/realidades que sean impersonales. Por otro lado, la proliferación de estos conceptos científicos hace que surjan nuevas identidades y nuevos grupos. Es en este sentido que se mencionaba en el párrafo anterior que la ciencia presupone el individualismo intelectual –que en cierta forma lo alienta– y que a medida que este se expande, se necesitan más conceptos científicos.

Retomando las conclusiones de *Las formas elementales de la vida religiosa*, lo central en el pensamiento religioso es que crea clasificaciones del mundo (podríamos provisoriamente emparentar la idea de pensamiento religioso con pensamiento mítico). El pensamiento religioso/mítico es importante porque es el que crea clasificaciones del mundo que permiten vivir y moverse en él. Es por esto que todas las clasificaciones son objetivas. Porque todas responden a una realidad a la cual se adaptan. Si hubiera una clasificación que no permitiese al hombre vivir, integrarse, entender, explicar no se podría mantener

esa representación colectiva. En realidad, la objetividad (en estas reflexiones sobre el pensamiento religioso) tiene una doble y hasta una tercera fuente. (I) La primera es a la que hacíamos referencia algunas líneas más arriba, en cuanto a que las clasificaciones del mundo nos permiten relacionarnos con él, por lo que no habría forma de juzgarlas a lo largo de la historia diciendo que alguna no cumple este papel. (II) En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, el pasaje por lo colectivo es una fuente de objetividad indudable para el autor en cuestión. (III) Y la tercera fuente, que no está tan explícita, es que justamente estas clasificaciones del mundo también generan subjetividades e individuos. Esta creación no es menor, ya que destrascendentaliza al sujeto, y este es sujeto debido a que porta un cierto ordenamiento conceptual. Sin duda, esto podría ser tomado como un rasgo de objetividad, pues constituye al hombre mismo.

Esta clasificación del mundo, que es siempre una representación colectiva, tiene algo de subjetivo, pero a nivel colectivo. Las sociedades tienen rasgos particulares y subjetivos. El pensamiento científico es un pensamiento mitológico en el sentido en que clasifica y sistematiza, pero que tiene un carácter mucho más impersonal, objetivo (en tanto no hay marcas subjetivas a nivel de una individualidad social) y sin influencias externas.

La inestable base de la ciencia, o su relación con la fe

Otro punto importante para entender esta relación es cuál es el estatus del proyecto científico dentro de la sociedad en el esquema de cada autor. Responder esta pregunta va a ser imprescindible para comprender cuál es la relación de esta ciencia-en-la-sociedad con la política. La tarea de la ciencia para Durkheim es refinar el pensamiento especulativo de los conceptos que fueron forjados por la religión, que es lo que él expresa en las conclusiones de *Las formas elementales de la vida religiosa* de la siguiente manera: “Incluso hemos visto que las nociones esenciales de la lógica científica tienen un origen religioso, [...] el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso” (Durkheim, 2016: 458-459).

El desafío con el que cuenta la ciencia en este sentido es que “los conceptos, aun cuando estén contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No bastan con que sean verdaderos para ser creídos” (Durkheim, 2016: 467). En esta cita, nos introducimos de forma rápida en dos problemas que surgen muy temprano en la reflexión

sociológica de Durkheim: el de la autoridad, por un lado, el cual es un tópico relevante en su obra y, por el otro, el de la idea de que los conceptos tienen que ser creídos, es decir, que hay una opinión a la que hay que convencer y que no es controlada por la ciencia. En otras palabras, la verdad no se impone por sí misma en el mundo de las representaciones colectivas.

Si bien, como ya mencionamos anteriormente, la ciencia produce conceptos que están despojados de toda la influencia subjetiva que podrían conllevar (tanto individual como colectiva), estos conceptos tienen que empezar a ser tenidos por verdaderos por la colectividad para que se vuelvan representaciones colectivas. Para ser tenidos por verdaderos, podemos enumerar tres requisitos: (I) que estén en consonancia con todo el resto de las representaciones colectivas y creencias (Durkheim, 2016: 467)⁷; (II) que pueda ser sometido a un control y a una comprobación constante por parte de los individuos a los que ese concepto apela; y (III) que estos individuos crean en el *crédito privilegiado* que viene por tener la estampilla de ciencia (Durkheim, 2016: 466-467).

Este último requisito tiene sentido si entendemos que “el valor que atribuimos a la ciencia, en suma, depende de la idea que colectivamente nos hacemos de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir que expresa un estado de opinión” (Durkheim, 2016: 467). Esto es, la ciencia tiene efectos y tiene posibilidad de que sus conceptos se vuelvan representaciones colectivas porque “se tiene fe en la ciencia”⁸. Y la opinión no es algo que pueda fabricarse o dirigirse, sino que la ciencia tiene que aprovecharse del estatuto privilegiado que tiene dentro de la sociedad para intentar imponer sus conceptos.

El lugar privilegiado de la ciencia proviene de una “morfología social” signada por un aumento de la individualidad moral. Los hombres no están unidos por lazos estrechos, sino que cada vez más en Occidente hay un desarrollo de la personalidad. En este tipo de sociedades, la ciencia se hace *necesaria* para mantener la cohesión interna, la sociabilidad. Este es un problema central para Durkheim, cómo se relacionan los hombres: si en el pensamiento religioso los hombres se relacionaban confundiendo entre sí (debido a tener

⁷ Es debido a este punto que la ciencia no tendría sentido en, por ejemplo, una civilización que no concibiese a individuos, o en donde la institución religiosa tuviera un peso muy fuerte.

⁸ Es importante resaltar que esta fe no difiere de la fe religiosa (Durkheim, 2016: 467).

las mismas representaciones colectivas y reducir sus diferencias todo lo posible), en el pensamiento científico, los hombres comulgan compartiendo una definición clara de los conceptos. Estos conceptos son almacenados en el lenguaje, que consta de dos grandes propiedades: la primera es una cristalización bastante estable a través del tiempo y la otra es el intercambio de conceptos que permite con otros hombres, de donde puede surgir el diálogo (Durkheim, 2016: 462-463)⁹. La ciencia, por lo tanto, tiene un carácter necesario, ya que es la única forma en que es posible mantener a los hombres relacionados debido a su creciente individualidad¹⁰; pero, a su vez, no tiene la pelea ganada por ser la portadora de la objetividad, sino que tiene que imponerse una y otra vez dentro del juego de ese nuevo fenómeno social que emerge: la opinión pública.

El problema del valor de la ciencia también tiene relevancia en el esquema de Weber. Karl Löwith pareciera plantear la hipótesis sobre la posibilidad de que la ciencia fuera una cuestión valorativa: “Pero ‘el fundamental estado de cosas’ [...] es que la vida humana [...] debe elegir y decidir entre las concepciones de vida *posibles* –por ejemplo, a favor o en contra de la ciencia y, con ello, contra o a favor de la religión–” (Löwith, 2007: 174; énfasis original).

Esta hipótesis podemos probarla con la ya mencionada referencia que se hace en el ensayo de 1904 al supuesto chino que debería poder reconocer como válida cualquier demostración científica. Pero en ese ejemplo Weber continúa diciendo:

“Debe *aspirar* en cualquier caso a tal meta, aun cuando esta, por deficiencia de los materiales, no sea alcanzable. Esto significa, también, que el análisis lógico de un ideal en cuanto a su contenido y a sus axiomas últimos, y la indicación de las consecuencias que su persecución producirá en los terrenos *lógico* y práctico, han de ser válidos también para un chino, si es que deben considerarse logrados. Y ello aunque este pueda carecer de ‘sensibilidad’ para nuestros imperativos éticos,

⁹ En este sentido podríamos deducir que, para Durkheim, la ciencia tiene la función nada más ni nada menos que de mantener unido el cuerpo social a través de la elaboración de los conceptos.

¹⁰ ¿Podríamos aventurar que la utopía durkheimiana es la de una sociedad en donde hay una institución científica muy fuerte y prestigiosa que, al lograr reemplazar la mayoría de los conceptos con reminiscencias religiosas por conceptos impersonales, consigue una baja significativa en la conflictividad social?

y aunque rechace –como seguramente lo hará muy a menudo– el ideal mismo y las *valoraciones* concretas que de él derivan, pues nada de eso afecta el valor científico de aquellos *análisis* conceptuales” (Weber, 1973a: 47-48; énfasis original).

Lo que está sugiriendo Weber es que, no obstante la validez del análisis científico y del potencial reconocimiento proveniente de personas de diversas culturas, existe la probabilidad de que, rechazando los valores de la ciencia occidental, no tomen en consideración la validez obtenida en estos análisis. ¿Qué pasaría si alguien no compartiera los valores de la comprobación empírica tal como la consideremos nosotros y, por tanto, no comparta la validez del proceso? Pero el problema que se revela como más profundo y sugestivo en la pregunta de Löwith es que no necesariamente tiene que ser alguien de otra cultura el que rechace el valor de la ciencia. Podría ser alguien que esté a favor de la religión o que tenga cualquier otra ideología que no permita compatibilizar con el valor científico¹¹.

En *El político y el científico* (2012: 105), el alemán menciona que es imposible que distintas disciplinas den cuenta de sus propias justificaciones y del deber ser de su propio objeto. En este sentido, las ciencias históricas correrían la misma suerte: es imposible decidir científicamente sobre los valores de algún acontecimiento político-social cualquiera. La ciencia solo puede hablar sobre ese objeto en base al tratamiento empírico que ya mencionamos con anterioridad¹².

Ciencia y política

Llegando al punto central de nuestro trabajo, para Max Weber la política, así como también cualquier otro ámbito de la vida que se mueva por valoraciones prácticas, es el terreno de una lucha a muerte entre dioses y demonios a los que uno se entrega por propia voluntad. Estas esferas de valor no pueden depender de –ni ser esclarecidas por– la ciencia, ya que esta tiene una imposibilidad para generar aportes

¹¹ Weber es consciente de que dentro de la sociedad puede haber otras esferas con las que la ciencia, que tiene por objeto la búsqueda de la verdad, tenga que batallar: “En suma, la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno forma parte de la sabiduría de todos los días. Sin embargo, estos casos no son sino los más elementales de esa batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” (Weber, 2012:109).

¹² Este es un problema que está abierto y que vamos a seguir explorando en futuros trabajos con mayor detenimiento.

sobre qué actitudes prácticas tomar. Como ya mencionamos, las funciones de la ciencia están muy delimitadas para el autor alemán.

Luis Aguilar Villanueva expresa una hipótesis que nos gustaría intentar rastrear en los escritos de Weber. Este autor va a proponer que la “neutralidad de la ciencia” es un proyecto político más que un problema epistémico-metodológico. Para este comentarista, Weber lleva adelante este planteo porque cree que la razón filosófica pertenece a un régimen preburgués (Aguilar Villanueva, 1984: 63) y, en cierto sentido, sus concepciones sobre la neutralidad de la ciencia se encargarían de ir en contra de esta razón filosófica dominante en la Alemania del siglo XVIII y XIX. “*La ciencia ‘neutra’ no entiende neutralizar la política*. Al contrario, entiende emanciparla de la razón y liberarla a su real concepto y práctica” (Aguilar Villanueva 1984: 71; énfasis original). La neutralidad sería, en este sentido, la única posibilidad de liberar a los burgueses para que puedan hacer una política burguesa bajo el imperativo de la responsabilidad política. En esta apuesta, se descarta toda posibilidad de hablar de una “política verdadera” basada en la ciencia. Al no haber política verdadera posible, la reflexión filosófica y la naciente práctica de las ciencias de la cultura van a tener que relacionarse con la política de una manera distinta a como lo hicieron los filósofos alemanes hasta ese momento.

Para ver si esta hipótesis se puede sostener en el pensamiento de Weber vamos a referirnos a su concepto de neutralidad, del cual habla en su ensayo de 1917, conocido como “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”:

“En efecto, el verdadero sentido de una discusión de *valores* radica en aprehender lo que el contrario (o también uno mismo) entiende, es decir el valor al cual cada una de ambas partes se refiere en realidad, y no meramente en apariencia, lo cual posibilita en general una toma de posición respecto de ese valor. Muy lejos, por lo tanto de que la exigencia de neutralidad frente a los valores en el análisis empírico implique que las discusiones en torno de las valoraciones sean estériles o carezcan de sentido [...]. Solo presupone la comprensión de la posibilidad de que existan valoraciones últimas, *divergentes* por principio e irreconciliables. ‘Comprenderlo todo’ no significa ‘perdonarlo todo’, ni la mera comprensión del punto de vista ajeno entraña en cuanto tal, en principio, su aprobación.

Antes bien, lleva [...] a reconocer por qué y en qué *no* se puede coincidir. Precisamente ese conocimiento es un saber acerca de la verdad y a él contribuyen las ‘discusiones acerca de las valoraciones’” (Weber, 1973b: 234-235; énfasis original).

Deberíamos admitir que es una lectura un poco optimista, pero podríamos suponer que lo que quiere decir Max Weber es que la esfera de la ciencia habilita una nueva relación entre los valores que implica la discusión y el intercambio acerca de ellos. La ciencia tendría, de esta manera, un rol fundamental en habilitar esta nueva forma de relación. Si la función de la ciencia empírica es llevada a cabo correctamente, uno podría comprender (I) los medios, (II) las repercusiones y (III) las posturas valorativas últimas que estarían detrás de las múltiples valoraciones posibles. En otras palabras, la neutralidad valorativa parece que presenta la ciencia como una mera técnica, como una herramienta o un medio. Y esto, en efecto, creemos que es lo que Weber piensa, pero esta técnica no es meramente un medio para el conocer y el comprender, sino que es la base misma para la política. Por lo tanto, en este sentido es que creemos que la “neutralidad valorativa” es el factor clave para hablar de una relación entre la práctica científica y la práctica política.

Este conocimiento y esta comprensión no refieren únicamente a los valores últimos de los otros, también posibilitan el acceso a los propios valores y “dioses” que no suelen ser transparentes y claros a nosotros mismos. Este doble sentido de la comprensión es lo que garantiza la posibilidad de tener un intercambio y un acercamiento a un otro con referencias valorativas que son divergentes a las propias. Pero, si bien los valores no pueden fundamentarse científicamente, lo cual da lugar a una lucha a muerte entre ellos, la ciencia tiene la capacidad de habilitar un terreno franco en donde esta lucha tome la forma del diálogo. Es en este sentido que, con la introducción del concepto de “discusión acerca de las valoraciones”, nos queremos arriesgar a proponer que Aguilar Villanueva tendría ciertos fundamentos en su hipótesis acerca de que la esfera de la política burguesa solo puede ser fundada sobre la existencia de una ciencia burguesa (de la que Weber sería su principal teórico y desarrollador). Es decir, aunque la ciencia no tiene la capacidad de inmiscuirse en el terreno de las valoraciones prácticas, y somos nosotros los que nos vemos obligados a tener que elegir a qué dioses servir, es a partir del esclarecimiento que genera la ciencia que se habilitan ciertas posibilidades. Por un lado, la de tener a disposición el conocimiento de una amplia gama de valores; la elección valorativa, entonces, no sería fruto de la contingencia, sino

que, en base a valores últimos, uno podría tomar distintas valoraciones prácticas dentro de una gama posible ofrecida por la ciencia. Por otro lado, permitiría una discusión entre personas que eligieron libremente sus posturas de valor basados en valoraciones últimas. Esta discusión estaría fundamentada en una comprensión de la postura del otro, por lo que sería posible un verdadero intercambio¹³.

En la obra de Durkheim, ciencia y política se cruzan como temas en las clases que dicta entre 1898 y 1900 y que son reunidas en las *Lecciones de sociología* (2003b). En ellas, el autor francés se aboca a pensar una definición de Estado y de democracia (entre otras cosas). La figura del Estado tiene un carácter muy distinto al dado por Weber. Este no se caracteriza por el monopolio de la violencia, ni por su poder¹⁴. La característica que le es esencial a la figura del Estado¹⁵ es que tiene “la capacidad de pensar y actuar en lugar de la sociedad” (2003b: 92). Este “en lugar de” no significa que la sociedad actúe a través de ella, sino que este órgano autónomo tiene la tarea de elaborar “ciertas representaciones que valen para la colectividad. Estas representaciones se distinguen de otras representaciones colectivas por su más alto grado de conciencia y de reflexión” (2003b: 94).

Si tenemos en cuenta la concepción de ciencia con la que veníamos trabajando a partir de *Pragmatismo y sociología* y algunas consideraciones de *Las formas elementales de la vida religiosa*, podemos ver cómo esta definición inicial de la tarea del Estado se asemejaría en algún sentido a la tarea científica. Pero siguiendo con las lecciones, cuando piensa en qué significa el régimen democrático, él da una definición muy particular sobre lo que entiende por ese régimen. El Estado democrático no es otra cosa que aquel que piensa a la sociedad (que llama “conciencia gubernamental”), pero en una comunicación muy estrecha con esa sociedad a la que piensa. Un Estado no democrático sería aquel en el cual la conciencia gubernamental

¹³ De este “verdadero” intercambio podríamos deslindar una utopía weberiana en donde en una sociedad con una ciencia muy extendida, al permitir el diálogo entre distintas personas con diferentes valores, se permita un estado de diálogo permanente que termine con la guerra a muerte de las esferas de valor. Aunque puede pensarse que esta utopía podría convertirse muy fácilmente en la distopía del politeísmo absoluto de los valores. De cualquier forma, Weber no plantea esto, pero la pregunta por la utopía es muy productiva a la hora de comprender los proyectos políticos de estos pensadores. Podría ser un interrogante a desarrollar y seguir pensando en trabajos posteriores, junto con la utopía durkheimiana.

¹⁴ Para una explicación más detallada sobre este tema, ver Giddens (1987: 186).

¹⁵ El Estado serían ciertos grupos de personas privilegiadas que habitarían en él, más que un ente autónomo y con consciencia propia.

queda siempre restringida a extensiones muy reducidas sin que pueda expandirse a toda la sociedad.

Desde una valoración ética, los Estados no democráticos no tienen necesariamente una connotación negativa (en el pensamiento del autor). Los Estados no democráticos son indeseables porque en algún sentido son los más impotentes. Es el caso de, por ejemplo, Luis XIV y el Estado absolutista, en donde, si bien pueden disponer de la vida individual de cualquier persona, son totalmente incapaces de modificar el derecho, los usos, las creencias o las costumbres.

Lo que le preocupa al autor es que en una creciente complejización de la trama social, cada vez se necesiten más instituciones y órganos que permitan pensamientos más claros para garantizar una convivencia pacífica. Podríamos decir que esto surge como el largo siglo de conflictos sociales que vienen después de la Revolución Francesa de 1789 y que Durkheim intenta comprender y resolver¹⁶. Es por esto que el Estado democrático no se vuelve una opción entre otras, sino que es un mandato para mantener la paz social.

El problema es que la conciencia social (que es de carácter difuso y oscuro) siempre desborda a los Estados que se encargan de pensar esas representaciones colectivas para intentar darles claridad. En este sentido, los Estados democráticos tiene una “característica que es doble: 1.º, la mayor extensión de conciencia gubernamental. 2.º, las comunicaciones más estrechas de esta conciencia con la masa de las conciencias individuales” (2003b: 127). La mayor comunicación entre esta conciencia y las masas individuales para el autor se resuelve con una ampliación de las asociaciones secundarias que generan una comunicación fluida y fiel entre estos, sin que ninguno sea absorbido por el otro. Pero la mayor conciencia gubernamental presenta un problema aparte. Para ampliarlas, se requiere de nuevas instituciones y saberes:

“El Estado es, y debe ser, una fuente de representaciones nuevas, originales, que deben permitir que la sociedad se conduzca con más inteligencia que cuando era movida simplemente por

¹⁶ Es esta búsqueda de un orden –que estaría perdido– la razón por la cual se lo suele catalogar como un autor conservador. Pero sin lugar a dudas, su pensamiento puede ser tomado como de un sindicalismo progresista en cuanto a derechos obtenidos por los individuos, que no vamos a explayar en este trabajo. Para profundizar estas ideas, véase Giddens (1971).

sentimientos oscuros que operaban sobre ella. Todas estas deliberaciones, todas estas discusiones, todo estos datos estadísticos, todas estas informaciones administrativas que están a disposición de los consejos gubernamentales –y que se volverán cada vez más abundantes– son el punto de partida de una vida mental nueva. Se reúnen así materiales de los que no dispone la multitud y se los somete a una elaboración de la que la masa no es capaz, precisamente porque carece de unidad, porque no está concentrada en un mismo espacio, porque su atención no puede aplicarse en el mismo momento a un mismo objeto. [...] El deber del Gobierno consiste en servirse de todos estos medios, no simplemente para saber lo que piensa la sociedad, sino para descubrir qué es lo más útil para la sociedad” (Durkheim, 2003b: 130-131).

Si bien no es explícito, cuando habla de que el Gobierno debe servirse de estos medios para hacer su conciencia gubernamental, está dejando en un lugar privilegiado a la disciplina científica que él fundó para trabajar sobre esa cantidad de datos que una masa no puede manejar y que está a disposición del Estado: la sociología. La hipótesis de que la sociología, a partir de archivos oficiales, podría explicar y ofrecer una solución a ciertos hechos sociales la prueba en su trabajo de 1897 sobre el suicidio.

En este sentido, la ciencia, tal como la plantea Durkheim, debe estar en una relación tan estrecha con la función estatal que deberíamos no poder diferenciarlas. En cierta forma, esto podría ser la solución al problema que mencionamos antes sobre la necesidad de que las verdades científicas tengan que ser creídas (es decir, que jueguen como cualquier otro concepto en el terreno de la opinión pública). Podríamos suponer que Durkheim planea y espera una alianza entre ciencia y Estado para que las verdades científicas no tengan que batirse a duelo con otras representaciones y conceptos, y además en donde el Estado ganaría en su alcance democrático y, por lo tanto, en la pacificación de la sociedad.

Es necesario entender que para Durkheim las leyes democráticas o, en otras palabras, a las que nos sometemos, no son las que nos damos a nosotros mismos como podría pensar Rousseau. Nos sometemos a la ley porque es buena, es decir, conforme a la naturaleza de los hechos, porque es lo que debe ser, porque tenemos confianza

en ella. Una ley democrática tiene que ser una ley científica, una ley que dé cuenta de la naturaleza de las cosas. Esto solo puede ser hecho por un científico. Y es un destino del que no podemos escapar por la complejidad que va adquiriendo la morfología social.

Recapitulando: para Weber es la neutralidad de la ciencia la que generaría la posibilidad de una política burguesa, y para Durkheim se da de manera análoga, debido a que es la ciencia, y en especial la sociología, la que permite ensanchar la claridad del pensamiento gubernamental y así expandir la democracia (como es entendida por él).

Consideraciones finales

Si bien en la fundación de las ciencias sociales por parte de estos dos autores hay una relación necesaria entre ciencia y política moderna, las consecuencias de sus planteos y sus utopías son muy distintas. Este es el punto en que queremos hacer foco, retomando la frase de Rosanvallon de la introducción: hay una tensión irresoluble entre ciencia y opinión, entre lo que se debe hacer, basado en las mayorías, y en lo que se debe hacer, según la razón.

La relación entre ciencia y política en Weber, para nuestro planteo, es una apertura al ejercicio de la política. Esta práctica se hace desde valores diferentes y, muchas veces, contrapuestos, en los que se debe dialogar como única forma de relacionarse. Este sería un espacio en donde se puede y se debe construir en conjunto una comunidad. En pocas palabras, podríamos decir que el proyecto científico para el autor alemán es una apertura a la política. Y esto presenta algunos problemas con lo expresado anteriormente cuando hacíamos referencia a que la ciencia corre por un carril separado de la política. Con estas últimas referencias al proyecto de la neutralidad valorativa en Weber, la ciencia sería la única posibilidad de que exista una política burguesa-liberal.

Por otro lado, en el pensamiento durkheimiano, no existe tal apertura, sino que se da un movimiento inverso. La práctica científica es la clausura del ejercicio político en tanto que hay una apelación a la razón científica a la hora de gobernar¹⁷. Un ciudadano nunca tiene

¹⁷ Se podría argumentar, y con mucha razón, que si esto fuera así, efectivamente la ciencia terminaría con la política y Durkheim estaría del lado de las concepciones del fin de la historia. Esto no es así por un concepto que en este trabajo no mencionamos, pero que no por eso es menos central en la obra del autor: el de *efervescencia*.

la posibilidad de hacer una ley porque no se encuentra en posición de pensarla y desarrollarla. Tanto el Estado como los científicos con acceso a ciertos medios estarían en una posición privilegiada para poder ver e intentar legislar sobre hechos sociales. La política, por tanto, debe quedar subordinada a la práctica científica, si es que se quiere una legislación y un gobierno que esté en consonancia con la realidad social. Pero no por esto queremos dar a entender que el pensamiento del autor sería el de un régimen autoritario. Sin esta razón científica no habría posibilidad de hacer confluir las diferencias que aumentan día a día en el seno de la sociedad y que generan tanta conflictividad entre los distintos grupos. Un aumento en el poder del Estado y una alianza con las ciencias (especialmente la sociológica) es la única forma de que los individuos adquieran más y mejores derechos, y que puedan vivir y vivir bien conforme a la naturaleza de las cosas.

Esto es esencial para pensar la tensión que mencionábamos al principio: no se trata simplemente de una cuestión en la que uno como científico pueda elegir pararse, ni tampoco que una postura sea buena y la otra mala; sino que estas concepciones de la ciencia y de la política están enraizadas en prácticas cotidianas. Por momentos tenemos una tendencia hacia un polo y, por momentos, hacia el otro. Y esto se debe a que es una tensión fundacional, que tiene la forma de una aporía irresoluble en la que nos movemos constantemente, y con la que tenemos que lidiar a diario en nuestra práctica como científicos, pero también como ciudadanos.

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, L. (1984). El programa teórico-político de Max Weber. En: F. Galván Díaz y L. Cervantes Jáuregui (Comps.), *Política y des-ilusión: lecturas sobre Weber*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco.
- Durkheim, E. (1988[1895]). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2003[1955]). *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Quadrata.

Esta idea, ciertamente compleja, conlleva la posibilidad de pensar una política que siempre vuelve a aparecer a pesar de los intentos que se hacen de regulación o de integración social. Para ampliar este concepto, véase Nocera (2009), en especial el apartado 3 (páginas 106-112).

- Durkheim, E. (2003b). *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, E. (2016[1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Giddens, A. (1971). Durkheim's Political Sociology. *The Sociological Review*, 19(4), 477-519.
- Giddens, A. (1972). *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. Macmillan: London.
- Giddens, A. (1987). Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence. En: W. J. Mommsen y J. Osterhammel (Eds.), *Max Weber and his Contemporaries*. New York: Routledge.
- Löwith, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Nocera, P. (2009). Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127, 93-119.
- Nocera, P. (2012) De la autoridad de la razón a la razón de la autoridad: Durkheim y la encrucijada de la política entre la ciencia y la religión. En: E. Durkheim, *El Estado y otros ensayos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rossi, P. (1973) Introducción. En: M. Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 9-37). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1973a[1904]) La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En: *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 9-37). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Weber, M. (1973b) El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas. En: *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Buenos Aires: Abeper.

Lucía Pinto*

**MAX WEBER Y LA FILOSOFÍA.
CONSIDERACIONES SOBRE LA HERENCIA DE
HEINRICH RICKERT EN TORNO AL PROBLEMA
DE LOS VALORES****

“Hay que hacer algo más. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las exigencias de cada día. Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia”.

Max Weber

Introducción

Es sumamente famosa la distinción que estableció Max Weber entre el hombre de ciencia y el político. Ambos lidian con una realidad que es concebida como irracional e infinita, pero su aproximación a ella es de distinto cuño: el científico pretende conocerla mediante su ordenación conceptual, mientras que el político es aquel que con su acción la direcciona o, dicho en sus preciosas palabras, tiene “derecho a poner la mano en la rueda de la historia” (Weber, 2000a: 154).

* Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestranda en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). Becaria doctoral y docente de la UBA.

** Agradezco los comentarios que Ricardo Laleff Ilieff, Lucila Svampa, Pedro Giordano y Facundo Bey realizaron a versiones preliminares de este artículo. Sus lecturas no hicieron más que mejorarlo. Los eximo, por supuesto, de todo aquello que resulte impreciso.

En este sentido, existe una diferencia fundamental en relación a los valores, ya que el científico debe evitar todo juicio de valor sobre la realidad y el político, por el contrario, conduce su acción guiado por sus convicciones. La política se trataría, entonces, de forjar un sentido en la historia y eso, según Weber, se desarrolla en la lucha con los otros ideales que participan en la contienda. En la modernidad “desencantada” que habitamos, el hombre se encuentra desprovisto de los valores sagrados que antaño orientaban su acción y tampoco puede la ciencia, en su lugar, proporcionarle un conocimiento sobre su validez.

En este trabajo nos proponemos considerar este conflicto irresoluble entre los valores últimos –uno de los grandes motivos weberianos– a partir del análisis de su texto metodológico “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (1904)¹. Se trata de un motivo que se mantiene inalterado durante toda su obra y este texto reviste interés porque es donde lo presenta por vez primera. En “La ‘objetividad’...”, artículo en el cual se propone el esbozo de un programa metodológico para las ciencias de la cultura, Weber da cuenta de que abordar el problema de la objetividad implica abordar el problema de los valores. La influencia de Heinrich Rickert en este sentido resulta fundamental, pues Weber toma de este filósofo neokantiano el concepto de “relación de valor”.

El análisis de “La ‘objetividad’...” permite conducirnos al tema que aquí nos interesa, a saber, considerar el diálogo que Weber mantenía con la filosofía de su tiempo con respecto al problema de los valores. Nos proponemos, entonces, indagar en qué medida, en relación con este problema, podemos considerar a Weber un heredero del neokantismo.

Para ello, en el primer apartado de nuestro trabajo, analizaremos el texto de Weber en cuestión, haciendo énfasis en los juicios de valor, la noción de “individualidad histórica” y la pretensión de objetividad. En el segundo apartado, detallaremos en general las dimensiones del contexto de debate intelectual en el que tiene lugar el texto, conocido como “disputa por el método” (*Methodenstreit*) y, en particular, los conceptos de realidad y de “relación de valor” de Rickert. Luego, en la tercera parte, analizaremos los puntos de continuidad y de ruptura entre Weber y Rickert en lo que al problema de los valores respecta. Por último, se esbozarán las consideraciones finales sobre la relación de Weber con el neokantismo y sobre la posible articulación entre la

¹ En adelante, “La ‘objetividad’...”.

filosofía y la política en su pensamiento.

El problema de la objetividad en las ciencias de la cultura

En 1904 Max Weber asumió, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, la dirección del *Archivo de Ciencia Social y Política Social* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)². La nueva época de la revista se inauguró con la publicación del artículo “La ‘objetividad’...”³, el cual comenzaba con las siguientes palabras: “La primera pregunta que se suele dirigir a una revista de ciencias sociales –y, más todavía, de política social– en el momento en que aparece o se hace cargo de ella una nueva redacción es la concerniente a su *tendencia*. Tampoco nosotros podemos rehusar una respuesta” (Weber, 1973a: 39; énfasis original).

La intención capital del artículo, que se trata de uno de los primeros escritos de Weber sobre metodología⁴, es delimitar el ámbito de la ciencia social, esto es, su especificidad, objeto y método. En primer lugar, Weber entiende que debe ser esclarecida la diferencia entre la ciencia social y la crítica de la política social, señalando que el propósito de la primera es hallar un conocimiento objetivamente válido de la realidad empírica, mientras que el de la segunda es realizar una crítica a partir de juicios de valor. La diferencia concierne, pues, a sus fines. Se requiere separar sus ámbitos de acción: la ciencia pretende conocer y la crítica de la política social implica una toma de posición

² Weber había defendido su tesis de doctorado en 1889 y la de habilitación en 1892. En 1898 falleció su padre y sufrió una crisis nerviosa que lo mantuvo sin actividad al menos hasta 1902. La aceptación de la dirección de la revista marcó la vuelta de Weber a la actividad académica. La asunción de esta dirección implicó una nueva época en la revista que incluso cambió su nombre antiguo, que era *Archivo de Legislación Social y Estadística* (*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*). La numeración no fue alterada: el número xix fue el primero de la nueva serie. Weber, Sombart y Jaffé permanecieron a cargo de la edición de la revista hasta 1914, año en que Schumpeter asumió la dirección.

³ El artículo se divide en dos partes: una primera que representa explícitamente al conjunto de editores y una segunda y más extensa, en la cual se presenta la propuesta metodológica, de autoría exclusiva de Weber.

⁴ Antes de este artículo apareció la primera entrega de “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica” en 1903. En dicho artículo, en el cual Weber realizó una crítica a Roscher y Knies, padres fundadores de la escuela histórica, aparecía ya la distinción entre la “referencia a valores” y “validez de los valores” (Weber, 1985: 58), que Weber estableció a partir de la influencia de Rickert. Cabe señalar que el empleo que Weber hace del término “metodología” difiere notablemente del uso moderno más vinculado a prácticas y métodos de investigación. No hay una utilización de la palabra de un modo sistemático, sino que la metodología se vincula tanto con la epistemología como con la teoría científica (Bruun, 2016).

valorativa. A ello remite pues la “tendencia”: lejos de significar una tendencia ideológica, refiere al modo de entender la tarea científica⁵.

Weber reconoce que, si bien con frecuencia los juicios de valor últimos se introducen en la labor científica, esto no significa de ningún modo que la ciencia pueda producir ideales de acción. En otras palabras, si lo primero hace al carácter eminentemente humano de la ciencia –es decir, a que es realizada por hombres que poseen sus propias cosmovisiones–, lo segundo implicaría confundir el mismo objeto y los alcances de aquella:

“El destino de una época de la cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que esta sea, sino siendo capaces de crearlo; que las ‘cosmovisiones’ jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, solo en lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1973a: 46; énfasis del autor).

Sin embargo, no existe un abismo absoluto entre la ciencia y los juicios de valor. Por un lado, la ciencia puede establecer cuáles son los medios adecuados para lograr el fin deseado por el hombre de acción, pero es el hombre quien, de acuerdo a su cosmovisión, decide su sentido. Por el otro, la ciencia puede conocer el significado de los ideales –tarea de la filosofía social–, pero no puede emitir un juicio sobre su validez. La ciencia empírica tiene como fin el conocimiento de la realidad, de aquello que *es*; por tanto, resulta imposible que ella pueda responder a la pregunta ¿qué debo hacer?: “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*” (Weber, 1973a:44; énfasis del autor).

Así, Weber da cuenta de los límites del conocimiento: la ciencia empírica solo puede ofrecer conocimiento sobre la realidad, pero no nos puede decir cómo debemos actuar. A su vez, la filosofía –como filosofía

⁵ Sobre el problema de la objetividad en las ciencias sociales, véase también el artículo de Franco Marcucci en este volumen, en el cual la propuesta de Max Weber es puesta en relación con la de Émile Durkheim.

social, tal como Weber la entiende– puede ofrecer conocimiento sobre el significado de los distintos ideales que han orientado y orientan la acción de los hombres, pero no puede otorgar un conocimiento sobre su validez. Son los juicios de valor supremos los que orientan nuestra acción, y la *dignidad* de la persona reside justamente en realizar esos valores (Weber, 1973a: 44). La ciencia puede sí poner en duda los ideales, esta es una de sus funciones, producir verdades incómodas, pero nunca puede determinar su validez. La afirmación weberiana del carácter irresoluble del conflicto entre los valores es contundente, ya que no existe un principio sobre la base del cual se pueda resolver qué valor es válido y cuál no lo es.

Establecida la diferencia entre conocimiento y juicios de valor, y descartado todo fin práctico de la ciencia, surge el interrogante por las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, en tanto que en las ciencias sociales la elección de un tema por parte del investigador está orientada por regla general por sus ideales. ¿Cómo alcanzar un conocimiento que pueda ser reconocido como verdadero por un alemán y por un chino a la vez, esto es, un conocimiento universalmente válido?

La respuesta a esta pregunta no puede ser dada de inmediato sin antes considerar la especificidad del objeto científico. Weber entiende que la ciencia social es una ciencia cultural⁶ en tanto considera los procesos de la vida humana desde su *significación cultural*: “La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, *en su especificidad*; queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo” (Weber, 1973a: 61; énfasis del autor).

⁶ Es interesante señalar que esta etapa temprana de Weber se caracteriza por la conexión de ciencia histórica y ciencias sociales, en la consideración más amplia de “ciencias culturales”. En un momento posterior, Weber elabora categorías para una disciplina sociológica autónoma, orientada a la comprensión del sentido de la conducta de los individuos en relación con otros. Este giro quedó manifestado en el artículo “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” de 1913 y se desarrolló ampliamente en “Economía y sociedad”, en donde aparece con claridad la diferencia entre ambas ciencias: “La sociología construye conceptos-tipo –como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo– y se afana por encontrar reglas generales del acaecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes” (Weber, 2012: 16).

En esta definición de ciencia social aparecen varias cuestiones que merecen nuestra atención. Vayamos por partes. Uno de los primeros puntos a considerar es la concepción de Weber de la realidad. La realidad es infinita, lo que significa que se dan en ella una multiplicidad de procesos continuos; por tanto, aquello que constituye el objeto de investigación será siempre una parte y tan solo una parte de esa realidad. Desde un punto de vista empírico, el conocimiento es siempre conocimiento de lo individual que puede ser explicado causalmente como consecuencia de otra individualidad. A su vez, las causas de cualquier evento individual son infinitas, por ende, tampoco es posible un conocimiento exhaustivo de ese fenómeno individual, en la medida en que ese fenómeno es en sí mismo complejo.

Es aquí donde la relación entre el investigador y la realidad se expresa en toda su tensión, puesto que “no hay nada en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada” (Weber, 1973a: 67). Es el investigador quien ordena la realidad que en sí no es más que un caos de sucesos, en cuanto a que es él quien selecciona qué *individualidad histórica* reviste interés y es digna de ser conocida⁷.

En efecto, las *ideas de valor* funcionan como un principio de selección de la realidad, las que permiten definir qué es lo esencial en una individualidad histórica, es decir, qué parte de la realidad infinita merece ser conocida. Del fenómeno solo se conocerán las causas a las que son imputables los componentes que han sido definidos como esenciales; por tanto, bajo ninguna perspectiva debe ser considerada una única causa del fenómeno histórico, sino la causa de un determinado aspecto de ese fenómeno histórico.

⁷ Para ilustrar la categoría de “individualidad histórica” podemos remitirnos a “La ética protestante y el *espíritu* del capitalismo”, en donde Weber señala que la individualidad histórica es el “*espíritu* del capitalismo”. La individualidad histórica es, en efecto, eso que reviste interés para el investigador.

Cabe hacer una aclaración con respecto a la relación entre la metodología y su investigación empírica. Weber publica su investigación sobre el capitalismo en el número siguiente del *Archivo*: “La ‘objetividad’...” se publicó en el número XIX, y la “La ética protestante...” se publica en los números XX y XXI. Sin embargo, destacados comentaristas de la obra weberiana (Bruun, 2016; Tenbruck, 2016; Rossi, 1973; Aronson, 2016; García Blanco, 1985; Weber, 1995) han señalado que no debe entenderse que la investigación siga criterios metodológicos ya establecidos, sino que, por el contrario, su formulación metodológica se va gestando sobre la base de sus investigaciones, en la medida en que va encontrando obstáculos en sus trabajos empíricos. Asimismo, esta se construye en un escenario siempre polémico, en el cual muchas veces Weber delinea su metodología basado en su oposición a otros, como la crítica que realiza a Rudolf Stammler o a Roscher y Knies. Es decir, Weber tiene una relación “instrumental” con la metodología, ella no es un fin en sí mismo.

Las ideas de valor del investigador, lejos de ser un obstáculo, son condición de posibilidad para el conocimiento científico:

“Si de continuo se reitera la creencia de que esos puntos de vista podrían *extraerse de la materia misma*, ello se debe a la ilusión ingenua del especialista, quien no se percató de que, en virtud de las ideas de valor con las cuales inconscientemente ha abordado la materia, ha destacado, de una infinidad absoluta, un pequeño elemento en cuanto lo único que *interesa* a su consideración” (Weber, 1973a: 71; énfasis del autor).

Ahora bien, si el conocimiento se origina en un punto de vista que es necesariamente subjetivo, ¿cómo es posible que los resultados alcanzados tengan validez objetiva? Estas ideas de valor que orientan la investigación son subjetivas en tanto corresponden al individuo y no al objeto de investigación, pero lejos de ser universales, varían históricamente. Las preguntas que mueven a los hombres cambian a través de las épocas, habilitando distintos abordajes respecto del mismo objeto, por lo cual Weber descarta de plano toda posibilidad de una sistematización de las ciencias de la cultura. Sin embargo, la ciencia tiene como fin la verdad objetiva, y esta es una pretensión que no se debe resignar.

Weber se debate contra lo que denomina el “prejuicio naturalista” de las ciencias sociales, esto es, el entendimiento de que las ciencias sociales deben utilizar los mismos métodos de conocimiento que emplean las ciencias naturales, orientadas al descubrimiento de leyes generales de la realidad, mientras que la ciencia social tiene por fin hallar las conexiones causales entre fenómenos individuales. Para ello, Weber propone una metodología específica para la investigación empírico-histórica que tiene al tipo ideal como herramienta heurística central.

El tipo ideal es una construcción conceptual que se obtiene a partir de la selección de determinados rasgos de un fenómeno. Es un punto de partida para la investigación historiográfica y no tiene de ningún modo una función normativa, sino comprensiva, se trata de “algo por entero indiferente a cualquier juicio valorativo, y nada tiene que ver con una ‘perfección’ que no sea puramente lógica” (Weber, 1973a: 88; énfasis del autor). Es un medio para comprender la realidad a través de la comprobación de la medida en que esta se aleja

o se acerca del tipo ideal⁸. Su fin es comprender la especificidad de los fenómenos culturales, servir como herramienta para la imputación causal histórica, que tiene lugar en la contrastación entre el tipo ideal y los hechos históricos.

Si restituimos el argumento weberiano, podemos afirmar que el conocimiento de la realidad cultural es solo posible al precio de una selección tributaria del punto de vista del investigador, de aquello que le interesa conocer de la infinita realidad. Esas ideas de valor que lo definen mutan con el paso del tiempo, dando origen a nuevos tipos ideales. De este modo, resulta imposible pensar en conceptos históricos definitivos, ya que deben ser formulados siempre de manera precisa. Una vez más, vale aclarar que los tipos ideales no son un fin, sino un medio para el conocimiento de conexiones significativas desde un punto de vista individual. Ellos permiten ordenar conceptualmente la realidad de manera válida. Ese ordenamiento es el conocimiento que las ciencias culturales pueden alcanzar, mas debe ser descartada toda

⁸ El tipo ideal se construye a partir de la acentuación unilateral de determinados rasgos de la realidad. El análisis del capitalismo moderno nos permite vislumbrar la puesta en práctica de los tipos ideales y nos puede ayudar a comprenderlos. Weber construye el “espíritu capitalista” como un tipo ideal, destacando que la singularidad del capitalismo moderno se halla en la consideración ética del trabajo, a diferencia de la ética tradicionalista en la que el trabajo estaba supeditado a las necesidades materiales. Para definir el “espíritu capitalista”, se basa en los escritos sobre economía de Benjamin Franklin, en los cuales el dinero aparece como un fin en sí mismo. La idea del deber del trabajo es característica de la “ética social” de la cultura capitalista moderna, lo que significa que es un rasgo eminentemente histórico, ya que mientras el ánimo de lucro existió a lo largo de toda la historia de la humanidad, sea para satisfacer necesidades o para el disfrute, el hecho de que ganar dinero se haya convertido en sí mismo en el fin de la vida del hombre es un rasgo específicamente moderno. Esta ética guarda una relación adecuada con una “racionalidad” típicamente moderna, caracterizada por una planificación estricta de la producción bajo criterios científicos y el cálculo, lo que minimiza los riesgos y deja atrás la improvisación. En efecto, una ética y una racionalidad particular son los componentes del tipo ideal “espíritu capitalista” (Weber, 2015: 81-113).

Al respecto, cabe hacer dos aclaraciones. Por un lado, si bien en “La ética protestante...”, el “espíritu del capitalismo” puede considerarse individualidad histórica y tipo ideal a la vez, eso no significa que estas nociones tengan el mismo significado conceptual: la individualidad histórica es lo que se pretende investigar y el tipo ideal es la herramienta que permite la imputación causal. Seguimos en esto a Perla Aronson: “Entre el acontecimiento histórico y el tipo ideal se establece una relación en la que pueden invertirse los términos: el estudio de un fenómeno culturalmente significativo requiere la construcción de un tipo ideal que posibilite su explicación, y un tipo ideal solo puede referirse a un objeto culturalmente significativo que lo explica” (Aronson, 2016: 45). Por otro lado, cabe señalar que la definición de tipo ideal sufrió modificaciones: a partir de 1913, cuando Weber empezó a delinear a la sociología como ciencia autónoma, aparece más la formulación de “tipo” o “tipo puro” que no se relacionaba ya con individualidades históricas, sino con el “sentido” de la acción.

pretensión de un conocimiento de la realidad tal cual es. En palabras de Weber: “La validez *objetiva* de todo saber empírico descansa en esto, y solo en esto: que la realidad dada se ordene según categorías que son *subjetivas* en un sentido específico, en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligadas al presupuesto del *valor* de aquella verdad que solo el saber empírico puede proporcionarnos” (1973a: 99; énfasis del autor).

Así, la posibilidad de una ciencia objetiva queda ligada a la posición subjetiva del investigador o, en otras palabras, la verdad es solo posible porque el hombre asigna valor a la realidad que lo circunda. Para comprender la relevancia de los valores en su propuesta metodológica, es necesario que nos introduzcamos en el contexto intelectual en el que esta propuesta se originó. En lo que sigue, realizaremos dicha tarea, destacando el neokantismo de la escuela de Baden y, en particular, la figura de Heinrich Rickert.

Max Weber en la disputa por el método. La teoría de la formación de conceptos históricos de Heinrich Rickert

Los primeros ensayos metodológicos de Weber tienen lugar en un contexto intelectual caracterizado por una creciente incertidumbre sobre los fundamentos de las ciencias culturales. “La ‘objetividad’...” se publicó durante el debate conocido como la “disputa por el método”, controversia que tuvo lugar a fines del siglo XIX en la academia alemana en la cual se enfrentaron la escuela histórica alemana de economía y los teóricos austriacos de la utilidad marginal⁹.

Es posible rastrear los orígenes de la escuela histórica alemana en el atraso económico que evidenciaba Alemania a mediados del siglo XIX. Para 1850, mientras Inglaterra ya era una nación industrializada, el 65% de la población alemana estaba empleada en la agricultura. Las políticas proteccionistas que los Estados alemanes tuvieron que adoptar con respecto a sus industrias nacientes hicieron que la idea clásica de que el egoísmo natural promovería por sí solo el crecimiento económico resulte cuanto menos extraña a los economistas alemanes. Lejos, entonces, de poder percibir el capitalismo como un orden económico natural, las preguntas de investigación comenzaron a girar en torno a los condicionamientos históricos del crecimiento económico.

⁹ En la comprensión de la disputa por el método, seguimos a Gordon Marshall (1986).

Esta escuela, cuya primera generación estuvo conformada por Wilhelm Roscher, Karl Knies y Bruno Hildebrand, sostenía que la economía debía erigirse como una disciplina histórica, orientada a la descripción de fenómenos económicos empíricos, alejada de todo principio normativo o natural sobre el comportamiento humano que caracterizaba a la teoría clásica de Adam Smith. En 1883 la confrontación entre la escuela histórica y la escuela marginalista asumió un modo directo ante la crítica de Gustav Schmoller –representante de la primera– respecto de una publicación de Carl Menger –representante de la segunda– en defensa de los principios básicos de la economía clásica¹⁰. En este sentido, la escuela histórica, al sostener que el comportamiento económico estaba atravesado por las condiciones sociales e históricas, definía la economía como una ciencia social.

La disputa por el método, que tuvo su inicio en la economía, se extendió pronto a un debate metodológico más amplio sobre las condiciones para el conocimiento de la realidad empírica y atravesó el conjunto de las ciencias sociales y de la filosofía de la época. Esto se reflejaba en las revistas académicas de la época, en las cuales se publicaban continuamente artículos que referían al problema del método en las ciencias sociales. Los primeros escritos metodológicos de Weber pueden ser entendidos como una intervención en este álgido debate, en el cual el director del *Archivo*, mientras se reconocía como un continuador de la escuela histórica, también delineaba una postura propia.

La figura de Heinrich Rickert es fundamental para comprender el modo singular en que Weber se insertó en la disputa por el método. Rickert integraba la escuela de Baden del neokantismo, así llamada porque sus principales referentes se desempeñaban en las universidades del estado de Baden¹¹. En 1902 publicó *Los límites de la*

¹⁰ La publicación de Menger se tituló “Investigación sobre el método de las ciencias sociales y especialmente de la economía política”. Como señala José María García Blanco: “En su polémica, ambos partieron de un supuesto común: el conocimiento científico no puede ser otra cosa que un procedimiento mediante el cual se alcance una representación coherente de los fenómenos empíricos. El problema estaba en determinar en qué consiste dicha representación; es decir, en establecer qué es lo esencial a conocer de la realidad empírica. Así, mientras Menger habla de las ‘formas’ de los fenómenos empíricos como objeto de conocimiento, para Schmoller este no puede ser otra cosa que el estudio de la ‘economía nacional’” (1985: 11; énfasis del autor).

¹¹ Entre los representantes más destacados de la escuela de Baden se ubican Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Emil Lask. Windelband se desempeñaba en

*formación de conceptos en la ciencia natural*¹², libro que generó un gran interés e influencia en Weber. Esto quedó retratado en las palabras que escribió a su esposa Marianne Weber: “He terminado con el Rickert. Es *muy* bueno; en gran parte encuentro en él los pensamientos que yo mismo he tenido, aunque no en forma lógicamente terminada” (Weber, 1997: 268; énfasis de la autora). La deuda con el filósofo neokantiano asumió una forma explícita en los artículos que Weber escribió inmediatamente, los cuales están impregnados de conceptos rickertianos, como “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica” (1903-1906), “La ‘objetividad’...” (1904) y “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1904-1905).

Rickert se abocó al problema del conocimiento en las ciencias culturales y de la diferencia entre estas y las ciencias naturales, sosteniendo que el fundamento de esta diferencia no era material, sino eminentemente lógico. Se oponía así de manera explícita a la distinción que establecía Wilhelm Dilthey entre ciencias naturales y ciencias del espíritu por basarse estas en una distinción material entre el ser corporal y el ser anímico. Continuaba, en su lugar, las enseñanzas de Wilhelm Windelband, quien sostenía que el criterio demarcatorio de las ciencias era el fin cognoscitivo: en las “ciencias nomotéticas” el conocimiento se orienta a la construcción de leyes generales, mientras que en las “ciencias idiográficas” el conocimiento está orientado hacia la individualidad de determinados fenómenos. La diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura no es tanto ontológica, sino más bien lógica¹³.

¿Cuál es la concepción de realidad que animaba esta distinción rickertiana? La realidad empírica es definida como una infinita multiplicidad de eventos y procesos que son continuos en el espacio y en el tiempo. Las propiedades de cada evento pueden ser descritas desde una multiplicidad de aspectos, de ahí el concepto de “infinitud intensiva” de la realidad (Rickert, 1986: 62). El conocimiento de

Estrasburgo, Rickert en Friburgo y Emil Lask en Heidelberg. Windelband luego se trasladó a Heidelberg, y tras su muerte Rickert ocupó su cátedra. Weber y Rickert entablaron una relación de amistad que nació cuando eran colegas en la Universidad Friburgo, entre 1894 y 1897, mientras Weber ocupaba la cátedra de Economía Política.

¹² En adelante, *Los límites...*

¹³ Dilthey publica “Introducción a las ciencias del espíritu” en 1883 y Windelband “Historia y ciencia natural” en 1894. Respecto de la disputa de Windelband contra Dilthey y de las líneas de continuidad entre Windelband y Rickert, véase Naishtat (1998: 72-86). Asimismo, Oakes (2010) también ofrece un análisis en el cual incluye a Emil Lask.

la realidad solo es posible a expensas de una selección respecto de esa multiplicidad infinita, y esa selección es realizada por el sujeto cognoscente. En este sentido, la realidad es irracional: “La realidad, cuya variedad infinita desprecia *toda* conceptualización, puede llamarse, en el mejor de los casos, ‘irracional’, e incluso esta designación solo puede aplicarse a ella en la medida en que *se resiste* a toda conceptualización” (Rickert, 1986: 52; énfasis del autor)¹⁴. Siguiendo a Kant, Rickert indica que el conocimiento no consiste en una representación o una copia de la realidad, sino que el sujeto cognoscente cumple un rol determinante en el ordenamiento conceptual de esa realidad.

La diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias culturales no radica para Rickert en la realidad, que es siempre una y la misma, sino en el principio de selección, esto es, aquello que permite separar lo esencial de lo inesencial de la realidad y formular conceptos científicos. El conocimiento científico consiste en la producción de conceptos, lo cual solo es posible a partir de dichos principios de selección, que deben ser supuestos *a priori*, en tanto permiten ordenar los datos de la experiencia: “La realidad empírica se convierte en *naturaleza* cuando la concebimos con referencia a lo *general*. Se convierte en *historia* cuando la concebimos en relación con lo distintivo y lo *individual*” (Rickert, 1986: 54; énfasis nuestro)¹⁵.

Kant había fundamentado exitosamente la posibilidad de conceptos *generales* para la ciencia natural, pero el conocimiento histórico no tiene como objeto el conocimiento de lo general, sino de lo *individual*. Esto es lo que Rickert llama “el problema de la formación de conceptos históricos”, que consiste en cómo debe el investigador seleccionar aquello que es digno de conocer frente a una multiplicidad infinita de datos.

El historiador selecciona un fenómeno dentro una gama infinita de hechos y constituye así lo que Rickert denomina una “individualidad histórica”, es decir, algo que merece ser conocido en detrimento de otros fenómenos. En otras palabras, y para no perder esto de vista, no hay nada en la realidad que diga qué debe

¹⁴ La traducción es nuestra. En el original: “Reality itself, the infinite manifold of which scorns *every* conception, can at best be called ‘irrational’, and even this designation could be applied to it only in the grounds that it *resists* every conception”.

¹⁵ La traducción es nuestra. En el original: “Empirical reality becomes nature when we conceive it with reference to the general. It becomes history when we conceive it with reference to the distinctive and the individual”.

ser conocido, sino que es el sujeto que conoce quien constituye el objeto de investigación. En efecto, la individualidad histórica es una construcción del sujeto cognoscente.

El objeto no tiene valor en sí mismo sino hasta que el sujeto se lo otorga, por lo cual el principio de selección de las ciencias históricas es la “relación de valor”¹⁶. Se debate así contra las tesis del historicismo alemán que postulaban que el investigador podía alcanzar un conocimiento objetivo de la historia solo a expensas de suprimir su subjetividad, esto es, un conocimiento de la historia “tal cual es”¹⁷. Muy por el contrario, es solo porque los sujetos asignan valor a ciertas cosas que las generalidades pasan a ser concebidas como individualidades, y no es sin esos valores que el conocimiento científico de la historia es posible.

Cabe preguntarnos ahora ¿qué entiende Rickert por valor? El valor es aquello que distingue la cultura respecto de la naturaleza, es decir, mientras los procesos de la naturaleza ocurren independientemente de los hombres, los procesos culturales se caracterizan por ser aquellos a los cuales los hombres otorgan un valor: “Por *cultura* entendemos las realidades que tienen un significado inteligible para nosotros por su relación de valor” (Rickert, 1986: 147; énfasis del autor)¹⁸. Es la significación cultural de un objeto, su relación con los valores, lo que lo convierte en una individualidad histórica. La historia es una ciencia cultural en tanto el principio de selección de lo esencial para la formación de conceptos históricos son los valores culturales. La “relación de valor” es el aporte de Rickert al problema del conocimiento histórico. En él halla el fundamento lógico del conocimiento histórico, aquello que hace posible la constitución del objeto.

Ahora bien, que el principio de selección del objeto sean los valores no significa que la ciencia histórica sea una ciencia valorativa que formule “juicios de valor” sobre los acontecimientos. Los valores que orientan la investigación no pueden ser personales, sino que deben ser valores culturales, los que se entienden como objetivos,

¹⁶ El término empleado por Rickert en el idioma original es *Wertbeziehung*. Ha sido traducido al inglés como *relation to values* o *value relevance* y al español como “relación de valor” o “relación al valor”.

¹⁷ Rickert señala el caso específico de Leopold von Ranke.

¹⁸ La traducción es nuestra. En el original: “By *culture* everyone understands those realities that have an intelligible meaning for us because of their value relevance”.

incondicionalmente válidos¹⁹. Estos valores tienen una función teórica en tanto determinan el objeto y son diferentes de los juicios de valor práctico que deben quedar por fuera de toda investigación.

Según la perspectiva rickertiana, la objetividad del conocimiento científico histórico, esto es, su validez universal, queda asegurada desde el momento en que los criterios de selección de la realidad se basan en valores universales y objetivos. Sin embargo, el problema en el que se encuentra el filósofo de Baden, cuando llega a este punto, es que no es posible determinar el contenido material de los valores universalmente válidos, y a la vez el conocimiento histórico no sería posible si estos no se presuponen.

En el último capítulo de *Los límites...* Rickert desarrolla el tema de la objetividad de los valores y recurre al valor de la verdad en un intento por sortear este obstáculo:

“La ciencia solo puede desarrollarse sobre la base de una voluntad de verdad. Esta voluntad, por lo tanto, no es ya lógica sino metalógica. El valor de la verdad no descansa en una voluntad. Pero siendo que la verdad es un valor que exige reconocimiento, la ciencia real depende de una voluntad que quiere estos valores como tales. Por esta razón, solo en la voluntad que admite la norma por su propia causa tenemos la base del conocimiento real [...]. Desde esta perspectiva, el juicio que subyace al servicio del conocimiento científico es un tipo especial de *acción* orientada a valores. Se sigue de esto que la valoración absoluta de la autonomía de la voluntad es una necesidad también para la persona teórica” (1986: 231; énfasis del autor)²⁰.

¹⁹ En un escrito anterior titulado “Ciencia cultural y ciencia natural”, Rickert definía la cultura como “la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que por esos mismos valores son cultivados” (1965: 55). Señalaba que los valores culturales son “valorados por todos, o al menos exigidos como válidos a todos los miembros de una comunidad de cultura” (1965: 145).

²⁰ La traducción es nuestra. En el original: “Science can arise only on the basis of a will to truth. This will, therefore, is no longer logical but metalogical. The value of truth does not rest in a will. But since truth is a value that demands recognition, real science rests on a will that wills values as such. For this reason, only in the will that acknowledges the norm for its own sake do we have the basis of real knowledge [...]. From this perspective, the judgment that stands in the service of scientific knowledge is a special kind of value-oriented *action*. It follows from this that the absolute valuation of the autonomous will is a necessity for the theoretical person as well”.

Rickert resuelve el problema de la incondicionalidad de los valores recurriendo al principio kantiano de la autonomía de la voluntad, es decir, de la capacidad del sujeto de obrar conforme a la propia ley. A partir de él, desarrolla el principio de universalidad e incondicionalidad de los valores que debemos suponer en todo hombre de ciencia. Sin embargo, como señala Naishtat, “este principio de autonomía de la voluntad, igual que en Kant, no es para Rickert un referente ontológico que dé pie a una particular filosofía de la historia” (1998: 83)²¹.

En tanto los valores que sirven de referencia al investigador son incondicionales, los resultados que se alcancen serán válidos. En otras palabras, para Rickert la validez del conocimiento histórico se deriva pues de la validez –no relativa ni histórica, sino absoluta– de los valores culturales que funcionan como principios selectores de la realidad.

La herencia de Rickert: el problema de la universalidad de los valores

Luego de la sucinta exposición que realizamos de las dimensiones principales de la propuesta de Rickert y, teniendo en cuenta la propuesta metodológica weberiana antes esbozada, no resultaría una tarea difícil asumir la influencia que el filósofo neokantiano tuvo en nuestro pensador²². Al respecto, quisiéramos entonces revisar esta herencia en torno al problema de los valores.

Cabe en principio preguntarnos si Weber hereda de la tradición neokantiana la dualidad o brecha entre el concepto y la realidad. En una primera instancia, podríamos afirmar que sí. Weber señala que el conocimiento científico consiste en el ordenamiento conceptual de la realidad empírica de un modo que pretende validez objetiva, admitiendo que la realidad en sí misma es infinita y que solo resulta cognoscible a expensas de una selección: “Cualquier conocimiento

²¹ En relación con esto, cabe aclarar que el asunto de la teoría de la “relación de valor” de Rickert no es un tema que pueda considerarse saldado. Schluchter (2016) ha señalado que la teoría de Rickert plantea inconsistencias en tanto apela a una concepción histórica y a la vez trascendental de los valores, lo cual constituye una contradicción en sí misma.

²² La influencia de la filosofía de Rickert en la metodología weberiana ha sido señalada por destacados comentaristas como Guy Oakes (1985), Hans Henrik Bruun (2016), Pietro Rossi (1973), García Blanco (1985), Raymond Aron (1953) y Wolfgang Schluchter (2016).

conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solo una *parte* finita de esa realidad constituye el objeto de investigación científica, parte que debe ser la única ‘esencial’, en el sentido de que ‘merece ser conocida’ (1973a: 62; énfasis del autor)²³.

Sin embargo, es posible advertir que Weber realiza un deslizamiento respecto de Rickert en lo que entiende por “concepto”. Rickert lo definía como la reunión de los elementos esenciales de una realidad: los conceptos históricos se caracterizan por su contenido individual, y los naturales por su contenido generalizador. Los valores culturales operan como el principio selector para la formación de los conceptos históricos, que constituyen el fin, esto es, el producto del conocimiento científico. Muy distinto resulta el planteo weberiano: los tipos ideales son construcciones conceptuales que sirven como medio –mas no como fin– para el conocimiento de la realidad empírica. Estos tipos ideales, construidos en base al punto de vista del investigador, sirven como guía del juicio de imputación causal de la realidad y deben ser confrontados con ella²⁴.

A pesar del reconocimiento de la teoría de la formación de conceptos neokantiana, la proposición del tipo ideal como herramienta heurística señala una distancia de Weber con respecto a Rickert que minaría, según Guy Oakes²⁵, la base lógica que Weber

²³ En “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica” (1903-1906), Weber ya había realizado una crítica a la teoría hegeliana por no reconocer la brecha entre concepto y realidad: “Puede haber, sin embargo, una tercera posibilidad para el análisis de los fenómenos del desarrollo histórico de la cultura, en cuanto que nos situemos sobre el terreno de la teoría hegeliana del concepto y busquemos superar el *hiatus irrationalis* entre concepto y realidad recurriendo a conceptos ‘generales’ que, como realidades metafísicas, comprendan e impliquen las cosas y procesos concretos como episodios *reales* del propio *devenir*” (1985: 19; énfasis del autor). Weber toma el concepto de *hiatus irrationalis* de Emil Lask, discípulo de Rickert, que a su vez lo toma de Fichte. El concepto señala el hiato o la brecha insuperable entre la realidad y el concepto, en disputa con la teoría emanantista hegeliana, en la cual la realidad es deducible descendiendo de los conceptos generales.

²⁴ Tal es el caso del tipo ideal “espíritu capitalista” que Weber construye para luego confrontarlo con las distintas vertientes del protestantismo y así poder establecer una imputación causal que queda confirmada en el ascetismo intramundano (Weber, 2015). Sobre los malentendidos respecto de comprender “La ética protestante...”, en términos de atribuir al protestantismo la génesis histórica del capitalismo, véase Aronson, 2016.

²⁵ Guy Oakes fue el traductor de *Los límites...* al idioma inglés. Cabe aclarar que la traducción de Oakes es una versión reducida del original. Sobre la selección, véase la introducción del traductor (Rickert, 1986: 28-29).

había creído hallar para su sistema, volviendo su propuesta científica inviable. En palabras del autor: “Teniendo en cuenta la afinidad de Weber con la teoría neokantiana de conceptos y su dualidad absoluta entre el concepto y la realidad, este tipo de operaciones parecerían en principio ser imposibles. La realidad como tal, independiente de su conceptualización, es ininteligible. Por lo tanto, no es posible comparar los tipos ideales con la realidad” (Oakes, 1985: 445)²⁶.

Hans Henrik Bruun también señala que no es posible arraigar el tipo ideal en la tradición filosófica neokantiana. Realiza un minucioso rastreo de la correspondencia entre Weber y Rickert. En él da cuenta de que Weber se siente profundamente interesado en la distinción que establece Rickert entre “relación de valor” y “juicio de valor” en tanto permite sentar las bases de la objetividad del conocimiento histórico, lo cual constituía una de sus preocupaciones centrales. En 1904 Weber escribe a Rickert: “Estoy muy contento por tu aceptación de la idea del *tipo ideal*. Realmente siento que una categoría de este tipo es necesaria para la distinción entre *valoración* y *relación de valor*” (Bruun, 2001: 155; énfasis del autor)²⁷. Mas luego, al año siguiente, es otro el sentimiento, y dice sentirse apenado por las dudas terminológicas que Rickert tiene sobre su concepto de tipo ideal²⁸.

El tipo ideal tiene la función de clarificar los criterios de relevancia del investigador, definir su punto de vista y resulta una herramienta indispensable de las ciencias de la cultura; en tanto Weber, a diferencia de Rickert, considera que esos criterios no son objetivos.

²⁶ La traducción es nuestra. En el original: “Given Weber’s commitment to the neo-Kantian theory of concepts and its absolute duality of concept and reality, however, such operations appear to be impossible in principle. Reality as such, independent of its conceptualization is unintelligible. Therefore, it is not possible to compare ideal types with reality”.

²⁷ La traducción es nuestra. En el original: “I am very happy of your acceptance of the idea of the *ideal type*. I really feel that a category of this kind is necessary to distinguish between *valuation* and *value-relation*”.

²⁸ Nos referimos a lo que Weber escribió a Rickert en la carta del 28 de abril de 1905: “Mi vanidad paternal se entristece por el hecho de tus dudas *terminológicas* con respecto al tipo ideal... Deberías aceptar la terminología que, en mi opinión, es natural, [para designar] el paso intermedio –que es necesario en *esencia*– entre [el] ‘ideal’ y [el] ‘concepto genérico’” (Bruun, 2001: 155; énfasis y paréntesis del autor). La traducción es nuestra. En el original: “My paternal vanity is saddened by the fact that you have *terminological* doubts concerning the ideal type... You really should accept the terminology which in my view is natural, [to designate] the intermediate step –which is necessary in *substance*– between [the] ‘ideal’ and [the] ‘generic concept’”.

Una vez que el tipo ideal ha sido construido por el investigador, es necesaria su contrastación con la realidad para arribar al juicio de imputación causal, que es el objeto de la ciencia histórica.

Lejos de ser universales, los valores últimos se hallan en una lucha irreductible en la cual las cosmovisiones que orientan la vida de los hombres están en permanente conflicto. Es el reconocimiento de esta lucha lo que impide a Weber la aceptación completa del esquema rickertiano, en que la objetividad del resultado científico quedaba garantizada por la objetividad de los valores culturales.

El tipo ideal reúne las características que son significativas para el investigador en un momento determinado, por ende, debe tenerse en cuenta, señala Weber, que el conocimiento al que acceden las ciencias de la cultura se da siempre desde cierta perspectiva. En palabras del autor: “Todo conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento que parte *desde puntos de vista específicamente particulares*” (1973a: 71; énfasis del autor).

Podemos decir, entonces, que Rickert constituye un punto de partida ineludible para la inserción de Weber en la disputa metodológica, ya que le permite dar cuenta de que el conocimiento en las ciencias culturales no puede fundarse si no es a partir de un sujeto que valora, que reconoce que un fenómeno es digno de ser conocido –“individualidad histórica”–. Pero Weber apunta a la necesidad de una nueva formulación en tanto aquello a lo que los hombres otorgan valor es diverso. Como señala Pietro Rossi: “La única garantía de tal objetividad se encuentra, en consecuencia, en la recta aplicación de los instrumentos que, en su conjunto, constituyen tal estructura lógica, y no en la referencia a valores incondicionados sustraídos a la selección” (1973a: 25).

La metodología es la respuesta que encuentra Weber a la pregunta de cómo es posible fundar una ciencia objetiva sobre cosmovisiones siempre en pugna o, en otras palabras, cómo lograr un conocimiento objetivo a partir de puntos de vista subjetivos: “Solo mediante fórmulas conceptuales típico-ideales se vuelven realmente nítidos en su especificidad, por la vía de la confrontación de lo empírico con el tipo ideal, los puntos de vista que entran en consideración en cada caso” (Weber, 1973a: 99). A partir de la clarificación de un punto de vista siempre unilateral, se delimita la validez objetiva de los resultados alcanzados²⁹. En este sentido, nos sentimos afines a la

²⁹ Weber reconoce que su investigación sobre el capitalismo moderno arroja un

lectura que hace Bruun:

“Esto nos lleva a la conclusión de que, a los ojos de Weber, la cuidadosa progresión filosófica que realiza Rickert de la valoración práctica a la relación de valor teórica, y la afirmación constante de la diferencia entre los dos, *no es en sí suficiente* para garantizar la pretensión de la historia de ser una ciencia libre de valor. Lo que se necesita para este fin es un tipo distinto de concepto, el de tipo ideal” (Bruun, 2001: 155; énfasis propio)³⁰.

En efecto, el tipo ideal no respeta estrictamente los fundamentos lógicos neokantianos, pero esto no se debe a que, como señala Oakes, Weber no entendió bien a Rickert, sino a que Weber debe ir más allá de Rickert, ya que necesita encontrar respuesta al problema de la objetividad aun en un mundo trágico desprovisto de valores trascendentales.

Consideraciones finales

Heinrich Rickert dedicó la tercera edición de *Los límites...* a la memoria de su gran amigo Max Weber y escribió lo siguiente:

“Weber había formado una visión más bien unilateral de la filosofía como ciencia y sus posibilidades contemporáneas. Dicho de otra manera, él solo creía en la ‘lógica’. Por lo tanto, él también era ‘escéptico’ acerca de mi plan de una teoría científica universal de una cosmovisión

resultado objetivo dentro de los límites de la objetividad que es posible en las ciencias culturales, esto es, una explicación causal a partir de un punto de vista específico. Esto no invalida ninguna otra interpretación de la historia, como puede ser una de tipo materialista. El conocimiento, si tiene la pretensión de científicidad, debe admitir que siempre es una selección. De lo contrario, se desliga de la realidad y se convierte en dogma. Las severas críticas que Weber dirige a la concepción materialista de la historia van en este sentido, en tanto se atribuye el desarrollo histórico a factores *exclusivamente* económicos.

³⁰ La traducción es nuestra. En el original: “We are led to the conclusion that, in Weber’s eyes, Rickert’s carefully crafted philosophical progression from practical valuation to theoretical value relation, and constant affirmation of the difference between the two *is not in itself enough* to safeguard the claim of history to being a value free science. What is needed for this purpose is a separate kind of concept, that of the ideal type”.

(*Weltanschauung*) basada en un sistema universal de valores, una empresa de la cual mi teoría de la ciencia solo forma parte –como antes, en Friburgo, había sido escéptico acerca de mi plan para una lógica de la historia. Sin embargo, es evidente que estaba muy alejado de todo tipo de relativismo que caracteriza a los débiles de la filosofía moderna” (1986: 10; énfasis del autor)³¹.

Entre las muchas palabras cargadas de afecto que escribí, este fragmento que seleccionamos nos señala la percepción que Rickert tenía respecto de la herencia que legó a Weber: esta no incluyó su teoría de los valores. Weber estaba muy interesado en el aspecto lógico de la filosofía de Rickert, pero no así en su aspecto práctico.

En este sentido, podemos afirmar que Weber heredó de la tradición neokantiana la fundamentación de la distinción entre las ciencias históricas y las ciencias naturales. Como señalamos, en disputa con Dilthey, Windelband había establecido que la distinción entre las ciencias no era de tipo ontológica –naturaleza vs. espíritu–, sino que se trataba siempre de una misma realidad, pero de un sujeto con un fin cognoscitivo diferente: cuando el sujeto se orienta hacia las leyes generales, estamos en el terreno de las ciencias naturales o “ciencias nomotéticas” y cuando se orienta hacia lo individual, se trata de las “ciencias idiográficas” o históricas.

Siguiendo las enseñanzas de Windelband, luego Rickert halló en la “relación de valor” la condición de posibilidad de la “individualidad histórica”. Como hemos visto, Weber hereda de Rickert estas dos nociones: indica con claridad que la individualidad histórica no existe como tal, sino que se construye, es decir, que no hay nada en la realidad que indique qué merece ser conocido, sino que es el científico, a partir de sus “ideas de valor” quien selecciona su objeto. Weber sigue así a la escuela neokantiana, y señala que lo determinante en el acto del conocimiento es el sujeto, no el objeto.

³¹ La traducción es nuestra. En el original: “Weber had formed a rather one-side view of philosophy as a science and its contemporary possibilities. Put another way, he really believed only in ‘logic’. Thus he was also ‘skeptical’ about my plan for a universal scientific theory of *weltanschauung* based in a comprehensive system of values, an undertaking of which my theory of science forms only a part –just as, earlier in Freiburg, he had been skeptical about my plan for a logic of history. However, it goes without saying that he was very far removed from every sort of relativism to which the weaklings of modern philosophy are committed”.

Sin embargo, como señala Rickert, Weber se distancia absolutamente del aspecto práctico de su filosofía. Sostuvo durante toda su vida el carácter irresoluble del conflicto de valores últimos, lo cual le impidió aceptar la teoría de la formación de conceptos históricos en su totalidad. En la postulación del tipo ideal como herramienta heurística se manifiesta la brecha insalvable entre sus posicionamientos ante el problema de los valores: la metodología es para Weber la única garantía de objetividad, y esto se debe a que los valores que orientan la investigación son siempre subjetivos.

Asimismo, Weber consideraba la filosofía como una ciencia no solo en la forma de la lógica, sino también de la filosofía social. La filosofía puede brindar conocimiento sobre el significado de los valores, la conexión entre ellos, pero incluso así, podrá en última instancia ayudarnos a comprender el sentido de los valores, pero no nos puede decir si un valor es bueno o malo. Los valores dependen por entero de la decisión de cada individuo y se defienden siempre en la lucha con otros valores. El destino de nuestra modernidad radica en que “no hay procedimiento científico (racional o empírico) de ninguna clase que pueda brindarnos aquí una decisión” (Weber, 1973b: 239; paréntesis del autor)³².

La relación entre el carácter irracional de los valores y la acción humana es pensada fundamentalmente por Weber en torno al hombre que hace política. En este sentido, la filosofía puede proveer al político de un conocimiento sobre el significado de los fines que orientan su acción o bien sobre los muchos fines posibles, pero no sobre su validez. De este modo, la filosofía sirve al político como sirve la ciencia empírica cuando provee conocimiento sobre los mejores medios para llevar adelante sus fines, pero ninguna de las dos le indica qué camino tomar. El político es aquel que tiene “derecho a poner la mano en la rueda de la historia” (Weber, 2000a: 154), y lo hace sin garantías.

Por ello, solo tiene vocación para la política aquella persona

³² La asunción weberiana del carácter irreductible del conflicto entre los valores ha recibido críticas desde la filosofía. Quizás la crítica de Leo Strauss (2013) ha sido una de las más severas. Concibiendo que la filosofía política es el intento de adquirir un conocimiento verdadero sobre el orden político justo, Strauss no puede más que repudiar a Weber por el lugar al que este reduce a la filosofía. Para Strauss, la posición de Weber conduce necesariamente al nihilismo, en tanto no hay distinción entre una causa noble y una vil, sino que de lo único que se trata es de asumirla con compromiso: “Excelencia significa ahora devoción a una causa, sea buena o mala, y vileza significa indiferencia ante todas las causas” (Strauss, 2013: 102).

que tiene convicciones y que obra según la ética de la responsabilidad, esto es, que asume las consecuencias de su acción. La responsabilidad no presupone una realidad racional y controlable, sino que el político debe obrar conforme a la ética de la responsabilidad justamente porque la realidad carece de orden. La acción política consiste así en la acción en el mundo real con la voluntad de determinar su sentido, pero en ausencia de toda garantía de éxito. En otras palabras, en la acción de un hombre finito en una realidad siempre infinita.

Bibliografía

- Aron, R. (1953). *La sociología alemana contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Aronson, P. (2016). Una lectura 'metodológica' de 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo'. En: *La gramática sociológica de Max Weber* (pp. 29-60). Buenos Aires: Prometeo.
- Bruun, H. H. (2001). Weber on Rickert: from Value Relation to Ideal Type. *Max Weber Studies*, 1(2), 138-160.
- Bruun, H. H. (2016). La metodología de Max Weber. En: A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (pp. 369-394). México: FCE.
- García Blanco, J. M. (1985) Estudio preliminar. En: M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (pp. IX-XL). Madrid: Tecnos.
- Marshall, G. (1986). *En busca del espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Naishtat, F. (1998) Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber. En: F. Naishtat (Comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales* (pp. 61-107). Buenos Aires: Eudeba.
- Oakes, G. (2010) Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual. En W. J. Mommsen y J. Osterhammel (Eds.), *Max Weber and his Contemporaries*. Londres: Routledge.
- Rickert, H. (1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rickert, H. (1986[1902]). *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición y traducción de Guy Oakes.

- Rossi, P. (1973) Introducción. En: M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 9-37). Buenos Aires: Amorrortu.
- Schluchter, W. (2016) Politeísmo de los valores: reflexiones a partir de Max Weber. En: A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (pp. 95-122). México: FCE.
- Strauss, L. (2013[1953]). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tenbruck, F. H. (2016) La obra de Max Weber. En: A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (pp. 47-93). México: FCE.
- Weber, M. (1997[1926]) *Biografía de Max Weber*. México: FCE.
- Weber, M. (1973a[1904]) *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*. En: M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M.(1973b[1917]) El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas. En: M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 222-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1985[1903-1906]). Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica. En: M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Weber, M. (2000a[1919]). La política como vocación. En: M. Weber, *El político y el científico* (pp. 81-179). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2000a[1919]). La ciencia como vocación. En: M. Weber, *El político y el científico* (pp. 180-231). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2012[1922]). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Weber, M. (2015[1904-1905]) *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza.

SEGUNDA SECCIÓN

DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA DESPUÉS DE MARX

Fernando Cocimano*

SER MARXISTA EN FILOSOFÍA: DIALÉCTICA MATERIALISTA Y LUCHA DE CLASES EN ALTHUSSER

Introducción

Difícil sobreestimar la relevancia que tiene la pregunta por la relación entre la filosofía y la política en el marxismo y, sobre todo, en la obra de Louis Althusser. Como sabemos, el filósofo francés volvió una y otra vez sobre las posibilidades –o no– de una filosofía marxista, produciendo diversas inflexiones y trazando nuevas vías de reflexión que por momentos parecían echar por tierra sus conceptualizaciones previas. En sus primeros trabajos vinculados a la obra de Marx (*Pour Marx, Lire le Capital*), Althusser sostendrá que la teoría marxista es revolucionaria porque produce una teoría científica de la historia que afecta de un modo radical los modos en que se piensa la filosofía. Sin embargo, dirá, Marx no elaboró la filosofía acorde a su descubrimiento científico, sino que esta permaneció en “estado práctico”. Y “estado práctico” designa en esos primeros trabajos un déficit teórico a subsanar; un momento previo a la constitución de una filosofía marxista sistemática. Esta tentativa, sin embargo, será abandonada

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario doctoral por la Universidad de Buenos Aires Ciencia y Técnica (UBACyT). Maestrando en Teoría Política y Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en Las Aventuras del Marxismo Occidental, cátedra Dr. Eduardo Grüner, carrera de Ciencia Política (UBA).

por Althusser en sus trabajos posteriores al asumir que el carácter práctico de la filosofía forma parte de la constitución misma de la dialéctica materialista, entendida esta como “teoría finita”.

En el presente trabajo nos proponemos analizar ese recorrido althusseriano, no pensándolo como un “giro” (Negri, 2004), sino como un proceso jalonado por desplazamientos y cambios de acentuación. Nuestra hipótesis de lectura es que la autonomía de la práctica teórica, afirmada en sus primeros trabajos, jamás será negada. Para eso, restituiremos, en primer lugar, la crítica althusseriana de Hegel, puesto que según Althusser la ruptura filosófica con la concepción idealista del conocimiento adquiere en Marx la forma precisa de una ruptura con la concepción hegeliana de la causalidad expresiva. Luego, procederemos a explorar la especificidad de la dialéctica materialista y su relación con la temporalidad histórica y la práctica política, entendida como lucha de clases.

La totalidad hegeliana y el mito religioso de la lectura

El todo hegeliano, escribe Althusser,

“posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa o artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la copresencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento del todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia” (Althusser, 2010: 105).

Esa presencia del concepto que se *expresa* en todas las dimensiones de la vida social es la que permite la homogeneidad y la contemporaneidad de las prácticas de una formación social. Esto es, no hay realidades y prácticas diferenciales que sean irreducibles o ajenas al concepto, puesto que ellas no son sino el *fenómeno* del concepto en su autodespliegue. Todas las prácticas e instancias de la vida social son negadas de antemano en la medida en que todas son susceptibles de ser explicadas por su remisión al concepto. Esto es lo que permite la *indistinción* entre las prácticas, que lo real *sea* el concepto y que, por lo tanto, la complejidad de lo real pueda ser

subsumida en la generalidad del concepto.

En esa identificación, en esa contemporaneidad entre el conocimiento y lo real reside lo que Althusser definirá como lo propio de una “lectura religiosa”. Es decir, la lectura idealista es aquella que lee en cada manifestación fenoménica la expresión directa de su esencia. Por consiguiente, si la verdad de la esencia está en cada manifestación fenoménica, de lo que se trata es de *mirar bien*. La esencia, la verdad del objeto, se nos da a simple vista, en su transparencia inmediata, solo es preciso ajustar la mirada para reconocerla. Asimismo, es preciso relacionar la concepción que sostiene la lectura religiosa con otra no menos viva y que tiene todas las apariencias de ser la transcripción profana de aquella: la concepción empirista del conocimiento (Althusser, 2010: 40).

El empirismo, dice Althusser, es una variación de la concepción idealista del conocimiento, cuya diferencia estriba en que la verdad no se manifiesta de un modo inmediato, sino que se encuentra oculta tras la superficie inesencial. La lectura empirista supone que el concepto de lo real es algo que se encuentra en la realidad, que habita en ella, como su *núcleo* oculto. En otras palabras, el empirismo supone la existencia de un objeto que contiene en sí su propio conocimiento, conocimiento que el científico solo tiene, por lo tanto, que extraer. De allí que el modo de lectura empirista se asemeje a una operación de limpieza. La práctica de conocimiento tan solo debería limpiar toda la escoria del mundo fenoménico para dar con la esencia oculta, con la verdad del objeto. La práctica teórica tan solo debería rasgar un poco el velo, la apariencia, para que la verdad salga a la luz. En ello radica el matiz incorporado por el empirismo respecto de la lectura idealista, que pareciera poder prescindir de ese procedimiento de extracción y limpieza, puesto que basta con *mirar bien* con *reconocer* en cada objeto la presencia de la verdad en su inmediatez. En cualquier caso, la práctica del conocimiento no alude a un trabajo ni a un proceso, puesto que el concepto es una parte interna de lo real que tan solo hay que extraer o reconocer a simple vista.

Frente a la indistinción empirista entre lo real y su conocimiento, Althusser reclamará ciertas distancias a partir de la idea de “práctica teórica”. Los conceptos no se esconden ni habitan en los hechos, sino que son el efecto de una práctica singular que *produce* conceptos. Es decir, el concepto no coincide con su objeto, hay una no identidad entre lo concreto de pensamiento y lo concreto real. Si no se respeta esta distinción, escribe Althusser,

“se cae necesariamente ya sea en el idealismo especulativo, ya sea en el idealismo empirista. En el idealismo especulativo, si se confunde junto con Hegel el pensamiento y lo real *reduciendo* lo real al pensamiento, ‘concibiendo lo real como producto del pensamiento’; en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, *reduciendo* el pensamiento de lo real a lo real mismo. En los dos casos esta doble reducción consiste en proyectar y realizar un elemento en el otro: en pensar la diferencia entre lo real y su pensamiento como una diferencia ya sea interior al pensamiento mismo (idealismo especulativo), ya sea interior a lo real mismo (idealismo empirista)” (Althusser, 2010: 97; énfasis del autor).

El proceso de conocimiento, dice Althusser citando a Marx, es el conocimiento de un objeto real. Pero este proceso se da “en el pensamiento”, no se deduce del objeto real, no es su fenómeno ni está contenido en su interioridad. Al mismo tiempo, la idea de práctica teórica tiene como fin “marcar” con el sello de la “práctica a la teoría”, más precisamente, tiene como fin señalar “la primacía de la práctica sobre la teoría”, del objeto real sobre el objeto de conocimiento. El hacer estallar la indistinción empirista-idealista es el punto de partida para una teoría materialista, la cual subraya que es necesario evitar que el concepto *sea* la realidad, es decir, que la realidad sea producto del concepto, y que la realidad contenga, en sí misma, su propio concepto. Esta teoría del conocimiento alude a una práctica *específica* inmanente a la realidad social que se articula con prácticas no teóricas.

El rechazo de esta indistinción idealista asume en Althusser la forma de una destitución de la escena especular que concibe el conocimiento como el acto de una conciencia que tiene frente a sí la materia del mundo. Esa relación especular del sujeto y el objeto, entendido este último como contrafigura del sujeto, estructura, según Althusser, las categorías de la epistemología idealista. Y es precisamente el concepto idealista de sujeto el operador conceptual que identifica conocimiento e historia. Por el contrario, cuando Marx afirma que el proceso de producción de conocimiento ocurre en el pensamiento, no cae en un idealismo del Sujeto. En Marx, la práctica teórica no es la facultad de un sujeto trascendental a quien el mundo haría frente como materia, sino que asume una condición procesual. Esto es, el pensamiento se desarrolla como un *proceso* bajo *relaciones* heterogéneas en su ritmo y eficacia, como una práctica *inmanente* a la

historia. Este pensamiento, escribe Althusser,

“es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos. Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (*Verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce” (Althusser, 2010: 47; énfasis del autor).

La definición del conocimiento como un “aparato” articulado a diversas prácticas no teóricas tiene por función destacar el carácter radicalmente material del conocimiento. En ese sentido, el conocimiento, como un aparato material, traduce el concepto mismo de “práctica teórica”, toda vez que su afirmación deconstruye las categorías que estructuran el campo especular de la teoría idealista-empirista del conocimiento. En tanto práctica, el conocimiento trabaja *transformando* un conjunto de intuiciones y representaciones ideológicas que constituyen su materia prima en conceptos. Es decir, el conocimiento es un proceso real de transformación, donde la práctica teórica se piensa como un proceso sin fin o como un “corte continuado”.

Althusser ilustra este proceso mediante la distinción de “tres generalidades” que constituyen el esbozo de una dialéctica materialista. Releyendo la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1859, Althusser señala que en el proceso de conocimiento intervienen materiales ideológicos, instrumentos teóricos o abstracciones científicas y, por último, lo concreto de pensamiento. Ahora bien, la relación entre las intuiciones o representaciones ideológicas (Generalidad I) y lo concreto de pensamiento (Generalidad III) no es una relación de expresión. Esto es, no existe aquí continuidad de esencia, sino una transformación real, transformación de materiales ideológicos en conceptos. ¿Esto quiere decir que el trabajo teórico, al transformar las representaciones ideológicas, nos permite disipar las determinaciones ideológicas?

Al afirmar que el conocimiento designa un proceso sin fin, un proceso afectado por relaciones no teóricas, relaciones ideológicas, políticas y económicas, se vuelve imposible toda idea de ruptura irreversible entre la ciencia y la ideología. Si bien Althusser sostiene la distinción entre ciencia e ideología, distinción sin la cual la idea misma de conocimiento crítico sería imposible, afirma que tal relación debe ser pensada por fuera de la escena racionalista que coloca el problema en términos de “verdad” y “error”, cuya teleología subyacente nos permite pensar una superación de la ideología por la ciencia. La ciencia, dirá Althusser siguiendo a Macherey, es ciencia de la ideología (Althusser, 2010: 52). Es decir, la ciencia no es lo otro de la ideología, sino que designa un proceso de trabajo y diferenciación permanente respecto a la ideología.

Esta posición teje su afinidad con “el criterio de la práctica”, tesis central de la filosofía marxista que indica que el criterio no es exterior a la práctica, sino interior, y que esta práctica es un *proceso*. Como señala Étienne Balibar, Althusser nunca dejó de sostener que el “criterio de la práctica” para el conocimiento es interno a la práctica teórica de cada ciencia. Con la condición de recordar que, por definición, una ciencia no es un círculo de ideas cerradas, sino una práctica abierta a otras prácticas y a su propio desarrollo (Balibar, 2004: 15).

De este modo, el criterio interno de la práctica teórica, su singularidad en tanto práctica productora de conceptos, es ajeno a toda idea de garantía o de “complicidad religiosa entre el logos y el ser”; antes bien, la práctica de conocimiento aparece como siendo siempre-ya afectada por lo otro de ella, como una “práctica abierta a otras prácticas”, donde la “verdad”, lejos de ser un *a priori* o el efecto de una adecuación entre el sujeto y el objeto, no es sino un proceso carente de garantías. Es aquí donde Althusser recurre a Spinoza para desplegar en todas sus dimensiones la tesis del conocimiento como producción.

Spinoza destituye la problemática del “criterio de la verdad” al afirmar que lo verdadero se indica a sí mismo, no como Presencia, sino como *producto* de un proceso de conocimiento, cuyo resultado arroja un objeto de conocimiento que es irreducible al objeto real. Contra el empirismo cartesiano, Spinoza nos previno que el objeto del conocimiento era diferente del objeto real (Althusser, 2010: 46). Esta no identidad entre el concepto y lo real se sostiene en una crítica radical del Origen, del Sujeto y del Derecho del conocimiento que estructuran las teorías idealistas del conocimiento.

Sin embargo, esto no le impide a Spinoza hablar del conocimiento, sino que –al igual que Marx– lo piensa como un *proceso* de producción, cifrado en los célebres “tres géneros”. En efecto, como el mismo Althusser reconocerá en diversos textos posteriores, detrás de las generalidades mentadas en *Pour Marx* se encuentran los “tres géneros de conocimiento” de Spinoza: lo vivido, las nociones comunes y, por último, el conocimiento del tercer género. Althusser se detiene especialmente en el tercer género y señala que Spinoza nos ofrece un ejemplo en el análisis del pueblo judío, desplegado en el *Tratado teológico-político*. La consideración del tercer género leído a la luz de la historia del pueblo judío le permite a Althusser afirmar que lo concreto de pensamiento es el conocimiento de una “esencia singular”, de un objeto histórico concreto. Y es aquí donde Spinoza se encuentra con Marx, toda vez que para ambos el conocimiento de lo concreto no se halla al comienzo, sino al final del análisis, y donde el análisis solo es posible a partir de los conceptos producidos por la práctica teórica y no de las evidencias inmediatas de lo concreto, de las cuales no se puede prescindir, pero que tampoco “llevan su conocimiento marcado sobre el rostro”.

Por tanto, el rodeo por Spinoza y su encuentro con Marx le permiten a Althusser delinear dos aspectos centrales en lo que hace a su conceptualización de la práctica teórica: por un lado, ambos prescriben la no identidad entre el objeto real y el objeto de conocimiento; por el otro, para ambos, la potencia del conocimiento se juega en su capacidad de dar cuenta de la estructura singular de los procesos históricos, cuya dilucidación exige un mínimo de generalidad conceptual. De este modo, las generalidades científicas no tienen sentido sino como conocimiento de la singularidad, que es la prueba de su fuerza. Para dar cuenta de esta idea nos proponemos restituir la conceptualización althusseriana de la dialéctica materialista. La pregunta por la práctica teórica asumirá aquí la forma de una interrogación en torno a las estructuras de la dialéctica materialista, cuya especificidad reside en poner en escena una contradicción no simple, sino sobredeterminada. Esto es, una causalidad histórica que permita pensar la relación entre teoría y práctica política por fuera de toda relación de expresión. Como señala el mismo Althusser, es en la práctica política de la lucha de clases donde podremos encontrar la dialéctica materialista “en estado práctico”.

En estado práctico: la dialéctica materialista

Frente a la contradicción hegeliana, entendida como el desarrollo

enajenado de una unidad simple, la experiencia política de la lucha de clases y la reflexión de Lenin revelan, dirá Althusser, que la contradicción nunca se da de un modo simple, sino que está siempre ya afectada por contradicciones cuyo “origen” le resulta extraño. Nunca nos las vemos, en otras palabras, con la contradicción capital-trabajo en estado puro, sino siempre con múltiples contradicciones, que si bien son afectadas por aquella, le resultan irreductibles. Lenin muestra, dice Althusser, que el proceso que dio lugar a la Revolución de Octubre no fue el efecto de la purificación de la contradicción de clase, sino que tuvo su causa en la acumulación y fusión de contradicciones múltiples que no tenían el mismo origen, ni el mismo sentido y que, sin embargo, se fusionaron en una “unidad de ruptura” que desencadenó el proceso revolucionario. En ese sentido:

“Ya no se puede hablar más de la única virtud simple de la ‘contradicción’ en general. Sin duda, la contradicción fundamental que domina todo este tiempo (en el que la revolución está ‘a la orden del día’), está activa en todas esas ‘contradicciones’ y hasta en su ‘fusión’. Pero no se puede, sin embargo, pretender con todo rigor que esas ‘contradicciones’ y su ‘fusión’ sean su *puro fenómeno*, ya que las ‘circunstancias’ o las ‘corrientes’ son más que su puro y simple fenómeno. Surgen de las relaciones de producción, que son, sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo, su condición de existencia; de las superestructuras, instancias que derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propias” (Althusser, 1968: 81: énfasis del autor).

De este modo, se vuelve imposible la reconducción de las diferencias a una contradicción simple. En otras palabras, la contradicción está “siempre ya sobredeterminada en su principio” por el índice de eficacia específica de las múltiples contradicciones que atraviesan el cuerpo social. Por lo tanto, no es que la complejidad se sobreimprima sobre una situación simple, sino que “siempre-ya” estamos en la complejidad. En ello radica la diferencia con la dialéctica hegeliana, cuya estructura teleológica reside en la posibilidad de reconducir todo ese movimiento de enajenación al restablecimiento de la unidad originaria. Por el contrario, el “momento actual” leninista alude a un proceso complejo, *sobredeterminado*, donde la posibilidad de reconducir esa complejidad a un origen simple es descartada por completo.

Y en ello radicaría lo “excepcional” del “momento actual” que Lenin tematiza. Ahora bien, ¿excepcional respecto a qué? Deberíamos preguntarnos, dice Althusser, sobre lo excepcional de esta situación, precisamente para discutir el concepto de excepción. Y es evidente que esta situación se revela como “excepción”, como “desvío”, para una dialéctica que solo ve en la complejidad una manifestación de lo simple, donde la multiplicidad de conflictos que atraviesan una coyuntura no son más que meros epifenómenos de la “gran contradicción”. Por el contrario, según Althusser:

“Esta sobredeterminación llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia [...], sino que es universal. Jamás la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (Althusser, 1968: 93).

Sin embargo, sería un error leer la deconstrucción de la contradicción simple como la afirmación de una mera “pluralidad de contradicciones”. Por el contrario, la conceptualización de la eficacia específica de las contradicciones exige conceptualizar las relaciones entre las contradicciones en términos de desigualdad y jerarquía. Es precisamente su carácter desigual lo que evita que las “contradicciones secundarias” sean un mero epifenómeno de la

“contradicción principal”. Esa desigualdad de la contradicción es el índice de la complejidad del todo marxista. En tal sentido, la crítica a la unidad simple hegeliana no significa “sacrificar la unidad sobre el altar del pluralismo”, sino algo bien diferente: que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma. Es afirmar que el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante (Althusser, 1968: 167).

El concepto “sobredeterminación” exige una dialéctica que ya no busca reconducir los fenómenos histórico-políticos a un principio que los explicaría, o reducir la apariencia a un mero epifenómeno de la esencia, sino que alude a una práctica que lee las diferencias que surcan una coyuntura en su materialidad resistente, no buscando el espíritu que las habita, que es el gesto por excelencia del idealismo, sino tomando las diferencias, las prácticas y los conflictos en sus *efectos*, en su irreducible complejidad. Ese es el sentido profundo de la primacía de las prácticas sobre la teoría. Esto es, no hay algo así como una filosofía acabada, sistemática, que detentaría la Verdad de las prácticas y, por tanto, de la política. Aun cuando Althusser sugiera que es preciso darle a la existencia práctica de la filosofía marxista una forma teórica consistente, esto no supone una primacía de la teoría sobre la política. Como sostiene Balibar, a contramano de cualquier cientificismo o positivismo, Althusser no dejó de afirmar en sus análisis sobre la dialéctica materialista la primacía de la práctica sobre la teoría: la práctica excede a la teoría permanentemente (Balibar, 2004: 34). Por consiguiente, la dialéctica materialista no es un espacio trascendente a la política, no busca aplicar los principios filosóficos a la política, por el contrario, se trata de una práctica cuya especificidad se teje en una relación inmanente con la política.

En ese sentido, lo que el “momento actual” leninista pone en escena es el carácter sobredeterminado de la estructura social en su existencia concreta, coyuntural. Y es esa contradicción exasperada, “excepcional” y compleja, lo que la dialéctica tiene que pensar como la *norma* de los procesos políticos. De este modo, la dialéctica materialista no es una inversión de la dialéctica hegeliana, no se trata de reemplazar la “Idea” hegeliana por la “Economía marxista”, sino que lo que pone en juego el materialismo es una transformación de las estructuras de la dialéctica. La dialéctica materialista prescinde de las categorías de Origen, Fin, negación de la negación, es decir, prescinde de la estructura teleológica que habita la dialéctica hegeliana. Así, la dialéctica materialista es lectura de las coyunturas en su singularidad, la cual es irreducible a la generalidad del concepto.

Un todo sin clausura

La dialéctica materialista, entendida como “teoría de la práctica teórica”, pone en escena una nueva articulación entre las prácticas, pero dicha articulación solo se comprende al interior de una nueva conceptualización de la totalidad social. Frente a la totalidad social hegeliana que reduce la infinita diversidad de una sociedad histórica al principio de la contradicción simple, Althusser va a señalar que el todo marxista

“se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz o Hegel, está constituida por un cierto tipo de complejidad, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y ‘relativamente autónomas’ que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía” (Althusser, 2010: 107; énfasis del autor).

Las prácticas y relaciones de este todo complejo no se expresan las unas en las otras en un espacio homogéneo, no son el “fenómeno” de ninguna esencia, puesto que habitan temporalidades y ritmos diferenciales. No existe, en Marx, una *copresencia* de las partes de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010: 115). No hay un principio que permita reducir la diversidad temporal de las instancias y relaciones. En ello estriba la no contemporaneidad del tiempo de esta totalidad social, la imposibilidad de su clausura. Y este desajuste estructural no reside en que el presente tenga un principio y ese principio pueda ser contradictorio, sino que el presente en tanto tal está siempre-ya *sobredeterminado* por prácticas que habitan tiempos diversos, irreductibles entre sí, que no se explican por la remisión a un origen.

Las prácticas, “estructuradas”, no son epifenómenos de un centro, ni se resuelven a sí mismas en un centro. En la tradición marxista, la práctica de la producción siempre ha tenido una importancia decisiva, determinante. Althusser, como vimos más arriba, sostiene la

determinación “en última instancia por la economía”, pero efectúa una serie de desplazamientos forzados por su concepción sobredeterminada de la totalidad social. Esto es, el carácter determinante de la producción solo resulta legible a la luz de esa unidad compleja que es la práctica de la producción. El tiempo de la producción no es lineal ni simple, es más bien un tiempo complejo, compuesto por la unidad de las relaciones de producción y las fuerzas productivas, unidad en la que las relaciones de producción son determinantes. La importancia decisiva de la tesis de “la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas” reside, dirá Althusser, en que nos permite comprender la dimensión política y antagonista de la práctica de la producción. Nos permite considerar las relaciones de producción como relaciones de explotación y no como meras relaciones técnicas o jurídicas. Esto significa que la unidad de la práctica de la producción es la unidad siempre precaria de relaciones de fuerza desiguales, relaciones de explotación. Es decir, la unidad no es simple ni está garantizada de una vez y para siempre, sino que es el nombre mismo del desajuste de lo social. En otras palabras, “la determinación en última instancia” no designa la reposición de un Origen, Esencia o Causa única que garantizaría la identidad de la sociedad consigo misma, todo lo contrario: es condición de dislocación, es decir, lucha de clases.

Entonces, la última instancia no es un principio autosuficiente que vendría a añadirse después y cuyo estatuto señalaría la necesaria relativización de la pluralidad de tiempos y prácticas. Antes bien, es lo que nos permite pensar la diferencia, la heterogeneidad y la jerarquía entre las prácticas en un modo de producción específico. Es lo que nos permite pensar, en otras palabras, a la sociedad como una realidad compleja siempre-ya políticamente determinada y atravesada por la lucha de clases.

La filosofía como campo de batalla: lucha de clases

Esta teoría compleja de la causalidad histórica, decíamos, supone una nueva relación entre las prácticas. En primer lugar, establece que no hay algo así como una “práctica pura”. Y esto en un doble sentido: que la práctica teórica es inmanente a las prácticas no teóricas, es decir, se encuentra afectada por ellas, sin poder dominarlas ni subsumirlas en la generalidad del concepto. De allí que la filosofía, la dialéctica materialista, no pueda existir sino en “estado práctico”. Es importante destacar aquí el desplazamiento operado por Althusser, a saber: si en sus obras tempranas este estado de la filosofía era visto como un déficit teórico a superar, en sus trabajos posteriores a su “autocrítica”

el carácter práctico de la filosofía pasará a designar un aspecto esencial de la dialéctica materialista, definida como “teoría finita” (Althusser, 2008: 204).

Asimismo, la definición de la filosofía como “teoría finita” introduce una serie de desplazamientos a la hora de conceptualizar la filosofía. La filosofía ya no aparecerá como una “teoría de la práctica teórica”, sino como una *toma de posición*, como una *intervención* en un campo de batalla teórico en el que resuenan los ecos de las luchas políticas reales. Lo que está en juego en la filosofía es la materialidad de las prácticas sociales y, ante todo, la singularidad de la práctica política. Sin embargo, la primacía de la práctica (política) sobre la filosofía afirmada por el marxismo no convierte a esta última en una “sirviente de la política”, antes bien, exige pensar los efectos recíprocos entre ambas prácticas. A eso se refiere Althusser cuando afirma que la filosofía es, en “última instancia”, “lucha de clases en la teoría”. La filosofía no es espectadora de un objeto, sino práctica singular inscrita en un proceso conflictivo. Esto no supone, sostiene Balibar, una renuncia a la idea del conocimiento conceptual, sino la exigencia de considerar la materialidad de las prácticas no teóricas y sus conflictos en la propia definición del conocimiento, como su condición irreductible.

Si la filosofía es parte en un proceso surcado por antagonismos, esto quiere decir que, en sentido estricto, no tiene un “comienzo”, sino que actúa en un campo siempre-ya ocupado. De allí que la singularidad de la posición materialista solo emerja en su diferencia conflictual, al precio de un rodeo infinito sobre las posiciones adversarias. En ese sentido, cabe destacar que este campo de batalla que es la filosofía no pone en escena identidades rígidas, puras, que existirían antes del enfrentamiento. Para comprender esto es preciso destacar qué entiende Althusser por “lucha de clases”.

Polemizando con aquellas conceptualizaciones intersubjetivistas del conflicto que afirman que los sujetos existen antes de la lucha (Althusser coloca aquí el modelo de la guerra), el materialismo afirma una primacía de la lucha sobre las clases, esto es, de la relación desigual y contradictoria sobre los términos de la relación. Es decir, la lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían antes de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción que divide a las clases en clases (Althusser, 1974: 34). A su vez, como vimos, el carácter desigual y sobredeterminado de la contradicción vuelve imposible toda garantía de superación de las contradicciones. La contradicción deviene, según Althusser, real y no

lógica, y no da lugar, por tanto, a ninguna ley teleológica (Galfione, 2006: 87). Por ello, la práctica política revolucionaria, el comunismo, jamás podría pensarse como un Fin en el sentido teleológico del término, sino –en palabras de Althusser– como una *tendencia aleatoria* que, como tal, puede ser contrarrestada. La deconstrucción de la matriz teleológica a partir del concepto de sobredeterminación exige pensar la práctica política revolucionaria por fuera de toda estructura de garantía. El materialismo deviene así dialéctica de ese encuentro siempre aleatorio que es la lucha de clases.

De este modo, toda tentativa de dividir el campo filosófico en dos campos es solidaria de la concepción intersubjetivista de la lucha de clases, que afirma que cada tendencia en filosofía existe en su propio campo, en sus propias condiciones de existencia, hasta que un día se encuentran y se enfrentan. Althusser se interesa, por el contrario, en las formas de contaminación, de sobredeterminación de unas luchas por otras, de unos lenguajes por otros, poniendo de relieve que la teoría materialista nunca es pura, sino que alude a una práctica de deconstrucción y autodeconstrucción permanente en tensión con su otro, en este caso el idealismo. En tal sentido, Althusser afirma que no puede existir una “filosofía marxista” (2017: 187), en el sentido de que una filosofía requiere de una forma de existencia particular que es la de la sistematicidad y que en su completitud es capaz de enunciar la Verdad del Todo. De esta manera, la dialéctica materialista no supone la fundación de una nueva filosofía, sino que inaugura una nueva “práctica de la filosofía”, entendida como “teoría finita”, esto es, como una teoría que, contrariamente a las filosofías de la historia, prescinde de las categorías de Origen y Fin, existiendo de este modo en ausencia de toda garantía teleológica.

El marxismo como teoría finita: una nueva práctica de la filosofía

Como vimos, la dialéctica materialista que Althusser encuentra en la práctica política de la lucha de clases hace el “vacío” de todo principio teleológico, de todo principio como centro de determinaciones, poniendo en escena una causalidad no expresiva sino estructural, sobredeterminada. Y es esta noción compleja de causalidad la que abre el camino para una filosofía susceptible de pensar la política por fuera de toda teleología. Contra la pretensión de la filosofía idealista de abarcar el conjunto de las prácticas sociales y erigirse como la Verdad de ellas, la filosofía materialista afirma la irreductibilidad de las prácticas sociales al concepto. Las prácticas no son un sustituto de la Verdad, sino aquello que la perturba. Sin embargo, el exceso

de la práctica no borra la teoría, sino que es aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en la filosofía (Althusser, 1988: 56). La tematización de la irreductibilidad de las prácticas es central para Althusser, puesto que su atención singular es aquello que permite que la filosofía no permanezca ciega a sus determinaciones no teóricas, evitando su recaída en la escena especular y tautológica de la ideología. Al mismo tiempo, el exceso de las prácticas es lo que pone de relieve el carácter “finito” de la dialéctica materialista, pues es en ese ser finita, “no toda”, que estriba la posibilidad de hacer de la política un objeto pensable. Explicarlo todo sería elaborar una teoría política idealista que logre dar un conocimiento total, sin resto, precisamente porque niega la complejidad social, escamoteando la especificidad de las prácticas. En tal sentido, “únicamente una teoría ‘finita’ puede estar realmente abierta a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y abierta sobre su devenir aleatorio, abierta a las ‘sorpresas’ imprevisibles que no han cesado de marcar la historia del movimiento obrero, abierta y, por consiguiente, atenta, y capaz de tomarse en serio y en tiempo real la incorregible imaginación de la historia” (Althusser, 2008: 304).

En efecto, la tentativa de pensar el marxismo como una teoría finita tiene por objeto volver pensable la política en su singularidad específica, por fuera de los marcos teleológicos en los que la encierra la filosofía de la historia (Althusser, 2008: 304). La teoría idealista de la historia es aquella que encierra de antemano en su pensamiento todo el curso de la historia. De allí que Althusser afirme que la teleología hegeliana, estructurada en la categoría de contemporaneidad, vuelve imposible toda reflexión en torno a la eficacia específica de la práctica política, puesto que la política no es más que un eco de la esencia histórica. Por el contrario, el materialismo piensa la temporalidad histórica bajo la categoría de proceso *sobredeterminado*, esto es, como un entrelazamiento de múltiples temporalidades irreductibles a un principio simple. Y es el concepto de sobredeterminación el que abrirá la posibilidad de pensar lo que Althusser llamará la “coyuntura”, entendida esta no como “la contingencia en que se realiza la necesidad”, sino como ese encuentro aleatorio de temporalidades diferenciales, de prácticas heterogéneas en su ritmo y eficacia. De allí que toda coyuntura sea un *caso* singular, indistinguible de sus tramas específicas. Esto conduce a Althusser a afirmar que

“en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares – pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes

repetitivas o por constantes [...]. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los ‘casos’ singulares y que permiten su tratamiento (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no ‘universales’, constantes y no leyes [...] cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento” (Althusser, 1985: 137).

Una teoría materialista es aquella que plantea los problemas teóricos y políticos en términos de *caso*, es decir, de coyuntura singular. No obstante, pensar bajo la coyuntura no quiere decir “coyunturalismo”, sino ser capaz de relacionar conceptualmente la singularidad coyuntural con la duración articulada de las diversas temporalidades, con sus determinaciones y prácticas específicas, para *intervenir* sobre ellas. Es decir, no es la coyuntura la que contiene en sí su concepto, esto sería caer en el empirismo. De nuevo, nos volvemos a encontrar aquí con la prescripción marxista-spinozista de no confundir lo concreto real con lo concreto de pensamiento. Esto es lo que nos permite afirmar que Althusser no abandonó nunca la necesidad del concepto y la consecuente consideración de la singularidad de la práctica de conocimiento a la hora de tematizar las coyunturas político-ideológicas.

Ajeno a todo coyunturalismo, el materialismo exige una teoría que esté a la altura de las complejidades de la coyuntura, que no subsuma las temporalidades singulares de las prácticas en la universalidad del concepto, sino que sea capaz de leer esa trama de relaciones y determinaciones en su complejidad irreductible. En este sentido preciso, es que la filosofía es política. Un pensamiento político de la filosofía es aquel que piensa la política como un exceso interno de lo teórico, como aquella heterogeneidad que hace vacilar su pretendida pureza y autosuficiencia idealista. Pero ese exceso no borra la necesidad de la teoría, muy por el contrario, afirma la necesidad de producir teorizaciones que no escamoteen la complejidad de los procesos histórico-sociales en los que se desenvuelven las luchas políticas y sociales. Pensar políticamente la filosofía exige, en otras palabras, modos del conocer que nos permitan pensar la política en su singularidad irreductible.

A modo de conclusión

Llegados hasta aquí, podemos afirmar, de acuerdo al presente

recorrido, que la filosofía materialista es una práctica. Una práctica quiere decir aquí que no refleja ni expresa el mundo, sino que trabaja sobre materiales ideológicos, transformándolos y produciendo como resultado un objeto de pensamiento que es irreducible al objeto real. Por tanto, el criterio del conocimiento no es externo conocimiento, sino interno. Asimismo, como vimos, la práctica teórica es un *proceso* que se despliega bajo relaciones sociales heterogéneas, no teóricas. En ello reside la dimensión práctica y material de la dialéctica materialista, en su ser afectada por prácticas diversas. No obstante, el marxismo piensa las prácticas no bajo la categoría de totalidad expresiva, sino a la luz de un todo complejo en el que las relaciones y prácticas traban entre sí relaciones no de expresión, sino de articulación diferencial. Esto quiere decir que la dialéctica materialista, lejos de erigirse como la Verdad de la política, alude a una práctica que teje su autonomía en una relación de inmanencia con las prácticas sociales. La teoría se encuentra así siempre-ya sobredeterminada por prácticas económicas, políticas, ideológicas, las cuales hacen vacilar su pretendida pureza. En ese sentido, la dialéctica materialista es desde el comienzo impura, sobredeterminada, tal como pudimos ver en la lectura realizada por Althusser del análisis leninista de la Revolución de Octubre.

El concepto de sobredeterminación, en tanto índice de una causalidad compleja, no expresiva, resultó central para nuestra búsqueda toda vez que nos abrió la posibilidad de conceptualizar la relación entre filosofía y política no bajo la forma de una relación de expresión, sino de contaminación diferencial. Como pudimos ver, la conceptualización de la historia como proceso *sobredeterminado* constituye la singularidad de la posición materialista en la medida en que deconstruye toda tentativa teleológica de hacer de la teoría la Verdad de la política. En ese sentido, podríamos decir que aquello que define la filosofía materialista no es solo el entramado conceptual que moviliza, sino la forma de tematizar aquello que resiste el concepto, a saber: la práctica política. Como pudimos ver, la práctica política entendida como lucha de clases, lejos de habilitar una temporalidad continua en la que las contradicciones conocerían una resolución, pone en juego una contradicción real cuya temporalidad es aleatoria. Así, la consideración de la complejidad irreducible de la práctica política, su carácter excesivo respecto a la teoría, es lo que constituye la posición materialista en filosofía. Como señalamos, esto no supone en absoluto el abandono de la necesidad del concepto, sino que exige tematizar las prácticas no teóricas como la condición misma del conocimiento.

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007[1985]). La única tradición materialista. *Youkali: Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, (4), 132-154. Recuperado 21 de marzo de 2018 de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (2008) El marxismo como teoría finita. En: *La soledad de Maquiavelo* (pp. 299-314). Madrid: Akal.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2010). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Galfione, V. (2006). Ciencia e ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza. En: D. Tatián (Comp.), *Spinoza: Segundo Coloquio* (pp. 85-94). Córdoba: Brujas.
- Negri, A. (2004) Maquiavelo y Althusser. En: *L. Althusser, Maquiavelo y nosotros* (pp. 11-40). Madrid: Akal.

Valentine Le Borgne de Boisriou*

LEYENDO *EL FILÓSOFO Y SUS POBRES*, DE J. RANCIÈRE. PERSPECTIVAS SOBRE LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA POPULAR

Dominación y emancipación: posturas filosóficas

Si bien *El filósofo y sus pobres* no es la obra más difundida de Jacques Rancière, está considerada como una de sus mayores producciones. En efecto, aporta desarrollos muy claros y precisos sobre la cuestión de la emancipación popular. En esta obra, vemos la política del pueblo enfrentarse a sus dos demonios: por una parte, al presupuesto de la necesidad de la ciencia –dictada desde afuera, es decir, desde arriba–, sin la cual “los dominados [sin poder hacerlo ellos mismos] no pueden salir del modo de ser y de pensamiento que el sistema de dominación les asigna”; y por otra parte, a su reducción a una identidad y una cultura a la cual no puede renunciar sin perder su esencia, en una –vana– tentativa por hacerse de modales ajenos (Jacques Rancière: 2010, 3).

* Valentine Le Borgne de Boisriou es doctora en Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de París VII, Francia, y doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es becaria de posdoctorado del Conicet y auxiliar del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Actualmente, desarrolla investigaciones en torno a las expresiones populares y renovadoras de la ciudadanía, en la perspectiva de la filosofía política de Jacques Rancière.

En este sentido, tanto la filosofía como la política y las ciencias sociales participan de una operación de reparto donde el pobre queda irremediabilmente fuera de lugar. Rancière analiza en cuatro autores –Platón, Marx, Sartre y Bourdieu– la persistencia de esta separación. A partir de su lectura, muestra cómo, mientras la filosofía platónica busca explícitamente dejar afuera a los que no tienen tiempo para preocuparse por el mundo de las ideas –ni deberían tenerlo–, tanto Marx y Sartre como Bourdieu consagran, queriendo denunciarlo, la incapacidad del pobre para identificar la razón de su dominación y, por ende, para extraerse de su inferioridad. Marx, porque su reparto del saber y de la verdad entre el trabajador, el proletario y el comunista ubica en este último el conocimiento de las causas de la dominación y de sus caminos de salida. Sartre y Bourdieu, porque al postularse en portavoces del oprimido, al hablar por él, suponen que el dominado no puede decir sino la dominación: su visión, su capacidad de entendimiento están adormecidas por la opresión.

Hay, entonces, en el libro de Rancière una exposición de la emancipación popular enfrentada con dos puntos de quiebre. En primer lugar, la formulación teórica y sociológica de las ciencias sociales, en pos de desarmar la desigualdad, genera una igualdad falseada. Así, en el caso de la escuela, el discurso sociológico promueve, a fin de igualar las condiciones, la adaptación de los contenidos y las formas de la enseñanza al público popular. Según sus críticos, el axioma bourdieusiano –el obrero no podría insertarse en la “cultura fina” sin perderse a sí mismo mientras se expone a ser descubierto como “impostor”– afirma la incapacidad de todos los alumnos por acceder a la misma cultura. Habría, en tal caso, una cultura destinada a la elite ilustrada y otra apta para las clases bajas. Para Rancière, estos desarrollos, claramente planteados en *La miseria del mundo*, se oponen al propio contenido de las entrevistas presentadas en la primera parte del libro, que el autor lee como valiosos discursos sobre sí (Pierre Bourdieu, 1993).

A su vez, en segundo lugar, el argumento sociológico a favor de la igualdad de las condiciones se presta a su denuncia por parte de una corriente de la filosofía política que, en la época donde se redacta el libro, se encuentra en una fase de restauración conservadora. Retomando el ejemplo escolar anteriormente citado, el republicanismo democrático de la época denuncia el reforzamiento de la exclusión que reside en la adaptación de la escuela a la cultura popular y reafirma modos del “vivir en común” basados sobre el universalismo. Si en el primer punto se pierde de vista un tema clave donde el primer daño intelectual no es la ignorancia sino el desprecio,

el universalismo de la filosofía y el particularismo sociológico se enfrentan en el escenario político, pero confluyen, según Rancière, en una misma desatención de lo que él llama “los caminos sinuosos de la emancipación”. Estos caminos, nos dice el autor, tienen por particularidad no seguir ninguna guía preestablecida, ni tampoco llevar hacia donde se supone que deben conducir.

Para Rancière, emanciparse no consiste ni en la adquisición de un saber que haría falta, ni en afirmar la voz propia del cuerpo obrero. Es, al contrario, deshacerse o, mejor dicho, *desidentificarse* de un saber y una voz determinados, los del reparto normal y previsto del tiempo, del pensamiento y de la producción, de la cultura. La emancipación pasa por una mirada dirigida hacia sí mismo que se aleja de las formas predefinidas para hacer otra cosa, de otra manera, con otras palabras.

Ni las ciencias sociales, ni la filosofía logran acercarse a los caminos de la emancipación popular; en la medida en que ambas buscan dirigirla y, de tal manera, la pierden o la falsean. Ante este planteo, Rancière presenta dos claves de lectura para saldar esta deuda: por un lado, hay que volver a los discursos, buscando leer lo que dicen y no lo que de ellos se puede interpretar. Por el otro, se debe afirmar, una y otra vez, que la igualdad es un presupuesto y no un destino, y que se subvierte la dominación ignorándola, antes que identificando sus causas. Se trata de no hacer lugar a la desigualdad y de actuar a su pesar.

Rancière desplazado: un trabajo de campo en terrenos filosóficos

A raíz de estos desarrollos, buscamos introducir una reflexión en torno a la subjetivación política entendida, en el sentido rancieriano, como producción por una serie de actos, de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia determinado (Rancière, 1995). Según dice el autor, “la subjetivación produce lo múltiple, cuyo recuento entra en contradicción con la constitución de la comunidad sostenida por la lógica de la policía” (Rancière, 2009, 60). El nudo entre subjetivación y multiplicidad que observamos en el pensamiento de Rancière determina un enfoque particular en cuanto al orden político y sus transformaciones. Proponemos aquí analizar esta relación a partir de trabajos de campo de, por una parte, relatos de vida obtenidos de militantes de organizaciones barriales de los suburbios de Buenos Aires y, por otra, de las trayectorias de los migrantes agrupados en

organizaciones de apoyo a los sin-papeles en Francia. En ellos se ven las transformaciones a las cuales expone la entrada en la acción política pensada, en términos rancierianos, a partir de la brecha, del hiato en el orden de lo sensible. En efecto, sostenemos que la articulación de relatos individuales en los cuales queda explícita esta tensión entre interioridad y búsqueda colectiva de un orden más igualitario permite aportar elementos a la problemática aquí propuesta.

Asimismo, es nuestra intención examinar el lugar de la desidentificación en la producción de una figura de subjetivación política. Además, como lo explicita Rancière, un proceso de subjetivación se produce por una serie de hechos, por esta razón, elaboramos aquí un rastreo de procesos de desidentificación a partir de los trabajos de campo mencionados, con un enfoque particular en este artículo sobre el trabajo realizado con organizaciones territoriales situadas en barrios precarizados de la zona sur del Gran Buenos Aires. Hacemos uso aquí de entrevistas y series de encuestas sobre la modalidad de la observación participante realizadas en un movimiento territorial, heredero de los movimientos piqueteros y de los Movimientos de Trabajadores Desocupados mencionados a partir de ahora como “el movimiento”¹. Esto, creemos, debe permitir investigar las formas actuales por las cuales se elaboran prácticas políticas que hablan de usos irruptivos de los espacios públicos, de prácticas de la ciudadanía innovadoras que trastornan los regímenes del sentido común.

Sin embargo, este artículo no busca tanto entrar en estos debates, sino indagar por algunos elementos observados en los trabajos de campo, ligados a la cuestión de los procesos de desidentificación que se observan en actores cuyos relatos de vida hemos recogido. No proponemos este enfoque microscópico de las luchas populares suponiendo que la subjetivación política, en las formas actuales de los contextos sociopolíticos, ya no pueda apoyarse en sujetos colectivos, como fue el caso de las luchas que se articularon alrededor de la figura del proletario, por ejemplo. Lo hacemos porque creemos que, a partir de investigaciones desarrolladas en el campo práctico de las experimentaciones políticas actuales, podemos aportar a la reflexión teórica, reformulando conceptos cuando fuese necesario, profundizando líneas de investigación a partir de su manifestación en los actores. Creemos así atender una inquietud rancieriana que

¹ No mencionaremos el nombre del movimiento para garantizar el carácter anónimo de las entrevistas y porque los datos recogidos con este movimiento no muestran una diferencia relevante con otros observados en otras agrupaciones del mismo tipo.

se preocupa por una política que, si bien no puede ser pensada como mera combinación de experiencias individuales, implica la acción de colectivos que se apoyan sobre individuos capaces de pensar el mundo.

Este último punto nos permite aclarar desde ya lo que no podría ser una figura de subjetivación política y, a su vez, insistir en el carácter fundamental de la desidentificación. Observamos luchas populares llevadas a cabo por sujetos insertados en un orden social, donde ocupan una posición sometida a la dominación. Se trata, en nuestro trabajo de campo, de barrios donde el desempleo es un destino común, y donde el horizonte laboral se resume a changas y empleos informales que otorgan recursos inestables. En este contexto, como bien lo han analizado Maristella Svampa (2003) y Denis Merklen (2005), entre otros, el trabajador ya no constituye una figura de sentido, deja el lugar a las identidades territoriales. Se lucha en el barrio y por el barrio. Esta nueva situación política, aunque permite el desarrollo de solidaridades muy fuertes y de experimentaciones políticas, como es el caso de las cooperativas de trabajo autogestionadas, está siempre al borde de resumirse en una lucha por la identidad, por la defensa de intereses particulares, cuando no en una lectura neoliberal del individuo como “empresario de sí mismo”. En este contexto, enfocar el análisis en la desidentificación representa entonces un desafío, tanto político como teórico, que nos pide evaluar las experiencias contemporáneas a desarrollar en virtud de un pensamiento de la emancipación que, a su vez, sean capaces de abrir nuevos horizontes políticos, asumiendo la complejidad de las situaciones en las cuales observamos a los actores de las luchas presentes (Svampa, 2003; Merklen, 2005 y 2009).

Comprender la subjetivación política, entre el daño y la emancipación

Los relatos de vida recogidos durante el trabajo de campo expresan de qué manera el concepto de daño –elemento clave del pensamiento político de Rancière– se vincula tan profundamente a la subjetivación. Este ensamblaje conceptual y sensible se ve con claridad convocado, por ejemplo, en el relato de Matilde, vecina de un asentamiento de Claypole, al sur de Buenos Aires. Ella es madre de una familia numerosa y de pocos recursos, ama de casa maltratada por su marido. Participa desde una década en las actividades de una organización territorial activa en su barrio. Esta organización, que pertenece a la corriente de izquierda heredera de los MTD y otros movimientos piqueteros, desempeña diferentes talleres, asambleas, cooperativas en los barrios

y, a su vez, forma políticamente a los vecinos que ahí se organizan en una perspectiva marxista. Matilde, que antes de participar del movimiento, según sus palabras, “no hacía nada”, cuenta cómo la experiencia de la movilización transformó sus perspectivas y sus esperanzas, así también como modificó su percepción de sí misma. Sin embargo, este camino está limitado por una doble contradicción. En un primer plano, si bien Matilde cambió, sus seres cercanos siguen siendo los mismos. Ella ya no puede satisfacerse de su reclusión en el hogar, pero su familia le exige que siga cumpliendo con sus “deberes” como esposa y madre. Por este motivo, Matilde, al igual que muchas mujeres del movimiento, considera a este último como una fuente de problemas. Por otra parte, las estructuras de la organización no piensan la posibilidad de una vía de emancipación diferente que permita, de manera predefinida, a Matilde alzarse a la altura de los delegados del movimiento y tomar la palabra en sus discursos. No obstante, ¿qué podría ocurrir si Matilde, de repente, dijera algo diferente de los enunciados revolucionarios esperados?

La brecha en la cual se sitúa Matilde aparece, entonces, acotada por dos cuestiones: le es imposible retroceder y volver a la situación anterior que ya no es suya, pero tampoco logra percibir cómo seguir avanzando en un movimiento que, por una parte, le crea demasiados problemas y, por otra, propone como horizonte de emancipación la adecuación a figuras demasiado alejadas de ella para que pueda imaginar alcanzarlas un día. Esta doble tensión nos permite considerar las trayectorias de los militantes de las organizaciones territoriales en tanto ejemplos de la articulación contradictoria de la subjetivación política y de la emancipación, cuando estas se oponen a todo proceso de identificación. Esto nos deja acercar la experiencia de los compañeros organizados en los barrios de Buenos Aires a la de los obreros anfibios presentados en la obra de Jacques Rancière cuando:

“en los folletos y los periódicos de los obreros (...), parecía que no se trataba ni de obtener un saber que faltaba ni de afirmar la voz propia al cuerpo obrero. Se trataba más bien de despojarse de un cierto saber y de una cierta voz. La posibilidad de una palabra propia a la comunidad obrera pasaba por la desidentificación de un cuerpo, de una cultura y de una identidad obrera dadas” (Rancière, 2007, 27)².

² En esta y en las siguientes citas de la misma obra, la traducción es de la autora de este artículo.

Estas líneas nos llevan a interrogar las perspectivas abiertas por tales movimientos en relación con la necesaria identificación tanto con las figurasmodelos de los militantes como con las recetas de la emancipación. Se espera de los compañeros que tomen por su cuenta la defensa de una identidad y protejan sus intereses en un conflicto cuyas partes y etapas los preceden. Al revés, el daño manifestado por estos militantes inadecuados los vuelve individuos acarreados por la lucha, transformados por el aprendizaje de la organización colectiva. En esto ya no se parecen a sus mundos de origen, sin llegar tampoco a adaptarse a la promesa que se les hizo. ¿La brecha, el entre-dos en el que están situados, los podría hacer corresponder a estos seres anfibios denunciados, nos dice Rancière, por Platón y Marx: “Viajeros entre mundos y culturas, nublando el reparto de las identidades, las fronteras de las clases y los saberes”, que llevarán el sueño de la emancipación obrera?

Variaciones alrededor del sujeto desidentificado

En este caso, el análisis deja surgir una correspondencia entre el extraño sujeto de la subjetivación, pensado por Rancière, y la confusión de las identidades que opera dentro de los movimientos sociales contemporáneos, en Argentina y en Francia, que conforman el contexto de nuestras investigaciones. Así, en la distancia provocada por la desidentificación propia de la subjetivación en Rancière, el sujeto se vuelve extranjero, no solo a sí mismo, sino también para los demás, en la medida en que el movimiento que lo hace deshacerse de su identidad con sí mismo hace fracasar toda tentativa para asignarle un lugar, un territorio, una función. Es ahí donde los dos tipos de sujeto observados en el trabajo de campo se vuelven propensos a un análisis en términos de subjetivación. Tanto el sin-papeles en Francia y el habitante de barrios precarios argentino adoptan la consistencia de sujetos deslizantes, marcados por potentes asignaciones identitarias a la vez que por un escurridizo itinerario político. Allí el sin-papeles se vuelve ciudadano y se apropia de prácticas que le fueron prohibidas antes de su incursión en el espacio público y que lo siguen siendo luego, y el vecino organizado de los barrios populares de Buenos Aires se transforma sin poder nunca llegar a ser lo que de él se espera, y mientras tanto, hace otra cosa. Nos vamos a interesar ahora en esta “otra cosa” de la que se ocupan los que no hacen lo que deberían.

Así, la observación de los múltiples grupos y organizaciones activos en los suburbios de Buenos Aires da cuenta de la presencia, bajo una u otra forma, en la mayoría de los barrios precarizados, de una organización similar a la que hemos analizado. ¿Esto no podría,

entonces, habernos dirigido hacia una escritura de estas historias en un registro donde la banalidad llegaría a cuestionar la densidad de la experiencia vivida? Si en gran parte de los barrios marginalizados, experiencias similares se dieron y se siguen dando, si se trata siempre un poco de conseguir bienes materiales e insumos de supervivencia, tanto como de salir a actuar por fuera de su casa, en fin, si no se trata nunca del todo de dar vuelta las estructuras del poder y el orden de las sociedades, contrariamente a lo que afirman banderas y folletos políticos, ¿qué pasa, en un movimiento social como el que analizamos, que pueda justificar una investigación en torno a la subjetivación? Entre lo íntimo y un sentimiento de *déjà-vu*, el trabajo de campo que llevamos a cabo buscó exponer una trama propia, la de personas movilizadas y transformadas, desplazadas por su movilización. Proponemos una relectura de los trabajos en sociología y teoría política que se enfocaron en este tema, a partir de un doble registro: lo íntimo y el desarraigo de sí y de las categorías que, hasta entonces, contenían las existencias ahora dadas vuelta por la entrada en subjetivación.

A cada extremo de una diagonal que uniría París a Buenos Aires, alrededor de la cual se extendió nuestra investigación, se expusieron dos conflictos. Su punto de encuentro se establece en que, en ambos casos, el surgimiento de estas protestas en el espacio público expuso líneas de fractura, brechas y fisuras que una lógica policial busca disimular. Así, los sin-papeles manifiestan su presencia en una sociedad que los rechaza. Aclaran sus actividades y extienden los límites de la pertenencia a la comunidad. Los habitantes de los barrios precarizados de Buenos Aires, a su vez, cuando marchan en las calles de la capital o irrumpen en reuniones con funcionarios, quiebran la línea de demarcación establecida para impedirles pasarse de la frontera invisible que delimita sus barrios: no deberían hacer otra cosa que ir a trabajar o volver a sus casas.

La una y la otra de estas movilizaciones dan cuerpo al quiebre del orden de las cosas. Al expresar sus reivindicaciones, manifiestan un conflicto latente en un idioma ajeno al que usa el poder y, por ende, dispersan las modalidades de su administración.

Vidas políticas, políticas de la vida

En efecto, estas movilizaciones precarias hablan de necesidad, de las cosas de la vida, y postulamos que este idioma es el del común de las sociedades. La doble localización de nuestra investigación encuentra aquí su consistencia. Podría haberse tratado de otros lugares, y uno

de nuestros presupuestos es que, adonde se dirija una investigación atenta a las experiencias vividas en su profundidad, encontraremos brotes de una lucha por la emancipación. Constatamos en este trabajo franco-argentino que, más allá del grado de desarrollo de un país y de su nivel de adecuación a los criterios de la modernidad neoliberal, los pueblos están atravesados por luchas por la igualdad, que constituyen luchas emancipatorias e implican existencias trastornadas por la experiencia de la política.

Buscamos en esto aportar elementos a las discusiones en torno al pueblo de la democracia, insistiendo en que los pueblos están conformados por luchas, que a su vez están llevadas a cabo por personas. Esta gente, antes de formar una multitud, pone en juego, individualmente, en su propia relación con el mundo que la rodea, lo que viene a conmoverla, empujándola hacia las afueras del orden de las cosas. Un pueblo, en este caso, se constituye a partir de una multiplicidad de vidas que, al descubrirse invivibles, ponen en juego su existencia en sus aspectos más profundamente humanos, para recuperar su dignidad, como lo hemos escuchado tanto en los discursos de los sin-papeles en Francia como en los barrios del conurbano bonaerense. Este es un primer nivel de argumentación de nuestra investigación. El segundo gira en torno al hecho de que, poniendo en juego lo que son, los integrantes de estos movimientos pierden la seguridad de saber quiénes son. Sin embargo, antes de avanzar, es necesario subrayar el postulado anterior: cuando se trata del pueblo, hablamos de gente. Gente que se expresa desde su humanidad. Los aspectos más triviales de las movilizaciones de actores precarizados se fundamentan sobre esta humanidad. A este peligro se expone la política cuando se ve arrastrada de su corral sagrado, tomada por las cosas de la vida.

Los sin-papeles que demandan por su regularización enfatizan su inscripción de facto en la sociedad. No piden ser integrados, debido a que aclaran que, de hecho, ya lo están. Por ende, reivindican que el Estado tome en cuenta lo que ya realizaron, a pesar de los riesgos a los que se enfrentan de manera cotidiana, y de sus existencias desesperadamente envueltas en las complicaciones administrativas. Por su parte, los habitantes de los barrios precarios de Buenos Aires, cuando reclaman a la puerta de los ministerios por dinero, alimentos, alojamientos, puestos de trabajo, manifiestan las fallas y las faltas del Estado con las que se enfrenten cada día. Y cuando se organizan y exigen ser recibidos en delegación, porque buscan administrar por ellos mismos la vida en sus barrios, demuestran su capacidad para ocuparse de los asuntos de la *polis*, que son los suyos.

Se juega, entonces, en ambas luchas, la extensión de los límites de la toma de palabra en el espacio público. Al poner de manifiesto el efecto de conflictos hundidos en lo cotidiano, quiebran la tentativa de impermeabilización de lo político frente a las cosas de la vida y proponen una forma de ciudadanía que, jugando con las categorías de la administración, encuentra su legitimidad en la acción. Los sin-papeles, que adoptan una práctica política ciudadana antes de haber obtenido el derecho a actuar así, se adelantan y demuestran que la práctica democrática anticipa sus reglas. Los miembros de las organizaciones territoriales del conurbano demuestran su capacidad para ocuparse de los asuntos políticos, cuando hacer política es organizar la vida en común. Se desliza, entonces, en los dos extremos de esta diagonal de conflictos, que establece la precariedad de las existencias, una imagen de la democracia asumida por sujetos políticos autoinstituidos.

Contra reloj. Antirecetas de emancipación

Nuestra investigación nos llevó hacia un segundo nivel de comprensión de las consecuencias de la intrusión de la práctica política en las trayectorias de vida observadas y los efectos de estas “movilizaciones irregulares” sobre lo político. Se trata de la cuestión del tiempo, tan central para Rancière. Recordemos que la crítica de la política platónica que este formula se fundamenta en particular sobre la cuestión de la repartición de las tareas, según el principio director que dice que hay demasiadas necesidades y poco tiempo, por lo que los obreros deben permanecer disponibles para responder a las exigencias materiales de forma inmediata. Esto tiene una consecuencia particularmente importante: la urgencia permanente impide, al no dejar el tiempo necesario, ponerse en el lugar del otro. Para ser eficaz, hay que quedarse en el lugar que cada uno ocupa y mantenerlo, según una lógica donde orden social y naturaleza se confunden.

La cuestión del tiempo y de la confusión de las capacidades es clave en el libro de Rancière, *El filósofo y sus pobres*, algo que hemos encontrado en el trabajo de campo. Esto nos permitió una aproximación a la idea de la emancipación a partir de la diferenciación entre una concepción marxista de la emancipación y la subjetivación política.

En el eje argentino del trabajo de campo, sorprendió la constante separación mencionada por los entrevistados entre, por una parte, los militantes y, por la otra, los habitantes de los barrios organizados. Observábamos, entonces, la distancia entre las

pretensiones revolucionarias de un movimiento marxista, como es el que analizábamos, y una tendencia persistente a la separación de las tareas, es decir, de las capacidades que vimos en el día a día de la organización. ¿Podía ser eso un punto de quiebre que invalidara nuestro objeto de estudio? ¿Debíamos concluir aquí, ante la constatación, que el movimiento no cumplía con sus propios objetivos y dirigir hacia otro lado nuestra búsqueda de experiencias de emancipación? Este podría haber sido el caso de un análisis enfocado hacia lo estructural. Pero, como lo mencionábamos, en este trabajo nos interesan los actores.

Sin embargo, los actores convocados por la investigación no nos hablaban de proyectos de emancipación fracasados. Así como los sin-papeles en París consideraban que el no haber conseguido su regularización no afectaba su experiencia de liberación, los miembros del movimiento no reducen el éxito de su emancipación a su adecuación con los objetivos enunciados por la doctrina de la organización.

Estos desarrollos conducen a la formulación de una propuesta. El movimiento, podríamos entonces postular, no cumple con sus objetivos. Pero planteamos que logra otras conquistas contra el orden de la dominación, frente a las que, sin embargo, parece permanecer ciego. En efecto, sus miembros, de una manera impetuosa, discontinua, imprevisible, que expresa la irrupción de lo político en una escena, desarrollan otra secuencia a la prevista. Esto nos lleva a la idea de que, si con la movilización ocurre algo que tiene que ver con la emancipación, no se trata del tipo de emancipación programada. Los miembros del movimiento comprometen sus existencias, y con estas su dimensión material, afectiva, cultural, aportando así una impronta particular a la movilización. Lo hemos visto, se trata de mujeres que salen de sus hogares, con todas las tensiones que esto implica para ellas, sin que puedan resolverse a volver a la tranquilidad a costa de su experiencia colectiva; de recicladores que sueñan con crear su propia cooperativa y de jardines donde compañeros cuidan de sus hijos: de vidas que salen de su eje.

Ahora bien, estas condiciones, que aportan su riqueza a la acción del movimiento, también complejizan su trabajo. Las mujeres asisten a las actividades con irregularidad, según las enfermedades y las exigencias de sus familias, los trabajadores de las cooperativas carecen de asiduidad y no llegan nunca a corresponderse con el ideal militante al que son llamados. Sin embargo, la experiencia de la organización, tanto en el barrio como en la calle, no los deja intactos.

Y si la emancipación significa sustraerse al orden de la dominación, entonces, los miembros del movimiento están atravesados por ella. Involucrados en una lucha contra la dominación capitalista, reescriben los términos de la lucha con los suyos propios.

No obstante, una de las consecuencias de esta propuesta, según la cual el movimiento no logra cumplir con sus objetivos y no toma en cuenta sus éxitos imprevistos, reside en su extensión. Es este un punto propio de la política emancipatoria que no obedece ni a los órdenes existentes ni a las hojas de ruta predefinidas sobre el camino a seguir para emanciparse. El hiato insuperable del movimiento es, lo hemos mencionado, la brecha entre los militantes y los compañeros de base. Esta distinción, que el movimiento busca borrar, resiste a pesar de todos los esfuerzos de los militantes, introducida por el estado de permanente emergencia que lo caracteriza. Si los compañeros de base no participan más, si los militantes terminan haciéndose cargo de los diferentes niveles de la organización, es que el movimiento siempre carece del tiempo necesario para dar vuelta este estado de las cosas. Para que los compañeros de base puedan encargarse de la organización, habría que prever el tiempo necesario para la corrección de los errores que podrían cometer. Es por eso que es más simple hacer las cosas en su lugar. Sin embargo, la cuestión del tiempo disimula otro problema: ¿qué sería del movimiento, cómo se llegarían a organizar sus actividades, si se borrarán los militantes y, con ellos, sus líneas directivas?

Surge, entonces, la figura inquietante de la política popular. No se trata, en efecto, de un problema ligado al movimiento y su reparto interno de las prioridades, sino, como lo plantea Rancière, de la cuestión de la falta de tiempo como “un lugar común de la relación del orden laborioso al orden político”. Llegados a este punto, retomando la diferenciación operada por Rancière entre el marxismo y el pensamiento de Marx, encontramos la distinción mencionada anteriormente entre la emancipación pensada en torno a las figuras de la subjetivación política y la emancipación elaborada según las recetas marxistas. Esto nos lleva a afirmar que la emancipación no es una ciencia, no respeta fórmulas, se resiste para surgir, bajo una forma distinta, donde no se la esperaba. Para Rancière, cuando el marxismo borra el pensamiento de Marx, solo queda “la total inteligibilidad de un mundo enteramente definido por las leyes de la producción y de la circulación, las grandes masas sólidas que forman el paisaje por todas partes reconocible de nuestro mundo y, a su vez, la razón desconocida de nuestros pensamientos” (Rancière, 2007, 72).

A modo de conclusión, nos queda aclarar que lo que buscamos reintroducir con estos desarrollos consiste en la distancia que se crea entre las prácticas de emancipación y un entorno que se pretende totalmente inteligible. Retomar el análisis de las prácticas populares de lo político, a partir de la consideración de sujetos que actúan, consiste en una exposición de lo político, expuesto al riesgo de su desfiguración. En consecuencia, esto expone al riesgo de la transformación los conflictos y las complicidades que Rancière observa en las relaciones de la filosofía y las ciencias sociales, en una escena común a las diferentes teorías, construida alrededor de un vaivén perpetuo entre la mirada del campesino que no sabe lo que hace, y la mirada del ideólogo que no ve lo que sabe: “Pensamiento del pobre, inventario de los modos de pensamiento no legitimados” (Rancière, 2007, 34). Por estos caminos, entre diferentes aproximaciones, buscamos proponer un pensamiento de las prácticas de emancipación, puesta a prueba de lo humano, donde surge a la vez lo inexorable y lo imprescriptible de la emancipación.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1993). *La Misère du monde*. París: Seuil.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos*. Buenos Aires: Gorla.
- Merklen, D. (2009). *Quartiers populaires, quartiers politiques*. París: La Dispute.
- Rancière, J. (1981). *La nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*. París: Fayard.
- Rancière, J. (1990). *Courts voyages au pays du peuple*. París: Le Seuil.
- Rancière, J. (1995). *La Mésentente: politique et philosophie*. París: Galilée.
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. París: La Fabrique.
- Rancière, J. (2003). *Les Scènes du peuple*. París: Horlieu.
- Rancière, J. (2005). *Chronique des temps consensuels*. París: Le Seuil.
- Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*. París: La Fabrique.
- Rancière, J. (2007). *La parole ouvrière*. París: La Fabrique.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. París: Flammarion.
- Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour les gens fatigués*. París: Amsterdam.
- Svampa, M. (2003). *Entre la ruta y el barrio*. Buenos Aires: Biblos.
- Svampa, M. y Pereyra, S. (2004). Les dimensions de l'expérience piquetera: tensions et cadres communs de l'organisation et la mobilisation des chômeurs en Argentine. *Revue du Tiers-Monde*, (178), 419-441.

TERCERA SECCIÓN

ESTÉTICA, HISTORIA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Facundo Bey*

**IN MEMORIAM: PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE
(2007-2017). FILOSOFÍA, POESÍA Y POLÍTICA
EN MARTIN HEIDEGGER¹**

Ningún intérprete antes que Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007) ha penetrado un terreno tan esquivo y delicado como el del texto político que subyace en el texto filosófico heideggeriano. El camino que ha abierto colaboró en gran medida en la dislocación de la pretendida

¹ Agradezco los oportunos comentarios críticos y sugerencias de mi colega el Lic. Martín Prestía (IIGG/UBA-CONICET), que han sido de gran importancia para la versión final de este artículo, sin que ello signifique hacerlo responsable de los aspectos que deban ser mejorados. Dedico este texto al Lic. Facundo Vega (UBA/Cornell University) que no solo me ha puesto por primera vez en el camino de la lectura de Heidegger, sino que me ha señalado desde muy temprano la responsabilidad de pensar.

* IIGG/UBA, CONICET, UNSAM/CIF, Buenos Aires, Argentina. Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, maestrando en Ciencia Política en etapa de entrega de tesis por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín y doctorando en Filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín, con una beca doctoral otorgada por el CONICET. Es profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador en las carreras de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Investigador de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Unidad Asociada - CONICET).

literalidad de “lo político” (o, al menos, de lo político en la obra de Heidegger) para desplegar filosóficamente la cuestión del arte y la poesía de cara a una explicación con y de la política. Detrás de su trabajo se halla una meditada argumentación (no privada de riesgos) que logró ponerse a salvo del diletantismo que alimenta cualquier reduccionismo proveniente de “tesis” histórico-sociológicas o del análisis ideológico del discurso heideggeriano. En consonancia con la idea que estructura esta publicación, el presente capítulo dedicará su atención al vínculo entre filosofía y política. Los términos desde los que se acometerá esta tarea podrían ser los de la “revisión” y la “reapertura”, pero ninguna de estas palabras expresa del todo bien mi intención: puesto que *lo que será revisado y reabierto no ha sido ni visto ni cerrado de un solo golpe*. Me refiero a la relación entre filosofía, poesía y política en la obra de Martin Heidegger y su –siempre en disputa– actualidad.

En este artículo se recuperarán los principales textos de la obra Lacoue-Labarthe sobre el tópico mencionado: *L'imitation des modernes: Typographies 2* (1986), *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* (1987), *Heidegger: la politique du poème* (2002) y la recientemente publicada *Conférence de Heidelberg. Portée philosophique et politique de sa pensée* de 1988, en la que el autor compartió un fructuoso debate con Jacques Derrida y Hans-Georg Gadamer (2014)². Esta última revela un *décalage*, como ha dicho Jean-Luc Nancy (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2014, 12), que proviene no solo desde el fondo del problema mismo que plantea la relación entre el pensamiento de Martin Heidegger y su compromiso político con el nazismo, sino del movimiento generado por la reciente aparición de los *Schwartzte Hefte*, los *Cuadernos negros*³.

² He realizado recientemente (2017) una reseña de la edición anglosajona de esta conferencia donde pongo de manifiesto las principales intervenciones de sus participantes.

³ Los *Schwartzte Hefte*, que cubren el período 1930-1970, pertenecen a los volúmenes 94 a 102 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, quien solicitó que fueran publicados al final de su obra completa. Los primeros cuatro volúmenes han sido difundidos por la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt) entre 2014 y 2015, al cuidado de Peter Trawny: *Überlegungen II-VI* (1931–1938), GA 94; *Überlegungen VII-XI* (1938/39), GA 95; *Überlegungen XII-XV* (1939-1941), GA 96; *Anmerkungen I-V* (1942-1948), GA 97. Se espera que en los próximos dos años se publiquen los tomos restantes: *Anmerkungen VI-IX*, GA 98; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch das Ereignis zu Ding und Welt*, GA 99; *Vigiliae I, II*, GA 100; *Winke I, II*, GA 101; y *Vorläufiges I-IV*, GA 102. Hasta el mes de abril de 2017 se han publicado en castellano los primeros dos volúmenes: Heidegger, M., *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*. Traducción: Alberto Ciria. Madrid, Editorial Trotta, 2015; Heidegger, M.,

En la mencionada conferencia de Heidelberg de 1988, Jacques Derrida afirma, a modo de hipótesis improvisada y riesgosa, compartida luego por Lacoue-Labarthe y Gadamer, que el silencio de Martin Heidegger –su imperdonable silencio frente al horror barbárico del exterminio nazi– es la herencia que nos ha legado. La tarea sería enorme: no otra que el aterrador y valioso mandato de pensar lo que Heidegger no pensó, de decir lo que no fue capaz de decir (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2014, 82-83). La publicación de los *Schwartzte Hefte* vino a desvanecer ese silencio, pero no liquidó la tarea. En todo caso, hoy ya no hay manera de soslayar lo insoslayable. Al decir de Donatella Di Cesare⁴:

“Incluso el estereotipo del filósofo recostado en un conformismo impolítico parece totalmente inmotivado. Heidegger no fue en modo alguno un ‘conformista’ y en los *Cuadernos negros* –al igual que en otras obras de los años treinta– aparece un filósofo políticamente radical. Será por lo tanto necesario reescribir el capítulo ‘Heidegger y la política’ que promete ser mucho más complejo que lo que hasta ahora se ha supuesto”⁵ (2015, 79).

Ese capítulo hoy está empezando a reescribirse poco a poco. Di Cesare dedicó la mitad de su *Heidegger & sons. Eredità e*

Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939. Madrid, Editorial Trotta, 2017.

⁴ Entre el 8 de noviembre de 2011 y el 30 marzo de 2015, Di Cesare ocupó el cargo de *Stellvertreter* (vicepresidente) de la *Heidegger-Gesellschaft*. Su empeño por fomentar el debate sobre los *Schwartzte Hefte* –una vez que se tuvo noticia de ellos– así como por abrir los archivos, enfrentándose con el poder del *Kuratorium* (compuesto por Hermann Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann y François Fédier), decidió su renuncia (junto con la de otros miembros, entre ellos, Vittorio Klostermann). Afirma la autora en su último libro sobre los *Schwartzte Hefte*: “He dejado la *Heidegger-Gesellschaft*, pero no he renegado jamás de la herencia filosófica, no he abandonado, ni entonces, ni ahora, el legado que me viene de Heidegger. Fue tempestuoso, por este motivo, mi ajuste de cuentas con él y su pensamiento en mi libro *Heidegger e gli ebrei*” (“Ho lasciato la *Heidegger-Gesellschaft*, ma non ho mai rinnegato l’eredità filosofica, non ho abbandonato, né allora, né ora, il lascito che mi viene da Martin Heidegger. Tempestosa è stata perciò la mia resa dei conti con lui e con il suo pensiero nel mio libro *Heidegger e gli ebrei*”) (Di Cesare: 2015, 35). Todas las traducciones del libro *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo* me pertenecen.

⁵ “Anche lo stereotipo del filosofo adagiato in un conformismo impolitico appare del tutto immotivato. Heidegger non è stato in nessun modo un ‘conformista’ e nei *Quaderni neri* –come d’altronde in altre opere degli anni trenta– appare un filosofo politicamente radicale. Sarà necessario perciò riscrivere il capitolo ‘Heidegger e la politica’ che promette di essere ben più complesso di quel che sinora si è supposto”.

futuro di un filosofo (2015) a enfrentar el problema que comporta el legado de Heidegger. Dos caminos parecen perfilarse de cara a la herencia intelectual del pensador alemán. Por un lado, la “ortodoxia” que, o bien niega o bien banaliza el estatuto de las afirmaciones políticas de Heidegger, reacciona con leal impotencia, marginando textos, problemas, personas. Por el otro, un espectacular desfile de denunciadore panfletarios se dispone a la caza de los “heideggerianos”, presuntos suscriptores de toda acción u omisión de Heidegger. Claro está, se trata de falsas opciones, de una única alternativa: negarse a pensar. Porque, como afirma Di Cesare, “una herencia no es nunca algo que pueda ser o bien plenamente recibido o bien, por el contrario, totalmente refutado”⁶ (2015, 33). Somos herederos, querámoslo o no; eso significa tener que aprender a ser contemporáneamente fieles e infieles (2015, 33-34).

Un gesto fundador

De todas las intervenciones filosóficas de Heidegger, la conferencia brindada en ocasión de la asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (La autoafirmación de la Universidad alemana, 1933)⁷, es la que ha recibido una atención preferencial por parte de Lacoue-Labarthe⁸. Desde luego, el motivo principal es su evidente resonancia política. Jacques Derrida, que consideraba el texto “una joya que debe ser estudiada por años”⁹ (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2004, 131), sostuvo en la conferencia de Heidelberg que en el “Discurso del rectorado” hay al menos tres gestos extremadamente complicados: en él hay concesiones

⁶ “Un’eredità non è mai un tutt’uno che possa essere o pienamente accolto oppure, all’opposto, del tutto rifiutato”.

⁷ Martin Heidegger asume el rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933. Renunciará el 23 de abril del año siguiente.

⁸ Es inevitable señalar que Lacoue-Labarthe en su obra ha desatendido, incomprensiblemente, el estudio del seminario estival de 1928-1929 “Einleitung in die Philosophie” (GA 27) (“Introducción a la filosofía”) en el que está presente una importante reflexión de Heidegger respecto a la comunalidad (*Gemeinsamkeit*), la comunidad (*Gemeinschaft*) y la constitución del nosotros, así como a la articulación que allí se presenta entre los conceptos de *Wissenschaft* (ciencia), *Führerschaft* (liderazgo, conducción), *Weltanschauung* (cosmovisión) y *Geschichte* (historia). Otro seminario que fue dejado de lado por el autor francés, donde la constitución del nosotros ocupa un lugar central, es el que tuvo lugar en el verano de 1934 “Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache” (GA 38) (“La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje”).

⁹ “Un joyau à étudier pendant des années”. La traducción es mía.

a la demanda de la situación de dominación del nacionalsocialismo; hay también un gesto para ajustar esas concesiones –sin que parezcan tales– a la estrategia y coherencia discursiva de Heidegger; y, por último, hay una tradición alemana muy profunda en la que los discursos rectorales se preguntan filosóficamente por la esencia de la Universidad.

Todo ello puede verse confirmado: siguiendo, incluso, la interpretación que diera el propio Heidegger de sí mismo años después, el así llamado “Discurso del rectorado” se encuentra en la línea de la lección inaugural de Friburgo de 1929, publicada luego como *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?); aunque no sería imprudente pensar que tiene por estela polar los discursos sobre el rol de la Universidad alemana de Immanuel Kant, Friedrich Schelling, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche.

Sin embargo, seguir a Heidegger no significa replicar sus explicaciones *in toto*. El *Rektorsrede* no marca solo la primera acción política del pensador alemán (Heidegger: 2009a, 51), como tampoco limita su compromiso político a la política universitaria (Lacoue-Labarthe: 2010, 158). Que el contenido de este discurso se remonte hacia *Was ist Metaphysik?* como parte de un mismo movimiento en busca de la configuración de la esencia más propia de la Universidad alemana (Heidegger: 2009a, 22, 52) no agota que merezca ser investigado a fondo cómo en estas dos ocasiones se repite un cuarto gesto que se agrega a los reconocidos por Derrida. En él podemos tal vez hallar un principio para la delimitación heideggeriana de la política (si partimos del presupuesto de que “político” aquí significa “historicidad”): un gesto fundador, o más bien refundador, que en 1933 se actualiza partidariamente y en el que Heidegger intenta ajustar los términos de la posibilidad histórica que veía en la “revolución” nacionalsocialista a su proyecto filosófico-educativo contra la regionalización y profesionalización del saber¹⁰.

¿Qué, en el pensamiento heideggeriano, no impidió el compromiso de 1933? Lacoue-Labarthe comienza a esbozar la respuesta a esta pregunta a modo de su propia *Auseinandersetzung*

¹⁰ Incluyendo todas las contradicciones posibles que esto comportó, como el remanido asunto de la *Selbstbehauptung* (autoafirmación/autodefensa) de la Universidad frente a la *politische Wissenschaft* o “ciencia política”, en el sentido de “ciencia politizada o militante” (Heidegger: 2009a, 55; Lacoue-Labarthe: 2002, 30-31). En la entrevista a *Der Spiegel*, dirá: “Yo creía entonces que en el debate (*Auseinandersetzung*) con el nacionalsocialismo podía abrirse un camino nuevo, el único posible, para una renovación” (2009a, 57).

(confrontación/explicación) con Heidegger en dos ensayos reunidos en *L'imitation des modernes: Typographies 2*: “La transcendance finie/t dans la politique” y “Poétique et politique”. En ellos pondrá en cuestión qué concepto de lo político debemos considerar antes de determinar la relación entre el texto político y el filosófico heideggeriano. Para eso propondrá desplazarse durante el análisis que prepara dicha respuesta a escritos anteriores (pero fundamentales) al discurso rectoral, como *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*, 1927); pero también a textos inmediatamente posteriores, como es el caso de *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la metafísica*, 1935).

Como se ha sugerido antes, el despliegue de lo político será filosófico en el trabajo de interpretación. Eso significa al menos dos cosas. La primera es que, ante todo, se debe dejar en suspenso cualquier “concepto de lo político”. Sobre esto Lacoue-Labarthe se limita a decir que “ningún concepto de lo político es lo suficientemente poderoso como para abordar la determinación heideggeriana de lo político en su esencia” (2010, 178-179). Esto no significa que el autor despache el problema, más bien presenta una advertencia dirigida a su lector y también al lector de Heidegger: “La predicación política de Heidegger está completamente cifrada” (2007, 97). En referencia a esto último, me permito decir por ahora que es inútil encaminarse hacia la política en el pensamiento heideggeriano desde la perspectiva de su carácter conceptual. Dicho de otro modo: su “concepto de lo político” no lo es por mor de su poder ser capturado en su “conceptualidad”, sino que, propongo entenderlo de este modo, se delinea en la respuesta a la vertiginosa y poco obvia pregunta ¿qué no es la política? En ese sentido hay que entender a Lacoue-Labarthe cuando afirma que la negación política presente en el discurso heideggeriano es todo lo opuesto al apoliticismo o al antipoliticismo (2007, 98). Esto último conecta con una segunda cuestión implicada en la lectura filosófica del compromiso político. A Lacoue-Labarthe se le impone regresar sobre un salto que, bien visto, no nos podría llevar muy lejos en sus propios términos: el que propulsa desde lo filosófico hacia lo político. En todo caso se trata de partir de un supuesto nodal, de “la cuestión del *tenor filosófico* del discurso político sostenido por un filósofo *en calidad de filósofo*”, que debe reponer el sentido del *tá politká* heideggeriano sin ignorar, a un tiempo, su gesto político concreto de adhesión al nacionalsocialismo y su negación de lo político en nombre del origen mismo de lo político (Lacoue-Labarthe: 2002, 27, 29; 2007, 98; 2010, 158).

Lacoue-Labarthe establece tres posibles motivos principales del compromiso político de Heidegger con el nazismo, que trataremos

de desarrollar aquí. El primero de ellos es la temática del desamparo o la indigencia. Ante una Alemania inexistente, cuyos pueblos jamás pertenecieron a la *Weltgeschichte*, que aún no da con su esencia “reservada” (circunspecta, aplazada y conservada), su consagración hegemónica descansaría en el cumplimiento e identificación de su “misión espiritual historial” en el acontecimiento de la ciencia. El predominio del carácter espiritual de la *Führung* se apoyaría esencialmente en la determinación del *Dasein* del pueblo alemán como lengua antes que –aunque presentes en el discurso rectoral, en una innegable concesión al discurso nacionalsocialista y su ideograma del *Blut und Boden*– en “las fuerzas de la tierra y de la sangre”¹¹ (*erd- und bluthaften Kräfte*).

En segundo lugar, la “revolución” y el “movimiento” nacionalsocialista se figurarían como una esperanza radical de afirmación “nacional-popular” ante el ciego despliegue planetario de la técnica en su versión estadounidense (americanismo) y soviética (comunista), que presiona su tenaza y amenaza al pueblo alemán, al “pueblo metafísico”, y a Europa con ser destruidas (Heidegger: 1999, 42-43; 2009a, 24-25; Lacoue-Labarthe: 2002, 136). Desde este punto de vista, la posibilidad de que Alemania comience su historia, encuentre su origen, es la de repetir el gran comienzo griego en los márgenes del agotamiento catastrófico del proyecto moderno. Aquí se oculta, según Lacoue-Labarthe, una “mimetología secreta” (2002, 36; 2010, 208).

La tercera razón hay que buscarla en la traducción heideggeriana de la *tékhnē* como saber y en la llamada a repetir su irrupción y “encontrar (...) una relación con la medida del ‘suprapoder’” de su dominación (Lacoue-Labarthe: 2010, 210).

La cuestión filosófica fundamental que subyace al texto político, entiende Lacoue-Labarthe, es la estrategia de la *Führung*, de la “hegemonía de la hegemonía”, que no sería del todo ajena a la *basileia* platónica (2002, 41; 2010, 163-164). Esta cuestión se plantea ya en las primeras palabras del mentado “Discurso del rectorado”:

“La aceptación del rectorado es el compromiso de *dirigir espiritualmente* (*geistigen Führung*) esta escuela superior. La sucesión (*Gefolgschaft*) entre profesores y alumnos solo debe su despertar y fortalecimiento al arraigo verdadero y en común

¹¹ Adopto aquí la traducción de Lacoue-Labarthe, en la retraducción de Cristóbal Durán Rojas, ya que Ramón Rodríguez opta por reemplazar “sangre” por “raza”, término que no me parece del todo apropiado (Heidegger: 2009a, 13).

en la esencia de la Universidad alemana. Pero esta esencia solo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los dirigentes son ellos mismos en todo momento dirigidos (*die Führer selbst Geführte sind*) por lo inexorable de esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia” (énfasis original)¹².

La esencia de la Universidad solo se efectúa a condición de que esta se someta, en sus dirigentes, profesores y alumnos, a la *Führung* de la *Führung*, a la misión espiritual de Alemania, aquella sobre la que Heidegger se pregunta, en una nada neutral en primera persona del plural, si los alemanes tienen el saber que mienta. Como bien advierte Lacoue-Labarthe: “La *Führung* es espiritual en su esencia porque el destino de Alemania es la ciencia” y el pueblo alemán “solo se *identificará* [...] si quiere la ciencia” (2010, 168). ¿Pero qué es la ciencia en su esencia? ¿Por qué carga el peso de esclarecer la identidad del pueblo alemán? Una primera indicación la da la jerarquización de los tres servicios que surgen de las tres vinculaciones “*por* el pueblo al destino del Estado *en el seno de* una misión espiritual” que se plantean en el “Discurso del rectorado” (Heidegger: 2009a, 15). Es ya sabido que Heidegger afirma que todos ellos (el servicio del trabajo, el de las armas y el del saber) “son igualmente necesarios y de idéntico rango” (2009a, 15). Sin embargo, la *Führung* solo pertenecería al *Wissensdienst* (servicio del saber) en cuanto los otros servicios son, tal como destacó en la entrevista al *Der Spiegel*, actividades fundadas “en un saber, que los ilumina” (2009a, 56). En este sentido puede entenderse la afirmación de 1935 sobre la superficialidad metafísica que supone la subordinación del saber “al servicio del pueblo”, donde podría verse incluso un gesto defensivo ante la politización de la filosofía (1999, 102).

Efectivamente, la ciencia es *das Wissen*, el saber, la filosofía, “el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta” (2009a, 11). Su origen está en el comienzo (*Anfang*), en su poderosa irrupción (*Aufbruch*) a partir del pueblo griego (2009a, 9). Todo ello, Lacoue-Labarthe lo resume con suma claridad, reafirma la *trascendencia finita* del *Dasein* proyectada en sus posibilidades hacia el mundo, quedando el propio *Dasein* expuesto a la “suprapotencia” (*Übermacht*) del ente y a la *Fragwürdigkeit*

¹² La traducción es mía, pero se basa fundamentalmente en modificaciones a las realizadas por Ramón Rodríguez (Heidegger, 2009a: 7) y Lacoue-Labarthe (en la re-traducción de Cristóbal Durán Rojas) (2010, 164).

(problematicidad/cuestionabilidad) del ser (2010, 173-174). De ese modo debe comprenderse la correspondencia entre la indicación de que “toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no” (Heidegger: 2009a, 9) y la máxima del poema de Esquilo que cita Heidegger sobre la “impotencia creadora del saber” y la “suprapotencia del destino” (2009a, 10)¹³.

Pero demos por un momento mayor atención al origen, al comienzo que instituyó el pueblo griego, el *agón* mimético del pueblo alemán. Con la filosofía griega “el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al *ente en su totalidad*, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es” (Heidegger: 2009a, 9; énfasis original). El *Dasein* que constituye el pueblo griego, en cuanto comunidad de lengua, en su querer la esencia de la ciencia, funda el querer posible del *Dasein* del pueblo alemán, instituye para este último un “mundo espiritual” que es “el decidirse [...] por la esencia del ser” (Heidegger: 2009a, 12). En principio, esto es coherente con el tono del polémico §74 de *Sein und Zeit*, en el que Heidegger hace declinar el *Mitsein* (ser-con), en su carácter destinal y, por ello mismo, en cuanto *In-der-Welt-sein* (estar-en-el-mundo), como *Mitgeschehen* (coacontecer) de una *Gemeinschaft, des Volkes* (comunidad, del pueblo). Este mundo que forma el *Dasein* no sería otra cosa que “la condición de posibilidad de lo político” y la comunidad, como pueblo, su esencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 176).

Todo esto debe ser entendido, sugiere el pensador francés, en el marco del ejercicio de sometimiento *fundamental* de lo filosófico sobre lo político y de la pertenencia de Heidegger a la metafísica (2010, 173, 182). Bajo esta luz se debe evaluar el verdadero tenor del “nacionalismo” de Heidegger que, a partir de una “preferencia óntica” –por usar un eufemismo utilizado por el mismo Lacoue-Labarthe–, asigna al pueblo alemán un privilegio tal en su misión ineluctable de cumplir la ciencia. El hecho de que se trate de una elección *filosófica* antes que *política* no implica que en cuanto tal se modifique luego de la renuncia de Heidegger al rectorado en 1934, sino, más bien, esclarece la falta de exterioridad de lo político respecto de lo filosófico, su mutua determinación y pertenencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 180); esto se figura ya en el pasaje del “Discurso” donde la *θεωρία* (*theoría*) es caracterizada como “la suprema realización de una auténtica praxis” (Heidegger: 2009a, 10).

¹³ “τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ”, Prom. 514 (“Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit”; “El saber es mucho más débil que la necesidad”. Adopto aquí la traducción de Ramón Rodríguez [Heidegger: 2009a, 10]).

Bajo la coerción del ente, la trascendencia del *Dasein* está “precomprendida” en la fundación de lo político. La *pólis*, asegura Lacoue-Labarthe, acontece entonces como espacio filosófico, “pues lo filosófico es la fundación misma. Es decir, la política” (2010, 181). Hemos visto brevemente cómo desde *Sein und Zeit* no basta la política o un “concepto de lo político” para aclarar a la *pólis* en su advenir, esto es, en su *historicidad*. Esto nos lleva desde luego a discurrir sobre el gesto fundador del discurso de 1933 y a la relación entre *pólis* y política.

Para acometer esto último debemos desplazarnos al seminario de 1935, “Einführung in die Metaphysik”¹⁴, que imparte Heidegger luego de haber renunciado al rectorado (lo que no significa que haya retirado su adhesión al régimen ni que esta fuera incondicional y careciera de críticas). En la sección que dedica a estudiar el coro de *Antígona*, al final del primer paso interpretativo del poema, Heidegger se detiene en la que considera “la tercera expresión sobresaliente, en el verso 370: ὑψίπολις ἄπολις” (*hypsípolis ápolis*). Dice Heidegger, su posición y construcción es equivalente a la del verso 360 “παντοπόρος: ἄπορος” (*pantopóros: áporos*). Sin embargo, en la segunda la orientación del ente es otra, ya que aquí se trata del “fundamento y lugar de la existencia del hombre mismo, el lugar de la encrucijada de todos esos caminos: la πόλις” (1999, 140). “Estado” y “ciudad” son términos incapaces de dar con el sentido de *pólis*, que más bien “quiere decir el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser-allí, la ex-sistencia, entendida como histórica. La πόλις es el lugar de la historia, el allí en el cual y a partir del cual y para el cual acontece la historia” (1999, 140-141; énfasis original)¹⁵.

¹⁴ Si bien a lo largo de este artículo se citará la traducción de Ángela Ackermann Pilári (1999), esta arrastra de la primera traducción al castellano de Emilio Estiú (1955) omisiones textuales y pasajes que podrían ser mejorados. En función de ello, recomiendo recurrir a la traducción al inglés de Gregory Fried y Richard Polt (2000).

¹⁵ Cabe destacar que la versión heideggeriana del *stasimon* de *Antígona* fue fuertemente discutida por diversos autores, entre ellos Cornelius Castoriadis, quien afirmó, refiriéndose a su traducción e interpretación, que “si bien es verdad que por sí mismos estos pueden impulsar la reflexión y ‘estimular’ fecundamente a un lector a menudo apático ante textos antiguos, en este caso en concreto conducen a una construcción artificial y frágil que, presentando al hombre de Sófocles como una encarnación del *Dasein* heideggeriano, se caracteriza en un grado increíble y monstruoso (como todo lo que Heidegger ha escrito sobre los griegos) por la ignorancia sistemática de la ciudad, de la política, de la democracia y de su posición fundamental en la creación griega. El resultado inevitable de esta ignorancia es evidentemente una ‘comprensión’ errónea de la filosofía, que está indisolublemente ligada a la ciudad y a la democracia, aun cuando les es hostil. [...] La arbitrariedad de Heidegger no solo

Las instituciones, las intrigas, los funcionarios, los artistas, los sacerdotes, todo ello es político, pertenece a la *pólis*, no solo por estar vinculado a los políticos profesionales o a los asuntos de gobierno, sino fundamentalmente porque “está en el lugar del acontecer histórico”. Y eso es así en la medida en que los miembros de una comunidad *son* realmente lo que son (poetas, pensadores, gobernantes, sacerdotes), en cuanto irrumpen como creadores (*Schaffende*). Desde el punto de vista de “sus posibilidades y límites extremos” emplean, con fuerza *fundacional*, la actitud violenta (*Gewalt-tätigkeit*), la “sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él”. Solo fracasa el hombre frente a la muerte, ante la que “carece de salida de modo constante y esencial” (Heidegger: 1999, 141-146). Hay mucho más para decir a partir de estas afirmaciones, pero por ahora bastará con que quede establecido que aquí la violencia es considerada como el rasgo fundamental de la existencia humana y no debe ser entendida en su acepción vulgar, como rudeza y arbitrio, molestia u ofensa (Heidegger: 1999, 138-139).

Lacoue-Labarthe extrae de esta interpretación del “proyecto poético del ser humano”, que puede oírse en el coro de *Antígona*, una clave de lectura retrospectiva sobre el “Discurso del rectorado”: aunque en el discurso tenga lugar un compromiso político preciso, detrás de él hay una conciencia filosófica que entiende que mientras más depende la política de lo que Heidegger caracteriza como *pólis*, menos depende esta última de la política. En el discurso de 1933 hay una intención filosófica de refundar lo político y ello comprende que la esencia de lo político se sustraiga de toda postura política de pertenencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 210-211). La *pólis* es una instancia, al decir de Lacoue-Labarthe, “archipolítica” (2010, 181). Pero Heidegger no fue un *archi-Dasein* ni un *Übermensch*.

Bajo el poder de la agonística historial

Un filósofo comparte el privilegio, junto con Platón, de haber sido destacado en el “Discurso del rectorado”. Su lugar en él tiene un valor especial, *decisivo*. Se trata de Friedrich Nietzsche. Lacoue-Labarthe lo consagra el “‘héroe’ de la aventura política de Heidegger” (Lacoue-Labarthe: 2010, 182-185). Caracterizarlo de tal modo es de

altera la puntuación evidente del texto, sino que llega incluso a la omisión de palabras que muestran lo absurdo de tal alteración. Así sucede, por ejemplo, en los versos 360-361 del *stasimon* de *Antígona*: *pantopóros; áporos ep'oudén érchetai tò mellón*” (1999, 17).

importancia para la interpretación del autor francés. Le permite, por un lado, demostrar el lugar ejemplar o modélico que ocupa la figura del héroe en cuanto “medio de identificación” y a partir de allí pensar qué mimetología habita al pensamiento heideggeriano sobre la repetición (*Wiederholung*), entendida esta última como *tradición explícita* y “posibilidad de existencia recibida por la tradición” en la que el *Dasein* escoge a sus héroes (Heidegger: 2009b, 398-399). Por otro, le permite estimar el valor de la referencia a la frase “Dios ha muerto” en relación a la exposición que constituye para el hombre el resultar abandonado en medio del ente y, en consecuencia, el violento despliegue de fuerzas que significa el preguntar, como figura suprema del saber (y del saberse en un mundo en el que “el dios cristiano ha perdido su vigencia efectiva en la historia” [2009a, 26]).

El giro plástico-nietzscheano del “Discurso del rectorado” se hace patente cuando, afirma Lacoue-Labarthe, en un primer momento, lo que en *Von Wesen des Grundes* (*La esencia del fundamento*, 1929) aparece como “fundación” (*Gründen, Stiften*) es retomado y reinterpretado ahora en términos de “creación” (*Schaffen*) –que, como hemos visto, tendrá un desarrollo aún más específico en *Einführung in die Metaphysik*–; y, en segundo lugar, cuando esta “creación” es relacionada a la ἐνέργεια (*enérgeia*) griega, traducida esta última como “estar-en-labor” (*Am-Werk-sein*).

Esta lectura demuestra que para 1933 todavía no ha tenido lugar la *Auseinandersetzung* con Nietzsche y este ejerce un predominio temático y léxico en el discurso heideggeriano (Lacoue-Labarthe: 2010, 210). Como se verá, en la “determinación nietzscheana” (o wagnero-nietzscheana) de la técnica el ser es pensado como potencia y el saber concebido en relación con el querer y con la hegemonía. Su articulación mutua configura la estructura de “la trascendencia finita como finitud del ser” (Lacoue-Labarthe: 2010, 189). La ἐνέργεια así entendida nos reconduce a la θεωρία como realización de la praxis, al saber, que es traducido por Heidegger ahora en su discurso como la τέχνη (*tékhne*).

Que la τέχνη sea entendida esencialmente como energía o creación permite aclarar el sentido que adquiere la lucha¹⁶ (*Kampf*)

¹⁶ Lacoue-Labarthe utiliza el término *combat*. Sin embargo, no debe traducirse al castellano por *combate* (de este modo lo hizo Cristóbal Durán Rojas –2010– y, en forma análoga, Christopher Fynsk –1989– al inglés, a pesar de que ambos realizaron una excelente tarea como traductores), sino por *lucha*, pues, por un lado, con *combat* el autor traduce el *Kampf* alemán y, por otro, remite al lector indirectamente a *Mon combat*, el nombre que adoptó *Mein Kampf* en francés.

en el discurso rectoral, donde, en un primer momento, resuena inequívocamente la jerga hitleriana. Como anticipamos antes al recuperar el significado que Heidegger atribuye a la *pólis* en *Einführung in die Metaphysik*, la creación se inscribe en la actitud violenta y esta “constituye el ámbito de la maquinación” (*Machenschaft*). Es el mismo Heidegger el que introduce una distinción entre *Machenschaft* entendida como τὸ μαχανόεν (*tò machanóen*) y “la maquinación en sentido peyorativo”. Este sentido peyorativo hasta aquí no es del todo obvio (con la aparición de los *Schwartze Hefte* esto cambiará), pero podemos remitirlo a la decadencia del hombre en su permanecer en el círculo superficial de la mera polémica y de la competencia por el control o el acceso a recursos materiales existentes y disponibles que suspende la “lucha auténtica” (*eigentliche Kampf*) (Heidegger: 1999, 64). τὸ μαχανόεν es para Heidegger, en cambio, “el poder-poner-en-obra (*Ins-Werk-setzen-können*) del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo”, “que e-fectúa (*Er-wirken*) el ser manifiesto en el ente” (1999, 146). El ámbito de ese poder es el mirar más allá de lo materialmente existente, *das Wissen*, “la lucha que sabe, la lucha de los que cuestionan” (2009a, 17), es decir, nuevamente, τέχνη (1999, 146).

Cabe aquí reponer una transposición en el significado de la τέχνη que ocurre entre el discurso del rectorado y *Einführung in die Metaphysik*, advertida por Lacoue-Labarthe y que quizás no sea del todo evidente, pero sí central para lo que sigue. Lo que obra detrás de ambas nociones de τέχνη es una distinta comprensión de la ἐνέργεια en cada caso que hace una gran diferencia. Si en el primer caso dijimos que era traducida por Heidegger como “estar-en-labor” (*Am-Werk-sein*), en el segundo se asimila al “poner-en-obra” (*Ins-Werk-setzen*) (Lacoue-Labarthe: 2010, 215). Esto implicaría que si en algún momento hubiera sido posible detectar en el discurso rectoral “una ontología del trabajo y del trabajador” (pensando en la llamada al *Arbeitsdienst*, “servicio del trabajo”) (Lacoue-Labarthe: 2010, 215), ahora en el seminario de 1935 el arte es el que se presenta como uno de los modos del desocultamiento; y en 1936, para la tercera conferencia de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, el “ponerse-a-la-obra” es una de las “maneras esenciales en que la verdad se establece” en el ente, junto con la “acción que funda un Estado” (Heidegger: 2012, 45).

Para Heidegger, la τέχνη nada tiene que ver con la técnica en sentido moderno ni tampoco con una posesión de habilidades técnicas. Ese saber, esa voluntad de lo inaudito, cuya pasión es el preguntar, es la actitud violenta misma del hombre en cuanto creador que se dirige contra la fuerza sometedora (*überwältigende*) del ente,

traducida esta última como δίκη (*díkē*) o *Fug* (que, como se puede deducir, no remite a la noción romanizada tradicional de justicia, *iustitia*, en sentido jurídico-moral y vacía de contenido metafísico) (Heidegger: 1999, 146-147; 2000, 161). Así la pasión del preguntar, el ojo supernumerario que Friedrich Hölderlin vio en Edipo, se pone en marcha junto con “la pasión de permanecer cerca del ente en cuanto tal y bajo su apremio” que se menciona en el discurso rectoral (Heidegger: 2009a, 10). En la referencia recíproca entre τέχνη y δίκη reside lo más pavoroso de lo pavoroso (τὸ δεινότερον), que es esencial al ser-humano (Heidegger: 1999, 146-147). En esa reciprocidad se basa la lucha (*Kampf/combat*) “contra la potencia del ser (y la superpotencia del destino) en vistas a hacer posible la relación con el ente en general y abrir las posibilidades de la existencia del *Dasein* historial. El ser-en-el-mundo, en este sentido (la trascendencia finita), es la técnica” (Lacoue-Labarthe: 2010, 182-188).

La conclusión preliminar de Lacoue-Labarthe es que el compromiso político de Heidegger en 1933 es “metafísico” y que repite un gesto fundador para Occidente que surge en la filosofía platónica y llega a la modernidad por medio de su inversión nietzscheana (2010, 190). Podría verse incluso confirmada esta hipótesis si se considera que su desafección pertenece al mismo ámbito, tal como es posible deducir de la denuncia de 1935 sobre la falsificación, el sometimiento, la instrumentalización y normalización del espíritu en forma de inteligencia que “se realiza en la organización y orientación de la masa vital y la raza (*Lebensmasse und Rasse*) de un pueblo” (Heidegger: 1999, 50).

La segunda conclusión, en clave de hipótesis, que se desprende a su vez de la primera, es aún más fecunda: la de la existencia, en medio de un rechazo filosófico constante al concepto de *mimesis* (en cuanto concepto de la estética y en su interpretación platónica a partir de la *idea* como paradigma de la *alétheia* y en términos de *homóiosis* o *adequatio*), de una mimetología inconfesada que sobredeterminaría políticamente el pensamiento heideggeriano, en la que el mundo (*Welt*) se presenta como “mimema originario” y la *phýsis* se proyecta como imagen (*Bild*). Este concepto trascendental de mundo será poco a poco desplazado por el de τέχνη, en el que el arte es “instalación de un mundo” y “posibilidad de una historia” (Lacoue-Labarthe: 2010, 216-217).

La connotación política de esta mimetología se encuentra en la tematización de la tradición como repetición (*Wiederholung*), preponderantemente presente cuando menos entre *Sein und Zeit* y

Einführung in die Metaphysik e indisociable de la noción de mitología que aparece en este último texto (Lacoue-Labarthe: 2010, 190-195), entendida como saber de una *Ur-geschichte* y conocimiento de la grandeza del comienzo (Heidegger: 1999, 143).

Por supuesto, la agonística historial es con respecto al “comienzo griego”, bajo cuyo poder es llamada la Universidad alemana en el “Discurso del rectorado” a situarse para dar cumplimiento a su “misión espiritual historial” (*geschichtlichen geistigen Auftrag*):

“Pues, al plantear que la ciencia original griega es algo grande, el *comienzo* de esto ‘grande’ permanece como *lo más grande que hay*. [...] El comienzo todavía *es*. No se encuentra *detrás de nosotros*, sino que se sostiene *ante* nosotros. El comienzo, en tanto que es lo más grande, pasó de antemano por sobre todo lo que sucede, y por consiguiente por sobre nosotros mismos. El comienzo fue a parar en nuestro futuro, y es allí que se mantiene como lo que, de manera alejada, dispone de nosotros y nos permite repetir su grandeza” (Lacoue-Labarthe: 2010, 194; énfasis original)¹⁷.

El discurso rectoral despliega a todas luces una tesis sobre la historia que es, al mismo tiempo, una toma de posición política. Lacoue-Labarthe es muy claro al respecto: “El problema de la identificación es un problema de imitación, e indisociablemente del rechazo de la imitación” (2010, 194). No hay otra manera de ver esto que no sea bajo el prisma político, sobre todo de cara al interrogante que deja planteado el autor francés: si el problema de la identificación no es “el problema mismo de lo político” (2010, 196). Por medio de esta operación, Heidegger habría dado una “solución” al *double bind* mimético de la identidad alemana con la antigüedad griega, operación que se inscribe en un esfuerzo en el que Heidegger se encuentra con el romanticismo y, al mismo tiempo, se diferencia de él con un modelo propio de identificación, el de la *Wiederholung*, en el que la relación de imitación es con “*lo que tuvo lugar sin haber tenido lugar*, de un pasado no pasado y todavía por venir, de un comienzo tan grande que domina todo futuro y que todavía queda por efectuar” (Lacoue-Labarthe:

¹⁷ He escogido en este caso la traducción de Lacoue-Labarthe, en la retraducción de Cristóbal Durán Rojas, para conservar una cierta homogeneidad terminológica. Por otro lado, he añadido las cursivas donde se encuentran en la versión original y que, por algún motivo, fueron omitidas en esta traducción.

2010, 195). Por demás elocuente es la advertencia de Heidegger que toma lugar en *Einführung in die Metaphysik*, luego del desarrollo del conocido argumento de la tenaza ruso-estadounidense: Alemania debe encontrar *en sí misma* una resonancia para su destino (1999, 43).

Nacionalesteticismo

Comienzan así a responderse preguntas nodales para las investigaciones de Lacoue-Labarthe: ¿qué tiene que ver el arte con lo político?, ¿qué hay de uno en el otro?, ¿cómo es que la filosofía, en su querer a sí misma legisladora, se arrogó la competencia de disponer sobre el arte y encontró algo en él que lo articula con lo político? Esas preguntas tienen un claro destinatario: Martin Heidegger. Y esto por dos motivos: en opinión de Lacoue-Labarthe, es posible que la experiencia nacionalsocialista pueda llegar a esclarecer la “enigmática” relación entre filosofía y política. El segundo motivo es el desafío intelectual que supone el compromiso de Heidegger con el nazismo, su voluntad de invertir filosóficamente lo que quizás permanecía impensado, estaba oculto, para el mismo nacionalsocialismo (y, por qué no, hasta para el propio Heidegger), aquello que en *Einführung in die Metaphysik* es llamado “la verdad interior y magnitud de este movimiento” y que, se haya pronunciado o no, es sintetizado en la frase sobre “el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo” (1999, 179), encuentro que, pronto se confirmará, se dio al modo del desastre y el exterminio.

La respuesta que ofrece Lacoue-Labarthe apunta a que la cuestión del arte ocupa un lugar central en la autointerpretación heideggeriana del enigma de su propio compromiso político. Dicho de otro modo, la reflexión heideggeriana sobre el arte sería su autoconfrontativa “explicación con el nacionalsocialismo”, su propia *Auseinandersetzung* después de la experiencia del rectorado (2002, 35). Para seguir esta línea interpretativa es preciso reconsiderar la mutación entre 1933 y 1936 (a la que se hizo referencia antes) de la noción de τέχνη y el cambio que supuso respecto a su determinación de la ἐνέργεια. En ese movimiento, Heidegger reintroduce al poeta y a la poesía como punto de referencia de la reflexión sobre el “nosotros, alemanes” y la ascendencia de Nietzsche comienza su ocaso para ceder su lugar al nuevo héroe: Hölderlin. Los términos del mito y la tragedia no serán los “del gran sueño mimético alemán de Grecia” propios del wagnero-nietzscheanismo, sino los de *Dichtung, Sprache y Sage*, los cuales, como se verá, desbordan, a su vez, la determinación estética de lo poético (Lacoue-Labarthe: 2010, 197-212).

En *La fiction du politique* este giro en el trasfondo del discurso político de Heidegger va a ser caracterizado como la sustitución del nacionalsocialismo por el *nacionalesteticismo*. En esa diferencia Lacoue-Labarthe afirma, se pone en juego la esencia del nazismo y de lo político (2002, 68-69). Para esta interpretación Heidegger no se aleja de la política ni se aloja en el esteticismo (el cual formaba, como “estetización de la política”, parte del proyecto nacionalsocialista), sino que, más bien, *su discurso sobre el arte efectúa su discurso político*. De hecho, en *La fiction du politique* la hipótesis de Lacoue-Labarthe será más determinante: “la política” de Heidegger hay que buscarla en el discurso posterior a la ruptura (2002, 68), tras la desilusión con el proyecto universitario.

Lo que sí se mantiene entre *Typographies 2* y *La fiction...* es la afirmación de que Heidegger encuentra la esencia de lo político en lo historial (*Geschichte*) y, en consecuencia, en la *tékhne*. Explicamos antes en qué sentido *tékhne* significa saber y no arte. Agreguemos ahora que el saber que mienta la *tékhne* es del orden de la “conexión esencial y originaria” entre el decir del pensamiento y la poesía, el “proyecto poético y pensante” (*dichterisch-denkerischen Entwurf*) que fundamenta y funda (Heidegger: 1999, 138, 151) “el Dasein histórico de un pueblo” (*Gründen und Stiften des geschichtlichen Daseins eines Volkes*). Pero en otro sentido, *tékhne*, por fuera de cualquier determinación estética, quiere decir arte, en cuanto modo más alto del *poiein*, en el que “la poesía, la producción por el lenguaje” es su forma más elevada (Lacoue-Labarthe: 2010, 212-214). En consonancia con la inflexión trazada más arriba, en la tercera conferencia de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger afirmará que “*todo arte es en su esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal” (2012, 52; énfasis original).

Sin embargo, aunque lo concerniente al saber desde el punto de vista de la *enérgeia* en el discurso de 1933 resulta, luego del alejamiento del rectorado, revertido en la poesía, permanece un proyecto: si el *Ereignis* (acontecimiento) es *el* comienzo, el arte es el impulso del acontecimiento, el inicio de una historia, la puesta-en-obra de la verdad, fundamento y fundación, “el Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger: 2012, 55-56; énfasis de la trad.). ¿Pero, qué, pregunta Lacoue-Labarthe, es lo que le da a la poesía ese poder historial, *archipolítico*, que nos remite a la *pólis*?

Son dos las respuestas que da: la primera, que desde 1935 el ser se dice a partir de la poesía y esta es la única garantía posible de un nuevo comienzo, de un nuevo mundo. La segunda es la irrupción

en el texto heideggeriano del recurso al mito: la valencia de *Sage* de la *Dichtung*, su inflexión mítica (en el sentido de *mythos*) respecto del ente (Lacoue-Labarthe: 2010, 221). Es esta segunda respuesta la que exige más explicaciones.

Racionalismo e irracionalismo, recordará Lacoue-Labarthe siguiendo la primera lección de *Was heißt Denken?* (*¿Qué significa pensar?*, 1951-1952), son las dos caras de un prejuicio moderno y postilustrado, sustentado en una base platonista para juzgar el *mythos* en oposición al *lógos* (donde el primero resulta destruido por el segundo). De este prejuicio son deudores los textos de Ernst Krieck y Alfred Baeumler (y en general toda forma de fascismo). El recurso heideggeriano al mito, por un lado, remite a una lucha, pero de otra índole; es recurso a lo que dice el decir poético, a lo que notifica la situación y las causas del alejamiento o cercanía de los dioses, “lo Abierto: el espacio de combate (*combat*) entre mundo y tierra, del *pólemos*”, lo sagrado (Lacoue-Labarthe: 2010, 222). Por otro lado, el recurso heideggeriano al mito constituye lo que Lacoue-Labarthe llama “la reivindicación de la *apropiación de los medios de identificación*” (2007, 102; énfasis original). Aquí Heidegger se acerca y separa, al mismo tiempo, de una tradición que va desde la dialéctica de Friedrich Schiller hasta el “renacimiento” que implica la empobrecida inversión wagnero-nietzscheana del platonismo (sobre todo por medio de la vulgata nacionalsocialista de lo plástico-político, del Estado y del pueblo como *Gesamtkunstwerk*, *obra de arte total*), una tradición para la que el resto diurno común de sus sueños es Johann Winckelmann. En esta tradición, el mito, entendido como representación teatral de lo divino, juega un rol central para la identificación nacionalsocialista de Alemania consigo misma, mediante la voluntad de mito, la voluntad de autoproducción técnica y de autofundación de la nación, es decir, del pueblo y de la raza (2002, 74, 109-111; 2007, 16-17).

Hemos llamado antes a Hölderlin, siguiendo a Lacoue-Labarthe, el nuevo héroe de Heidegger luego de y aún dentro del discurso de 1933. Y si merece este puesto es, al menos, por tres motivos. En primer lugar, porque supo mostrar que la tragedia (en particular la de Sófocles) revela la tensión interna entre *tékhne* y *phýsis*, el dualismo fundador de la historia. En segundo lugar, porque esa tensión “permite pensar la historia según el esquema de la *mímesis* [...], encarar [...] el destino histórico como la ‘catástrofe’ de lo nativo [...] en vista de una reapropiación más original” de lo inimitable, en la que el hombre retorna a la tierra; de un nuevo comienzo, cuyo desenlace se encuentra en la frontera del desastre y la dominación planetaria (Lacoue-Labarthe, 2010: 223-226). En

tercer lugar, y ya de pleno dentro del movimiento de explicación con el *nacionalesteticismo*, como nota Lacoue-Labarthe en *La fiction du politique*, porque la salvación de Alemania depende de que su pueblo se ponga a la escucha de Hölderlin para que acceda a su propia lengua y el poeta cumpla así su *misión histórica y tipográfica*: la de inscribirlo historialmente en el decir mostrador del mito. En la época del “ya no” y el “aún no” de lo divino, la voz de Hölderlin prepara la venida del dios en forma de mitema teológico (2002, 71-73; 2007, 23-24). En esto se diferencia Heidegger del romanticismo y del nacionalsocialismo y, desde esta posición, que Lacoue-Labarthe llama, no sin reservas, “nacionalmodernista” o “archifascista”, echa luz a los discursos dominantes del nazismo (2002, 75; 2007, 27-28).

Lo teológico-poético

En el último libro que publicó Lacoue-Labarthe sobre el pensador alemán, *Heidegger: la politique du poème*, deja planteados tres motivos fundamentales a los que conduce la agonística con la antigua Grecia. El primero de ellos ya lo hemos reseñado, el de la *Wiederholung*. El segundo es el de la *Heimatlosigkeit* (desenraizamiento), en el que los fascismos y el comunismo soviético se presentan como respuesta “a la deportación masiva del campesinado milenar, organizada en apenas un siglo por la industria y el capital” (Lacoue-Labarthe: 2007, 104-105). El tercero es lo teológico-político, “la promesa de un dios nuevo” (2007, 105). Debido a que la obra del autor francés se interrumpió por su muerte y no pudo profundizar en este tópico –pero que, no obstante, es de importancia capital–, ahondaremos ahora en este último motivo, aunque sea muy sucintamente.

Lacoue-Labarthe no ignoraba que de seguro Heidegger hubiera rechazado la fórmula de lo teológico-político. Sin embargo, esto no le impidió dejar planteada la cuestión. El punto de partida lo conforman la frase testamentaria pronunciada a *Der Spiegel*, “Solo un dios puede salvarnos” (Heidegger, 2009a: 71), y el otro comentario de Heidegger sobre lo político, que aparece, siempre al modo de la negación, durante el seminario “Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’” (Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’) del semestre de invierno 1934-1935. En el apartado sugestivamente denominado “La tarea del curso: inserción en el ámbito de poder de la poesía e inauguración de su realidad efectiva”, Heidegger afirma, de manera imperativa, que contribuir a que Hölderlin llegue a ser un poder (*Macht*) en la historia del pueblo alemán es una tarea que *debe* (*muß*) ser llevada a cabo y que como tal implica “mantener la ‘política’

(*politik*) en el más elevado y auténtico sentido, hasta el punto de que aquel que consigue obtener algo en este terreno no tiene necesidad de discurrir sobre lo ‘político’ (*das politische*)”¹⁸.

Trataré de resumir con mucha brevedad la tesis de Lacoue-Labarthe sobre esto último: la política en sentido alto se presenta entre comillas. Esa “política” se diferencia de la *otra* (y aquí habría que decir que la política es tanto el parlamentarismo liberal y el bolchevismo como el fascismo) no solo porque es entendida como *pólis*, bajo el motivo hölderliniano de lo *nationel*, sino porque retiene la orientación de una teología, “de un discurso acerca de lo divino” (2007, 75). Su cumplimiento es tarea del pensamiento, tarea de la poesía: aquí se devela “la especie de archiética que habría presidido la predicación teológico-política de Heidegger”. Por último, como corolario desafiante, Lacoue-Labarthe afirmará que el fundamento de esta teología-política sería “teológico-poético” (2007, 76).

Faltar

Lacoue-Labarthe entendió perfectamente que “lo inaceptable no impidió el compromiso, y el compromiso lo fue con un ‘movimiento’ para el cual el antisemitismo era principal” (2002, 47). Sin embargo, su postura inicial, que se va a conservar a lo largo de su obra, con variaciones de énfasis, radica en que si bien Heidegger innegablemente adhirió al nacionalsocialismo, nunca lo hizo al “biologicismo’ y al antisemitismo oficiales de la doctrina” (2010, 205).

Tanto en la defensa *Das Rektorat 1933/34* (*El rectorado 1933/34*), presentada ante la comisión depuradora de la Universidad de Friburgo (1945), como en su entrevista de 1966, Heidegger hará declaraciones que, entre otras cosas, confirman su rechazo a la imposición oficial de tomar medidas en contra de profesores o estudiantes por ser judíos (como el caso de la negativa a colgar los *Judenplakat*); desmienten que haya accedido a la remoción de libros de autores judíos de la Biblioteca del Seminario de Filosofía (en particular, de Edmund Husserl) y a la destitución de decanos por motivos “raciales”; y afirman que había

¹⁸ “Hierbei mitzuhalten ist »Politik« im höchsten und eigentlichen Sinne, so sehr, daß, wer hier etwas erwirkt, nicht nötig hat, über das »Politische« zu reden” (Heidegger: 1980, 214). La traducción es mía. Se basa en la versión al francés de Lacoue-Labarthe en *Heidegger: la politique du poème* (2002). Para ello se tomaron en cuenta también las traducciones de Ana Carolina Merino Riofrío (2010) y William McNeill y Julia Ireland (2014).

prohibido la quema de libros en Friburgo¹⁹.

Empero, y aunque el objetivo central de esta sección final no es otro que el de determinar ahora cómo se presenta el problema del antisemitismo en los textos de Lacoue-Labarthe sobre Heidegger y la política, es ineludible exponer que las investigaciones más recientes han revelado documentos que ya no permiten sostener *tout court* el rechazo heideggeriano al biologicismo (considérense los *Beiträge*) y al aquí llamado antisemitismo *oficial*. Gracias a la reciente publicación del intercambio epistolar entre Heidegger y su hermano Fritz, sabemos de su lectura de *Mein Kampf* y su simpatía sostenida por Adolf Hitler y el NADSP desde, al menos, fines de 1931 (Homolka y Heidegger: 2016). Pero fue el descubrimiento realizado por Miriam Wildenauer de la Universidad de Heidelberg en los archivos de la Akademie für deutsches Recht (Academia de Derecho Alemán), que se hizo público en octubre de 2017, el que ha desgarrado para siempre esa “herida en el pensamiento” (*une blessure de la pensée*) de la que hablaba Maurice Blanchot (1980, 81), abriéndose un vórtice que nos precipita en las oscuridades abisales de una zona hadal, inhabitable.

El 23 de abril de 1934, Heidegger renunció, después de diez meses, al rectorado de la Universidad de Friburgo. Esa misma primavera es designado como miembro de la Kommission für die Rechtsphilosophie (Comisión de Filosofía del Derecho), de la que también formaba parte Carl Schmitt y que era presidida por el jurista Hans Frank, conocido como “El carnicero de Polonia”. Frank fue ejecutado en 1946 por habérselo encontrado culpable de crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad cometidos durante el período en el que sirvió a Hitler como gobernador general de ese territorio ocupado, poniendo en marcha en 1941 las primeras cámaras de gas en Auschwitz (septiembre) y Chelmno (diciembre). Heidegger habría permanecido en aquella comisión por al menos dos años, es decir, hasta 1936. Estos hechos son conocidos. La Kommission tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” (*Rassen- und Volkscharakter*). Esa Kommission fue el marco donde se elaboraron las leyes de Nüremberg

¹⁹ El tono de estas declaraciones es similar al de la última carta que enviará a Hannah Arendt en el invierno de 1932, antes del brusco *impasse* de casi veinte años de comunicación interrumpida entre ambos (Arendt y Heidegger: 2000, 64). Esta carta, cuyo tenor es, sin exagerar, particularmente sarcástico, aparece reproducida en lo esencial e incluida en un análisis más amplio de Donatella Di Cesare en uno de sus más recientes libros sobre Heidegger y los *Schwartze Hefte* (2017, 107). Sobre el episodio de la quema de libros pesa el testimonio de Ernesto Grassi recogido por la autora italiana (2017, 139).

en 1935, preludio necesario de la *Shoah*. Bajo la dirección de Frank, la Kommission continuó trabajando hasta al menos julio de 1942. Martin Heidegger –esta es la novedad que descubrió Wildenauer– en 1941 todavía estaba allí, con el mismo rango que Alfred Rosenberg y Schmitt.

Dicho de otro modo, el antisemitismo filosófico de Heidegger, ahora conocido gracias a los *Schwartze Hefte*, lo reinscribe en la metafísica occidental que él mismo denuncia, en su necesidad de dar con la esencia del *judío* como figura. Su filosofía no puede, sin embargo, ser reducida ni a un caso aislado ni al mero biologicismo, así como tampoco es posible excluir un criminal connubio entre su documentada adhesión plena al *antisemitismo de Estado* y su participación en la Solución Final y un antisemitismo de tipo metafísico.

Volviendo a Lacoue-Labarthe, una de las estrategias que puso a prueba fue la de franquear el silencio de Heidegger sobre la *Shoah* por medio de sus acotaciones al “apocalipsis técnico” (la expresión, a falta de una mejor, es mía) inscrito en la historia de Occidente. Una frase pronunciada en 1949, que el filósofo francés caracteriza –con razón– como “escandalosamente insuficiente”, durante la conferencia de Bremen “Das Ge-Stell” (inédita al castellano), abre esta posibilidad: “La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada, lo mismo, en cuanto a su esencia, que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de países a la hambruna, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno (GA 79, 27)”²⁰.

Escandalosas las equiparaciones, intolerable la omisión sobre que *el exterminio en masa fue el de los judíos*. “Desastre” (*Unheil*) (Heidegger: 2009a, 27), “catástrofe” (*Katastrophe*) (2009a, 47) son palabras que cortan el silencio sin alcanzar a revertir lo doblemente irreversible: la cesura historial que abre la escansión trágica del exterminio y la falta de Heidegger.

La cesura hölderliniana “sería –dice Lacoue-Labarthe– lo que en la historia interrumpe la historia y abre a una nueva

²⁰ “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben”. La traducción es mía, en base al original y a la traducción francesa de Lacoue-Labarthe (1998, 58). Por algún motivo la traducción al castellano de Miguel Lancho omite “las cámaras de gas” (*Gaskammern*) (2002, 49).

posibilidad de historia o bien cierra toda posibilidad de historia, [...] un acontecimiento [...] en el que se revela –sin revelarse– la nada”, que interrumpe “una falta frente a la Ley –*histórica*– de la finitud” (2002, 59). Esa cesura *es* Auschwitz. También podríamos agregar: la traducción política (¿por qué no, archipolítica?) de la cesura es la *revolución* y el *Apocalipsis*.

Las equiparaciones de Auschwitz con la maquinización de la agricultura tienen un sentido *revelador* que no es el de banalizar la aniquilación: allí se muestra que el exterminio judío como fenómeno no proviene de ninguna lógica que no sea la espiritual o histórica, que “surge de una pura decisión metafísica”, de la “*significación metafísica*” del invento europeo-occidental de “la cuestión judía” (Lacoue-Labarthe: 2002, 62-64); que su excepcionalidad no está dada en cuanto genocidio sino, siguiendo lo anterior, por no haber representado la comunidad judía jamás una amenaza militar, económica o política de ningún tipo para Alemania y por haberse empleado medios de exterminio que no fueron “ni militares ni policiales sino industriales”; que es la esencia de Occidente la que se reveló en la “*eliminación* pura y simple. Sin huella ni rastro”; finalmente, en definitiva, que Heidegger faltó “al pensamiento de este acontecimiento” (Lacoue-Labarthe: 2002, 49-53).

Confrontar el legado

De alguna manera, hoy el escenario de 1988 se reedita: hacía solo un año que se había publicado el “espectacular” libro de Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme* (1987), y para el momento de la Conferencia de Heidelberg –en parte ella estuvo motivada por el torbellino que generó el libro–, el foco mediático estaba como nunca antes concentrado sobre el *documentado* nazismo de Heidegger²¹. El proceso, comenzado en 2014, de gradual publicación de los *Schwartzte Hefte*, los cuales están cargados de rotundas expresiones antisemitas (que ocupan un lugar nuevo e importante), hoy interpela el pensamiento,

²¹ Farías llevará adelante su libro no sin recurrir a tergiversaciones y omisiones maliciosas que fueron discutidas por el mismo Lacoue-Labarthe y por Gadamer, y verterá acusaciones sobre el así llamado “heideggerianismo” (expresión sobre cuyo sinsentido se han expresado ambos autores, Lacoue-Labarthe: 2002, 24; Derrida et. al.: 2014: 7), sobre todo en su declinación francesa. Como si esto no bastase, es conocida la anécdota, por boca de sus estudiantes, de que cuando Heidegger escuchaba a un alumno imitar sus términos para formular una cuestión en clase, él mismo lo amonestaba con un *Hier wird nicht geheideggert!* (“¡Aquí no se heideggeriza!”) (Di Cesare: 2015, 28).

exige pronunciamientos, demanda explicaciones, en un clima de oportunismo, confusión, oscurantismo y controversia como lo era aquel de fines de los años ochenta. Nuevamente los medios masivos (y no solo ellos) plantean una falsa alternativa: “Si ha sido un gran filósofo, entonces no fue un nazi; si fue un nazi, entonces no ha sido un gran filósofo” (Di Cesare: 2017, 16).

En la filosofía contemporánea, Donatella Di Cesare demuestra con suficiencia saber cómo encarar esa falsa oposición biunívoca que se refirió al inicio de este artículo. Su voz filosófica, en sus valiosos análisis sobre los *Schwartze Hefte* (pero también en su compromiso con el debate público), responde a ese llamado; lo hace con coraje, sobriedad, precisión. Como también lo hizo en su momento Philippe Lacoue-Labarthe. En sus *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri” y Heidegger & sons*, la autora italiana propone, atenta a la lectura de los *Schwartze Hefte*, enfrentar el virulento antisemitismo de Heidegger y comprenderlo desde su dimensión metafísica. En esta arriesgada empresa interpretativa de los *Schwartze Hefte*, Di Cesare analiza tópicos que son esenciales a lo que la autora entiende por *antisemitismo metafísico*: la relación distintiva entre política y *pólis*, el significado metafísico de la maquinación, la pertenencia de Heidegger a la metafísica, el problema de la *imitatio*, el lugar del mito y la poesía, el *impasse* entre revolución y apocalipsis, la *Heimatlosigkeit* como destino mundial, la valencia teológico-política de algunas de sus tesis, un discurso sobre la revolución y lo revolucionario, reflexiones sobre la técnica y el planetarismo, juicios sobre el nacionalsocialismo, un debate con el comunismo. Huelga decir que todos estos temas protagonizan la *Auseinandersetzung* de Lacoue-Labarthe con Heidegger.

Ser herederos de Lacoue-Labarthe hoy, a diez años de su muerte, a tres años de que se comiencen a publicar los *Schwartze Hefte*, significa recuperar lo preclaro de su pensamiento y someterlo a crítica. Los textos de Di Cesare, en este sentido, no son una mera fuente para “ampliar” la obra de Lacoue-Labarthe sobre la base de la novedad. Que “el antisemitismo metafísico de Heidegger tiene un origen teológico, una intención política, un rango filosófico”²² (Di Cesare: 2015, 84) implica que *debemos* hacer un nuevo esfuerzo por pensar el texto político que subyace en el texto filosófico heideggeriano.

²² “L’antisemitismo metafisico di Heidegger ha una provenienza teologica, una intenzione politica, un rango filosofico”.

Ser herederos de Lacoue-Labarthe significa, entonces, abrirse paso en sus *Holzwege*. Para retomar una idea esclarecedora de la autora: saber ser, a un tiempo, fieles e infieles.

Bibliografía

- Bey, F. (2017). "Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, Heidegger, Philosophy, and Politics: the Heidelberg Conference, Fordham University Press, 2016" [reseña] en *Phenomenological Reviews*, Lausanne: sdvig Press.
- Blanchot, M. (1980). Notre compagne clandestine. En: F. Laruelle (Ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas* (pp. 79-87). París: J. M. Place.
- Castoriadis, C. (1999). Figuras de lo pensable. Valencia: Cátedra.
- Derrida, J. Gadamer, H.-G. y Lacoue-Labarthe, P. (2014) *Conférence de Heidelberg: portée philosophique et politique de sa pensée*. París: Lignes.
- Di Cesare, D. (2015). *Heidegger & sons: eredità e futuro di un filosofo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos: los cuadernos negros*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe Band 79: Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999[1955]). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2009a). *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2009b). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Homolka, W. y Heidegger, A. (comps.). (2016). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg I Br.: Herder.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político*. Madrid: Arena.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger: la política del poema*. Madrid: Trotta.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos: (tipografías 2)*. Buenos Aires: La Cebra.

Daniela Losiggio*

SOBRE LAS ANTINOMIAS HISTORIA VS. MEMORIA Y ESTETIZACIÓN VS. POLITIZACIÓN. IDENTIFICACIÓN DE UN PREJUICIO “ILUSTRADO” SOBRE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Introducción

En el clásico estudio sobre la memoria colectiva, escrito en los primeros años de la década de 1940, Maurice Halbwachs postula la necesidad de distinguir historia y memoria:

“Resulta que la memoria colectiva no se confunde con la historia y que la expresión memoria histórica no ha sido una elección muy acertada, puesto que asocia dos términos que se oponen en más de un punto. La historia es, sin duda, la colección de los

* Daniela Losiggio es licenciada en Ciencia Política (UBA), magíster en Sociología de la Cultura (IDAES/UNSAM) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se ocupa de la relación entre política, afectos e imágenes. Es becaria posdoctoral CONICET y docente en la Universidad Nacional Arturo Jauretche, en la materia Prácticas Culturales. Ha dictado clases en la Universidad de Buenos Aires, en Comahue y en la Universidad Nacional de Misiones. Perteneció al seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP). Integra la Red de Trabajo Interdisciplinario sobre Género y Sexualidades en Varela y alrededores (GeFloVa) y el Programa de Estudios de Género (UNAJ).

hechos que más espacio han ocupado en la memoria de los hombres. Pero leídos en los libros, enseñados y aprendidos en las escuelas, los acontecimientos pasados son elegidos, cotejados y clasificados siguiendo necesidades y reglas que no eran las de los grupos de hombres que han conservado largo tiempo su depósito vivo. En general, la historia solo comienza en el [...] momento en que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo subsiste es inútil fijarlo por escrito” (Halbwachs, 1997: 130).

Estas ideas fueron publicadas póstumamente, en 1950, e impactaron muy pronto en los estudios de la memoria de la teoría francesa y, más tarde, a nivel global. El monumental *Les lieux de mémoire* (1980), compilado por Pierre Nora, refleja la misma idea general: “Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos consciencia de que todo las opone. La memoria es vida. [...] La historia es la reconstrucción siempre problemática e incompleta de lo que ya no está” (Nora, 1981: 19, Tomo I).

La distinción entre historia y memoria preserva toda su actualidad en el siglo XXI. Por caso, un autor de la talla de Paul Ricoeur la ha aprobado en ocasiones, como en el siguiente pasaje: “La memoria cuenta con un privilegio que la historia no puede quitarle: el de situar la propia historia como disciplina puramente retrospectiva en el movimiento de la consciencia histórica” (Ricoeur, 1999: 44).

Estas distinciones de Halbwachs, Nora y Ricoeur no constituyen episodios aislados, sino que son expresivas de una generalizada contraposición entre memoria e historia en la teoría política y social contemporánea que aborda estas temáticas. De manera similar ocurre con los estudios contemporáneos sobre estetización, espectacularización o propagandización que operan como fenómenos contrapuestos a la acción o la praxis. No más referir a algunas formulaciones presentes en los trabajos quizás más clásicos sobre el tema. En el decir de Susan Sontag: “Cuando la gente afirma ser atraída por las imágenes de Riefenstahl tan solo por su belleza de composición [...], tal “conocimiento experto” allana el camino a una aceptación curiosamente distraída de la propaganda para toda clase de sentimientos destructivos” (Sontag, 1987: 81). Según Guy Debord: “El espectáculo mantiene la inconsciencia acerca de la transformación práctica de las condiciones de existencia. Es su propio producto, y es él mismo quien establece sus reglas: es algo pseudosagrado” (Debord, 2012: 46).

A partir de estas influyentes consideraciones, podemos corroborar que en los estudios sobre memoria, la historia (el gran relato) aparece como el término a rebatir. La memoria, vinculada a la imaginación y al inconsciente, constituye una acción espontánea, mientras que la historia se corresponde con la manipulación del pasado. En las teorías de la estetización ocurre algo semejante: la dominación estetiza, mitifica, espiritualiza, conserva; en las antípodas, el arte o la crítica filosófica conmueven la praxis. De este modo, los trabajos provenientes de los estudios de la memoria y de la teoría de la estetización remedan la antinomia de raigambre kantiana entre tutela y emancipación, o bien entre conocimiento de la razón y conocimiento mágico. Los autores de ambas tradiciones recortan un *topos* ilustrado (llámese ese *topos* memoria, arte, política), contrario a la historia y la estetización. En su aplicación política, estas últimas tendrían por fin la manipulación de voluntades políticas, mediante la movilización de pasiones colectivas destructivas, de imágenes fascinantes y de creencias mágicas. En este sentido, historia (o más precisamente, mito) y estetización constituyen atributos del fascismo o del momento ideológico-reaccionario de los Estados-Nación. Incluso después del diagnóstico de la caída de los regímenes soberanos de la memoria (relatos oficiales de los Estados-Nación), en los estudios de N. Luhmann y S. Lash, la estetización (espiritualización) y la historización (mitificación) del pasado nacional siguen siendo consideradas como actividades ideológicas o totalizadoras (Luhmann, 2006; Lash, 2002).

Encontramos discutible que esos abordajes constituyan hoy una perspectiva epistemológica eficiente para describir la vida política de la historia, la memoria, la estetización y la acción política. Incluso si asumiésemos como verdadera la tesis de que la estetización de la política y el relato histórico son fundamentales para la construcción de legitimidad política o de una identidad colectiva, quedaría por explicar cómo se deriva de ello la manipulación o el ensombrecimiento de voluntades individuales o de las minorías. También quedaría por saber en qué sentido estetización y relato histórico-mítico serían esencial u ontológicamente conservadores, o por qué una y otro entran en contradicción con la politización del arte y el ejercicio de la(s) memoria(s) colectiva(s).

Este trabajo busca proponer una clave para desarticular la rigidez de las contraposiciones historia vs. memoria y estetización vs. politización. La filosofía le ha impuesto a la política estas antinomias. Pero ¿en qué sentido el prejuicio al que llamamos “ilustrado” corre el foco respecto a los contenidos de regímenes políticos conservadores de la contemporaneidad? Un enfoque sobre la vida pública de las

imágenes, la memoria y los afectos exige, a su vez, una perspectiva filosófica alternativa, acorde con los nuevos tiempos políticos

Sobre las antinomias

Las relaciones entre la historia-memoria (o bien el mito-memoria) y la estética-política (o bien espectáculo-política o propaganda-política) constituyen una problemática central para el pensamiento de los siglos xx y xxi. Allí la historia, como gran relato, el mito, la estetización y la movilización afectiva se asociaron al totalitarismo, mientras que la memoria, la política y la razón fueron reivindicadas por las teorías sobre la democracia. No obstante, algunos caracteres de la política contemporánea nos llevan a revisar estas diferenciaciones. ¿De qué modo se construyeron? ¿Qué elementos de la vida política democrática y de la política reaccionaria contemporáneas nos obligan a revisar esas diferenciaciones?

De la antinomia mito-historia versus conocimiento-memoria

El hecho de que el mito, el gran relato y la historia estén asociados en el imaginario teórico del siglo xx a las construcciones de relatos y prácticas de la política reaccionaria está, en gran parte, justificado históricamente por el origen ideológico de su defensa¹. Fue E. Renan (1882) quien primero sugirió que el mito (en tanto “error histórico” o relato de origen que fomenta el olvido) era necesario para la construcción de la identidad nacional (Renan, 2007). Más tarde, fueron las reflexiones de O. Spengler, E. Jünger y L. Klages, enarboladas por el nazifascismo, las que ponderaron el mito y el sentimiento (en ocasiones la Gestalt) sobre la razón y el concepto. La razón fue considerada como responsable del desencantamiento del mundo y de la pérdida del primitivo poder mitopoiético. El mito renovaba el encantamiento y embellecía así la vida y la política (Herff, 1993).

En las antípodas de estos pensadores, encontramos tres eminentes ataques al mito político. En primer lugar, la perspectiva kantiana, según la cual la razón debe ser salvada de su contaminación con el pensamiento mítico, así como también ella debe ser reconocida como un tipo de conocimiento superior (E. Cassirer, G. Lukács, S.

¹ La asociación que algunos autores hacen del mito político con el populismo es, en este sentido, más oscura (Germani, 1978; Arenas, 2007).

Kracauer). El segundo ataque al mito político proviene de cierta teoría marxista: vincula mito-razón y carga al pensamiento moderno de la responsabilidad sobre el totalitarismo (T. Adorno y M. Horkheimer). La tercera crítica, que podríamos llamar “memorialista”, denuncia en el mito –como en todo gran relato– las simplificaciones, transfiguraciones o naturalizaciones totalizantes del pasado (M. Halbwachs, T. Adorno, P. Ricœur, P. Nora, E. Traverso, J. Nancy; en Argentina, H. Vezzetti, B. Sarlo).

En el primer caso (kantismo), el conocimiento crítico debe vencer al pensamiento mágico. El estudio de E. Cassirer *El mito del Estado* (1946) renueva la perspectiva de Kant y Bacon a partir de los estudios etnográficos de fines del siglo XIX y principios del XX: ¿cuál es la diferencia entre el pensamiento primitivo y el pensamiento moderno? ¿Cómo se explica que el mito sobreviva en las sociedades modernas? El neokantiano impugna fundamentalmente las derivas filosóficas de las obras de J. Frazer y E. B. Tylor. Según ellas, el mago es un antecedente del hombre de ciencia. Cassirer destaca que, en última instancia, para aquellos antropólogos, magia y razón pura son dos modos de una única creencia, a saber, aquella que sostiene que las mismas causas producen iguales efectos. Llama entonces a distinguir el pensamiento científico del mítico y a ponderar el primero. Siguiendo a B. Malinowski, sostiene que el mito opera solamente cuando los miembros de una comunidad deben enfrentarse a una situación peligrosa y de resultados inciertos. En circunstancias distintas a las de la fobia, los hombres (incluso los primitivos) desarrollan prácticas seculares. Es por fobia que las sociedades modernas reaniman el mito; lo hacen cuando la política se vuelve para ellas un “vivir sobre un volcán”, un aspecto de la vida demasiado sujeto a “convulsiones y erupciones” (Cassirer, 1974: 331). La política es, entonces, un terreno peligroso que presenta la ocasión para el mito: deificación de un caudillo, carga afectiva sobre ciertas palabras a las que se les arrancaría su función semántica y aplicación de ciertos rituales que indistinguen las esferas de lo privado y lo público. Esta última característica es el punto definitivo por el que las prácticas y el pensamiento míticos se volverían repudiables: “En todas las sociedades primitivas que se rigen y gobiernan por ritos, la responsabilidad individual es cosa desconocida. Lo que hay en ellas es tan solo una responsabilidad colectiva. El verdadero ‘sujeto moral’ no son los individuos sino el grupo” (1974: 337). Cassirer vuelve entonces sobre Kant para redimir a la razón, recordándonos que en la ética kantiana el pensar individual no es un don (*Gegeben*), sino una tarea (*Aufgabe*) que los hombres deben llevar adelante. Es por el imperativo categórico que los hombres salen de la minoría de edad:

pueden y, entonces deben, pensar por sí mismos. El hecho mítico no debe justificar nunca la holgazanería del individuo a la hora de pensar libremente². Esta posición es en buena parte compartida por algunos autores del círculo de Frankfurt, que ven en el irracionalismo la causa de las catástrofes políticas (G. Lukács, 1968), así como defienden la “desmitologización” del mundo (S. Kracauer, 2008).

Adorno y Horkheimer introducen una novedad. Estos autores imputaban las derivas totalitarias de la propuesta gnoseológica kantiana que, según ellos, anulaba la dialéctica de lo particular y lo general (donde lo particular desafía las categorías del pensamiento y con ello la estructura social que expresan). Dicho en otros términos, era la propia razón teórica kantiana la que desbarataba el uso de la razón práctica o la voluntad libre. Pero ¿de qué modo? Kant distinguía el conocimiento de la razón pura teórica del pensamiento metafísico. Lo que marcaba el límite entre el conocimiento científico y el mágico era la forma de la experiencia sensible. Podemos tener juicios universales y necesarios sobre los fenómenos porque estos ya están adaptados a las formas de la sensibilidad y del entendimiento. Lo que no podemos, sin embargo, es decir algo absolutamente verdadero sobre los objetos más allá de esas formas³. Es por ello que, para Adorno y Horkheimer, la razón se homologa con la magia: ambas buscan dominar al mundo, subsumiendo lo particular al todo (exorcizando lo diferente de sí). Y es por esto último también que la Ilustración encuentra una intersección con el totalitarismo. El iluminismo, cuyo programa consistía en liberar al mundo de la magia, es acusado de quedar atrapado en aquello que pretendía desterrar (Adorno y Horkheimer: 1987). Lo *a priori* es el mito totalizante de la modernidad⁴.

² Se trata de un argumento sustancial del liberalismo contra la idea de obediencia debida. Se encuentra en las conferencias y trabajos de Hannah Arendt desarrollados durante la década de los sesenta, intitulados luego *Responsabilidad y juicio* (2007).

³ Para Kant, si bien las categorías del conocimiento son universales y necesarias, las intuiciones empíricas ofrecen oportunidades de formular nuevas reglas (nuevos conceptos). De allí que lo particular puede (y debe) conmover lo general (Kant, 2014a). Además, justamente Kant escribe la tercera crítica para señalar como político al juicio que no subsume lo particular a lo universal (el juicio de gusto en analogía con el teleológico). Construir un *sensus communis* supone un trabajo sobre aptitudes persuasivas similares a las que se aplican para validar juicios de gusto (Kant, 2014b).

⁴ H. Arendt no estaría dispuesta a aceptar este involucramiento del pensamiento de I. Kant con el totalitarismo (muy por el contrario, como lo veremos enseguida, y surge del curso dictado en la Universidad de Chicago entre 1965 y 1966). Sin embargo, el argumento que ella utiliza en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) para reflexionar sobre el vínculo entre las categorías de la modernidad y los totalitarismos del siglo xx es bastante similar al de Adorno y Horkheimer. Según ella la ley de la

Una tercera crítica al mito en política corresponde al paradigma memorialista de la segunda mitad del siglo xx. El mito ya no es contrapuesto a la razón, sino a la memoria o a la historia material. Los términos “mito”, “relato”, “historia”, “representación del pasado” son ubicados del lado de la dominación, la ideología, la naturalización del *statu quo*, mientras que las nociones de “historia material”, “memoria”, “rememoración”, “remembranza” son adjudicadas a la acción política, la transformación, la crítica social y la democracia. Esta es una idea que aparece de modo mucho más patente en la crítica de T. Adorno a las teorías neorrománticas del mito⁵ que en los estudios sobre los marcos sociales de la memoria de M. Halbwachs⁶. Varios autores de los llamados “estudios sobre memoria” deben ser ubicados en esta perspectiva del relato construido (por parte de la dominación) versus la “buena revisión del pasado”, más espontánea, menos sistemática. En el clásico estudio de P. Ricœur, sin ir más lejos, la memoria espontánea, involuntaria, subjetiva es opuesta a la ideología, al deseo de fidelidad en la recuperación del pasado, al aprendizaje “de memoria” (memorización), a la instrumentalización (Ricœur, 2003). Para P. Nora, la memoria es “lo que perdura del pasado en la vida de los grupos”, mientras que la historia es siempre una representación, una reconstrucción incompleta de lo que ya no es (Nora, 1981: 19, Tomo I). Esta contraposición también puede encontrarse en los trabajos de Jean-Luc Nancy con Philippe Lacoue-Labarthe (2002) y de Enzo Traverso (2012). Durante los años noventa

historia (Hegel y Marx) y la ley de la naturaleza (iusnaturalismo), como lo hace luego el totalitarismo, buscan producir *a priori* a la humanidad verdadera como su fin. El problema de estas leyes es que nunca se traducen en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual (vale decir: nunca se traducen en razón práctica o voluntad libre) (Arendt, 2006: 619-621). También la tesis de la tradición moderna como responsable del fascismo aparece en estudios más recientes: *El absoluto literario*, de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (la idea de eideстетización de la política en tanto deseo romántico de alcanzar la perfección poética al nivel de la política); y en escritos tardíos de Paul de Man (1998), donde el autor sostiene que Kant y Schiller inauguraron una tradición que contenía el potencial para justificar el fascismo.

⁵ En “Spengler después del ocaso” (1941), T. Adorno denunciaba el mito neorromántico como un tipo de transfiguración ideológica de la historia material en una construcción arquetípica (Adorno, 1973).

⁶ En *Los marcos sociales de la memoria*, M. Halbwachs, uno de los primeros y más importantes teóricos de los llamados “estudios sobre memoria”, no entendía la memoria y la historia como términos excluyentes. No obstante, quizás inauguró las distinciones de *topos* y sujetos donde se dan la memoria y la historia. El autor entiende que existe una historia (oficial, estatal) y muchas memorias (colectivas) (Halbwachs, 1981).

en Argentina, la antinomia mito o gran relato versus memoria resultó cardinal en los estudios sobre memoria e historia reciente. El gran relato, el mito y la ritualización eran comprendidos como elementos de regímenes ya caducos de representación del pasado (Vezzetti, 2009a) o bien como uno de los aspectos reaccionarios del peronismo (Sarlo, 1984; Vezzetti, 2004; Caimari, 1994; Plotkin, 1993), finalmente, como una obstaculización de las voces y las memorias de los grupos minoritarios o vulnerados (Vezzetti, 2009b)⁷.

La teoría social de la posmodernidad directamente ha diagnosticado que el mito y el metarrelato pertenecen a una época que ya no es la nuestra. Así, autores como S. Lash o N. Luhmann consideran que, mientras que los lazos sociales en la modernidad eran ideológicos y estaban garantizados por los “mitos de origen”, en la posmodernidad los lazos son técnicos e informacionales (Luhmann, 2006; Lash, 2002).

Nos interesa discutir la comprensión del mito característica del siglo xx y común a perspectivas liberales tanto como marxistas, a saber, aquella que ve siempre el mito implicado en el relato político irracional o falso. En ocasiones, la traspolación de estas teorías referidas al fascismo en la actualidad, de la mano del paradigma memorialista reciente, ha traído complicaciones heurísticas de difícil resolución. Recientemente diversos autores se han ocupado, desde la experiencia política argentina, de poner en jaque esta contraposición mito-memoria, postulando una serie de preguntas: 1) ¿No presenta el mito (enemigo común de la memoria y la acción política) ningún carácter transformador? Nora Rabotnikof viene insistiendo en la reposición de toda una corriente filosófica en la que el mito es comprendido como un dador de sentido no necesariamente contrario a la transformación social (Rabotnikof, 2009). Luis Ignacio García ha trabajado mucho en rastrear una noción positiva de mito en autores (como W. Benjamin) en apariencia enemigos del mito (García, 2013; García, 2012). 2) ¿No pueden convivir historia y memoria, incluso cuando entran en contradicción? En un reciente debate, Ana Longoni señaló el peligro que la contraposición historia-memoria representa para la democracia.

⁷ No obstante, ya hace una década, un conjunto de autores viene problematizando estos temas. Por ejemplo, D. Feierstein señala el genocidio como la marca central del autoritarismo (dejando a un lado la cuestión del mito y subrayando la relación del fascismo *sobre todo* con las dictaduras). E. Crenzel se ocupó de mostrar la plurivocidad del informe *Nunca más*, que en diferentes situaciones históricas funcionó como pieza clave para la justicia; y a veces como justificador de la violencia estatal (la teoría de los dos demonios).

Justamente, la ampliación del derecho de expresión implica que los contenidos de discursos y demandas de ciertos grupos conviven con el “discurso oficial” del Estado (Longoni, 2016). 3) ¿No constituye un problema para la experiencia política festejar el “fin de la historia”? Cecilia Macón ha mostrado las complejidades teórico-políticas de la actitud “apocalíptica”, sosteniendo la necesidad de rescatar algún sentido histórico (Macón, 2009). En esta misma línea, Lucila Svampa (siguiendo a autores como Giorgio Agamben o Primo Levi) propone la figura del testimonio como amalgama que relativiza la distinción relato versus memoria y sugiere que el testimonio se erige como forma fundamental de reconocimiento del pasado por parte de las sociedades y Estados contemporáneos (incluso la autora propone que el testimonio contribuye a la democratización del recuerdo colectivo) (Svampa, 2016).

Estos interrogantes, planteados por la teoría política y social reciente, sirven de plataforma para repreguntarnos por las posibilidades de pensar el mito positivamente.

De la contraposición entre estetización y política

Podríamos dividir la tradición teórica que reflexiona sobre la estetización de la política en dos grandes grupos. El primero comprende la estetización como ideología; el segundo, como exhibición integral. En ambos casos, existe una “recaída” en principios de la Ilustración.

Estetización como ideología versus politización del arte

Respecto del primer grupo, la estetización es entendida como la intervención de categorías y prácticas del arte en el ámbito de la política. Desde el rescate del fundacional estudio de Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936), así como de los estudios sobre la manipulación simbólica del círculo Warburg, la estetización de la política fue comprendida a partir de tres énfasis: 1) como el traslado del credo “hágase el arte aunque perezca el mundo” a los principios de la política; 2) como manipulación de las masas por parte del político-artista; 3) como el triunfo de la fetichización o culto de las imágenes por sobre el logos (triunfo de la fundamentación religiosa o mágica sobre la fundamentación en la praxis política) (Jay, 2008).

La “sospecha ideológica” (Losiggio y Abadi: 2017), entonces, ofrece un primer tipo de reflexión sobre la estetización en donde los

principios de *l'art pour l'art* (creatividad, originalidad, valor supremos del arte, desinterés) se trasladan a una política cuya única prerrogativa es la contemplación desinteresada, desestimando así los fines que le son propios: los éticos. Según un estudio de B. Kinser y N. Kleinman, el nazismo fue el resultado de que “la consciencia alemana tratara su propia realidad –desarrollara y viviera su historia– como si fuera una obra de arte. Fue una cultura comprometida con su imaginación estética” (Jay, 2008). El historiador norteamericano Martin Jay recuerda cómo este tipo de ideas se manifiestan en el discurso político en el momento en que se aplican criterios de belleza a la muerte de seres humanos (el caso del ministro de relaciones exteriores de Mussolini, Ciano, cuando en 1936 comparaba las bombas lanzadas a etíopes fugitivos con “pimpollos en plena floración”)⁸.

Quisiéramos discutir más bien con el segundo y el tercer tipo de reflexión sobre la “estetización” dentro del grupo de la sospecha ideológica. Estas reflexiones refieren, no al desprecio de la ética, sino a la reificación de imágenes y símbolos. En la reflexión de la manipulación, el político es pensado como un artista que expresa su voluntad dando forma a la masa informe y moldeándola a su antojo. Se trata de estudios que rastrearon la influencia que tuvo en el fascismo la combinación entre forma artística y voluntad política de *Genealogía de la moral* de F. Nietzsche (Stern, 1976; Mc Grath, 1974). Jay señala que el propio fascismo reivindicaba la manipulación de las masas (Mussolini se refiere a las masas como un yeso a ser modelado) (Jay, 2008: 148). También la teoría de la estetización rechaza la fascinación por las imágenes, la comprende como una devaluación del logos racional y/o científico (Sontag, 1987).

Como resultado de estas reflexiones, la conexión entre fascismo y estetización ha quedado fuertemente establecida. La búsqueda de manipulación por parte del “líder artista” y la sacralización de imágenes obstaculizan el logos, vuelven necesaria la irracionalidad e inmovilizan a las masas. Pero ¿hasta qué punto estas tesis sobre la estetización y el culto de la política descubren una característica exclusiva de los fascismos en las sociedades de masas y cuáles son sus límites epistemológicos? ¿Se puede pensar la acción política

⁸ Pero ¿vale la pena llamar “estetización” al desinterés ético? ¿No es injusto esto con las pretensiones de los autonomistas del arte? Formulado de otro modo, ¿se puede responsabilizar a las vanguardias artísticas del siglo XIX –especialmente a las progresistas– por el desinterés ético en política? ¿No es esto lo que se hace cuando se llama “estetización” a ese desinterés? En efecto, sobre esta idea se funda la objeción de Adorno a “La obra de arte...”.

sin imágenes? ¿No existe un aspecto positivo de la estetización? Así como es posible pensar una dialéctica del mito (entendido como gran relato de la dominación) y la memoria (entendida como recuperación espontánea del pasado) a través de las imágenes (no habría interrupción si no hubiese *continuum*), ¿no nos permiten también esas imágenes poner en jaque la rigidez de la contraposición entre estetización y emancipación o politicidad?

Desde el ámbito de la estética, han surgido recientemente cuestionamientos a esa contraposición que pueden ser restituidos a partir de las siguientes preguntas: 1) ¿Puede lo *kitsch*, lo feo, incluso lo utilizado como propaganda política sostener una dialéctica con cierta iluminación de la política? En un revelador trabajo filosófico-iconográfico, Florencia Abadi y Guadalupe Lucero encuentran en las obras de artistas, como Leonardo Favio o Daniel Santoro, la capacidad de producir arte a la par que movilizan afectos políticos hacia el movimiento peronista (Abadi y Lucero, 2013). 2) ¿Es efectivamente la estetización lo propio del autoritarismo? Marcela Gené se ha ocupado, desde la iconología, no solo de desarticular la relación en apariencia irrevocable entre fascismo y propaganda, sino que también nos recuerda el “furor iconoclasta” que caracteriza a las dictaduras. Gené enseña cómo la propaganda fascista presentaba prácticamente las mismas características simbólicas que la soviética y la norteamericana del *New Deal*; o bien cómo el peronismo creaba símbolos cercanos a los fascistas al mismo tiempo que heredaba la iconología del día del trabajador proveniente de la prensa anarquista (Gené, 2013).

Estos cuestionamientos contemporáneos a la tesis de la estetización como ideología arrojan nueva luz sobre las viejas teorías. Así, por un lado, encontramos que es el propio Benjamin quien expresa la necesidad de pensar el fascismo menos como reificación de imágenes y más como obstaculización de la modificación de los derechos de propiedad (Benjamin, 1991a), o bien como desinterés ético y promoción de la guerra por la guerra (Benjamin, 1991b). Por el otro, en textos como *Passagenwerk* o los dedicados al surrealismo, Benjamin propone los conceptos de “ensoñación”, “iluminación profana” y “fantasmagoría” para señalar la dialéctica de la magia-política en todo elemento del presente (incluso en la moda, en la arquitectura, en el mercado).

Estetización como exhibición integral versus crítica social

Hemos visto cómo la crítica a la estetización parte en gran medida de la sospecha ideológica. Junto a estas posturas, debe considerarse otra línea de críticas que identifican a la estetización con la idea de exhibición integral. Ya Benjamin temía que, de no darse la desaturización del mundo, adviniese su espectacularización o fetichización total. Este temor fue heredado en los estudios de la “exhibición integral” (Rancière, 1996, Rancière, 2011): la estetización como destino de las sociedades de masas. Fue a partir de fines de la década del sesenta que cierta teoría social crítica, especialmente de cuño marxista, abandonó la sospecha ideológica y acogió la teoría del simulacro o valor-signo (Baudrillard, 2009) y la teoría del espectáculo (G. Debord, 2012). Se comprendía que el sistema de producción capitalista comenzaba a basarse en la creatividad y la originalidad (aquello que definía el arte autónomo) (Lipovetsky y Serroy, Jean, 2015). El arte-aurático se expande así de modo gaseoso por todos los rincones de la sociedad (Michaud, 2009). Pero si toda la realidad social es absorbida por la lógica del fetiche, entonces, ya no hay más realidad. Todos los objetos que nos rodean adquieren la forma-mercancía; su valor ya no puede remitirse a las relaciones de producción que la originaban, sino que ella se constituye como signo sin referente, como valor-signo.

Fue el francés J. Rancière quien, a fines de la década del ochenta, produjo una interesante crítica al diagnóstico de las teorías de la espectacularización que bien pueden leerse en clave benjaminiana. Rancière es en parte crítico de la teoría clásica de la ideología; por ello su crítica a las teorías de la “exhibición integral” no dispara tanto sobre la “pérdida de lo real” sino sobre la devaluación de la potencia de lo aparential, que redundaría en el fin de la política (Rancière, 1996). Para Rancière lo político es una tensión entre la administración de las apariencias y la interrupción o el desacuerdo con ese reparto (Rancière, 2014). También la idea de la política como dialéctica entre administración de la sensibilidad o administración de lo afectivo y ruptura o quiebre de esta administración aparece en nuestra actualidad en la corriente feminista del “giro afectivo” (especialmente en Sara Ahmed y los trabajos recientes de Judith Butler) (Butler y Athanasiou, 2013; Ahmed, 2004).

Palabras finales

Por todas partes las imágenes ocupan un lugar central en la vida social. No se trata de oponer una grilla valorativa a lo que, sin dudas,

se ha convertido en fetichización mercantil, sino más bien de advertir el protagonismo actual que adquirieron las imágenes, las expresiones y los recuerdos (especialmente a partir de la invención de las redes sociales). Hemos planteado aquí dos breves genealogías de las antinomias memoria vs. historia y estetización vs. politización. Ambas antinomias resultaron alguna vez productivas a la hora de explicar el fascismo. En nuestros días, se muestran estériles: la producción de símbolos, la promoción de relatos y la movilización de afectos se verifica en toda política de masas. Más aún, símbolos, relatos y afectos se han puesto al servicio de procesos de transformación. Asimismo, las nuevas derechas ya no solo se nutren del odio racial. Ahora también reivindican la bondad, la felicidad y la alegría. Así, la política actual viene a poner en jaque aquello que, desde la caverna de Platón hasta el volcán de Cassirer, había sido filosóficamente rechazado por nocivo *a priori*. La filosofía política tiene hoy una histórica oportunidad para volver a vincularse con las imágenes y la historia.

Bibliografía

- Abadi, F. (2014) La mimesis como fundamento del recuerdo: la legibilidad de la imagen. En *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Adorno, T. (1973). *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Agamben, G. (2010). *Ninfas*. Madrid: Pre-Textos.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge.
- Arenas, N. (2004). Chávez: el mito de la comunidad total. *Perfiles Latinoamericanos*, 15(30), 153-184.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad del consumo: sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (1991a[1936]) Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. En: H. Tiedemann-Bartels (Ed.), *Gesammelte Schriften Band I, Werkausgabe Band 2* (pp. 431-469). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991b). Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelchrift, Krieg und Krieger' Herausgegeben von Ernst Jünger. En: H. Tiedemann-Bartels (Ed.), *Gesammelte Schriften*

- Band 3 [Kritiken und Rezensionen]* (pp. 238-250). Fráncfort del Meno: Suhrkamp..
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: the Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- Caimari, L. (1994). *Perón y la Iglesia católica: religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*. Buenos Aires: Ariel.
- Cassirer, E. (1974). *El mito del Estado*. México: FCE.
- Crenzel, E. (2010) Políticas de la memoria: La historia del informe Nunca más. *Papeles del CEIC*, 61, 1-31. Recuperado 21 de marzo de 2018 de <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12275/11197>
- De Man, P. (1998). *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Fischer, M. (2016). *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- García, L. I. (2012) Para un materialismo del umbral: Walter Benjamin entre mito y razón. *Constelaciones*, (4), 207-229. Recuperado 21 de marzo de 2018 de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/787/841>
- García, L. I. (2013) Marxismo, mito y vanguardia en Ernst Bloch. Trabajo presentado al VI Simposio Internacional Representación en la Ciencia y el Arte, Universidad Nacional de Córdoba, La Falda.
- Germani, G. (1978). *Authoritarianism, Fascism and National Populism*. New Brunswick: Transaction Books.
- Halbwachs, M. (1981) *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Herff, J. (1993). *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Buenos Aires: FCE.
- Jay, M. (2003). 'La ideología estética' como ideología o ¿qué significa estetizar la política? En: *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (2014a). *Kritik der reinen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kant, I. (2014b). *Kritik der Urteilkraft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kracauer, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos: el ornamento de la masa I*. Barcelona: Gedisa.

- Lash, S. (2002). *Crítica de la información*. Madrid: Amorrortu.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo*. Buenos Aires: Anagrama.
- Longoni, A. (2016) Marcelo Birmajer, policía de la memoria. *Esfera común*. Recuperado 21 de mayo de 2016 de <http://www.esferacomun.com.ar/web/marcelo-birmajer-policia-de-la-memoria>
- Losiggio, D. y Abadi, F. (2017). La belleza redimida: una relectura de la estetización de la política: propaganda kirchnerista versus propaganda macrista. En: C. Macón y D. Losiggio (Comps.), *Afectos políticos: ensayos sobre actualidad* (pp. 161-172). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Lukács, G. (1968). *El asalto de la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- Macón, C. (2009). *Tras la poshistoria: reflexiones críticas acerca de un nuevo sentido histórico*. Tesis para obtener el título de doctora en Filosofía, Universidad de Buenos Aires.
- Michaud, Y. (2009). *El arte en estado gaseoso*. México: FCE.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (2002). *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos.
- Nora, P. (1981). *Les lieux de mémoire*. [Tomo I]. París: Gallimard.
- Plotkin, M. (1993). *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Ariel.
- Rabotnikof, N. (2009). Mito político y memorias de la política. En M. I. Mudrovcic, (ed.), *Pasados en conflicto: representación, mito y memoria* (pp. 105-124). Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo.
- Renan, E. (2007). *¿Qué es una nación?* Buenos Aires: Sequitur.

Lucila Svampa*

STRAUSS, LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA

Introducción

El vínculo entre la filosofía y la política en las perspectivas contemporáneas plantea sugestivos debates no solo en torno a tensiones que habitan la fórmula “filosofía política”, sino, además, sobre las intrincadas relaciones que esta traba con su propio contexto teórico. Para acercarnos a esto último deben contemplarse al menos dos niveles: el del funcionamiento de otras disciplinas, cuyos límites vienen fijados –no sin polémicas– por la creciente regionalización de las áreas científicas, y el de aquellas escuelas que se sostienen en una metodología en particular y que, a su vez, operan en dichas disciplinas. Es interesante notar que por regla no existe una coincidencia entre ambos espectros. Es decir que, a pesar de que en algunos casos existe un predominio de un marco epistemológico para cada materia, no siempre dentro de un terreno temático las investigaciones se llevan adelante desde una misma aproximación metodológica. En este contexto, existen variadas discusiones que recuperan estos dos aspectos y que, al hacerlo, nos convocan desde sus efectos teoréticos y prácticos.

* Lucila Svampa es doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente inscripta en el programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, se desempeña como docente de Teoría Política Contemporánea (UBA) y como investigadora del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección de Teoría e Historia, Prometeo).

Entre las grandes mentes del siglo xx, cuyas preocupaciones se ubican en dichas intersecciones, se encuentra la de Leo Strauss. Su extensa y erudita obra revela un tratamiento minucioso de los grandes interrogantes que giran en torno a la filosofía y la política, nutrido en gran parte de cautivantes lecturas y evocaciones a otros pensadores, antiguos y modernos. Tal es así que a través de sus escritos es posible redescubrir las doctrinas de Platón, Hobbes y Schmitt, entre otros. Dichas recuperaciones hacen de su legado una asignatura de gran importancia para los debates contemporáneos, no solo porque su definición de la filosofía política nos interpela desde conceptos harto vigentes para nuestro tiempo –como el de justicia, verdad y derecho natural–, sino porque además este tratamiento se refiere a uno de los centros neurálgicos del pensamiento contemporáneo, a saber, los fundamentos en los que se basan los regímenes políticos.

Su propósito de robustecer la filosofía política entraña mordaces polémicas con otras disciplinas. En este contexto, una de estas grandes disputas la plantea contra el historicismo y se centra en su defensa de la existencia de principios inmutables de justicia. Hay, por lo menos, dos escritos en que sus acusaciones a la aproximación histórica (basada en una crítica filosófica al derecho natural) se explicitan y en los que aquí nos basaremos: *Political Philosophy and History* y *Natural Right and the Historical Approach*. En este sentido, el relativismo representado tanto por Nietzsche como por Weber vendría a implicar, según Strauss, una amenaza para el pensamiento, puesto que conllevarían indefectiblemente al nihilismo. Esto se explicaría en principio porque la verdad es relativizada de acuerdo al contexto y, por ende, tal operación teórica nos privaría de criterios objetivos con los que juzgar nuestras acciones. Si el historicismo se limita a narrar acontecimientos, evitando todo tipo de valoración, entonces es preciso discutir su pertinencia: ¿tiene sentido postular una historia que sitúe todo conocimiento como relativo? ¿Puede la filosofía política salvarnos de la amenaza nihilista?

Nos ocuparemos aquí de este tema planteándonos tres tareas. En primer lugar, la de restituir los principales argumentos de Strauss respecto de los puntos recién introducidos, algo que nos conducirá a una caracterización específica de la filosofía política. En segundo lugar, identificaremos los ejes en los que esa definición marca una específica relación de la historia con la filosofía política y, por consiguiente, exploraremos las líneas críticas que Strauss señala para la primera. A partir de ello, y en tercer lugar, revisaremos sus argumentos, apelando en ocasiones a diálogos con otras tradiciones y pensadores para, finalmente, ofrecer algunas reflexiones finales.

Las coordenadas de la filosofía política straussiana

La rigurosa dilucidación con la que Strauss presenta la situación de la filosofía política se apoya en varios puntos que aquí buscaremos restituir: la permanencia de los problemas políticos, la distinción con otras áreas de investigación, sus avatares en el curso de la historia, su relación con el tiempo y su deterioro por la influencia de ciertos sectores. Su aguda preocupación por la filosofía política tiene la particularidad de, ante un escenario de decadencia por la preeminencia de un utopismo espurio inaugurado por Maquiavelo –y que reemplaza el utopismo legítimo de los antiguos–, defender su primacía. Esto lo lleva adelante destacando su dimensión práctica y, a su vez, fundamental, sin renegar de su vocación teórica. En este plano, la caracterización que ofrece está atravesada, en primer lugar, por su diferenciación con otras disciplinas. Así como veremos aquí que la demarca de la historia, también lo hace respecto de la ciencia política, a la que pertenecen investigadores con pretensiones científicas, del pensamiento político, enfocado en las ideas políticas, de la teología política, cuyas enseñanzas provienen “de la revelación divina” y de la teoría política, que reflexiona sobre los programas políticos. A esta última distinción le dedica toda la primera parte de un texto. Este es producto de una conferencia que le invitan a dar en 1942 en New School, titulada “What Can We Learn from Political Theory?”, en donde Strauss (2014a) lanza una serie de definiciones que establecen la relación entre la filosofía y la práctica. Gracias a ese esclarecimiento terminológico, el escritor defiende su preferencia por la filosofía política en detrimento de la teoría política. Mientras que esta última no podría sino adherir a la distinción entre lo teórico y lo práctico, aquella recoge la idea de un conocimiento que se inclina por lo práctico. Desde este momento ya se declara que el propósito de la filosofía política es el de orientar la actividad política, descubriendo *la* verdad política (156).

La necesaria separación entre conocimiento y opinión tiene aquí una incumbencia especial, puesto que la filosofía política se orienta hacia el conocimiento del Todo, de la buena vida y no hacia opiniones cuestionables. El Todo alude al régimen con que las sociedades estructuran su vida, orientada a un fin con el que sus habitantes se identifican:

“En las expresión ‘filosofía política’, ‘filosofía’ indica la forma de proceder: una forma a la vez radical y omnicomprensiva; ‘política’ indica a la vez la materia y la función: la filosofía política trata

sobre los temas políticos de un modo que se supone relevante para la vida política; de ahí que su objeto deba identificarse con su objetivo, con el objetivo último de la acción política. El tema de la filosofía política comprende los grandes objetivos de la humanidad, la libertad y el gobierno o el imperio –unos objetivos susceptibles de elevar a todos los hombres por encima de sus pequeños yoés” (Strauss, 2014a: 79).

De modo que, a diferencia de otras filosofías que plantean una contradicción entre filosofía y política, tenemos en el pensamiento de Strauss una defensa de su existencia. Una filosofía que guíe las acciones políticas deberá ser capaz de acceder a un conocimiento sobre la buena vida en sociedad, ya que la verdad sobre la naturaleza de las cosas políticas constituirá una orientación central para delinear el rumbo de los asuntos humanos.

Su afición se revela de esta manera como universal, puesto que un impulso moral la inclina hacia la verdad y a “problemas fundamentales permanentes”. La indagación filosófica se trata, sin embargo, del acercamiento a interrogantes y no tanto de la posesión de las respuestas a ellos. Esta fórmula es la que hace de la filosofía “una guía para la acción” (158). Existe, empero, la ley natural como concepto político fundamental (165). Esto se deduciría de unos principios inmutables de justicia, algo que se destaca sobre todo en *Natural Right and the Historical Approach*. Ambos, derecho natural y justicia, tienen una relación central con el pensamiento, puesto que es este el que debe, en lugar de admitir una cantidad de posiciones mutuamente excluyentes, pronunciarse por una vía válida de forma universal. Como no es difícil notar, cobra gran relevancia en la definición de la filosofía política la permanencia de los problemas que ella estudia. Según Strauss, existen cuestiones transhistóricas que ordenan las preguntas que funcionan como puntos de partida de nuestras indagaciones. Esto último demuestra que la filosofía antigua es la única no derivada, por el contrario de las que aparecen ulteriormente. Los griegos supieron plantear los ejes en torno a los cuales redundaría en lo sucesivo toda digresión filosófico-política. En rigor, las disquisiciones suscitadas en aquel entonces conformarían un cierto estado de plenitud latente. Al establecer la filosofía que el Todo es cognoscible y, por ende, inteligible, asume que este tiene el estatus de objeto y que, por lo tanto, es inalterable, constante que nos informa de manera anticipada sobre sus posibilidades. De este modo defiende Strauss la permanencia de ciertos problemas políticos y le

atribuye al historicismo la desgracia de condicionar históricamente los acontecimientos y sustraerles así la universalidad¹.

Con vistas a no generar problemas con la vida del Estado, el filósofo debe desenvolverse en un lenguaje esotérico, esto es: crítico, profundo y, por ende, no accesible a todos. Hay una distancia que tácticamente debe guardarse entre aquello que se debe mantener entre líneas y aquello que podemos transmitirle a una audiencia más amplia. Ambos registros deben ser distinguidos con prudencia por un arte de escribir que prevenga la divulgación de conocimientos que pueden ser peligrosos para la ciudad. Esta estrategia comunicativa apunta a la diferenciación de este último registro con el exotérico, al que le corresponde permanecer en la superficie y estar vinculado a las ideas políticas². En este contexto, el lugar de la historia se aboca a la recuperación de los mensajes esotéricos: “Si queremos esclarecer las ideas políticas que hemos heredado, debemos tener en cuenta sus implicaciones, que fueron explícitas en el pasado, y esto solo puede hacerse por medio de la historia de las ideas políticas” (210 y 211). De ello se desprende que la tarea de esta historia será mantener vivas las bases del conocimiento legado, que de otra manera quedarían ocultas. Strauss aclara que antes de adentrarnos en la relación de las filosofías con sus tiempos, debemos enfrentarnos a la necesidad de una crítica filosófica, cuyas coordenadas se definirían, por un lado, entre verdad o falsedad y, por otro, en una “interpretación adecuada” –a la que se podría llegar por medio del modo en que el pensador se entendía a sí mismo– como criterio de objetividad que es necesario salvaguardar³. El argumento de Strauss en este punto es que la existencia de una variedad de interpretaciones no invalida la que sostuviera su mentor⁴.

¹ Siguiendo esta línea argumentativa, nuestro escritor señala dos características para el historicismo: mientras que la primera distingue su objeto de estudio de la Naturaleza, algo que le permite pensar filosóficamente la “Historia”, la segunda manifiesta la unidad (irrepetibilidad) de los acontecimientos.

² Sobre las peculiaridades de la literatura exotérica y las verdades que deberían ocultarse a las mayorías, ver Hilb (2016). Pocock (1975) en *Prophet and Inquisitor* analiza esta indicación straussiana y afirma que leer entre líneas es problemático porque, al hacerlo, se procede sin evidencia alguna.

³ No obstante, Strauss mismo declara no cumplir con este criterio metodológico a la hora de estudiar el historicismo: “Necesitamos, en primer lugar, una comprensión no historicista de la filosofía no historicista. Pero necesitamos con no menor urgencia una comprensión no historicista del historicismo, esto es, una comprensión de la génesis del historicismo que no dé por hecho la solidez del historicismo” (Strauss, 2014b: 90).

⁴ Este presupuesto es harto polémico, si se tiene en cuenta que por lo general

La filosofía política se distingue de la historia por varios aspectos, entre ellos, los más importantes son el abandono de la razón y el privilegio de lo individual. Mientras que la filosofía se aboca al estudio del mejor orden político, la historia refiere a lo individual: “Grupos individuales, seres humanos individuales, grandes logros individuales, ‘civilizaciones’ individuales, el ‘proceso’ único e individual de la civilización humana desde su comienzo hasta nuestros días y así sucesivamente” (Strauss, 2014a: 183). El historicismo remite, según Strauss, a una exaltación de lo local y temporal en detrimento de lo universal. Si bien las experiencias precedentes son importantes para la filosofía política, la historia en principio no puede ser más que una “auxiliar” de ella. A pesar de que la historia comprende saberes harto elevados, por mucho tiempo la historia de la filosofía no constituyó una subárea de la filosofía. Esta empresa es recién promovida a partir del siglo XVIII hasta nuestros días por el historicismo, que al hacerlo “cuestiona la posibilidad misma de la filosofía política” (184). Dicho siglo atestigua un fuerte acercamiento entre ambas con la creación de la fórmula *Philosophie der Geschichte* (filosofía de la historia) y la síntesis planteada entre ambos componentes por Hegel.

El historicismo ingenuo surge como resultado de fuertes críticas al historicismo del siglo XIX y plantea la necesidad de la elección casi arbitraria de un horizonte, entre muchos otros posibles. Esta corriente se aleja del carácter transhistórico de su pensamiento, que solo podría ser válido de estar disponible a los hombres en todo momento histórico. Paulatinamente la historia fue expandiendo su dominio a otras disciplinas como la economía y el derecho, hasta acabar siendo blanco de críticas por su excesiva presencia en dichos terrenos. Su expresión en el siglo XX se resume en un uso de la historia que demanda su reinterpretación en vistas al futuro, cuyas posibilidades, según nuestro escritor, no pueden ser ilimitadas:

“No se trata ya de un historicismo contemplativo, sino militante; y confiere a ese estudio del pasado que se guía por la anticipación del futuro o que empieza y acaba por el análisis del presente, una importancia crucial: debe erigirse en la guía última de la vida política. [...] Da la impresión de que la cuestión de la naturaleza de las cosas políticas ha

las intenciones del autor (noesis) y las lecturas ulteriores de quienes lo interpretan (noema) difícilmente coinciden. No constituye esto, sin embargo, una falla del lenguaje: la denominada autonomización del texto pone en evidencia una convivencia y una apertura de los textos hacia sentidos infinitos (Ricoeur, 1999).

sido sustituida por la cuestión de las ‘tendencias’ características de la vida social actual y sus orígenes históricos, así como que la cuestión del mejor orden político o del orden político justo ha sido sustituida por la cuestión del futuro probable o deseable” (Strauss, 2014a, 187).

Así, el autor destaca la centralidad de aquello que permanece y que refiere a las preocupaciones de la filosofía, de los asuntos que se modifican y se configuran de acuerdo a las expectativas que se forjen los pueblos. En este contexto, en tanto espíritu de nuestro tiempo, el historicismo abandona lo universal por lo *futuristic* (futurible), es decir, por aquello que se estudia en vista a las condiciones políticas venideras.

Como veremos más adelante, la historia no cumple con la función que Strauss propone. La situación actual de la filosofía es de una absoluta decadencia provocada por el predominio de un desánimo generalizado. Una de las causas se remite a la influencia no solo del historicismo, sino también el relativismo⁵. En este punto, el procedimiento teórico de Strauss es de enorme relevancia porque se enfrenta con el positivismo arraigado en la ciencia política, que tenía una importante preeminencia en la academia de su época. El positivismo se entiende aquí como una glorificación de las ciencias empíricas que pondrían de manifiesto “estándares concretos y particulares. Sin embargo, el historiador imparcial tenía que confesar su incapacidad para derivar norma alguna de la historia: ninguna norma objetiva quedó en pie” (Strauss, 2014b: 76). El enaltecimiento de los hechos se combina con el uso de métodos provenientes de las ciencias naturales, que se dedican sin más a la recolección de datos. En palabras de Strauss: “La Ciencia y la Historia, esos dos grandes poderes del mundo moderno, han logrado finalmente destruir la posibilidad misma de la filosofía política” (Strauss, 2014a: 91).

Respecto a la primera, Strauss la asocia a un positivismo que se alejó de las raíces de Augusto Comte al renunciar a la esperanza

⁵ Según el historiador francés Jeffrey Barash (2004), la crítica de Strauss al relativismo debe remitirse en primer lugar a *Der Konspektivismus*, texto publicado en 1930. Allí explora, mediante la obra de Hobbes y Mannheim, el giro con la investigación sobre los valores, no vistos ya como eternos, sino en función de su eficacia política, algo que también se tematiza en *Hobbes’ Politische Wissenschaft* (traducido al español como *La filosofía política de Hobbes*), de 1936. En ambos casos se trata de una aparición temprana, puesto que normalmente Strauss se refiere al relativismo en sus escritos de posguerra y rara vez antes.

de “superar la anarquía intelectual de la sociedad moderna” y distinguir hechos de valores, crítica que apunta especialmente al legado de Max Weber⁶. En “What Is Political Philosophy?” afirma: “El mayor representante del positivismo de la ciencia social, Max Weber, ha postulado el carácter irresoluble de todos los conflictos de valores, porque su alma deseaba ardientemente un mundo en el cual el desencanto, ese bastardo de un pecado violento y de una fe todavía más violenta, debía reemplazar a la felicidad y la serenidad como el signo distintivo de la nobleza humana” (Strauss, 2014a: 100). Los presupuestos de esta tradición son particularmente nocivos porque plantean una mutua exclusión entre juicios morales y análisis científicos. Como consecuencia, una ciencia social guiada por tal punto de partida no puede sino autoproclamarse como neutral en términos éticos ante la discriminación entre lo bueno y lo malo. Tal circunstancia nos lleva, como es de esperar, a un estado de abulia que Strauss designa como nihilismo, pero también como conformismo y filisteísmo⁷. Este sostiene que una ciencia libre de valores es inviable y perniciosa por cuatro razones, siendo la última aquella que más nos compete aquí: “El positivismo se transforma necesariamente en historicismo” (Strauss, 2014a: 104) y este se revela a su vez como el más grande enemigo de la filosofía.

De acuerdo con esta perspectiva, el proceso histórico se descubriría, entonces, como un sinsentido signado por un azar carente de rumbo y por el capricho de las acciones de los hombres. Esto afecta la ciencia social, que es entendida como histórica y, por ende, acaba por ser relativizada por desatender la cuestión de la buena sociedad y, al mismo tiempo, por poner en cuestión la posibilidad de contar con características permanentes para emitir juicios de valor. Con estándares subjetivos en lugar de objetivos, las “libres elecciones de los individuos” terminaron por dejar huérfanas de valores a las sociedades, sustracción de la que surgió el nihilismo (77). Eso mismo

⁶ Además, Strauss le dedica a Weber el segundo capítulo de *Natural Right and History*, intitulado “Natural Right and the Distinction between Facts and Values”. Para un análisis sobre el tema, ver Nosetto (2015) y Mittleman (1999).

⁷ No se trata del único texto en el que nuestro escritor alerta sobre los riesgos del nihilismo. En *German Nihilism* define este fenómeno como específicamente alemán. Su origen se remonta a los jóvenes que en el período de entreguerras sufrieron la falta de maestros genuinos (en su lugar tuvieron la inspiración de Schmitt, Spengler y Heidegger) y que desearon la destrucción de la civilización moderna, pero en su lugar no lograron esbozar ninguna propuesta; de allí su denominación: *velle nihil*, lo que es lo mismo que decir querer la nada. Los jóvenes nihilistas buscan, sin embargo, la destrucción de algo específico: la civilización moderna, basada en una sociedad abierta.

es lo que derivó en el aterrador fenómeno que fue el nazismo. Si la filosofía no puede marcar un rumbo para la política, carece de sentido toda indagación. De aceptarse que los valores son siempre relativos a una época, se nos arrebató la posibilidad de distinguir entre lo bueno y lo malo. Esta negación es asociada por Strauss al nacionalsocialismo: en 1933 se materializó la consecuencia más extrema de esa renuncia, que fue acompañada por una apelación, no casualmente, a la historia⁸. El historicismo radical responde a los problemas planteados por el idealismo alemán, que dejó como legado un rechazo abismal a la democracia. Su llamado en todo caso estaba dirigido a individuos y no a una sociedad: “No les dejó [a sus lectores] ninguna alternativa salvo elegir entre la indiferencia irresponsable hacia la política o las opciones políticas irresponsables. Con ello allanó el camino de un régimen que, mientras duró, hizo que la desacreditada democracia pareciese nuevamente la edad de oro” (Strauss, 2014a:153). En este contexto, la negación de un despliegue racional, de la mano de la afirmación de la voluntad de poder, fue lo que le permitió a Nietzsche inaugurar la tercera ola de la modernidad, que derivaría en el nazismo⁹.

En pocas palabras, el historicismo redundó en una crítica y desestimación del pensamiento que daña la capacidad de acción y de juicio en los hombres. La solución, ante este escenario, apunta a la verdad: “Para contrarrestar todas estas peligrosas influencias [las del nihilismo], la fuerza le viene [al ser humano] de su dedicación a un único valor: la verdad. Pero de acuerdo con sus propios principios, la verdad no es un valor que tenga que elegir: uno puede elegirla como también rechazarla” (Strauss, 2014a: 93). Así, el cientista social alega poder creer en (pero no saber) las bondades que entraña la búsqueda de la verdad, que no se revela directamente.

Strauss toma asimismo una suerte de malentendido en la disputa entre la escuela histórica, la cual promovía una indagación por las condiciones particulares de cada sociedad y la filosofía política ahistórica, que apuntaba al descubrimiento del mejor orden político, capaz de ostentar validez universal. Dado que la primera tradición aparece con posterioridad a la segunda, se sostiene normalmente

⁸ Strauss alude particularmente al discurso de aceptación del rectorado de Heidegger. Sobre este tema y las polémicas que suscitó, ver el capítulo vi de esta compilación.

⁹ Respecto a Nietzsche, habrá que admitir que Strauss tiene una relación sinuosa con él. Lo ubica en la tercera ola de la modernidad y lo señala como gran portavoz del historicismo. Sobre las evocaciones de Strauss a Nietzsche hay varios estudios. Véase por caso Lampert (2005), Donato y Nosetto (2014) y Monceri (2002).

el triunfo de esta por aquella: “La historia de la filosofía política, se alega, refuta a la filosofía política ahistórica como tal, ya que múltiples e irreconciliables filosofías políticas se refutan unas a otras” (Strauss, 2014a: 192). Mas Strauss precisa que “si la ‘anarquía de los sistemas’ que manifiesta la historia de la filosofía prueba alguna cosa, prueba nuestra ignorancia sobre las cuestiones más importantes (ignorancia de la que podemos ser conscientes sin el historicismo), y por eso mismo prueba la necesidad de la filosofía” (193). Dicho esto, Strauss repasa los desarrollos más importantes del historicismo. Este produce un desplazamiento respecto de las teorías del progreso, que interpretaban el pasado solo como un estadio inferior o incluso de “preparación” al presente y al futuro. Como consecuencia, la elucidación de las teorías de tiempos precedentes se volvería mucho más ventajosa desde el presente. A pesar de sostener la existencia de una justicia transhistórica, no niega que de hecho en la historia se hayan evidenciado una variedad de nociones de justicia ni que se sigan reproduciendo en el futuro. Por eso “probar que no hay ningún principio de justicia que no haya sido negado en algún lugar o alguna vez no prueba que cada una de esas negaciones haya sido justificada o razonable” (Strauss, 2014b: 69). Esto significa que la evidencia histórica no sirve como argumento para rechazar una justicia universal ni el derecho natural: “Su fundamento debe ser una crítica filosófica de la posibilidad o de la cognoscibilidad del derecho natural –una crítica conectada de alguna manera con la ‘historia’” (70). Dado que el historicismo no puede probar históricamente la inexistencia de problemas fundamentales, debería corroborarlo filosóficamente, reclama Strauss.

Tal es así que el alcance de lo sostenido por el historicismo se evidencia, cuanto menos, en lo siguiente: desconoce la conciencia de los filósofos políticos sobre el espíritu de su tiempo y, por ende, confunde que una filosofía esté situada (haya sido originada) en un determinado contexto con el hecho de que sus presupuestos estén condicionados. Esto es, erra al sostener que porque una verdad se revele en un momento específico, pierda la posibilidad de ser universal, negando que alguna situación pueda de forma eventual propiciar “el descubrimiento de *la* verdad”: “Dicho en términos más generales, el hecho mismo de comprender la génesis de una doctrina no nos lleva necesariamente a la conclusión de que esa doctrina no pueda ser simplemente verdadera” (195). El ejemplo más contundente de que una filosofía no pierde vigencia por haber desaparecido la situación en la que se forjó es la filosofía clásica. De acuerdo a este razonamiento, a la filosofía le cabría una especie de destino trágico por

la incompatibilidad de sus intenciones (dar con una verdad universal) y sus posibilidades (estar siempre condicionada históricamente)¹⁰.

Strauss agrega una objeción más: “En efecto, si la tesis historicista es correcta no podemos evitar la conclusión de que esa misma tesis es ‘histórica’ o válida solamente para una determinada situación histórica, ya que únicamente resulta significativa para ella” (209). Además señala: “Al aseverar que todo pensamiento humano, o al menos que todo pensamiento humano relevante, es histórico, el historicismo admite que el pensamiento humano es capaz de alcanzar una comprensión de enorme importancia que es universalmente válida y que de manera alguna será afectada por ninguna sorpresa futura. [...] Esta visión tiene el mismo carácter o pretensión transhistórica que cualquier doctrina del derecho natural” (Strauss, 2014b: 82). En estos dos pasajes, Strauss señala una autocontradicción en la que incurriría el historicismo, cuya operación teórica consistiría en excluirse de su propio razonamiento. Así, el historicismo rechaza la posibilidad de un momento absoluto –en el sentido hegeliano del fin de la historia–, pero paradójicamente lo afirma cuando señala que “ningún cambio de orientación posible en el futuro puede legítimamente poner en duda la comprensión decisiva de la dependencia ineludible del pensamiento respecto del destino y, con ello, del carácter esencial de la vida humana; en el aspecto decisivo, la historia, esto es, la historia del pensamiento ha llegado a su fin” (Strauss, 2014b: 86-87).

Observaciones a sus críticas

Nos interesa aquí detenernos en algunos ejes problemáticos de la tesis de Strauss que funcionan como crítica al historicismo. En primer lugar, hay que admitir que el historicismo es, sin lugar a dudas, una tradición nutrida de una variedad de pensadores tan amplia que su uso requiere especificaciones que den cuenta de la diversidad de perspectivas que habitan tal denominación (Jaeger y Rüsen, 1992; Keedus, 2015). Quizá sea Meinecke (1982) el que brinde una de las definiciones más exhaustivas y clásicas. Este advierte que el término *Historismus* aparece por primera vez aplicado “en su justo sentido” en el vocabulario alemán en 1879 por Karl Werner, quien

¹⁰ Más adelante dice: “Dado que las limitaciones del pensamiento humano son en esencia incognoscibles, no tiene sentido alguno concebirlas en términos de condiciones sociales, económicas o de otro tipo, esto es, en términos de fenómenos cognoscibles y analizables: las limitaciones del pensamiento son impuestas por el destino” (Strauss, 2014b: 80).

en dicha ocasión se refiere a Vico¹¹; sin embargo, sostiene, esta corriente debe circunscribirse desde la Ilustración de Leibniz hasta el Romanticismo de Goethe. En base a dicho horizonte, define que “la médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizada de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora” (12). Pero esta corriente habita también el siglo xx: el mismo el autor de *Die deutsche Katastrophe* es llamado historicista por un grupo de historiadores liberales de izquierda que tuvo fuerte influencia en los años sesenta en Alemania e incluso por Koselleck (2010), quien admite que dicha perspectiva fue presa e impulsora de ideas relativistas y utópicas.

“Historicismo” es un término tan abarcador que hasta lo emplea Nietzsche para referirse al clima intelectual gobernado por el hegelianismo de su época que, a su vez, según la lectura de Strauss, había logrado resolver el problema historicista conciliando la relatividad del pensamiento con la verdad transhistórica¹². Como vimos, Strauss se refiere al pensador intempestivo como representante del historicismo radical, visión que vendría a cobijar todas aquellas que se distancian de la *historia magistra vitae* y, por ende, del sentido en la historia¹³. Son empero muchas las corrientes –algunas bastante ajenas al pensamiento de Nietzsche– que promueven una fuerte protesta en contra del tiempo cronológico, lineal y homogéneo. De modo que sería cuanto menos problemático trazar una ecuación por la que una cierta reformulación al interior de las teorías de la historia, por un lado, plantee una homogeneidad en su forma de leer los problemas políticos y, por otro, se corresponda con una ideología

¹¹ Hay distintas fechas y menciones en disputa. Por caso, mientras que Niklas Olsen (2012) señala que aparece por primera vez en 1797 en la obra de Friedrich Schlegler, Koselleck (2010) destaca la ambigüedad a la que el término remite. Documenta que fue usado por primera vez por Novalis y que arribó al lenguaje científico en el Pre-marzo.

¹² Sin embargo, en el artículo escrito por Dannhauser, que integra la compilación a cargo de Strauss y Copsy de *History of Political Philosophy*, se acercan las posturas de Hegel y Nietzsche: “El historicismo afirma la abrumadora importancia de la historia, la determinación de la vida y el pensamiento del hombre por la historia, y la imposibilidad de trascender el proceso histórico. Nietzsche acepta esta aseveración de la omnipotencia de la historia, y su aceptación constituye un esencial punto de acuerdo con Hegel” (Dannhauser, 1996: 782). Aunque de esta compilación Strauss solo escribe tres capítulos, la aproximación del resto de los artículos adscribe a su visión (Velasco Gómez, 1995).

¹³ De hecho una de las referencias de Strauss para enmarcar el historicismo al que refiere es el momento en que el siglo xix reacciona ante la Revolución Francesa.

política en particular¹⁴.

En segundo lugar, y retomando lo anterior, ¿bajo qué formas y motivos puede enlazarse una corriente de pensamiento surgida en el siglo XVIII con el nazismo? La instrucción de orden epistémico, según la cual las lecturas de las obras de los grandes pensadores deben garantizar cierta objetividad, restituyendo sus contenidos tal cual los habían entendido sus mentores, no parece ser receptiva de los alcances tanto de las teorías hermenéuticas, que destacan la historicidad de quien interpreta, como de las corrientes cercanas a la historia conceptual. Existen, de hecho, observaciones provenientes de ambas tradiciones que ponen bajo la lupa la perspectiva straussiana. Tal es así que, por un lado, uno de los representantes más reconocidos de la hermenéutica en Alemania, como lo fue Gadamer, entabló un interesante diálogo con Strauss. Parte de él fue publicado en su intercambio epistolar, aludido en “Texto e interpretación”, en el que Strauss remarca que el intérprete nunca comprende al autor mejor de lo que este se entendía a sí mismo. Su tarea es, en cambio, hacer explícito al lector lo que el autor presupone. Tomando distancia de esta postura, Gadamer alega que pasado un tiempo luego de una publicación, es posible ir más allá de ella y considerar el modo en que el texto fue planteado, es decir, por qué el autor se acercó a ese tema, qué hechos omitió y cuáles exaltó, entre otros. Por otro lado, la exclusión de una investigación que dé con los interlocutores de quienes encarnaron el historicismo y el análisis de esos discursos, en tanto intervenciones que impactan en un determinado universo político, tienen como correlato el riesgo de incurrir en anacronismos. Ambrosio Velasco Gómez identifica en la *Historia de la filosofía política*, editada por Strauss, una deficiencia en un estudio casi textualista, “aunada a la preocupación excesiva por problemas fundamentales del pensamiento político y [que] señala que la ausencia de análisis contextuales de los grandes textos impide a los autores del libro cumplir cabalmente su propósito original: comprender al filósofo del pasado tal como él se comprendió a sí

¹⁴ Nosetto apunta lo siguiente acerca de esta crítica: “Dannhauser atina al decir que el problema de la conexión de Nietzsche y el nazismo no se resuelve afirmando, como suelen hacerlo, que este no fue nazi. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este no fue nacionalista, ni antisemita político, que resulta superficial comprenderlo a través de las categorías propias del nacionalsocialismo. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este fue un hombre con una enorme sensibilidad y una visión noble sobre el futuro de la humanidad, pero la crítica está en que ‘queda en pie el hecho de que en varias formas, Nietzsche influyó sobre el fascismo. Acaso el fascismo abusara de las palabras de Nietzsche, pero es singularmente fácil abusar de tales palabras’ (Dannhauser, 2004, p. 797)” (Nosetto, 2014: 88 y 89).

mismo” (1995: 193).

Si bien darse a la tarea de ingresar al universo teórico de un determinado pensador implica una lectura pormenorizada de sus escritos, sería difícil deslindar lo que allí se enuncia con un ambiente que dé cuenta de los problemas que circulaban, los conceptos que estaban disponibles en dicha trama o los interlocutores con los que dialogaba, para, en otras palabras, comprender no solo la fuerza locucionaria de un texto, sino también su fuerza ilocucionaria y perlocucionaria. Hay que admitir, a pesar de ello, que en este caso Strauss sí conecta el historicismo con un hecho. Resulta curioso, no obstante, que el enlace sea una corriente surgida en el siglo xvii con una experiencia del siglo xx. Si se trata de vincular las meditaciones especulativas de los grandes pensadores con los acontecimientos históricos, parecería a todas luces más ventajoso reconstruir las condiciones de producción que posibilitaron la emergencia y los cambios al interior del historicismo¹⁵.

En tercer lugar, en un capítulo de *Wahrheit und Methode*, titulado “Hermeneutik und Historismus”, Gadamer recurre a la obra de Strauss para aludir a la querella entre clásicos y modernos¹⁶. Citando *Natural Right and History*, reconstruye la posición straussiana de un derecho natural que le permite al hombre superar su condicionamiento histórico (1996: 336). Recoge asimismo la crítica lanzada por Strauss al historicismo –que sostiene que este es incapaz de emitir juicios sin caer en un peligroso relativismo–, pero niega la existencia de contradicción alguna por dos razones: por un lado, porque no niega que en algún momento pueda desaparecer como cosmovisión y, por otro, porque se trata de premisas que funcionan en distintos sentidos:

“Esta clase de auto-contradicciones son harina de otro costal. También aquí hay que preguntarse si las dos frases ‘todo conocimiento histórico está condicionado históricamente’ y ‘esta idea vale

¹⁵ Quien sí hace un trabajo de reconstrucción cercano a la historia de las ideas es Jeffrey Barash, autor que en *Politiques de l'histoire* recorre los distintos pasos que dio el historicismo estudiando sus distintos portavoces e interlocutores. Tras ese itinerario, logra describir los grandes cambios que sufrió dicha corriente y además demostrar que las tendencias antidemocráticas no están vinculadas con el historicismo, sino con una cierta idea de verdad.

¹⁶ Este sería, según Strauss, el centro de la disputa entre él y Gadamer: “The fundamental difference between us: *la querelle des anciens et des modernes*, in which *querelle* we have taken different sides; our difference regarding hermeneutics is only a consequence of this fundamental difference” (Strauss, 1978: 11).

incondicionalmente' se encuentran en un mismo nivel y por lo tanto pueden contradecirse la una a la otra. Pues la tesis no es desde luego que esta frase haya de tenerse siempre por verdadera; tampoco se la ha tenido siempre por verdadera. Un historicismo que se tome a sí mismo en serio tendrá que contar por el contrario con que algún día su tesis no se sostendrá, esto es, que se llegará a pensar 'a-históricamente'. Pero esto no porque la afirmación incondicional del carácter condicionado de todo conocimiento carezca de sentido y contenga una contradicción 'lógica'" (1996: 337-8).

Si bien es indudable que existen características inalienables con las que convivimos –por ejemplo, la irreversibilidad del orden temporal y la tridimensionalidad del espacio, como señala Isaiah Berlin (1992), o la vida del hombre en la Tierra, como sostuvo Arendt (2008)– y que forman parte de nuestros presupuestos, no por ello se explica que sean *a priori*. Sí es claro que, si esas condiciones cambian, todo nuestro lenguaje político lo hará también por dicha razón.

Sin embargo, según Gadamer, Strauss va más allá de esto al sostener que el quid de la cuestión es que el historicismo pretende erróneamente comprender las ideas del pasado mejor que sus propios autores. Esta aspiración no pertenecería sino a un historicismo ingenuo, mientras que el que él mismo sostiene se reconoce inscripto en horizontes cambiantes que no se autoadjudican ningún privilegio en relación con otras perspectivas. Adicionalmente, la precaución straussiana de comprender al autor tal como él se comprendió a sí mismo desconoce una "dialéctica de la proposición". Esto se explica porque Strauss apuntaría a basar una suerte de autoconocimiento necesario y adecuado del autor en sus aseveraciones, algo que para Gadamer resulta problemático. Si consideramos que las teorías antiguas son superiores a las modernas, será porque nuestro marco reflexivo se nutre inevitablemente del conocimiento de las dilucidaciones que aparecieron con posterioridad a las de, por ejemplo, Aristóteles. De ese horizonte, que forma parte de nuestra perspectiva, jamás podremos desembarazarnos¹⁷.

¹⁷ A propósito, añade Gadamer, el alegato que Strauss hace en favor de la filosofía antigua peca de interpretarla como una unidad, omitiendo las marcadas diferencias que existen, por caso, entre Platón y Aristóteles.

Respecto al ocultamiento de las verdaderas opiniones del filósofo, quien debe adoptar una prosa que lo proteja de posibles persecuciones, Gadamer asegura que los casos en los que eso sucede son menores a los de la escritura libre. La regla propuesta por Strauss sobre la función de las contradicciones en un texto conlleva, a todas luces, problemas hermenéuticos: “Si la alternativa que plantea Strauss, la de que un autor filosófico o tiene una opinión unívoca o está confuso, fuese correcta, me temo que en muchas cuestiones discutibles de la interpretación solo cabría una consecuencia hermenéutica: la de dar por sentada la confusión” (Gadamer, 1993: 341).

En suma, la ambigüedad del concepto de historicismo, la falta de cumplimiento de Strauss de sus propias reglas metodológicas, la omisión de la consideración del contexto de enunciación y la falta de evidencia lógica de la supuesta contradicción en la que redundaría el historicismo nos ofrecen un panorama prolífico para revisar los argumentos de Strauss.

Reflexiones finales

La caracterización de la filosofía política proporcionada por Strauss nos acercó a algunos interrogantes. Observamos una vocación omnicomprensiva para el estudio de ciertas problemáticas transhistóricas, derivadas de unos principios inmutables. En este contexto, la filosofía política se apoya en la historia, en la medida en que esta última restituye los mensajes esotéricos que las grandes mentes han querido transmitir a través de sus textos. Hay, empero, obstáculos para el pensamiento que están representados por el historicismo y el relativismo. A estos asocia Strauss dos consecuencias: por un lado, la negación del absoluto por leer todo problema como históricamente determinado y, por otro, el efecto político del nihilismo, que se tradujo materialmente en su grado máximo en el nacionalsocialismo.

Del recorrido trazado, podríamos extraer tres consecuencias analíticas sobre los siguientes aspectos: la relación de la filosofía con la historia, el uso de la amenaza del nihilismo y, por último, la cuestión del Todo. En primer lugar, estamos en condiciones de afirmar que, de acuerdo a la perspectiva de Strauss, la historia debe oficiar de auxiliar de la filosofía política: para consagrarse a esta última es necesario conocer los problemas teóricos fundamentales que la atraviesan. La filosofía política es ante todo autónoma porque ha evidenciado su superioridad epistémica, que se basa en su inclinación al Todo. La inquietud por problemas como el mejor orden político y la noción

de justicia, entre otros, orientan la actividad de los filósofos. Strauss apela a la historia para cerciorarse de esta particularidad: sendos temas provienen de la Antigüedad y no cesan de aparecer en las épocas subsiguientes. Debido a ello, el filósofo entra en contacto con elementos que están por fuera de su propio tiempo y, por ende, lo trasciende: así se despega literalmente de la inmediatez que lo rodea para elevarse en un nivel teórico supremo. Es, en todo caso, tarea de la historia recuperar los mensajes esotéricos que las grandes mentes de la filosofía han proporcionado, comprendiéndolos tal cual ellos lo habían hecho. Pero ¿cómo sostener, entonces, una independencia entre filosofía e historia? Parece haber más bien una relación de dependencia por la que la primera no podría sostenerse sin la segunda. De allí que la investigación histórica de los enunciados de la filosofía política podría proporcionar detalles sobre su origen, teniendo en consideración la disponibilidad conceptual de un momento específico. Esto tiene además como consecuencia que una división entre explicación histórica y filosófica –mediante la cual Strauss acusa al historicismo– requeriría una fundamentación adicional.

En cuanto al segundo punto: no parece haber una demostración filosófica sobre la correlación entre nazismo e historicismo. Sí, en cambio, resulta más plausible entender esta conexión como un recurso teórico al que Strauss echa mano para introducir una idea de verdad vinculada a su definición de filosofía. La operación consistiría en lo siguiente: en señalar que, dado que el relativismo histórico sufre congénitamente de la imposibilidad de concebir un principio ordenador que otorgue sentido a los acontecimientos, deja abierta la posibilidad a una instrumentalización totalitaria que busque tomar ventaja de la vulnerabilidad en la que los pueblos, que no pueden respaldarse en un valor universal, pueden caer. De este modo, Strauss le otorga universalidad y, por tanto, objetividad al derecho natural, algo acorde a sus propias ideas políticas. Por otro lado, vimos que una operación teórica que vincule un hecho materializado históricamente en 1933 con una tradición de pensamiento decimonónica requeriría una argumentación adicional. Sobre todo, si nos apoyamos en la premisa metodológica straussiana que nos advierte sobre los inconvenientes de apartar al escritor de su universo para comprenderlo tal cual él se comprendió a sí mismo. Dado que incluso Strauss sostiene que las interpretaciones ulteriores que se produzcan de una filosofía en particular no invalidan la posición del autor, aquí podríamos establecer que las reapropiaciones fascistas que se hayan hecho de Nietzsche no lo convierten a él en un fascista. De allí que, por un lado, el relativismo del historicismo no necesariamente se relaciona

con el surgimiento del nazismo, sino con condiciones de producción específicas; y, por otro, podríamos aseverar que, si de raíces teóricas se trata, el nazismo emerge del desarrollo de una cierta idea de verdad absoluta, basada en la ideología del *Blut und Boden*, que mereció un tratamiento específico por parte de historiadores y filósofos.

Esto nos lleva al tercer punto que aquí nos concierne. Si se opta por la preferencia de normativas sustantivas transhistóricas que nos rescaten de posibles tendencias antidemocráticas, se cae en una paradoja, puesto que exaltar un criterio valorativo más allá de situaciones concretas nos devolvería al mismo punto de partida que Strauss toma a fines de denunciarlo. Un valor supremo puede defender juicios tanto democráticos como antidemocráticos. Del enaltecimiento de una verdad unívoca puede resultar el auge de fuerzas políticas que amenacen con el retorno de experiencias históricas devastadoras. Mientras que, si el camino es una crítica permanente a lo contemporáneo, guiada por una investigación que nos proporcione detalles sobre las condiciones de posibilidad que hacen que los eventos históricos tengan lugar, siempre se contará con la ventaja de revisar las tendencias políticas y de examinar los supuestos que guían nuestras acciones, sin aferrarnos a ellos. Acaso en esta denuncia straussiana podamos encontrar una alternativa al dualismo entre la incapacidad de juzgar y la soberbia de arrogarse un criterio objetivo, cuya existencia no termina de quedar clara ni filosófica ni históricamente.

Bibliografía

- Barash, J. A. (2004). Leo Strauss: politique et relativisme historique. En: *Politiques de l'histoire* (pp. 187-207). París: PUF.
- Barrot, A. (2001). La critique de l'historicisme. En: B. Jaffro, E. Frydman, E. Cattin y A. Petit (Eds.), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie: texte de 1941 et études*. París: Vrin.
- Berlin, I. (1992). ¿Existe aún la teoría política? En: *Conceptos y categorías* (pp. 237-280). Madrid: FCE.
- Dannhauser, W. (1996). Friedrich Nietzsche. En: L. Strauss y J. Cropsey (Comps.) *Historia de la filosofía política* (pp. 779-798). México: Fondo de Cultura Económica.
- Donato, Ó. y Nosetto, L. (2014) *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón: entre Escila y Caribdis*. Bogotá: Universidad Libre. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1995-6-0000/pdf>.

- Gadamer, H.-G. (1998). Texto e interpretación. En: *Verdad y método II* (pp. 599-640). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1996). Hermenéutica e historicismo. En: *Verdad y método I* (pp. 599-640). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1978). Correspondence concerning Wahrheit und Methode: Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer. *Independent Journal of Philosophy*, 2, 5-12.
- Hilb, C. (2016) *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, F. y Rüsen, J. (1992). *Geschichte des Historismus: eine Einführung*. Munich: C.H. Beck.
- Keedus, L. (2015). *The Crisis of German Historicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, R. (2010). *Historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Kuhn, H. (1956). Naturrecht und Historismus. *Zeitschrift für Politik*, 3 (4), 289-304.
- Lampert, L. (2005). Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss. *The Review of Metaphysics*, 58 (3), 585-619.
- Lovejoy, A. (2000). Reflexiones sobre la historia de las ideas. *Prismas*, (4), 127-142.
- Meinecke, F. (1982). *El historicismo y su génesis*. México: FCE.
- Mittleman, A. (1999). Leo Strauss and Relativism: the Critique of Max Weber. *Religion*, 29 (1), 15-27.
- Monceri, F. (2002). La filosofía política fra relativismo e nichilismo: la crítica di Leo Strauss a Friedrich Nietzsche e Max Weber. *Filosofia Política*, 16 (2), 223-248.
- Nosetto, L. (2015). Lo superficial y lo profundo: Max Weber, Leo Strauss y la índole práctica de la filosofía política. Las Torres de Lucca: *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), 133-170.
- Olsen, N. (2012). *History in the Plural: an Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn Books.
- Palti, E. (2006). El historicismo como idea y como lenguaje. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, (10), 215-111.
- Pocock, J. G. A. (1975). Prophet and Inquisitor: or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: a Comment on Mansfield's 'Strauss's Machiavelli. *Political Theory*, 3 (4), 385-401.
- Ricœur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Strauss, L. (2008). El nihilismo alemán. En: R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), *Nihilismo y política* (pp. 125-152). Buenos Aires: Manantial.

- Strauss, L. (2008c). La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política. En *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2014a). *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (2014b). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Strauss, L. (2014c). *Sin ciudades no hay filósofos*. Madrid: Tecnos.
- Velasco Gómez, A. (1995). Leo Strauss y el debate sobre historia de la filosofía. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 190-195.
- Velasco Gómez, A. (1993). Historia y filosofía en la interpretación de las teorías política. Crítica: *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 25 (75), 3-29.

APÉNDICE

Claude Lefort

LA DISOLUCIÓN DE LAS REFERENCIAS DE CERTEZA Y LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA¹

Interrogándome por la manera en que iba a introducir mi propósito de hoy, se me ocurrió una pregunta, que se me había planteado en un entorno cristiano, precisamente. Me gustaría reformular esta pregunta de la siguiente manera: ¿es posible vivir sin referentes de certeza últimos? Una interrogación tal se deriva de observaciones que muchas veces he mantenido o escrito sobre la disolución de los referentes últimos de certeza, cuyo teatro creo que es la democracia moderna. Para enfrentar esta cuestión, me propongo tomar como *hilo conductor* el análisis de un pensador contemporáneo, fallecido hace algunos años, y que sigue siendo, en mi opinión, uno de los pocos pensadores que han buscado elaborar, en nuestra época, una filosofía política. Voy a hablar de Leo Strauss.

¹ Conferencia realizada en París el 18 de enero por la invitación de J. F. Habermacher, publicada por Labor et Fides, Génova, 1986. Traducción de Valentine Le Borgne de Boisriou, Sabrina Morán y Lucila Svampa.

La filosofía política y el devenir de las ciencias sociales

En un capítulo de *Derecho natural e historia* titulado “El derecho natural clásico” (Strauss, 2014), Leo Strauss se pregunta sobre la razón por la que los hombres de nuestra época no pueden comprender la noción de *politeia*. En este capítulo, nos dice, en esencia, lo que los griegos querían decir con este término y cómo buscaron definir un orden de la ciudad susceptible de proporcionar las mejores condiciones para una vida excelente. Los modernos tienden a traducir esta noción de *politeia* como *constitución*. Esta palabra evoca principalmente un sentido jurídico. Ahora bien, justamente Strauss nos recuerda que la *politeia* connota a la vez la idea de una constitución y de un *tipo de vida*, sentido que uno encuentra cuando habla, por ejemplo, del *American way of life*. En el mejor de los casos, podríamos traducir el término de *politeia* por el de *régimen*, devolviéndole el sentido fuerte que tenía en el siglo XIX. Cuando hablamos una vez más del Antiguo Régimen, designamos con ello mucho más que una constitución; designamos un tipo de vida así como una forma de gobierno. Para los griegos, la *politeia* está esencialmente determinada por la forma de gobierno, por la manera en la que los hombres se organizan en función de la institución de un poder capaz de hacerse cargo de los asuntos interiores y exteriores de la ciudad. Ahora bien, desde el siglo XIX, observa Strauss, la idea de *politeia* se suprimió y esta supresión coincidió con el desarrollo de la filosofía de la historia y de las ciencias sociales.

¿Qué podría precisamente significar una filosofía de la *politeia* en el momento en que cada formación social o cultural se encontraba aprehendida como un momento en el devenir de la humanidad? Independientemente de si nos referimos a Hegel o a Marx: si cada formación se encuentra atrapada en el advenimiento del espíritu mismo, o bien en el advenimiento de la sociedad en su estado final, los sistemas políticos no pueden, de ninguna manera, ameritar el juicio del filósofo. La filosofía de la historia no distingue una formación política de otra, puesto que el tiempo se ocupa de esta distinción. En esta perspectiva, podríamos decir que todo es verdadero y todo es falso en un mismo tiempo y lugar. Es cercano a lo que decía G. Lukács cuando presentaba la filosofía de Marx (Lukács, 1976). Todo es verdadero, en su lugar, ya que todo cuenta en el establecimiento de una sociedad en la que se disolvieron los antiguos particularismos. Y todo es falso, en su lugar, ya que podemos aprehender como lo más importante para nosotros –como anticipación de la sociedad sin clases– queda marcado por un signo de falta, de incompletud. La filosofía de la historia sustituye así a una filosofía política que requería

siempre un juicio del filósofo sobre lo falso y lo verdadero, e implicaba la idea de una norma natural.

Asimismo, y de una forma mucho más perniciosa aún, el desarrollo de las ciencias sociales, según Strauss, poco a poco ha desacreditado la ambición de la filosofía política. Por una parte, el sociólogo tiende a concebir los fenómenos sociales de la misma manera en que un erudito trata las ciencias de la naturaleza. Las relaciones humanas, las relaciones sociales son tomadas como si estuviesen regidas por leyes u ordenamientos según conexiones invisibles, que se tratarían de descubrir. Las intenciones de los actores sociales son, pues, puestas entre paréntesis, o más bien, son percibidas como el efecto directo o indirecto de las relaciones sociales mismas, relaciones tratadas como cosas. Por otra parte, observa Strauss, las ciencias sociales vienen a establecer una distinción entre aquello que es del orden de los hechos y aquello que es del orden de los valores. Una distinción tal parece también socavar la ambición del filósofo, en tanto impone un imperativo general de objetividad, de toma de distancia cara a cara con el material. Este imperativo posiciona al sujeto conocedor en una exterioridad con relación a su objeto y lo reduce precisamente a la sola función de “puro conocedor”, desimplicado de la sociedad de la que habla.

Aporías de la sociología weberiana

Esta distinción de hechos y valores es atribuible, como se sabe, a Max Weber, uno de los pensadores que Leo Strauss toma como centro de sus críticas. En su opinión, nadie ha marcado con más profundidad que Max Weber el desarrollo de las ciencias sociales ni ha acreditado tan fuertemente la idea de la eficacia que las ciencias tenían en la capacidad de los sabios de no proyectar sus propios valores en el objeto de conocimiento. En efecto, Weber no concibe el conocimiento sin una relación con los valores; y es precisamente en la hipótesis que forja el sociólogo, en la selección de hechos que realiza, que se juega esta relación; y es también porque pertenece a tal medio social, vive en un determinado momento histórico, recibió una educación particular y tiene tendencias personales que se interesa por un tema más que por el otro. Pero, en cuanto el objeto está circunscripto, no podría haber *juicio de valor* respecto de los fenómenos. Solo se impone, entonces, la investigación a partir de hipótesis previamente establecidas. A partir de la selección de hechos, solo cuenta la construcción de encadenamientos inteligibles que reposan en circunstancias establecidas.

Para Leo Strauss, una actitud tal conduce a una práctica absurda y, por cierto, insostenible. En efecto, el objeto de estudio –los hombres viviendo en sociedad– contiene de manera implícita las representaciones que los hombres se hacen de su vida y de su entorno, así como las interpretaciones que se dan de su propia relación con los valores.

Los valores informan las relaciones humanas; ellos participan de la elaboración de una cultura; en este caso, son parte integrante del objeto de conocimiento. No podemos comprender sin juzgar. Para formularlo en los términos de Strauss: “El objeto de las ciencias sociales se constituye por una relación con los valores, lo cual presupone una apreciación de valores” (Strauss, 68). El supuesto sabio que busca detectar los valores de una cultura diferente de la suya no los puede aprehender bajo el signo de la neutralidad. La noción misma de valor es el signo de su inserción en el mundo humano. Este no puede ser tratado como se trata a las especies animales.

El hecho es que Weber estuvo obligado a reconocer que el método de las ciencias sociales implica una ineluctable *evaluación*. Como todos aquellos que han reflexionado sobre la condición humana, nos dice Strauss, no “puede impedirse hablar de avaricia, de codicia, de falta de escrúpulos, de vanidad de entrega, de sentido de la medida [...], en fin de pronunciar juicios de valores” (Strauss, 60). El sociólogo no tendría, en efecto, acceso a la sociedad que estudia ni a los modos de acción y expresión que provocan su curiosidad, si no sabe poner en práctica la *distinción* entre lo que es obra de arte y basura, entre el profeta y el charlatán, entre las diferentes formas de amor y la prostitución, entre la cosa auténtica y la falsificación, etc. ¿Cómo podría, por ejemplo, hablar del espíritu de grupo, de coaliciones de interés o de la corrupción, sin que sus palabras tengan un sentido que reenvía a conductas propiamente humanas y que implican, en definitiva, juicios de valor?

Por su análisis y su crítica del pensamiento de Weber, Strauss arroja luz sobre una doble exigencia. No solo los juicios de valor son indisociables de toda interpretación, sino que además importa someter a la crítica los valores que tomamos espontáneamente de nuestro entorno histórico-social. Esto quiere decir que el concepto mismo de valor corre el riesgo de disimular las preguntas sobre lo verdadero y lo falso y sobre el bien y el mal, que son universales. En consecuencia, es necesario restaurar la filosofía política. Mientras el filósofo –para el que hay buenos y malos regímenes– restituye la idea de elección y de norma, el sociólogo, bajo el pretexto de la neutralidad,

inhibe el juicio. Haciendo esto, avala un *relativismo* generalizado, cuyo verdadero significado es, según Strauss, el *nihilismo*. Este relativismo sería, acaso, aún más chocante al examen de lo que los americanos llaman la antropología social o cultural y que nosotros llamamos, en francés, etnología. En este dominio, ha triunfado la convicción de que el acceso a otras culturas requería el desapego respecto de nuestros propios valores. Bajo el pretexto de combatir el etnocentrismo, se introduce la idea de que toda cultura procede de una arbitrariedad radical. La justa crítica del etnocentrismo viene a minar todo principio universalista. Y en consecuencia, la reflexión política en el marco de las sociedades presentes pierde su fundamento.

En mi opinión, las reflexiones críticas de Leo Strauss tienen una innegable pertinencia, tanto más cuanto el relativismo no cesa de difundirse. Ellas suscitan, no obstante, serias reservas.

Elementos de la experiencia democrática moderna

La primera reserva versa sobre su crítica a la “filosofía de la historia”. Al tiempo que Strauss la toma como blanco, parece ignorar que esa filosofía de la historia no ha sido otra cosa, en cierta medida, que la expresión más exigente –incluso si volcó hacia la mitología– de una “lectura” filosófica de la historia. A comienzos del siglo XIX, no lo olvidemos, esta lectura es en sí misma el efecto de una experiencia nueva de la historia, del descubrimiento de lo *irreversible*, una noción que se encontraba aún ausente en el universo clásico al cual se dedica con tanta fuerza, inteligencia y rigor Leo Strauss.

¿En qué momento adviene esta irreversibilidad? No busquemos una fecha específica. Pero lo seguro es que la concientización respecto de ella se impone hacia el final del siglo XVIII, sea bajo el efecto o a la víspera de los grandes movimientos revolucionarios. No me refiero solo a la Revolución Francesa, sino también a la Revolución Americana. La idea de un imposible retorno, la idea de un sentido del tiempo, he allí lo que se apodera del espíritu de los hombres. Consideremos Francia, evitando así reducir la filosofía de la historia a la obra del idealismo alemán, particularmente a Hegel y Marx. Para pensadores tan diferentes como Chateaubriand, Ballanche, Guizot, Michelet, Quinet, Leroux o Tocqueville, la experiencia de lo irreversible inaugura la modernidad. Asimismo, esta experiencia va de la mano con un sentido nuevo del *porvenir*. Sin embargo, no suscribo más que parcialmente a estos juicios, acaso un poco intempestivos, que pretenden ubicar a estos escritores del siglo XIX dentro de la clase de los

nuevos profetas –pienso, por ejemplo, en el bello libro de P. Bénichou (1977). En realidad, considero que la obra de estos escritores es más compleja que lo que sugiere este autor. Su relación con el porvenir es también vivida bajo el signo del tormento y de lo desconocido, de experiencias que me parecen extrañas, aun entonces, al espíritu de los clásicos. Es precisamente sobre este terreno que emerge la filosofía de la historia. Pero ella vivía ya en el trabajo de los historiadores y en la literatura. Antes, entonces, de que fuera elaborada una teoría de la historia propiamente dicha, emergió una nueva sensibilidad que fue extensamente compartida.

Además del sentido de lo irreversible y el porvenir, es necesario mencionar otra experiencia que no pertenece, como tal, al mundo de los clásicos: la *humanidad*. A pesar de todo aquello que resulta separarlos en el espacio y el tiempo, los hombres se revelan semejantes. En el fondo, es esto lo que encontramos en el auge de las ciencias sociales más allá de, o más acá –oso decirlo– de, los imperativos de cientificidad de Weber, Durkheim y todos aquellos que los siguieron. Ellos pueden proclamar que los fenómenos sociales son como cosas, afirmar un ideal de objetividad o neutralidad científica. ¿Qué es lo que subyace a estas exigencias? Es el descubrimiento de un *otro* que, como tal, es asimismo un semejante; pero es también, en las sociedades que habitamos, la *sensibilidad* a una variedad, una profundidad de los fenómenos que no se dejan recubrir, de una vez por todas, bajo la etiqueta de un régimen. Me parece que esta sensibilidad, tan sociológica como etnológica, subyace a obras eruditas. No obstante, semejante transformación no es tenida en cuenta cuando oponemos, tan bruscamente como lo hace Strauss, la filosofía política a las ciencias sociales; dado que hay, tanto en la práctica del sociólogo como del etnólogo, una especie de *filosofía implícita*, a menudo no elaborada, no sistematizada, incluso negada. Ciertamente, no son extrañas las proclamaciones del tipo: “Ninguna cultura es superior a otra” o “No tenemos derecho alguno a juzgar qué valores son superiores a otros, porque se trataría aún de un juicio de valor que se pretendería universal”. Ese es el tipo de pensamiento blando que constituye lo contrario de la comprensión y la tolerancia. Sin embargo, este tipo de pensamiento se afirma; no implica ni caer en la indiferencia generalizada, ni abandonar las propias creencias, sino dar lugar a una interrogación del otro que retorne sobre uno mismo. Por paradójica que sea la investigación antropológica, es precisamente esta disposición la que revela su sentido filosófico: saber que, si no puedo dejarme atrás para emigrar hacia un otro, debo buscar, de todas maneras, reconocer el lugar del otro y dejarme interpelar por él.

¿Sociedad política o sociedad técnica?

Me refiero al proceso que Leo Strauss intenta aplicar al pensamiento moderno, pero creo que, en el fondo, la sociedad en la que vivimos ya no es, para él, una *sociedad política*. Intentando esclarecer la exigencia de la filosofía política en los clásicos, no lleva adelante solo una crítica de la filosofía de la historia y de las ciencias sociales. Si no me equivoco, detrás de la pretensión de descifrar aquello que hay de perverso en el pensamiento moderno, Strauss informa no solo el *proceso de la representación* que podemos tener de nuestra sociedad, sino aquel de esa *sociedad en sí misma*. Tengo la impresión de que desde su punto de vista, las formas de gobiernos han dejado de ser determinantes para comprender a las sociedades. No quiero decir con esto que él ignora la distinción entre totalitarismo y democracia. Strauss considera, innegablemente, que el segundo régimen es de lejos preferible al primero. Pero no piensa esta diferencia de la manera en que los antiguos concebían la oposición entre una sociedad sana y otra corrupta. Desde su punto de vista, la verdadera ruptura con los clásicos está sujeta al *auge de la técnica*. En este punto –y a pesar de orientaciones considerablemente diversas– no se halla lejos del pensamiento de Heidegger. El hombre se encuentra apresado por el desarrollo de la técnica y, como las cosas, se ve compelido, en tanto que medio, a la explotación de recursos que movilizan una acción sin fin y exigen unas relaciones cada vez más homogéneas e impersonales al interior de la sociedad.

En cuanto a la nueva función del Estado, Strauss la percibe, igualmente, en razón del auge de la técnica, como aquella de un *Estado administrador*. Nos encontramos, una vez más, frente a una temática heideggeriana y, de manera paradójica, también arendtiana. Hannah Arendt, tan lejana del pensamiento de Strauss, tiende finalmente a elaborar la misma tesis: nuestras sociedades no son ya sociedades políticas. Es el Estado administrador, al mismo tiempo que el Estado productor, quien decide la forma actual de las relaciones sociales. Tres autores que, curiosamente, rechazan todo pensamiento y filosofía modernos de la historia y que, no obstante, desarrollan implícitamente una teoría de la historia bajo el signo del *ocultamiento*. A partir de la descalificación de la filosofía del progreso, de la historia acumulativa, presentan, los tres, una historia *a la inversa*, cuyos momentos se encadenan por medio de una ruptura con el pasado. Desde el fin de la democracia griega (Arendt), a partir del fin de la filosofía platónica y aristotélica (Strauss), desde el fin de la filosofía presocrática (Heidegger), la historia se rige por un ocultamiento cada vez mayor que encuentra su punto cúlmine en los tiempos modernos.

Nuestra época representa así un momento de vacilación en la que la sociedad está cerca de arruinarse o, en virtud de la intensidad del ocultamiento, de reencontrar el sentido de la acción (Arendt), el patrón de la naturaleza humana (Strauss) o el sentido del ser (Heidegger).

Ahora bien, ¿es necesario concluir que nuestra sociedad se ha perdido en el positivismo y la técnica? ¿Hay que darle la razón a Strauss, para quien la sociedad en la que vivimos no es ya una sociedad política?

Yo no lo creo así. La prueba de que nuestra sociedad no se ha hundido en el positivismo –de la técnica y el consumo, por ejemplo– puede ser encontrada en el hecho de que se encuentra *atormentada*, constantemente *en debate*. Algunos dirán que se trata de un pseudodebate. Yo no estoy tan seguro de eso. Existe en nuestros días una saludable efervescencia, producto de múltiples cuestiones que ponen en entredicho los derechos sociales y culturales. Un ejemplo reciente: ¡en Francia, el debate en torno a la educación privada condujo a un millón de personas a las calles! En un problema de esta naturaleza se ponen en juego interrogantes y conflictos considerables. Esta sociedad, a la que llamamos adormecedora, indiferente, se revela de pronto de una turbulencia sorprendente sobre unos asuntos que podían parecer, un momento antes, incumbir a la gestión de las necesidades privadas.

Las apuestas democráticas

Mi tercera reserva se desprende de aquello que he dicho. Conciérne al estatus de *la democracia moderna* y a la apreciación de Strauss sobre este. Todo se desarrolla como si nuestro autor se negara a reconocer en la democracia moderna una *nueva forma política de la sociedad*.

Democracia antigua y moderna

Si Strauss consigue permanecer en el marco del pensamiento clásico, sería necesario que asimilara la democracia moderna a aquello que Platón o Aristóteles dijeron acerca de la democracia antigua. Sin embargo Strauss, al parecer, no lo ha intentado jamás. Significativamente, desde mi punto de vista, no se ha detenido nunca –al comentar *La República*– sobre la descripción plena de ferocidad y humor que Platón realiza de la democracia. Recordemos que, para Platón, la democracia es una forma degenerada de la oligarquía, que es ella misma una degradación de la timocracia, esta última, a su

tiempo, también descripta como el descendiente degenerado del buen gobierno.

En la descripción que realiza de la democracia, Platón muestra cómo ella deviene el teatro de *la disolución de las referencias* de la vida social. En efecto, así se refiere al hombre democrático: niños que ya no obedecen a sus padres, alumnos que ya no respetan a su maestro, ancianos que se hacen los tontos para complacer a sus menores en vez de restituir la imagen de la autoridad. Describe un mundo patas arriba donde hasta los burros empujan a los transeúntes en lugar de alejarse y reconocer que no son más que burros. Platón confecciona el cuadro extraordinario de una democracia cuyo valor más alto es la *libertad*. Se trata de un régimen donde cada uno pretende decidir aquello que debiera ser el buen gobierno. Es un bazar, dice él chistosamente, donde cada uno viene a apropiarse de una baratija de la cual hace su ideal. En definitiva, Platón describe la democracia como la política del alma licenciosa, un estado en el que la distinción entre buenos y malos deseos es abolida y donde termina por desencadenarse el deseo incestuoso, el amo de todos. En el orden de los regímenes políticos, el deseo incestuoso encuentra su corolario en la tiranía. En consecuencia, incesto y tiranía no son otra cosa que la desembocadura de la democracia.

Si Strauss, por lo que sé, no explota este argumento en favor de su crítica a la democracia, es por una buena razón. Le sería difícil pretender, en efecto, que la democracia moderna es el régimen de la licencia como lo concebía Platón, dado que él no ignora que esta ha emergido bajo el signo de la defensa del derecho y el rechazo de la arbitrariedad.

Estas breves reflexiones invitan a revisar el carácter de la democracia moderna.

La desincorporación del poder

La democracia moderna se me aparece como el producto de la inversión del sistema monárquico, teológico-político. En ese sistema, el principio del saber y de la ley se encuentra incorporado en el poder que se encuentra, él mismo, incorporado en la persona del príncipe. Ahora bien, el nacimiento de la democracia moderna tuvo lugar bajo el signo de la afirmación de un derecho y una ley por encima de un poder que no podría jamás apropiárselos. Lo que me parece más significativo de esta inversión –en la estela de aquello que fue el sistema constitucional liberal– es el fenómeno de la *desincorporación*

y la *desimbricación* del saber, la ley y el poder. La democracia implica la idea de que el poder no pertenece a nadie. Con su advenimiento, se opera una mutación simbólica tal que el poder continúa apareciendo por encima de la sociedad pero, a la vez, engendrado por ella. Aunque sea cierto que la democracia suscita la fantasía de una sociedad sin poder, este no es abolido en ella. Continúa asegurando las condiciones de la cohesión social. Sin embargo, en la medida en que ya no coincide con la persona de aquel o aquellos investidos por el poder, este se revela “inlocalizable”, “infigurable”, “indeterminado”.

Si la democracia moderna constituye el teatro de una indeterminación radical, si suscita, al mismo tiempo, *la disolución de las referencias de certeza*, la aceptación del conflicto y la persistencia de un poder que gobierna sin entregarse, es necesario entonces preguntarse si esto puede ser tolerado por mucho tiempo. ¿Dispone ella de los medios para contener las pasiones que engendran los totalitarismos?

Desde mi punto de vista, ningún artificio institucional puede impedir que la democracia derive en totalitarismo, que sucumba a la tentación del Uno. Solo resulta eficaz el deseo de los hombres de aceptar la diferencia y la alteridad. Pero aún hace falta que se reflexione en torno a una concepción nueva de comunidad, que motive una ética de la coexistencia, que logre fundarse sobre una tradición. La indeterminación que atraviesa y estructura el campo democrático genera, es cierto, efectos ambiguos. Sometiendo a los hombres a la prueba de la tragedia y la duda, les habilita sin embargo un tipo de relación que la mayor parte de nuestros contemporáneos no desearía cambiar por el régimen de vida de un orden totalitario. Por otra parte, esta indeterminación corre el riesgo de hacer caer a la democracia en el relativismo. La fuerza de las convicciones se atenúa, entonces, en beneficio de un pensamiento que no ve más que diferencias de opinión en cada ámbito o dominio. Esta banalización del “reconocimiento del otro” fue identificada ya por Tocqueville como una consecuencia de la igualdad de condiciones.

La percepción del escenario político ilustra a la perfección lo que se pone en juego aquí. Demasiado a menudo aprehendida como un escenario teatral, la política brinda una visión de facciones, cuyos conflictos son artificiales, y que no se disputan violentamente más que con el fin de acaparar puestos o alcanzar ambiciones particulares. Semejante banalización del escenario político da cuenta de un debilitamiento de la *trascendencia* de lo político en relación a lo social. Tal debilidad puede preparar el terreno para aquellos en búsqueda de

una fuerte identificación, que eligen partidos extremistas y allanan el camino a la deriva totalitaria. Pero en la medida en que subsiste la movilización en torno a los derechos fundamentales, esto es, una renovada voluntad de conservar los derechos adquiridos y reivindicar nuevos derechos –que no sean simplemente máscaras que oculten intereses particulares–, los efectos de esta deriva son puestos en jaque. Recordemos que Tocqueville temía que los ciudadanos, cansados de un sufragio que los prive de todo poder, desearan con rapidez volver a someterse a un amo. Frente a esta amenaza, resulta necesaria la explicación del sentido ético de la democracia. No diremos jamás lo suficiente que, sin importar cuántos sean los defectos de los partidos y la mediocridad de los gobernantes, el lugar del poder debe permanecer vacío para impedir la petrificación de la vida social.

La división social

Existe otra característica de la democracia que me resulta, en efecto, esencial: la emergencia de ese poder paradójico que describía se encuentra de allí en adelante vinculada a la *división social*. Mi preferencia se inclina por la división más que por el conflicto, incluso si la división es siempre motivo de conflictos. El poder es indisoluble de la división social en la medida en que supone una competencia política entre partidos. Esta competición se encuentra reglamentada, en tanto los derechos de la oposición deben ser garantizados durante el período en que el poder es ejercido por las mayorías. Podemos hablar entonces de una *institucionalización del conflicto*, representado por la existencia de partidos políticos que expresan, a su manera, los intereses y los derechos que compiten en la sociedad. De la misma manera en que es conveniente subrayar la paradoja de un poder que se engendra en la sociedad y parece a la vez asegurar desde el exterior su unidad y su identidad, es importante comprender la paradoja de una sociedad que no se relaciona consigo misma, no se reconoce como comunidad más que ante la posibilidad constante de su división.

Considero que es allí donde debe señalarse una ruptura decisiva respecto de los regímenes anteriores. No creo que otro régimen haya, por decirlo de algún modo, como la democracia moderna, legitimado tácitamente la división social y roto tan radicalmente con la imagen de una comunidad substancial.

La ley en una sociedad en debate

Las observaciones realizadas sobre el poder nos conducen a preguntarnos por la idea de *ley*. En la democracia moderna, la ley se ubica por encima de los hombres y, sin embargo, vinculada a su voluntad. De la idea de que la ley se encuentra del lado de los hombres puede nacer, no obstante, la fantasía de que ella es pura convención, de que ella está hecha por los hombres. Es imposible, sin embargo, sostener esta idea. Desde luego, la ley se enuncia, pero al hacerlo, efectúa simultáneamente su propia retirada. Si puedo decir “tengo derecho a”, es porque me encuentro situado en el movimiento de una ley primera que se me escapa. Así, no podríamos decir que los hombres se encuentran más al origen de la ley que del pensamiento o el lenguaje. Este es un punto esencial a subrayar, porque el totalitarismo procede, precisamente, de la fantasía de la inmanencia, según la cual la sociedad se abre ella misma su propio camino. Me parece, muy por el contrario, que toda sociedad se encuentra presa de una apertura que no es efectuada por ella misma. Esta *indeterminación* libera a la sociedad de la atracción por el Uno, tan característica de los totalitarismos, donde todo depende de una única voluntad, aquella del partido o del Líder. Por ella, ni los fundamentos de la ley ni los de la sociedad se encuentran garantizados. Siempre será posible poner en discusión qué deberían ser la ley, el poder y la sociedad para ser verdaderamente lo que deben ser. Para decirlo de otra manera: *la democracia moderna afirma de manera irreversible la legitimidad del debate sobre la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo*. Y es interrogando esta distinción que nos enfrentamos más de cerca al problema de la ley.

Desde luego, dirán ustedes, estas reflexiones son realizadas a distancia de los hechos y los conflictos concretos que atraviesan a nuestra sociedad. Sin duda. Pero esa no es una razón para descartarlas, ya que no podemos realmente apreciar las transformaciones de nuestra sociedad si no evitamos ceder ante la crítica fácil, y expandida hoy, según la cual todo se remite a una lucha de intereses, de conflictos de opinión, en ausencia de todo principio y ante la negación de toda trascendencia. En realidad, considero que la sociedad democrática, aunque en riesgo de estropearse por la división de hechos y de intereses o de caer en el relativismo y el nihilismo, es también la más exigente y la más filosófica, porque es en ella que se ponen constantemente en cuestión los fundamentos de la ley, el poder y las relaciones sociales. La disolución de los referentes de certeza no significa que las dimensiones de la autoridad, la ley o el saber sean eliminadas, sino que sus implicancias son *puestas al descubierto*. Privada de contenidos últimos, la ley aparece a cada uno y en cada relación como enigma.

Es entonces la ausencia de un fundamento localizable, el hecho de que un espacio simbólico, declarado vacío, no sea ocupado por nadie, lo que brinda vitalidad a las relaciones sociales, en tanto todos son llamados a encontrar el deber ser.

Universalismo y particularismo de los principios democráticos

Ahora, tengo que responder brevemente a las preguntas que me hacen los oyentes acerca de los vínculos entre régimen democrático y sistema económico, por una parte, y la situación de los países del llamado tercer mundo, por otra. Me limitaré a algunas observaciones, empezando por el último punto.

Mientras los vínculos de dependencia entre todos los países del mundo se vuelven cada vez más estrechos y visibles, cabe constatar que las naciones democráticas no forman más que un islote. A partir de ello, se me pregunta, ¿podría la democracia alimentar un *ideal para la humanidad*? Por una parte, los principios democráticos pretenden ser universales, pero, por otra parte, no tememos asfixiar cierto número de países del tercer mundo en nombre de intereses nacionales o privados. En otro registro: la verdad democrática carga un porvenir, pero nuestros valores occidentales están fuertemente alejados de los que prevalecen en esos países. Estos planteos disímiles nos someten a una *tensión*, para no decir a *dilemas*, que debemos, por lo menos, tener el valor de formular. A menudo, dicho sea, moralismo y cinismo concuerdan.

Por caso, el principio de *no-injerencia* en los asuntos de los Estados extranjeros: este puede parecer noble y respetable, pero en numerosos casos, permite disimular una complicidad con las dictaduras y las capas dirigentes que no reconocen ningún derecho a la masa del pueblo. Aquellos que, en nuestros propios países, están comprometidos con la democracia no deberían acomodarse con la tesis según la cual “la democracia es buena para nosotros, pero no para los pueblos que no están maduros”. En lugar de dejarse intimidar por profesiones de fe inspiradas por el relativismo y un falso espíritu de tolerancia, deberían manifestar con claridad su apoyo a los elementos disidentes, cada vez más numerosos, africanos, asiáticos o latinoamericanos que, desprendiéndose de una ideología marxista, descubren el valor de las libertades civiles y políticas; que comprenden que estas libertades no son meramente formales y, de modo más general, que la democracia en tanto sistema representativo basado en el sufragio universal no es una estafa. Sin alcanzar las

posiciones del liberalismo clásico, pero queriendo permanecer solidarios con la emancipación de las poblaciones oprimidas, estos elementos están cada vez más convencidos de que la democracia tiene por punto de partida el *derecho a tener derechos*. Los movimientos a favor de los *derechos humanos*, entendidos no solo como derechos de los individuos (Hannah Arendt), sino como condiciones del auge de las reivindicaciones sociales, nos parecen destacables.

Por ejemplo, ¿cómo no observar que, en numerosos países, la redistribución de la propiedad implica el efectivo reconocimiento del derecho de asociación de los campesinos? La violencia, incluso cuando es inevitable, solo cobra sentido si se vincula con reivindicaciones democráticas. Sin embargo, sabemos demasiado que los movimientos cuyo objetivo es instaurar una dictadura al servicio del pueblo tienen por resultado la substitución de un sistema de opresión a otro, y se revelan incapaces de resolver los problemas económicos. Quisiera insistir sobre un punto: no es suficiente denunciar la persistencia del imperialismo para hacerse escuchar por la opinión pública. No solo importa mostrar que la doctrina del liberalismo económico, con la que se cubren las prácticas imperialistas, es hipócrita, visto que los socios del intercambio están colocados en condiciones de flagrante desigualdad, sino también explicar que, de incumplir con las necesidades de las poblaciones más desamparadas, se desencadenarán conflictos, aventuras de tipo totalitarias incontrolables, con consecuencias imprevisibles sobre la suerte de Occidente. En este sentido, no me basta la tesis de los que defienden la idea de un “nuevo orden económico internacional”. Este punto de vista me parece insuficiente y podría volverse abstracto, si se lo disocia de un punto de vista político. Claro está, sería absurdo predicar un nuevo orden político, pero debemos convenir que una nueva concepción de las relaciones económicas solo podría ser fructuosa si se combina, en los países llamados dependientes, con la extensión de regímenes donde el poder y los recursos no estarían más acaparados por un grupo o grupos descontrolados, donde se instaurarían libertades civiles y políticas y las condiciones de un debate público.

Esto me conduce a decir algunas palabras sobre la cuestión, más amplia, de los vínculos entre democracia y capitalismo. Esta nos enfrenta con tantas dificultades que no me animo siquiera a esbozar una respuesta. Apenas puedo manifestar mi convicción de que, para intentar avanzar hacia la huella de una respuesta, deberíamos, por una parte, descartar toda tesis simplificadora y, por otra parte, no separar la reflexión teórica del análisis histórico.

Una primera tesis –a grandes rasgos, la del marxismo– reduce la democracia a un sistema forjado para mantener, legitimar (y enmascarar) relaciones sociales arraigadas en el modo de producción –el cual requiere que la fuerza de trabajo sea separada de la propiedad, de los modos de producción y que se presente *libremente* en el mercado. Una segunda tesis, que hace de la sociedad el resultado de un contrato tácito entre individuos esencialmente libres e iguales, identifica la misma lógica obrando en el registro económico y político. Las desigualdades y las dependencias de hecho son entonces tratadas como si fueran accidentes, debidos a la diversidad de los talentos y a las vicisitudes del intercambio. En fin, una tercera tesis disocia completamente la dinámica económica –que hace derivar de la evolución de la técnica, la división del trabajo y el aumento de las necesidades– de la dinámica política, que depende de la capacidad de los hombres de decidir y actuar en común (pienso aquí en las ideas de Hannah Arendt).

Por cierto, no podemos deducir la democracia de los imperativos de la dinámica del capitalismo. Es un hecho que los principios democráticos se afirmaron, en América y en Francia, antes del desarrollo de la revolución industrial, siendo solamente esta la que confiere al capitalismo su fisonomía moderna. Tampoco podemos subsumir democracia y capitalismo a una misma lógica. ¿Cómo podríamos olvidar que las relaciones establecidas en la unidad de producción se encuentran estrictamente jerarquizadas y que fueron por mucho tiempo, y a veces permanecen, despóticas? Sin embargo, la idea de un clivaje entre democracia y capitalismo es insostenible. Por un lado, debemos convenir que la libertad de empresa forma parte de las libertades fundamentales y que, si podemos condenar su uso desregulado, que permitió la concentración monopolística, no podemos imaginar su supresión, excepto cayendo en un sistema totalitario. Por otro lado, debemos observar que el capitalismo no es impermeable al mundo de la democracia: se transformó en profundidad como consecuencia del auge de los derechos sociales y culturales, apuntalados ellos en los derechos humanos. Agreguemos que la tesis del desarrollo *en sí* de la economía ignora la mutación que se encuentra al origen del capitalismo moderno y el nuevo *ethos* del que procede.

Nuestra tarea sería entonces la de comprender cómo democracia y capitalismo se encuentran a la vez diferenciados e imbricados. Diferenciados, al punto de reivindicar principios conflictivos. Imbricados, al punto que, rechazando un sistema, nos exponemos a destruir el otro.

Conclusión: antropología, religión y democracia

Hacia el final de mi largo diálogo con el pensamiento de Leo Strauss, seguramente se habrá observado que no soy un pensador historicista. Sin embargo, lo que me molesta leyéndolo es que Strauss hace del historicismo una categoría “que lo contiene todo”, donde, al final, tanto Hegel y Marx como los que descalifican la noción misma de verdad son historicistas. Si tomo en cuenta la historia, no es para adoptar una de estas formas del historicismo, sino para defender la convicción de que es de la experiencia del pasado, en nuestra condición presente, que surge una exigencia nueva de pensar. Mencioné el sentido de lo irreversible. Por más que Strauss critique la creencia moderna en el progreso, no podría hacernos olvidar que hay en el pensamiento mismo una dimensión de irreversibilidad. Strauss denuncia, con toda razón, el relativismo, pero no puede convencernos de que la noción de derecho natural pueda reformularse en los términos de los clásicos. Se puede escapar de la alternativa entre relativismo y naturalismo, si se asume decididamente la interrogación que nos impone nuestro tiempo, porque no tiene fronteras.

Hablando *del hombre como enigma para el hombre*, solo prolongamos nuestra reflexión acerca de la democracia moderna. El hombre, es cierto, es inasible y lleva la marca de una indeterminación. A partir del análisis, no obstante, se deja constantemente aprehender a través del pasado y de las distintas culturas. Es más, es a través del desafío de lo inasible, de la ruptura, de la alteridad que puede establecerse una relación entre los hombres. Sin embargo, no podemos “positivizar” la indeterminación. La naturaleza del hombre no reside en su carácter inasible, pero hay *algo de inasible en el hombre* que se advierte a través de las culturas y los individuos y que llamamos enigma. Lo que me parece constituir una fortaleza de la democracia es que allí se reconoce tácitamente el hecho de que cada uno es inasible al otro. Es también la idea de que la *libertad individual* establece una distancia entre los hombres que se mantiene imborrable en la comunidad. El hombre no puede olvidar la *soledad*. Hay, por supuesto, una soledad atroz que brota de la sociedad capitalista. No es necesario negar este fenómeno. Existe, sin embargo, una soledad fecunda, profundamente ligada a la institución de la sociedad democrática. El hombre solo puede ahogarse en la muchedumbre; pero es allí también donde es llamado a saberse diferente.

Para concluir, me gustaría decir algunas palabras más sobre el papel de la *religión* en el proceso democrático. A mi entender, numerosas sociologías de la religión cometen un error cuando consideran

el fenómeno religioso como el producto de la imaginación de los hombres o como el resultado del vínculo que los humanos mantienen con la naturaleza y cierto estado de la técnica. Este tipo de sociología que pretende hacer de una cultura la expresión de las relaciones sociales me parece errónea. En realidad, es de modo inaugural que los hombres tienen una religión o experimentan una relación con lo que los supera. El pensamiento contemporáneo padece de un artificialismo que habita la mayor parte de los libros de sociología, cuando deja entender que las instituciones-madres son creaciones humanas. Decir que estas instituciones no son el producto de decisiones humanas no es equivalente a decir que son de origen divino. Sin embargo, creo que los hombres se constituyeron, en tanto personas y en tanto comunidades, por una interrogación que se formuló a través de la religión por milenios. La democracia corre el mayor peligro cuando quiere pensarse como un sistema de instituciones en cierta medida a nuestra disposición o cuando se rechaza la asunción de la idea de que debe hacerse cargo de una interrogación interminable.

En el proceso democrático, debemos admitirlo, el papel de la religión fue por momentos ambiguo. La insistencia sobre una *mística de lo Uno* y el despliegue de la *metáfora del cuerpo* no contribuyeron, es cierto, al advenimiento democrático. No creo, sin embargo, que el sentimiento religioso haya favorecido el auge del totalitarismo. Hasta sería interesante comprender mejor las razones por las cuales la religión pudo, en determinadas circunstancias, sostener las libertades políticas. Siguiendo a Tocqueville, tengo la sensación de que, en gran medida, la democracia en América pudo establecerse en forma pacífica gracias a la religión protestante. En nuestros días, en Polonia, el catolicismo contribuye ampliamente a la supervivencia de la sociedad civil, constituyendo, por fuera del poder, un polo alrededor del cual los hombres pueden agruparse y defender su identidad y su derecho a pensar, expresarse y asociarse libremente.

Por supuesto, estos solo son ejemplos que invitan a ir más adelante, porque es cierto que, desde los trabajos de los precursores (Durkheim, Weber y R. Otto) a principios de siglo, las relaciones entre religión y política fueron poco cuestionadas. La reflexión acerca de la democracia podría salir ahí ganando, por más que, donde esta se imprimió en los espíritus y las costumbres, tenga que enfrentar a toda autoridad que pueda arrastrar el debate humano hacia la órbita de lo religioso.

Bibliografía

Bénichou, P. (1977). *Le Temps des prophète: doctrines de l'âge romantique*. París: Gallimard.

Strauss, L. (1986). *Droit naturel et Histoire*. París: Champs Flammarion.

Pocos otros temas despiertan más polémicas que el de los vínculos entre filosofía y política: que quienes se dedican a la filosofía no deben verse influenciados por la política, que si a la política le corresponde ser auxiliada por la filosofía, que si el saber filosófico tiene que desligarse de las posiciones políticas, que si a las instituciones académicas de las humanidades les conviene independizarse del poder de turno, etc. Todas estas son discusiones que heredamos (no sin reformularlas y, por lo tanto, retransformarlas) desde la Antigüedad, en la que ya aparecería, de la mano de Platón, la figura del rey filósofo.

Este libro reúne una variedad de abordajes que atraviesan debates sobre juicios de hecho y de valor, sobre la democracia como forma de gobierno y sobre la intervención de la historia en el vínculo de la filosofía y la política. Recuperando el pensamiento antiguo y moderno, pero concentrándose en la obra de intelectuales contemporáneos, los autores ponen en movimiento dilucidaciones de grandes como Max Weber, Jacques Rancière, Louis Althusser, Philippe Lacoue-Labarthe y Leo Strauss, entre otros. Así, ofrecen aquí un vívido panorama de las controversias que habitan los entrecruzamientos entre filosofía y política, coronando el volumen con la traducción de un texto de Claude Lefort, hasta el momento inédito en español.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



9 789502 916835