

CRIMEN Y SÍ MISMO
LA CONFORMACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA
TEMPRANA MODERNIDAD OCCIDENTAL

CECILIA ABDO FERREZ

Colección *Filosofías encubiertas*

Director de colección: Patricia Carina Dip

CRIMEN Y SÍ MISMO

LA CONFORMACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA
TEMPRANA MODERNIDAD OCCIDENTAL

CECILIA ABDO FERREZ



EDITORIAL GORLA

Colección: FILOSOFÍAS ENCUBIERTAS
Directora de Colección: PATRICIA CARINA DIP

Abdo Ferez, Cecilia
Crimen y sí mismo : la conformación del individuo en la temprana
modernidad occidental. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Gorla, 2013.

550 p. ; 21x14 cm. - (Filosofías encubiertas / Patricia Dip; 4)

ISBN 978-987-1444-22-9

1. Filosofía Política. I. Título
CDD 320.1

Fecha de catalogación: 22/03/2013

Diseño de tapa y diagramación: Juan Manuel Mileo

Primera edición D.R. © 2013 EDITORIAL GORLA, Buenos Aires, Argentina.

Nogoyá 2448 Dto. "1"
Buenos aires (1417) Argentina
Tel.: (5411) 4502- 2564
www.editorialgorla.com.ar
info@editorialgorla.com.ar / editorialgorla@hotmail.com

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Derechos reservados
ISBN 978-987-1444-22-9

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Agradecimientos

Este libro es el resultado de un conjunto de obsesiones que *deben ir juntas*. Hay artículos que aparecieron en revistas, algunos que fueron ponencias, otros que son inéditos, pero todos forman parte de un mapa que sé que porta una unidad. Incluso sobrellevando lo temerario de esa palabra, para este tiempo: *unidad*. En esa conspiración del sentido que me persigue y que persigo hace años y que constituye el tema de este libro (un tema –el de la criminalidad y la individualidad–, que marca las geografías que he transitado y aquella en la que vivo), hay gente que, sin saberlo, estuvo involucrada y que, al hacerlo, dejó huellas. Gracias entonces a:

los queridos amigos del grupo sobre modernidad temprana, sobre todo a Rodrigo, Javier y Alejandro; a Miguel y Andrés, por la amistad; a Horacio, Joaquín y Gisela, que es una de las buenas razones para pensar acompañada; a Mariana y Ezequiel y a Pía y Guille; a Héctor Marteau; a Tomás, a mis compañeros y compañeras en la cátedra de Teoría Política y Social II en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y a Atilio Boron; a Vero Gago; a Dari, Vero, Juana y Francisca; a Flopi, Ama, Diego

y K y los suyos; a quienes cursaron los seminarios; a Diego Tatián, Sebastián Torres y los amigos spinocistas argentinos, mexicanos y brasileros de los coloquios de Córdoba (en la estela de Marilena Chaui); a Jung y a Eduardo, por la generosidad y la buena ilustración; a Horacio González, a quien me gustaría llegar a robarle ideas alguna vez; a Claudia Hilb, por la pasión analítica y al grupo de UBACyT, en particular a Luciano y a Agustín (y con él, a los del viejo grupo de estudios de los domingos, en casa de Martín); a Gaby R. y Gaby S., por la pasión teórica y la pasión política; a Esteban y Lore, también por eso, entre otras muchas cosas; a Hernán, por la risa; a los compañeros y compañeras con los que padecemos y compartimos (no hay otra manera de padecer) experiencias de militancia, durante muchos años y por muchos años más; a la gente del Germani, del Centro de Documentación e Información y, en especial, a Ignacio Mancini, porque sin él, todo sería literatura. Y a Martín, de Gorla, por el empuje.

A la persistente presencia de Marcelo Matellanes, que me citó a Spinoza hace muchos años, por primera vez.

Espinosa, la misma calle de Mariano y Malena.

A mis viejos y mi hermana, por el amor que arropa y por la generosidad.

Y por último, un aporte particular a la justicia reclamada (y si no a la memoria, que a veces se le confunde): por Germán Navarro (Mara) y Mairiel Mora, crímenes impunes de Olavarría, mi pago. Para que su pestilencia se huelga.

Este libro se realizó gracias al aporte de CONICET.

Buenos Aires, enero de 2013.

Listado de Ilustraciones

Portada: MACBETH OR THE CRIMINAL PANIC, de David Alfaro Siqueiros (1964)

1. Waman Poma: BUEN GOBIERNO

“A topa amaro le cortan la cavesa en el cuzco”.

2. Waman Poma: CONQUISTA (1615/6)

“Cortanle la cavesa a Atagualpa Inga Uman Tauchun / Murió Atahualpa en la ciudad de Caxamarca”.

3. Waman Poma: CORREGIMIENTO.

4. Waman Poma: PRIMERA CALLE. AWACOC WARM.

5. Waman Poma: CONQUISTA. GUAINA CAPAC INGA CANDIA, ESPAÑOL

“Cay cortinachu micunqui. (¿Este oro comes?/Este oro comemos/En el Cusco)”

Las ilustraciones de Waman Poma son extraídas del libro de Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010. Están también disponibles en Internet: el texto completo de Waman Poma *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de 1615/6 se puede consultar online, en la biblioteca real de Dinamarca, en facsímil digitalizado.

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

Listado de Principales Abreviaturas

Se indican en el texto en la primera aparición.

Para Spinoza

E: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Se cita según libro, proposición (P), demostración, escolio, corolario.

TTP: *Tratado Teológico-Político*

TP: *Tratado Político*

KV: *Tratado Breve sobre Dios, el hombre y la felicidad*

TIE: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*

Para Leibniz

NE: *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*

Para Locke

E: *Ensayo sobre el entendimiento humano*

ST: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*

STCE: *Some Thoughts Concerning Education*

Para Rousseau

CS: *El Contrato Social*

Para Nietzsche:

EH: *Ecce Homo*

Z: *Así habló Zaratustra*

MBM: *Más allá del Bien y del Mal*

HdH: *Humano, demasiado Humano*

GM: *La Genealogía de la Moral*

Nota aclaratoria sobre traducciones: en el cuerpo del texto se tradujeron todas las citas que hacen al argumento. Las citas que no aparecen traducidas, a pie de página, son agregados o complementos.

“Stevenson creía que la crueldad es el pecado capital; ejercerlo o sufrirlo es alcanzar una suerte de horrible insensibilidad o inocencia”.

Jorge Luis Borges, en crónica a la Agencia EFE de su visita al Juicio a las Juntas en la Argentina, reproducida por Clarín el 22 de julio de 1985.

“El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos. Porque entonces un delito ofrece la mejor oportunidad de recobrar algún tipo de igualdad humana, aunque sea como excepción a la norma. El único factor importante es que esta excepción es proporcionada por la ley”

Hannah Arendt, en *Los Orígenes del Totalitarismo* 3, Madrid, Alianza, 1984, p. 364.

Introducción

Primera Parte: Cuestiones Históricas. Criminalidad y Movimiento en la Modernidad Temprana

Próspero a Calibán:

*“¡Esclavo charlatán! Que al látigo reaccionas y no a la
caricia.*

*Siempre te traté, inmundo como eres, con afecto,
y te dí cobijo en mi propia cueva hasta que intentaste violar la
honra de mi hija”.*

Calibán a Próspero:

*“¡Ja! Ojalá lo hubiera hecho. Tú lo impediste,
que de otro modo habría llenado esta isla de Calibanes”.*

En *La tempestad* de Shakespeare (1610), Madrid, Editorial
Cátedra, 2010, p. 149.

Este libro quiere sostener una hipótesis. Una hipótesis que debe más a la intuición que a lo que podría ofrecer como pruebas testimoniales de su pertinencia. Ella funciona, si se quiere, como si fuera un piolín para ubicarse en la madeja del pensar y, a la vez, como si contuviera una invitación para releer, con marcado arbitrio, algunos textos clásicos de la Teoría Política. Tomo a esos textos y a sus “autores” como si entre ellos hubiera una “polémica” implícita, y como si las posiciones sostenidas en

esa conversación imaginaria y plagada de roces, fueran una caja de resonancia de transformaciones sociales en proceso (y, por tanto, bastante incoherentes)¹. La hipótesis indica que existe una relación –históricamente situada, variable según tiempos y geografías– entre una determinada concepción de individuo, de persona y de Sujeto y una determinada concepción legítima de propiedad, posesión y dominio. A tal forma de individuo, tal forma de propiedad, podríamos sintetizar.

Esa relación postulada entre –por resumir los anteriores términos y marcar mis preferencias–, tipos ideales de “individuo” y tipos ideales de “propiedad” culminaría en la noción de *propiedad de sí*, que está a la base de toda nuestra cosmovisión jurídica y social y que –si pensamos que la característica de las sociedades burguesas es la juridización de la casi totalidad de sus relaciones sociales, empezando, como bien dice Carole Pateman por la ciudadanía, el empleo y el matrimonio– es también fundante de nuestras formas de existencia y de experiencia social².

1 Esta es una conversación que no excluye sino que se forma también de silencios explícitos, de indiferencia y hasta formas de la exclusión y de castigo social entre los interlocutores. Llamarlo diálogo no implica ni armonía ni posiciones equidistantes, ni sostenidas con igual fuerza, sino un acto de unificación arbitrario, si se quiere, una manipulación que es un signo de autor(a).

2 Utilizo aquí “propiedad de sí”, cuando la mejor opción sería “propiedad en la persona”. “Propiedad de sí”, como bien critica Carole Pateman, es un concepto que o bien estuvo a la base de las doctrinas neoliberales, o se identifica demasiado con autonomía. Sin embargo, como parte de mi trabajo es distinguir entre Sujeto, individuo y persona (y no entrar en la discusión sobre propiedad de sí o propiedad en la persona), mantengo la indiferencia en el uso de los términos. Quiero decir que, como propietario/a en la persona, un individuo puede disponer de esa propiedad (de sus capacidades, de su fuerza de trabajo, o de partes del cuerpo como esperma, material genético o el vientre, en el caso de las madres de alquiler), como dispone de cualquier otra propiedad material: puede alquilarla, venderla, ponerla a servicio de otro, etc. Sobre la “ficción

Esta premisa que hoy se quiere obvia –la que sostiene que cada cual es dueño de sí– implicó una disputa histórica, un proceso social de mutación de las ideas y de las prácticas que fue a la vez consciente e inconsciente para los involucrados (y aún hoy, para nosotros mismos). Que cada cual es dueño de sí es una premisa que se quiere autoevidente, pero que tiene huellas de su *tan sólo querer ser tal* cuando lo que se discute, por ejemplo, son los derechos de las mujeres sobre “sus” cuerpos. Los argumentos de esa contienda, en la historia de la temprana modernidad occidental, no son clasificables en posiciones petrificadas y ni siquiera resultan, a veces, tan distinguibles entre sí, ni describibles bajo el mote tan clásico y tan racionalista de “argumentos”. Aún así, los elementos de esa contienda están dados, son sólidos, piedras en el camino para las cosmovisiones totalizantes. Su carácter de estar dados y de ser obstáculos para las armonías epocales, aunque lo sean subrepticamente, es lo que hace intuir que la disputa en cuestión era obvia, y a la vez, de cuidado e intratable. Se manifiesta en que, por ejemplo, hay un modo no sólo diferente, sino hasta punto por punto contrapuesto de la relación entre individualidad y propiedad, según se trate de los textos de Spinoza, Leibniz, Locke, Hobbes, Rousseau o Nietzsche, algunos de los cuales trataremos aquí. Por eso, qué sostienen ellos cuando escriben, incluso más allá de sus intenciones, o qué escriben a pesar suyo y qué se preocupan por ocultar, se

política” de la noción de propiedad en la persona, véase Pateman, C.: “Self–Ownership and Property in the Person”, en *Journal of Political Philosophy* 10.1, 2002, pp. 20–53 y su clásico libro: *The sexual contract*.

vislumbra recién al poner sus textos en confrontación, en riesgoso cotejo, en reconstrucción comparativa³.

3 La hipótesis aquí presentada guarda muchas similitudes con la clásica de C.B. Macpherson, en *The Political Theory of Possessive Individualism*. Macpherson entiende que muchas de las dificultades actuales de la teoría y la práctica de las democracias liberales puede remontarse a la conformación de un núcleo individual posesivo en el siglo XVII, por el cual se acuñó un concepto de hombre como *dueño* de su libertad y de otros atributos morales. Para Macpherson, “la relación de propiedad, habiendo llegado a ser para más y más hombres la relación crítica más importante, la que determina su libertad presente y la proyección para desarrollar completamente sus potencialidades, fue introducida en la naturaleza del individuo” (“the relation of ownership, having become for more and more men the critically important relation determining their actual freedom and actual prospect of realizing their full potentialities, was read back into the nature of the individual”) Macpherson, *The Political...*, Oxford, 1963, p. 3.

Más allá de la influencia de esta hipótesis sobre la que aquí presento, coincido con Richard Tuck en que el XVII es el origen no tanto del pensamiento liberal, sino de la filiación del liberalismo con el autoritarismo, o más claramente, con el colonialismo, y que los procesos de individualización del tipo descrito son de más larga data. Como bien afirma Tuck, en el siglo XIV era ya posible afirmar que tener un derecho era tener dominio sobre el mundo moral, es decir, ser propietario de sí en ese mundo (con toda la dificultad que acarrea la identificación entre derecho, dominio y propiedad, que veremos más adelante). Stephen Greenblatt, por su parte, en su influyente libro de 1980, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, afirma que lo que sucede a partir del XVI es que ciertas instituciones políticas, sociales, religiosas conforman la ficción del individuo crecientemente autónomo y autoconsciente, esto es, producen la identidad de sí como producto de ficción, como objeto manipulable. Esto implica que no hay individuos con identidades ni dominios de sí prefijados, sino que ellos son cruces, textos en los que ciertos procesos inscriben figuras (aquí: la individual, con ciertas conturas). Si esto fuera así, **lo que analizamos es la inscripción que conformó al individuo como propietario de sí, y cómo esa inscripción se montó sobre la base de inferiorizaciones, exclusiones o contraposiciones con Otros, en los textos de ciertos pensadores políticos de la época.** Cf. Tuck, R.: *Natural Rights Theories. Their origin and development*, New York, Cambridge University Press, 1979, p. 3.

Diré que esa disputa se da, sobre todo, en el período conocido como la “temprana modernidad occidental”⁴, según la rúbrica de Reinhart Koselleck, porque en ella se produce, por un lado, la asunción de la forma moderna del “individuo”—y ya no su celebración renacentista—, y a la vez, por el otro, el cambio global en las relaciones de propiedad, posesión y dominio —que abarca también el dominio de los esclavos, cuya reaparición en la “época” del capitalismo mercantil es un signo de la imbricación indisoluble entre civilización y barbarie. La relación entre concepciones diferentes de individualidad y de propiedad (es decir, su necesaria pluralidad) implica una contraparte obvia: la relación entre individualidades y las formas de no-propiedad, de negación, rechazo o afrenta de la propiedad, o lo que podríamos llamar en general “crimen” o *Unrecht*, tomando prestada una palabra alemana. **Este es un tipo de transgresión con amplios contornos, que en este tiempo de puesta en primer plano de la propiedad privada, asumirá la forma de lo *incircunscrible*. Es un tipo de acción —masivamente extendida entre las poblaciones— que no puede sin más identificarse como delito ni pecado, porque involucra todas las modalidades a la vez.**

El crimen y su masiva existencia, en un período como el de la modernidad temprana (en el que, para decirlo *weberianamente*, aún no hay separación de las esferas), expresa un rechazo que es a la vez moral, jurídico, teológico y sociopolítico. Es un signo de la incomodidad del cambio, porque quizá no sea ni siquiera resistencia. Así como son indeterminados los contornos de la

⁴ Esta es la época del movimiento individualizante, que en general aparece en la forma conceptual de autoconservación o amor de sí o instinto de preservación. Para un pantallazo general de la modernidad temprana, ver James B. Collins y Karen L. Taylor (eds.): *Early Modern Europe. Issues and Interpretations*, EUA, GB y Australia, Blackwell Publishing Ltd., 2006.

forma moderna temprana de la individualidad, en el tiempo de las controversias por su delimitación teórica y práctica, así de indeterminados son también los límites de aquello que se considera crimen: ambas delimitaciones están en proceso y es ese proceso de intervención soberana, de escape científico, de disputa filosófica y de consolidación de prácticas de distinción jurídica lo que quiero retratar aquí, de una manera no literal, sino interesada y subjetiva. O lo que es igual, este libro tiene por objeto el relato situado de la imbricación entre las prácticas que contornean lo que terminará siendo percible como la figura atomística del Sujeto (en desmedro de sus contrapartes), y la consolidación paulatina y problemática del crimen como delito tipificado y su inscripción en sistemas jurídicos normativos.

El crimen, en nuestra lectura, no es lo otro de la propiedad, sino un aspecto interno de la misma, y por tanto, la supone, la niega, y al hacerlo, la reafirma. Suponer que existe una relación de mutua dependencia entre ciertas concepciones de individualidad y ciertas de propiedad/crimen, en este tiempo, implica una puesta en reconsideración de aquello que se puede entender y experimentar como límite, porque es entonces cuando el crimen adopta formas cada vez más amplias e incluyentes, cuando la propiedad impone necesidades de protección en los sistemas jurídicos en formación y cuando la individualidad no es identificable sin más con la imagen atomística del “dueño de sí”. Así como se puede comprender y postular que es individuo tanto una multitud como un acontecimiento histórico que contiene virtualmente la concatenación histórica entera del mundo, como harán Spinoza y Leibniz, las poblaciones de aquel tiempo experimentan una reconversión absoluta de los márgenes entre transgresión, crimen y delito en lo que está siendo una redistribución de los bienes, a escala mundial: el crimen pasa a ser una idea-fuerza que lo puede abarcar todo, tan amplia y confusa como posibilitadora (por esa misma

amplitud y confusión) de represión teológica–política a gran escala. Crimen es herejía, es robo, es adulterio, es profecía, es la caza de ciervos, es el talado de árboles, ¿qué es; qué no es?

En otras palabras, ese período se caracteriza, como dirá Prodi, por el paso (que no es tránsito) entre el crimen como *pecado*, como violación a una norma moral–religiosa, al *delito*, como violación de una norma positiva y eminentemente política. Pero el entretiempo de ese paso es cuando los poderes soberanos se modelan, interviniendo a tientas, para reorganizar lo que es y distinguirlo –y al hacerlo, distinguirse como poderes–. Es el período en que se manifiesta la pretensión moderna de identificar individualidad y soberanía y una de las formas de esa pretensión está dada por la proliferación de clasificaciones jurídicas, por la extensión de las responsabilidades, por la juridización diferenciada de ciertos aspectos de la moral y la religión. La creciente autonomización y autorreferencialidad del sistema jurídico, por entonces en formación, se vivió por las poblaciones como un acrecentamiento del poder soberano (teológico y político) para intervenir en sus vidas cotidianas y clasificar, separar, distinguir las conductas punibles –y tan sólo luego, justificar esa punición como *racional*. Esa autorreferencialidad y autonomización del bosquejo de sistema jurídico provocó mutaciones en la forma de vida, de producción y de saberes de esas poblaciones, que podrían resumirse en la ruptura de lo que, en el Medioevo, constituían los lazos comunitarios. A todo esto Peter Burke lo describe (releyendo a Bajtin) como la creación de una “cultura seria”, estratificada, culturalmente diferenciada entre elites y masas⁵. El proceso implica, por tanto, insertar rupturas entre lo comunitario y lo individual, para desligar ambos términos y privilegiar una

5 Burke, P.: *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper & Row, 1978.

cierta forma del segundo; y ampliar los límites de lo castigable, como instrumento productor y efecto de esa ruptura. Estamos hablando, en otras palabras, de la conformación a gran escala de sociedades represivas. Este es el costo de la producción de individuos, esa es su cuna.

Ciertas cuestiones merecen citarse, si se quiere “explicitar los procesos” que hacen a esta escenografía, a este momento de parto (y si es que por “explicitar” no entendemos la provisión de alguna explicación causal de lo sucedido, sino la señalización de “afinidades electivas” entre algunos acontecimientos, que, vistos desde un criterio actual, pueden unificarse, es decir, manipularse, y sólo por esa manipulación permiten hablar de épocas, como si fuesen tiempos que pretenden estar “en sí” y portar las condiciones de su propia inteligibilidad). Esas cuestiones epocales son:

–los *cambios morales*. En este tiempo se produce lo que Schneewind llama la “invención de la idea de autonomía” del agente moral. Esto significa que la moral pasa a estar regida, ya no por la idea de *obediencia* a Dios o al Señor, sino por la de la *comprensión* de las normas en que se está inserto y la extensión de esa “presunción de comprensión” a todos los “semejantes” (con el consiguiente problema de quiénes son esos semejantes). Se introduce también el “perfeccionismo” (o lo que es igual, una concepción moral dinámica y ya no estática): si los hombres pueden perfeccionarse, es porque no están condenados o salvados de antemano.

–Se produce el *declive* de la presunción de la existencia del *infierno*. En los siglos XVII y XVIII comienza a haber cuestionamientos a la idea de la existencia del infierno; primero, de manera solapada (la tesis aparece como verdad exotérica en Locke, Newton y Shaftesbury), y luego, de forma abierta. Si las objeciones no se hacen más explícitas, es porque se cree en el

potencial disuasivo de esa creencia, en términos sociales: si no existiera el infierno, nada contendría –se supone–, el libertinaje en la tierra. Cuando la presunción declina y el cuestionamiento a la existencia del infierno se vuelve público, al menos entre las elites cultas, la pena se mundaniza y se vuelve un problema terreno; si se quiere, un problema de gestión. Pero lejos de significar una moderación, un alivio para los hombres, el declive de la idea del infierno incrementa en el corto y el mediano plazo la represión, aunque implique un cambio en la idea de justicia, como justicia vindicativa (el ojo por ojo y diente por diente): se cuestiona, es decir, que haber producido sufrimiento en otros deba pagarse también con un sufrimiento equivalente. Esto es, la época implica una reorientación de las pasiones: se comienza a considerar el sufrimiento (y la felicidad) de los otros como relevantes, hasta empáticos (quizá por tratarse, ahora, de los que se autoperciben como agentes morales). En América latina, como se sabe, se da el movimiento inverso: el infierno se introduce, como idea externa al complejo teológico–político, junto con la escatología del cristianismo.

–Se “reintroduce” la esclavitud, a escala masiva. El Atlántico (pero no África) se configura como lo que Charles Taylor llamaría una “misma cultura” con Europa, aunque en condición periférica. Los movimientos migratorios entre los continentes (y las revueltas constantes que se originan por ellos) ponen a prueba una concepción de Estado –en formación–, cuyas ramificaciones se extienden al control de los mares⁶: es el

6 La figura mítica que aparece con fuerza para describir la extensión de los brazos del Estado mercantilista a los mares, en la temprana modernidad, es la de Hércules, que lucharía contra la Hydra, que representaba a la anarquía de los que cuestionaban la exclusividad de la navegación, y por qué no, a ciertos piratas (en una especie de anticipación de lo apolíneo y lo dionisiaco nietzscheano). Esta contraposición se ve bien en *La Hydra*

Estado *hídrico* del mercantilismo. Pero lo que es más curioso: la esclavitud influencia la reaparición, en las teorías del derecho, de aspectos subjetivistas del Medievo tardío, que habían sido dejados atrás por el humanismo renacentista (el humanismo, a contramano de lo esperable, no es subjetivista en el derecho): entre los españoles jesuitas y los portugueses, y sobre todo en la Escuela de Salamanca, se reidentifica el derecho (*ius*) con *facultad subjetiva* de hacer y con el *dominio* sobre la voluntad, la libertad y la persona. Esto permite, en términos prácticos, que algunos individuos (y también algunos pueblos que son tomados como individuos, por tener un propósito común, en la lectura de Francisco Suárez) puedan legítimamente y voluntariamente esclavizarse, enajenar y vender aquello que poseen (es decir, a ellos mismos), y que esta acción de venta de sí cuente como *ius*. El subjetivismo en el derecho, esto es, la reintroducción del *ius* como *dominio* de la voluntad y de la libertad subjetivas, como dominio de sí (y por contradictorio que aparezca), se da en el contexto de la necesidad de legitimar empresas coloniales durante el capitalismo mercantil. Para decirlo más claro: la liberal noción del dominio de sí es el argumento más propicio para la legitimación de la esclavitud consentida. Porque lo que se discute es, en términos del

de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico, de Peter Linebaugh y Marcus Rediker, Barcelona, Crítica, 2005.

Creo desacertada, por generosa, la calificación que hace Taylor de “una misma cultura” al referirse al comercio triangular Atlántico, que describe la relación de África, América y Europa. No obstante la alusión a la cultura es generosa, en algún modo sí se tensa un lazo indisoluble entre estos continentes, por ser ésta la época en que Europa (antes invadida), pasa a ser invasora y genera el movimiento migratorio más grande de la historia, bajo la ideología de las cruzadas, como bien dice Francis Jennings en: *The invasion of America: Indians, colonialism, and the cant of conquest*, Virginia, Institute of Early American History and Culture by the University of North Carolina Press, 1975.

derecho natural, cómo legitimar la esclavitud y cómo hacerla “voluntaria” (o cómo reemplazar la tesis de la esclavitud natural aristotélica, que se vuelve una insostenible en la modernidad temprana, con la irrupción de las teorías que sostienen que sólo cuenta como autoridad legítima la que se erige sobre el consenso)⁷.

–*La política cambia su justificación.* Si la política era entendida antes como un instrumento para paliar un mal inevitable, inscripto en la naturaleza humana tras la caída adánica (por ejemplo, en el agustinismo), y por tanto, estaba indisolublemente ligada a los frenos y las contenciones que debían imponerse a la extensión imparable del mal, en la temprana modernidad se recepciona de nuevo a Aristóteles y esto da la posibilidad de una política “positiva”, con metáforas organicistas, sostenida en la noción de bien común y en la búsqueda de la felicidad. Cómo se traduce esto: en una extensión del control político a actividades de la vida cotidiana, por parte de las nuevas administraciones, que paulatinamente se centralizan. La plasmación institucional más concreta e inmediata, para nuestros fines, es la invención de policías que pasarán a controlar, gradualmente, los nuevos territorios nacionales y serán también canales de comunicación de las expectativas de la moral moderna⁸.

7 Tuck, R.: *op. cit.*, cap. 2. La teoría del esclavo natural en Aristóteles, sin embargo, no se deja de lado, sino que es la base ideológica de la reformulación de argumentos legitimadores de la reintroducción de la esclavitud y la servidumbre en las colonias. Al respecto, ver Pagden, A.: “Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American” en *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 y *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*, Yale University Press, New Haven & London, 1995.

8 La recepción de Aristóteles en Occidente se da en el marco de una

–*La cultura de la temprana modernidad se vuelve “seria” y altamente diferenciada* entre alta y baja, entre los modos de vida populares y los modos de vida cultos, que hasta el Medioevo se confundían en el “espacio público”. Las europeas son sociedades que se “civilizan” (y se hacen “refinadas” y se dividen). Como plasmación jurídica de este proceso se puede nombrar el muy paulatino paso de la tortura, como modo privilegiado de castigo, en la temprana modernidad, a la invención de la prisión en la modernidad madura, pero también la hiperindividualización y la codificación de los delitos y de las penas y la extensión del alcance de las normas⁹.

–Se produce lo que se conoce como la “*racionalización del derecho natural*”, de la mano fundamentalmente de Hugo Grocio. Grocio, en un intento por legitimar la competencia entre imperios marítimos –entre ellos, la entonces provincia de Holanda– echa mano al argumento de la “libre” navegación de las aguas y produce la mayor individualización conocida hasta entonces de las teorías del derecho natural: a contrapelo de lo

relectura de varias corrientes antiguas, que se remonta al siglo XIII y es iniciada quizá con las traducciones de su obra, impulsadas por Boecio. Esta recepción, sumada a su influencia entre los árabes, da lugar a aristotelismos escolásticos, pero también a aristotelismos humanistas y materialistas. Para una introducción a esta recepción, ver Salvador Rus Rufino: “Aristotelismo político en la Europa Medieval y Moderna”, Universidad de León. Disponible en internet en la Biblioteca Saavedra Fajardo del Pensamiento Político Hispánico bajo <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0062.pdf>

⁹ Sobre la seriedad de la cultura, ver, además de los clásicos de Bajtin sobre Rabelais y el de Peter Burke ya citado, el libro de José Emilio Burucúa: *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV a XVII–*, Buenos Aires, Miño y Dávila y Universidad de Buenos Aires, 2001; y sobre la picaresca como una expresión particular de este movimiento, el de Roger Chartier: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992, y el de Horacio González: *La ética picaresca*, Buenos Aires, Altamira, 1992.

que sostenían los juristas humanistas, para Grocio el hombre natural era ya un Sujeto de derechos, alguien con dominio (aunque no propiedad) sobre los bienes de uso común y también sobre su libertad de actuar de acuerdo a su voluntad¹⁰. La propiedad se define entonces, sobre esta base, por el carácter “móvil” o “inmóvil” de los bienes en cuestión: si el bien es inmóvil, la propiedad se determina por el trabajo, y si es móvil, por la ocupación física del mismo (Grocio da el ejemplo clásico de la butaca que se ocupa en el teatro, que puede definirse como “propia” por esa ocupación, porque estoy sentada en ella, sin necesidad de ningún contrato: se explicaría así carácter “natural” de la propiedad). El hombre natural tiene para él derechos naturales de dominio, que sustentan los derechos luego estatales¹¹. Esta “racionalización” e individualización del

10 El concepto de sujeto de derechos, entonces, se forma en el campo del derecho natural, con Grocio (e incluso antes, con Francisco Suárez) y no con Descartes, que hace más una filosofía del *ego* que del Sujeto. Al respecto, ver Zarka, Y.-C.: “La Invención del sujeto de derecho”, *Revista Isegoría* 20, Madrid, CSIC, 1999, pp. 31–49.

11 Entre esos derechos naturales subjetivos –en una originalidad de la teoría, que retomará Locke– está el derecho natural a castigar: esto es, la primera versión moderna del derecho natural como derecho subjetivo, de dominio sobre sí y sobre bienes, incluye entre sus derechos reconocidos el derecho de castigar, del que el Estado extraerá sus poderes represivos después, incluso sobre extranjeros. No obstante la teoría de Grocio se inscribe en el protestantismo, todas sus premisas secularizan (al poner a la base de las leyes naturales no a la voluntad de Dios, sino a la sociabilidad innata de los hombres, creados por Él) y *subjetivizan*, al modificar la concepción aristotélica de justicia, para dar lugar a la primera teoría en que se privilegia la necesidad del reconocimiento intersubjetivo a los derechos, por sobre la existencia de las leyes, como condición para la paz social. Es interesante que, para Grocio, lo que constituye un derecho subjetivo es el reconocimiento que obtiene ese derecho de los demás Sujetos, antes que referirse a un contrato implícito o explícito por medio del cual los hombres lo hayan instaurado como tal, alguna vez. Es la permanencia efectiva de este tejido de reconocimientos de los derechos subjetivos, lo

derecho natural abre la puerta a la noción moderna de Sujeto de derecho.

El fin de la celebración renacentista: la conciencia bajo fuego en fieles y amerindios

La temprana modernidad fue una época de crisis¹². Su crisis y la de nuestro tiempo se emparentan, si atendiéramos a la hipótesis de Paolo Prodi. Nuestro tiempo pone en jaque lo que, en aquella época, se erigió costosamente como fundamento de la modernidad occidental: el dualismo entre ley moral y ley positiva, o entre el Derecho y la conciencia. El presente lo pondría en cuestión por lo que Prodi llama el “paroxismo de la producción de normas jurídicas”, esto es, que todos los ámbitos de la vida contemporánea, incluso los más nimios o los supuestamente privados, pretenderían estar reglados por el sistema jurídico *positivo*, llevando al Derecho a su hipertrofia, a su autorreferencialidad más absurda y, en el límite, a su inexis-

que mantiene la paz social. Subjetivismo y reconocimiento van, otra vez, de la mano.

12 Hay una gran discusión sobre esta crisis, que aquí damos por un hecho. Al clásico de Immanuel Wallerstein sobre la formación del “sistema-mundo” y su visión “positiva” del siglo XVII (en: *El moderno sistema mundial*, vol. 2), pueden agregarse, para dar una muestra del debate, sus textos en las revistas *Annales* 34 y en *Teoría* 3, de 1979; el libro de Hugh Trevor-Roper: *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*; el artículo de E. Hobsbawm: “La crisis del siglo XVII”, en *Pasado y presente*, nrs. 5 y 6 y el capítulo al respecto en *En torno a los orígenes de la revolución industrial*; el libro de Roland Mousnier: *Les XVIe et XVIIe Siècles*, de 1954; a Geoffrey Parker y Lesley Smith: *The General Crisis of the Seventeenth-Century*; a Theodore Rabb: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, y a los clásicos libros de S. Toulmin: *Cosmópolis* y de R. Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos modernos*, entre otros.

tencia por exceso¹³. Dice el autor de *Una historia de la justicia* que los Estados han llegado a este paroxismo del Derecho como reacción a cierta des-territorialidad de la globalización y que lo inapropiado de la reacción obliga a recordar cuán imprescindible es, en Occidente, recuperar el dualismo entre lo positivo y lo no-positivo, entre lo escrito y lo no-escrito, entre aquel territorio de la vida bajo control estatal y aquel que queda a criterio de otras formas de normatividad (o incluso, de no-normatividad). Dice Prodi: “el derecho positivo desarrolló dos características por completo anómalas con respecto a la tradición jurídica de Occidente, pervasividad y autorreferencialidad. Con la primera, invadió cada vez más territorios previamente sustraídos a la norma positiva: de la vida sentimental al deporte, de la salud pública a la escuela, inmensos sectores de la vida cotidiana que en otra época eran regulados por normas no iuspositivas, sino de tipo ético o consuetudinario, competen al derecho positivo y quedan sometidos a la magistratura ordinaria que aplica artículos e incisos. ... La autorreferencialidad llevó a la ilusión de resolver cualquier problema y cualquier

13 Prodi cita a Ellul en *Cristianesimo, Secolarizzazione e diritto moderno*, para retomar la advertencia antigua sobre la necesidad de límites al derecho positivo: “El derecho es indispensable para la vida de la sociedad, pero refugiarse de modo *absoluto* en el derecho es mortal, pues niega el calor, la versatilidad, la fluctuación de las relaciones humanas, que resultan indispensables para que un cuerpo social pueda vivir (y no sólo *funcionar*) [...]. Debe tomarse conciencia, sin más, de que a partir de entonces el derecho ya no está destinado a hacer justicia, sino a afirmar la victoria de uno sobre otro. Al rechazar la versatilidad de las relaciones humanas, que podría traducirse en la equidad, se organizó un mecanismo de relaciones jurídicas que en nada tiene por meta la justicia. Los romanos decían: *Summum jus, summa injuria*: un exceso de derecho y de reivindicaciones jurídicas desemboca en una situación en que, a fin de cuentas, el derecho se torna inexistente”. Prodi, P.: *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 12, nota al pie 2.

conflicto mediante la norma positiva y la jurisdicción ordinaria: se llega a paralizar la sociedad, capturada en una jaula, en una red de trama cada vez más compacta” y normativizada en un solo sentido: el de los códigos escritos¹⁴.

La modernidad temprana habría instalado entonces el fundamento de la vida moderna occidental, que hoy estaría amenazado por la hiperproducción de normas positivas, centralmente por parte del Estado. La otra “paralela” que constituía el fundamento moderno, la de la ética, la moral, la conciencia subjetiva, la costumbre popular de lidiar con ciertos temas, o como quiera que pueda llamársele, estaría no sólo reducida en su poder de influencia, sino siempre a la espera de que una nueva codificación atienda cualquier punto que se haya dejado liberado de la administración positiva y que suscite atención o conflicto. La puesta en jaque de las paralelas, en palabras de Prodi, “osifica la sociedad” y pone en vías de desaparición al “ideal occidental de justicia”, sustentado, como se dijo, en la existencia dual de este doble plano de normas, constituidos como “frontera móvil” (o en la existencia de cierta flexibilidad y capacidad *in situ* de resolver cuestiones de la vida). Se requiere entonces revisar, en el trabajo teórico, cómo se ha forjado el elemento más fuerte de uno de esos planos, que es la marca identitaria de la modernidad y que, paradójicamente, está puesto en entredicho: el así llamado “fuero de la conciencia”.

Hablar de fueros implica, para Prodi, no la sola referencia a un lugar físico externo, como sería un tribunal, sino la alusión a “aquel lugar físico o ideal en el que las controversias entre los hombres, las causas, se definen concretamente en relación con la ley y con el poder”¹⁵. Esto es, el fuero es aquel campo en el que la ley se concretiza en una situación y da paso, sobre todo, a castigos. Implica tanto a la norma positiva como a la norma

¹⁴ Prodi, p. 13.

¹⁵ *Ibid*, p. 16.

moral, a la ética, a lo infrajudicial, a los poderes sociales que de hecho juzgan (y recompensan o condenan) y al modo en que todas estas normas estructuran la conciencia subjetiva, como conciencia *reglada*. Cuando hablamos de temprana modernidad occidental hablamos del tiempo en el que paulatinamente todas estas “normas” se distinguieron y se configuraron como paralelas, o lo que es igual, del tiempo en el que se da la gradual distinción entre el concepto de *pecado*, entendido como desobediencia a la ley moral, y *delito*, entendido como desobediencia a la ley positiva. Es decir, hablamos de un tiempo en el que –para reiterar nuestra hipótesis–, el tratamiento de la desobediencia es central para definir los límites y las atribuciones que se otorgan a los “Sujetos”¹⁶.

El que pecado y delito se hayan paulatinamente distinguido en este tiempo (o lo que es igual, en términos de Prodi: que el fundamento de la modernidad occidental, en crisis, sea la existencia en paralelo de justicia y culpa) implica decir que la autonomización del Derecho positivo y, sobre todo, la del Derecho penal, es un proceso relativamente reciente. Para parafrasear por tercera vez a Max Weber, la separación entre costumbre, Derecho y moral (y también la de sus capacidades punitivas, desigualmente jerarquizadas), se da recién en la modernidad. Durante los siglos XIII a XVI, lo que hoy llamaríamos Derecho Penal abarcaba una multiplicidad de jurisdicciones y ámbitos de apelación, con procedimientos eternos, con claros privilegios a los sectores eclesiásticos y en el que la mayoría de los conflictos se dirimían entre privados. Sólo a partir de la

16 Pareciera poder trazarse una evidente relación entre ésta, nuestra tesis y, por ejemplo, la tesis antigua de que es el mal el que individualiza, que luego trabajaremos en el caso de San Agustín. Sin embargo, esto implicaría identificar mal con desobediencia, que no es el espíritu del presente texto. La desobediencia desustancializa la tesis anterior y pone la relación de individualización respecto de un otro, muchas veces institucional, en el marco de sus patrones de definición históricamente situados y variables.

formación del Estado moderno se desarrolló el Derecho Penal como tal, pero lo hizo en áreas específicas, que son aquellas en las que las nuevas clases dirigentes querían ampliar el control sobre la población. Hay, por tanto, una correspondencia entre las áreas del Derecho Penal que se complejizaron –y los delitos que en ellas fueron tipificados– y la percepción de la amenaza que sufrían las nuevas clases dominantes en sectores claves de la estructura económica y social, en amplia transformación¹⁷.

Pero el dualismo entre pecado y delito significa, como decíamos, la formación de un Sujeto en estrecha relación al tratamiento de las desobediencias y esto lo que aquí más concierne. Sostendremos entonces, siguiendo una tesis sugerida por Prodi, de filiación nietzscheana, que son sobre todo las Iglesias –la Católica, las Reformadas– las que conforman a un Sujeto de tipo moderno, *como efecto de su propia defensa institucional*. Son ellas las que, en un afán por conservar su poder frente a la embestida de la positivación de las normas estatales, se esfuerzan por dar forma a un *Sujeto* que sea distinto del *súbdito* estatal y que, por lo tanto, sea capaz de lidiar en acto con aquellos aspectos de su vida que –todavía– no habían sido estatalmente reglados y que constituirían, progresivamente, el ámbito de una “moral” crecientemente autonomizada. Repitémoslo: son las Iglesias, al disputar el seguir siendo los poderes que reglarían ciertos aspectos de la vida que aún no habían pasado a estar bajo control de la norma estatal, las protagonistas de un movimiento que las excede y que constituye a la modernidad temprana, un movimiento en el que se *recrea* al

17 Esta hipótesis es de J.H. Langbein, en *Prosecuting Crime in the Renaissance England, Germany, and France*, Cambridge, 1974. Langbein analiza cómo se “racionalizaron” y se agilizaron los trámites judiciales en áreas específicas del derecho penal, con la introducción de tres códigos estatales en el siglo XVI: el Carolino, en Alemania, en 1532; el Marian Statutes de 1554 en Inglaterra y el Ordenamiento de Villers-Cotterets en Francia, en 1539.

Sujeto diferenciado del súbdito, o mejor, al Sujeto–súbdito del fuero de la conciencia. Y este movimiento recrea un Sujeto entendido de forma moderna, porque lo postula *necesariamente dividido*, tironeado entre lealtades, compelido a fundamentar en cada caso las acciones de acuerdo a sistemas valorativos crecientemente en pugna. Y también porque se pretende que ese “fuero de la conciencia”, a la vez interno y externo, se expanda y se constituya en lo que define lo “esencialmente humano” de este Sujeto en formación¹⁸. Para sintetizar lo dicho hasta aquí: un mismo momento, a la vez corto y confuso, del movimiento de “tránsito” a la modernidad madura, que podría ser rápidamente identificado con los siglos XVI y XVII, recrea el dualismo aparente entre Sujeto y súbdito que da lugar al “fuero de la conciencia”. Postular esta relación como imprescindible

18 No obstante las éticas libertinas y las laicas participan de este mismo impulso performativo, su capacidad de influencia es menor que el de las iglesias cristianas. El dualismo se ve con claridad en Hobbes. Sin embargo, creo, con Koselleck, que el dualismo es lo que Hobbes acepta por defecación: hay un fuero incontrolable para el *Leviatán*, que es el “interior” o privado del hombre. La diferencia entre la clásica forma de entender a Hobbes y lo que aquí planteamos es que son las Iglesias y no el Estado las protagonistas de que este fuero se constituya como mojón de su propio poder, y que ellas no aceptan a ese fuero como sólo interiorizado sino hasta el fin del proceso de constitución del dualismo, que aquí datamos en las décadas posteriores a la paz de Westfalia de 1648, cuando las iglesias deben abandonar la pretensión de configurar un sistema jurídico paralelo al estatal, con sus tribunales y códigos específicos, que atenderían e impondrían sanciones en casos como la sexualidad, la familia, y los problemas teológicos, con tanta legitimidad como el propio Estado.

Esta constitución del Sujeto dividido y tironeado entre lealtades en tensión involucra a las Iglesias, pero no se agota en ellas, y su mayor expresión literaria laica se perfila en la obra de Shakespeare, como bien trabaja Eduardo Rinesi, sobre todo en *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Le llamo un dualismo “aparente” entre Sujeto y súbdito, porque obviamente estos términos son una distinción analítica: todo concepto de Sujeto implica también (y por lo menos) ser súbdito de sí.

dualismo es de interés central para las iglesias y las éticas laicas, y sólo posteriormente será prioritario para el Estado moderno¹⁹.

19 Sin dudas, aquí está presente Michel Foucault. En “*Omnes et singula-tim*”, Foucault afirma que alrededor del siglo XV ciertas técnicas asociadas a la pastoral cristiana de “gobierno de los hombres” se expandieron a otros poderes, a otros Sujetos (como los niños, los pobres, las familias, etc.) y excedieron el problema de la salvación. La tesis no es análoga a la de Prodi, que aquí seguimos, porque tanto Prodi como James Tully, con quien trabajaremos al abordar a John Locke, subrayan que estas prácticas de gobierno y de constitución de Sujetos se hacen echando mano sobre todo a reformas jurídicas en la modernidad temprana: hay modo preeminentemente jurídico de constitución de Sujetos alrededor del XVII, lo que involucra un énfasis en la (re)conceptualización de la ley, sus tipos, sus transgresiones, sus límites. Comparto este énfasis.

Para Tully, en *Vigilar y castigar*, Foucault distinguió entre dos complejos de saber y poder: el jurídico, que se había formado por la extensión de la ley secular y canónica desde el siglo XII y un complejo disciplinario, forjado por técnicas de disciplina y normalización desde el XVII. La preocupación de Foucault habría sido mostrar cuán heterogéneos eran estos complejos, o que las disciplinas (como modos de saber de las “ciencias del hombre” y como prácticas de administración de la vida individual y colectiva) eran heterogéneas a los saberes y las prácticas judiciales en el siglo XIX. La tesis de Tully, que aquí acompaño, es que previo a esta separación, ambos complejos son indistinguibles.

Creo también que, en lo que a la moral atañe y como una de estas formas de juridicidad, la cita que sigue de Foucault resume exactamente la doble cara del proceso que está en andas y que intentamos describir. Dice en *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (México DF: Siglo XXI, 1999, 30–31): “Si en efecto es verdad que toda ‘moral’ en sentido amplio implica [...] dos aspectos [...], el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación; si es cierto que nunca pueden disociarse del todo, sino que sucede que ambos se desarrollan con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, en su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento; en estas morales lo importante debe buscarse del lado de las instituciones de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes,

Decimos que las Iglesias (y las éticas laicas, aunque con menor poder de influencia) *recrean* un Sujeto de la conciencia porque el subjetivismo religioso, con su necesidad de introspección, de reflexión individual y de “libertad del juicio” ya había sido introducido por Jean Gerson, por Nicolás de Cusa y por Erasmo, entre otros. Pero *esto no es lo que significa la conciencia como fuero*, después del Concilio de Trento (1545–1563). Porque en la segunda etapa del Concilio, de 1550 a 1555, se posicionó a la penitencia como un sacramento clave para el creyente; esto es, se ligó conciencia y aparato represivo. La penitencia se erigió entonces como un sacramento/proceso, dividido en tres instancias: la contrición, la confesión y la satisfacción. La confesión se hizo asimismo obligatoria e incluso se reservaron ciertos pecados al arbitrio de los obispos. El valor central de la penitencia activó la institucionalidad represiva eclesiástica católica y produjo un conjunto de textos y de prácticas, centrados en la sanción a la desobediencia del creyente.

a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo. [...] Al contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia puede ser relativamente inessential, por lo menos si se la compara con la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser”. La diferencia con Foucault, a mi entender, es sutil, pero abre a otras perspectivas de investigación. Ver Tully, J.: “Governing Conduct”, en Leites, E. (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 12–71 (p. 12). La excelente tesis de maestría de Rodrigo Ottonello sobre Foucault (mimeo) podría dar otro panorama a estas críticas.

Por las reformas del Concilio, la conciencia pasó de ser reflexiva y subjetiva (si es que alguna vez lo había sido del todo), a normativizada y social: se erigió en el campo donde se dirimía el dominio externo de la conducta del creyente; por un lado, según definiciones sociales (intragrupales) acerca de qué se castiga y qué se premia, y por el otro, según el amplio poder otorgado al confesor, que podía decidir *in situ* si algo era o no un pecado. Pero la conciencia, juridizada de este modo en el catolicismo, sometida vía interrogatorio a inspecciones minuciosas de las prácticas de vida que estaban bajo la lupa eclesíastica era, asimismo, el entrecruce entre lo individual y lo grupal, o mejor, la colonización de la interioridad por parte del grupo²⁰. Como dicen Vivas Moreno y Arias González: “La Conciencia, a partir de ahora, tendrá una dimensión social y objetiva, capaz, por tanto, de ser legislada y sometida a una normativa exterior al propio individuo. El confesor será la figura que podrá distinguir la frontera entre lo que es y lo que no es pecado, aquilatando hasta los extremos más sutiles, aplicando una metodología de clara raíz jurídica, de ahí la importancia de la confesión auricular en este proceso formativo de la Conciencia”²¹. Si aquí, al hablar de confesor, estamos situados en el catolicismo, no hay modos muy disímiles de entender la conciencia (como campo bajo escapelo de las normas del grupo), en los diarios que se exige que lleve de su vida el fiel protestante.

20 Creo que en este sentido trabaja la conciencia L. Rozitchner en *Freud y los límites del individualismo burgués*, de 1972.

21 Luis Arias González y Agustín Vivas Moreno: “Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (Hacia un nuevo modelo de formación de la Conciencia)”, *Studia historica. Historia moderna*, N° 10–11, 1992–93, pp. 245–259, p. 247.

Quando hablamos de fuero de la conciencia entonces, no hablamos de un lugar de libertad, ni de autonomía, ni de una mera interioridad. No es el nodo de resistencia a la ley estatal, ni a ninguna ley. Más bien es todo lo contrario. Con “fuero de la conciencia” nos referimos a ese punto de intersección en el que se entrecruzan normas y situaciones concretas y que no implica necesariamente, sino hasta el final del siglo XVII, una interiorización. Las Iglesias performan el fuero de la conciencia antes que esto, al reivindicar para sí el control de un conjunto de prácticas a las que crecientemente incluyen en códigos y normativizan, y cuya transgresión se dirime en tribunales eclesiásticos, en revisiones de conciencia, o en confesiones. Es decir, lo performan a partir de modos de regulación externa de la vida de los creyentes, pero que, dado que atañen a actividades que en general son de carácter “privado”, *suponen contar con un Sujeto que colabora en su propia regulación, denuncia y sanción*. El Sujeto debe colaborar, por ejemplo, accediendo a confesarse, o al aceptar revisar con premura los aspectos más cotidianos y banales de su vida, o accediendo a perfeccionarse en la sumisión de sí, por vía de la pedagogía o del “autoconocimiento”²². Pero

22 Quisiera dar una muestra de la perversión de la minuciosidad de esta práctica judicial de la confesión de los pecados –obligatoria, post Trento–. En el manual para confesores que se introduce en el siglo XVI en México: *Confessionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana...* por parte del clérigo Fray Alonso de Molina, se hace un protocolo que el confesor debe seguir. Al llegar a los pecados sexuales, se insta al confesor a preguntar al amerindio: “Tuviste parte con alguna perra, oveja o gallina? [A la mujer] Quando tienes tu costumbre, provocas e incitas a tu marido a que tenga parte contigo? Tuvo parte contigo por detrás...?”. “Los manuales...”, *op. cit.*, p. 252. La necesidad de colaboración del amerindio es particularmente forzada, porque como se sabe, no hay en las comuni

hasta que estos tribunales eclesiásticos y su poder coercitivo masivo no fueron arrinconados por el avance estatal, hasta que no se produjo de forma efectiva la separación entre derecho positivo estatal y moral, no puede hablarse de una interiorización sin más del fuero de la conciencia. Porque las iglesias se preocupaban porque estos campos del Derecho y la moral no se separasen, y criminalizaban las “inmoralidades” –atendiendo, dicho sea de paso, a la concepción popular, que tampoco las distinguía–. A esta ruptura la ubica Prodi en “el caso Pascal”, como momento teórico simbólico y, en términos históricos, en las décadas posteriores a la paz de Westfalia de 1648, cuando las Iglesias se replegaron en su intento de reconciliar Derecho y moral y aceptaron no poder hacerlo bajo su capacidad punitiva y su égida²³. Lo interesante del proceso que veremos, entonces, está en su carácter de ensayo y error, de proyecto incluso fracasado de plantear caminos para, por un lado, salirse del pluralismo de fueros, órdenes y poderes del Medioevo, y por el otro, frenar o motorizar (según la institución de la que se trate y la perspectiva dentro de la misma) el dualismo entre derecho y moral que caracteriza a la modernidad madura.

dades americanas concepto de pecado, anterior a la colonización. Por tanto, hay que introducir junto con la tipificación del pecado, la noción misma de que esta práctica, quizá ancestral, constituye una falta. En el manual de Molina, por ejemplo, el confesor debe ir preguntando uno por uno sobre los diez mandamientos y además, saber si el amerindio fue convertido a la fuerza o voluntariamente, o si “sigue” bajo el dominio de la “brujería”.

23 Prodi entiende que la caída de la Compañía de Jesús implica el fracaso del intento de reconciliación de derecho y moral en el catolicismo, bajo el dominio de la Iglesia. En los protestantes la cuestión es más compleja, porque el rechazo a una mediación institucional dejó en manos del individuo ese intento. Ver p. 345.

El siglo XVII es entonces el punto de quiebre entre estos dos tiempos, entre el pasado y el futuro. Es un tiempo de coexistencia de lo desigual, para volver a Koselleck, o de coexistencia de poderes en tensión, para citar a Prodi. Esta coexistencia, para contradecir la pureza pretendida del término “secularización”, implica que los órdenes teológico y político se interpenetran, se imitan, se confunden, se rapiñan, sobre todo en su poder de legislar y juzgar. El orden jurídico, tal como hoy lo conocemos, se conforma paulatinamente entre los siglos XV y XVII, con la codificación y la constitucionalización de las normas y la postulación de la criminalidad como *problema público* de primer orden y ya no un *asunto a dirimir entre privados*. La criminalidad pasa a ser un problema porque, como dirá Norbert Elias, en el Medioevo no había sido percibido como tal, pese a ser lo más común en esas sociedades de bandolerismo, pillaje, aristocracias guerreras y pluralidad de normas y de señores a los cuales, supuestamente, se debía rendir cuentas. O quizá justamente no había sido percibida como tal, porque era un fenómeno cotidiano y masivo. En la modernidad temprana, en cambio, y como parte de la pugna entre los poderes, se pone el foco en la *desobediencia* y se disputa qué institución debía prioritariamente imponer las reglas (y sus sanciones) en los diversos ámbitos de la vida. En ese esfuerzo de disección de prácticas y de campos de vida, en ese esfuerzo “racionalizador”, se crea al Sujeto/súbdito de la conciencia, ya no como el creyente reflexivo, ni como el *uomo* singular, celebrado por el arte del Renacimiento, sino como un *colaborador necesario* del proceso en andas, si es que no quiere sin más ser tildado de culpable. Estamos ante un proceso de “juridización de la conciencia”, como lo llama Prodi; ante un proceso en el que la conciencia se defiende como fuero (ya sea bajo control político o bajo control eclesiástico), o como un reducto de independencia, un reducto ceñido por el esfuerzo de formación de sí, según lo defenderán

las éticas laicas que, paradójicamente, suelen hablar también en jerga judicial –como lo hace Montaigne en su definición de la “conciencia como tribunal”²⁴–.

Decíamos que, dentro de este movimiento de paulatina distinción entre pecado y delito, los siglos XVI y XVII son un momento particular, porque en ellos se intenta mantener atado al derecho y la moral, aunque más no sea por un corto lapso más. Se asiste entonces a una confusión forzada entre ambos, a una *criminalización del pecado y a una condena moral del delito*. Es decir, visto desde los pobladores, a una *extensión descomunal de los poderes juridico-represivos sobre la vida*. Como escribimos, fueron sobre todo las Iglesias las que pretendieron mantener confundidas estas desobediencias, para defender su poder de sanción y control. Produjeron, para eso, una proliferación de códigos *paralelos a los estatales*, englobados en lo que se llama la “nueva teología moral”, centrada (pero no resumible) en los protocolos para los confesores, en el caso de la Iglesia Católica, y en los manuales de teología práctica en el luteranismo, de estructura muy similar²⁵. Veamos brevemente estas producciones en pos de la *juridización de la conciencia*.

24 Prodi, p. 312. La tercera veta de esta progresiva fundamentación de la conciencia como un tribunal que puede coincidir o no con las leyes positivas está constituida, como se dijo, por las éticas laicas de los libertinos. Ellos, de los que nos ocuparemos mucho en este libro y por eso, elijo no homologarlos innecesariamente aquí, redescubrirían el concepto de interés, como sustento de la acción individual y, en ese sentido, también implican una potencial autonomización de la conducta respecto de la ley moral, teológica o política (o una atención a la desobediencia, como lo estamos tratando aquí). Prodi agrega que en esta época se asiste a una relectura de la *Ética* de Aristóteles, antes que de la *Política*, como referencia común teórica de esta tercera corriente.

25 El calvinismo no se incluye aquí, pero el movimiento es similar: según Prodi, la particularidad estaría en que, a diferencia del luteranismo, el calvinismo apela a la sociedad en cuanto tal, como separada del Estado, y

Dentro de la nueva *teología moral católica* deben contarse todo un conjunto de textos que conforman el “género literario mixto teológico–jurídico–devocional” conocido como *teología práctica*. Se trata de manuales para confesores y fieles, protocolos para jueces, recopilaciones de casos, manuales universitarios de teología, etc., que se producen tras el Concilio de Trento y que suponen el intento de construir “un sistema normativo de la conciencia”. A este género se le suma, como dijimos, la fundamental transformación del derecho natural antiguo en moderno, de la mano de Hugo Grocio y de la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca, por vía de Francisco Suárez y Domingo de Soto. Esta transformación –sobre la que no abrevaremos aquí– es fundamental, porque la Iglesia Católica reclamará a ese nuevo derecho natural como un conjunto de normas transhistóricas, morales, sobre las cuales podía ejercer influencia y, de paso, contrarrestar el poder histórico y localmente particularizado de las leyes civiles estatales.

Pero lo que es central es que, dentro de esta proliferación de textos de teología práctica, desde el siglo XVI irrumpe lo que se conoce como “nueva casuística”. La casuística podría ser definida como un “género literario” eclesiástico, cuyo “mínimo común denominador es identificar leyes de comportamiento” que abarquen toda la vida del hombre. Debería ser interpretada, según Prodi, como un “laboratorio de futuros códigos”. La estructura de los libros de casuística es, en todas las iglesias, similar: “hay tratados sistemáticos en que se toma como punto de partida una exposición teórica acerca de la conciencia como *dictamen rationis* para diferenciar el bien del mal (y sus patologías: la conciencia dudosa, escrupulosa, etc.) para luego pasar

conmina a sus instituciones a una reforma centrada en el Decálogo (sobre todo a la familia y a la economía del trabajo, en el marco de la teoría de la predestinación del individuo). El calvinismo sería la base, entonces, de la autonomía de la ética. Ver pp. 323–326.

en orden decreciente a su relación con la ley (la ley divino–natural, el Decálogo, los preceptos de la Iglesia, los sacramentos y demás); hay tratados que, en cambio, están contruidos a partir del orden alfabético de los casos afrontados (de ‘*abortum*’ y ‘*adulterium*’ a ‘*usura*’, ‘*uxoricidium*’ o ‘*votum*’, etc.), auténticas enciclopedias con exposición de miles de casos concernientes a la vida del individuo, de la familia y de la sociedad”²⁶.

En el caso de la Iglesia Católica, el eje de la casuística está puesto en los tratados de confesión, en un contexto en que el sacerdote todavía crea derecho acerca del pecado y los casos reservados se dirimen en tribunales eclesiásticos. Pero lo central no es esta mediación institucional (que es lo que separa a la Iglesia Católica de las Iglesias Reformadas), sino que los tratados católicos se obsesionan por retratar casos en los que el individuo está frente a dilemas que lo obligan a revisar su conciencia para saber si está actuando bien o mal, según sus parámetros religiosos. Es decir, *ponen el foco en el conflicto de la conciencia*. Dice Prodi: “No es casual que el territorio privilegiado para el desarrollo de la primera casuística sea la Inglaterra Isabelina, donde se activa acaso la dinámica cultural más vivaz e interesante entre la componente católica y la componente anglicana. ¿Hasta qué punto el católico puede adaptarse a

26 Prodi, p. 336. Es notorio cómo el enfoque obsesivamente enciclopedista, empírico y de pretensión exhaustiva comienza a penetrarlo todo. De este intento por incluir a cada uno de los casos de conflicto de conciencia posibles a la empresa leibniziana y racionalista de codificar cada uno de los pensamientos, hay sin dudas un estrecho vínculo de época. Piénsese por ejemplo, que la obra *Resoluciones morales*, de Antonino Diana, publicada en 1629 y que es el más conocido de los textos de la casuística, recopila más de veinte mil casos de conciencia. Me resulta curiosamente imposible imaginar que alguien escape a incluirse en alguno de los casos que el clérigo señala, entre tantos. En ese sentido, la casuística podría ser descrita como una “ayuda” al creyente, como quiere Prodi, pero también como la forma más eficaz de producir identificaciones en el creyente, como *pecador clasificado*.

las leyes inspiradas en una confesión distinta? ¿Cómo debe conformarse frente a los requerimientos de ‘conformidad’ por parte de la autoridad herética y excomulgada? ¿La profesión de fe católica es compatible con la fidelidad política al soberano? Aparecen todas las discusiones acerca del carácter lícito de la simulación y el disimulo, acerca de la mentira, acerca de la reserva mental, acerca de la anfibología (uso de palabras que pueden tener en el oyente un significado distinto a la expresión exterior del discurso de quien habla), acerca de lo lícito del juramento de fidelidad al soberano de otra fe: cuando en las más variadas situaciones está en peligro la vida propia o ajena, o se ven amenazados en cualesquiera modos valores importantes, ¿cómo debe comportarse el cristiano?”, pregunta²⁷.

Pero no todos los manuales católicos son así, atentos a la duda. En el caso de los libros de confesión pensados para América Latina, no estudiados en particular por Prodi, este énfasis en el conflicto de conciencia cesa. Porque de lo que se trata en América es de introducir con *forceps* la noción de pecado –antes inexistente– y luego, de convencer al amerindio de confesarlos, para lo cual, él o ella debió antes interiorizar que eso que podía ser una costumbre ancestral, ahora pasó a ser una falta²⁸. En este sentido, el tratamiento de los amerindios

27 Prodi, p. 337. En un contexto minoritario como el de la Inglaterra isabelina, la casuística católica es también parte del barroco, como estrategias de simulación del creyente (o del no creyente, como por ejemplo, la picaresca) frente a poderes contrarios, que pretenden expandir sus controles sobre la conducta. El barroco (bien lo supo el barroco americano), es tanto una estrategia de poder como su reverso, de contrapoder. Volveremos al barroco en el libro, específicamente por Spinoza.

28 Para Malinowski, en *Magia, ciencia y religión*, lo que puede asociarse al “pecado” en las sociedades llamadas primitivas se asimila sólo con la falta que perturba o pone en riesgo el ordenamiento de la vida en comunidad

forma parte del proceso de *criminalización de las costumbres populares* que es característico de la modernidad temprana y de la baja Edad Media. Y también lo excede: se trata aquí de imponer “contenidos de conciencia” absolutamente ajenos a la cosmovisión americana.

Es sorprendente cómo la necesidad de importar una teología trascendentalista como la católica altera el protocolo que se recomienda al confesor en estas geografías. En el *Confessionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana* de Fray Alonso de Molina, por ejemplo –uno de los más masivos manuales producidos en el siglo XVI–, el orden que se impone al confesor es éste²⁹:

1. Preparar al penitente, amonestándolo.
2. Preguntar al penitente sobre el tiempo desde la última confesión, estado civil, trabajo, etc., junto con unas preguntas exclusivas para los indígenas para tantear el grado de conversión al cristianismo: “¿Recebiste de buena gana el agua de Dios...? ¿fuiste compelido o te llevaron por fuerza y arrastrado, quando te baptizaste?”.
3. Obligarlo a persignarse delante del confesor y recitar el “Yo pecador”.
4. Introducirlo en el interrogatorio en sí. El confesor debía repasar uno por uno al penitente los Diez Mandamientos y preguntarle, en ocasión de cada uno, los posibles pecados cometidos contra él. Los más interesantes y específicos comandos que atañerían a los indígenas (según la lectura de Arias Gonzalez y Vivas Moreno que sigo aquí), son: preguntarle al amerindio cuál es su relación con el demonio; enfatizarle la necesidad

(Barcelona, Planeta–De Agostini, 1985, pp. 7–16).

29 Resumo el análisis más detallado presente en Vivas Moreno y Arias Gonzalez, *op. cit.*, pp. 250–256.

de “oír misa”; dentro del mandamiento relacionado con la prohibición de matar, preguntarle por la participación en la fiesta de toros, y en particular a las mujeres, por el aborto, por los sistemas de contracepción y por las técnicas médico-brujeriles (que se presumían una práctica común entre las amerindias). Se sugiere preguntar: “¿beviste algún brevaaje, para no engendrar ni aver más hijos? Y tú que eres médica, has aprendido bien la medicina y arte de curar o finges que eres médica, y no conoces las medicinas, las yervas y raíces que diste al enfermo?...”. Luego, inquirir sobre los pecados sexuales. Curiosamente, no son éstos los pecados que más se destacan en el *Confesionario* de Molina. Su lista es casi la misma que en los manuales españoles, sólo que se subraya el “pecado nefando”, que incluye la homosexualidad, la masturbación y la zoofilia, y se enfatiza la necesaria inquisición a las mujeres sobre prácticas sexuales “prohibidas”, como “incitar” a su compañero a mantener relaciones sexuales durante la menstruación o anales. El pecado al que se da “amplísimo tratamiento”, con varias tipificaciones, es al robo, que es curioso porque se introduce la pregunta en sociedades no marcadas por el dinero. Se pregunta allí: “¿Hurtaste alguna cosa: assí como manta, oro, plata, piedras preciosas, plumas ricas, o maçorcas, o mayz desgranado, maçorcas verdes, calabças, axí, frixoles, bledos, gallinas, perros, ovejas o cavallos?... Y quando jugaste a los dados o napes, o a la pelota (con las nalgas), o a los bolos ¿heziste algún engaño, mentiste a los otros...?”. Hay por último un apartado reservado a “...los que gobiernan, y para los mandones, que recogen el tributo” en el estilo medieval de crítica a los ricos y poderosos, como inmediatos pecadores.

5. Tras el repaso general a los pecados contra la Ley de Dios, Molina sigue con algo común a todos los manuales: el interrogatorio sobre los siete Pecados Capitales. “De ellos, son tres los que más destacan y que conforman el prototipo pecador del indígena e incluso su personalidad y psicología a los ojos del misionero, uniéndose así a las primeras taxonomías e intentos de clasificación y descripción psico-fisiológica y racial...: la avaricia, la pereza (especialmente para realizar trabajos en las encomiendas o en cualquier otro establecimiento de españoles) y una gula” que hace a la diferencia cultural³⁰. Se pregunta en relación a ésta última: “¿Comiste de unos honguillos que hazen perder el juyzio, o saliste totalmente de ti...? ¿Comiste alguna vez carne humana, para te vengar de tus enemigos?”.

6. Se cierra la confesión con la amonestación.

Como se ve, en los manuales dedicados a amerindios el énfasis no está puesto en el conflicto de conciencia, sino en la pedagogía, en la repetición paternalista y represiva de esquemas valorativos ajenos a los del continente y en lograr que el confesado o la confesada pueda hablar de sí, como pecador o pecadora. Son notables los apartados destinados a las mujeres, a las que se hace responsables tanto de prácticas sexuales que se buscan punir, como se las reconoce portadoras de saberes “brujeriles”, mágicos y “pseudo”-médicos, que se pretenden desterrar (en especial los que atañen al control de la natalidad y al uso de los placeres, para citar la fórmula foucaultiana)³¹.

30 Los manuales..., *op. cit.*, p. 252. Puntuación modificada.

31 Ver al respecto F. Tomás Y Valiente: “El crimen y pecado contra natura”, en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 33–56, Federici, S.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, y Fabián Campagne: “El

En el caso de las iglesias reformadas, y en particular del luteranismo, obviamente no habrá mediaciones institucionales como los tribunales eclesiásticos católicos para intentar juridizar la conciencia del creyente (se delega en el Estado el uso de la fuerza). Por tanto, los textos que conforman lo que se conoce como “teología práctica” están dirigidos al individuo mismo. El movimiento, sin embargo, es igual al católico de los países centrales: hay una proliferación de escritos que ayudan al creyente a dirimir –aunque aquí por vía de la persuasión y del establecimiento de leyes morales (antes que de resoluciones eclesiásticas)–, cómo actuar *bien* en los casos que se le presenten en la vida cotidiana y que implican mostrar, en acto, la presumida fractura entre la justicia divina y la justicia de los hombres para el protestantismo. En estos tratados es fundamental la *persuasión* y el énfasis en la *disciplina* y en la reforma de sí, y se apunta a acrecentar el *conocimiento* del creyente en las Escrituras, tomándolas como pautas *morales*³².

largo viaje del Sabbat: La caza de brujas en la Europa Moderna”, Estudio Preliminar al *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, Fray Martín de Castañega, IX–CXII, Buenos Aires, 1997, XII. Incluir dentro de la gula al canibalismo es una muestra de cuánto el catolicismo “amplió” clasificaciones, para hacer entrar a ciertas prácticas en los Diez Mandamientos. El canibalismo es una de las más fuertes excusas para las guerras de colonización, como veremos más adelante.

32 Christian Thomasius sostiene que con la difusión del racionalismo se removieron paulatinamente las creencias en el más allá, en el infierno o en la desgracia eterna, lo que implicó la supresión del fuero de conciencia como tal y los inicios de su transformación en moral burguesa. Para H.D. Kittsteiner también, en *Die Entstehung des modernen Gewissens Insel*, la ética precisa del infierno y de la “tempestad”, como concepto–experiencia que incluye las desgracias terrenales como muestra de castigo divino (y cuyas muestras serían el hambre, la guerra, la miseria, etc.). Con la disolución de estas creencias, la ética se transformaría radicalmente. Ver Prodi, p. 323.

Para resumir, lo central es que, tanto en el catolicismo, como en el luteranismo y también en el calvinismo, el énfasis en el control y la inspección de sí que sustenta a esta “ciencia de la conciencia” y que debía manifestarse en la reforma de la vida, genera una identidad de grupo, de pertenencia (autoimpuesta o forzada). La conciencia sujeta a punición, que se supone conflictiva, normativizada, inducida al testeo constante frente a las situaciones prácticas concretas de la vida cotidiana, empieza a ser el pilar de la definición de identidad (de grupo e individual), sobre todo cuando debe sobreponerse a lo heterogéneo de las normas en cuestión. Dice Prodi al respecto: “junto a la profesión de fe, la sumisión a ese cuerpo de normas eclesiásticas y morales define a los miembros de la comunidad religiosa en cuanto tales y los constituye como cuerpo frente al Estado, y la formación de esa ciencia de la conciencia caracteriza a los ministros de las diferentes iglesias”³³.

El movimiento aberrante y los criminales

Hemos hablado aquí, todo el tiempo, de la progresiva separación entre pecado y delito, como si estuviera claro, en primer lugar, a qué nos referimos con ambos y, segundo, como dando por hecho que se los puede distinguir. Y hacer ambas cosas es justamente lo que resulta imposible en la modernidad temprana. No es sólo que el propósito de las Iglesias, en este tiempo, haya sido confundir pecado y delito y *criminalizar* a uno e *inmoralizar* al otro. O que, visto el mismo proceso desde la óptica de los incipientes Estados, se haya *politizado cada vez más*

33 Prodi, p. 338.

a la moral, para hacerla coincidir con el nuevo orden de poder y erigir así a la felicidad y a la utilidad públicas en las mayores virtudes por alcanzar³⁴. Es sencillamente que, a medida que en Europa se fueron produciendo códigos criminales, desde el siglo XV, como sustento de la progresiva centralización de los Estados y de la creciente estratificación social, se tendió a incluir en ellos a todas y a cada una de las prácticas que en el Medioevo se consideraban *cuestionables*, para cualquier institución. Es por eso que no sólo la brujería contaba entonces como pecado y también como delito, sino la homosexualidad, la herejía, el adulterio y, como vimos, infinitos “casos de conciencia”.

Desde el punto de vista de los pobladores, esta disputa entre poderes, traducida en ansias obsesivas de codificación, se vivió como un aumento inconmensurable de la represión y del control sobre su cotidianeidad. Parecía no quedar resquicio libre del afán clasificador y punitivo sobre las vidas. Tanto, que los pobladores del Barroco —y no sólo los americanos, ni únicamente los intelectuales— desarrollaron amplias capacidades de simulación, de doble moral y de proliferación de sentidos en entrelíneas, para cuidar las apariencias y liberarse de los castigos y de las requisitorias de cualquier poder, en el creciente “espacio público”. Entonces, *mientras que los poderes trabajaban por mantener hilvanados al pecado y al delito*, la población los sentía como *efectivamente indiferenciados*, parte del conjunto de dispositivos que un complejo de instituciones aún teológicas y políticas a la vez ponían en andas, para estructurar sus

34 Prodi, *op. cit.*, p. 304. Al respecto de la confusión de pecado y delito, ver, entre otros, los artículos de Tomás y Valiente y de Clavero, en *Sexo barroco...* (*op. cit.*), el artículo de J. M. Beattie, “The pattern of crime in England 1660–800”, *Past and Present*, LXII, 47, I 974 y el libro de J. A. Sharpe, *Crime in Early Modern England*, Londres, 1984. Hasta el siglo XVIII en Inglaterra, por ejemplo (y según estos dos últimos), el crimen es muy sutilmente diferente a la inmoralidad y debiera ser siempre tratado como una “categoría analítica”, interpretativa.

vidas. En la vida cotidiana, como dice Prodi, “pecado y delito siguen siendo como una rebelión frente a un poder indistinto del que al hombre común le resulta difícil separar los diversos aspectos ... Acaso en ninguna sociedad los principios políticos, jurídicos y religiosos se hayan fusionado en la realidad antropológica y social como en la sociedad barroca. El hombre de a pie no puede hacer muchas distinciones dentro del universo de normas que lo rodea, al igual que indistinto le resulta el poder que lo domina: desde el castigo de Dios, que encuentra expresión en las grandes tragedias colectivas (como la peste, la guerra y la carestía) y en las penas individuales (como la muerte, la enfermedad y el hambre) mucho antes y más ostensiblemente que en la amenaza de penas eternas, hasta los castigos eclesiásticos y las penas infligidas por los tribunales del príncipe. Por sobre todo...el hombre del siglo XVII no puede diferenciar entre pecado y delito: la tradición medieval todavía domina la escena, intensificada además por la nueva alianza entre el poder religioso y el poder político, entre el trono y el altar, que constituye la realidad más perceptible en la teatralidad de las fiestas políticas y religiosas tanto como en las ejecuciones públicas de los condenados a muerte”³⁵.

Frente a toda esta indiferenciación (y si no se quería llegar a la desobediencia), el disimulo y la hipocresía se hacían imprescindibles –pero también, un otro crimen/pecado, una parte de la cuestión–³⁶. Porque si se simulaba para no mostrar

35 Prodi, *op. cit.*, 304. Una contundente descripción de esta teatralidad de las ejecuciones públicas (y el goce popular en presenciárlas) está en *Theater des Schreckens: Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, de Richard van Dülmen, Munich, Beck, 1988. Charles Dickens, en *Oliver Twist*, describe con maestría esa mezcla de ánimo celebratorio y muerte que había en las ejecuciones públicas.

36 Piénsese que la picaresca, como género novelesco típico de la simulación, se desarrolla justamente cuando el desarrollo urbano permite el establecimiento fijo de bandas de ladrones (ya no más nómades), en ciu-

la desobediencia, también se desobedecía en algún grado. La simulación se volvió la contracara del fuero de conciencia, y sin dudas, es un pilar en la formación del Sujeto moderno.

No puede establecerse con precisión, entonces, a qué se le está llamando *crimen* en este tiempo³⁷. Michel Weisser, que escribe un análisis sistemático y comparativo sobre las transformaciones del período, propone definirlo como aquello explícitamente castigado por la ley, pero, a poco de andar, se ve que un formalismo así (y pese a la hipertrofia creciente de los códigos) deja demasiado afuera³⁸. En este período se hace muy difícil delimitarlo, porque hay un doble movimiento: por un lado, de

dades que progresivamente pierden sus muros y se hacen muy inseguras. Implica también cómo los nuevos negocios daban la posibilidad del engaño, en relaciones interpersonales que se vuelven más frondosas. Ejemplos del género son, en la precursora España, el *Lazarillo de Tormes*, *Guzmán de Alfarache*, y *Estebanillo González*, de 1646; en Alemania *Der abenteuerliche Simplicissimus*, de Jacob von Grimmelshausen, en 1668, y *Moll Flanders* en Inglaterra, en 1722. El nuevo entorno criminal se describe en *Rinconete y Cortadillo*, de Cervantes.

37 Esta indefinición es un problema en general de los estudios de la “historia del crimen”, hasta hoy. En lo que respecta a la modernidad temprana, se agrega que no sólo las fuentes del período son escasas, sino que para definir crimen habría que poder hacerlo de acuerdo a qué percibían esas sociedades como tal, en ese tiempo. Por ejemplo, en Francia del siglo XIV se ejecutaba a quien robaba pan reiteradamente, pero era frecuente, en la Italia contemporánea, que los pillajes en manos de bandas de los caballeros se percibieran como sucesos acostumbrados y legitimados, o que en las ciudades flamencas un asesinato no fuera perseguido como delito, mientras las familias llegaran a un acuerdo por la indemnización. El problema no es la diferencia de clase, sino que *crimen se define en relación a un contexto de valorización (y de desvalorización) social de prácticas, áreas y cosas*: en el Medioevo el crimen traspasa las clases, sólo a su final se echa mano a la inseguridad como forma de disciplinamiento de sectores pauperizados. Ver Juan Miguel Mendoza Garrido: “La delincuencia a fines de la Edad Media. Un balance historiográfico”, en *Historia, instituciones, documentos*, N° 20, 1993, págs. 231–260.

38 Weisser, M.: *Crime and Punishment in Early Modern Europe*, New Jersey, Humanities Press, 1979, p. 6.

expansión jurídica, en tanto lo que antes era sólo pecado, pasa a ser también delito y porque ciertas infracciones que no eran castigadas, se empiezan a castigar. O para decirlo más claro: la expansión de lo que se castiga como crimen es una de las formas –o excusas– para penetrar soberanamente en el territorio y en la vida cotidiana. Por el otro lado, porque se da una *focalización funcional*, una tipificación que avanza, sobre todo, en las áreas de la criminalidad que eran percibidas crecientemente por las nuevas clases dirigentes como obstáculos o amenazas a la reestructuración económica del incipiente capitalismo. Con esa focalización, no sólo se desarrollaron vertientes específicas del Derecho Penal, en detrimento de otras, sino que también se contribuyó a especializar a quienes delinquían: la delincuencia progresivamente se hizo un sector específico de la población, o un grupo profesionalizado, si se quiere.

Dos cuestiones deben agregarse como parte de estos movimientos de “modernización del crimen”, que acabamos de citar. Decíamos que la expansión de lo que se castiga como crimen es una de las formas de penetrar soberanamente el territorio y en la vida cotidiana de la población. O para decirlo de otro modo, que hay una relación intrínseca entre soberanía y sistema punitivo. Esto implica que *el sistema punitivo* –y pese a lo que se presumiría–, *no siempre existió como tal*. El sistema punitivo (y los saberes y las prácticas relacionados con él) suponen una organización y un férreo control del territorio y de la población. Es decir, *suponen sociedades verticalizadas o en proceso de hacerse tales*, con fuerte estratificación social y delimitación geográfica, en las que los conflictos que se susciten no se resuelvan por vía de la cooperación entre particulares, clanes o familias, sino apelando a una instancia superior de saber y poder. Estas condiciones existieron, siguiendo a Eugenio Zaffaroni (que, a su vez, sigue a Michel Foucault, entre otros), en la Roma de la decadencia imperial, luego en el siglo XII y XIII y, posteriormente, con

la transformación del sistema punitivo, desde la modernidad temprana. Por ejemplo, tras la disolución del Imperio Romano (una disolución que implicó también el debilitamiento del sistema punitivo, hasta casi su desaparición) cuando se daba algún conflicto entre dos clanes germanos, quien había sido víctima del problema, primero, se encerraba en un templo, para evitar responder intempestivamente, y mientras el implicado hacía eso, los jefes de cada clan se reunían para solucionar el entuerto mediante compensación o *Wertgeld*, bajo amenaza de venganza y guerra (*Blutrache*)³⁹. No había ninguna otra instancia que la negociación entre los clanes, para llegar a una reparación y mantener la paz. Incluso, cuando no se llegaba a buen término con este proceso habitual, se podía apelar al “juicio de Dios”, para evitar la guerra: una especie de lucha o contienda semi-deportiva, en la que los contendientes se involucraban en una partida común y el vencedor se consideraba ungido por la verdad, por el sólo hecho de vencer⁴⁰. *El sistema punitivo*, digámoslo de nuevo, *implica una sociedad que se verticaliza, que se distingue en términos de estratificación o de clase, y que delega la punición en una instancia superior en términos de saber y poder. Esto no fue la constante de la historia humana, sino que,*

39 Zaffaroni, E.: *La palabra de los muertos. Conferencias de criminología cautelar*, Buenos Aires, Ediar, 2011, p. 22 y 27. Vale la pena notar que el único de los entuertos entre clanes que no daba lugar a composición era la traición. Sobre la recuperación del Derecho Romano, en base al concepto de *hostis*, recomiendo también la conferencia de Zaffaroni publicada en *Anacronismo. Revista de Teoría Política Clásica y Moderna* 1, Buenos Aires, IIGG-UBA, 2011 (online).

40 Un tratamiento de esta prueba de Dios reaparece en el duelo imaginado por Rousseau, en *Julia, o La nueva Eloísa (epístola LVII, de Julia a Saint-Preux)*, pero también así podría leerse la “apelación a los cielos” a la que llama Locke, en el caso de una guerra desatada, en el parágrafo 21 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*.

como vemos, se dio sólo en momentos claves del desarrollo histórico, en los que el sistema punitivo surgió y se hizo omnipresente para las sociedades en cuestión. Para citar a Zaffaroni: “Hay sociedades en las que predominan las relaciones sociales horizontales o comunitarias, en tanto que en otras lo hacen las relaciones verticales, jerárquicas o corporativas (los ideólogos glorificadores del modelo industrial consideran a las primeras primitivas y a las segundas avanzadas). Lo cierto es que las relaciones verticales requieren la fuerza del poder punitivo, que surgió y desapareció muchas veces a lo largo de la historia”⁴¹.

La imbricación entre *sistema punitivo* y *verticalización de la sociedad* supone también un desplazamiento del lugar de la víctima. Si antes era ella quien era la protagonista del problema a solucionar, por medio de duelos, de *faidas*, o de cualquier otra forma de participación en las resoluciones intracomunitarias, a partir de la reaparición irreversible del sistema punitivo en el siglo XII es el señor o el soberano quien toma su lugar, al afirmar a la infracción como un daño a su majestad y, por tanto, como *su* problema, para lo que arbitra los medios necesarios y propios de inquisición y de punición (y se los quita a la víctima). Esto implica, entonces, no sólo la minimización del rol de la víctima, sino la implementación de prácticas que aspiran a *extraer saber* de los implicados: interrogatorios, reunión de pruebas y de testimonios y, sobre todo, en aquel tiempo (y en otros), de tortura para lograr la final confesión del acusado. Dice Zaffaroni: “un buen día los señores comenzaron a *confiscar a las víctimas*. Los jefes de los clanes dejaron de arreglar las reparaciones y dejaron a los jueces su función de árbitros deportivos, porque una de las partes (la víctima) fue sustituida por el señor (estado o poder político). El señor comenzó a seleccionar conflictos y, frente a ellos, apartó a las víctimas afirmando *la víctima soy yo*. De este modo el *poder político* pasó a ser también *poder punitivo*

⁴¹ Zaffaroni, *op. cit.*, p. 22.

y a decidir los conflictos, sin contar para nada con la víctima, que desapareció del escenario penal, salvo algunas apariciones como *extra* y, en el mejor de los casos, como *actor invitado*... Desde que una de las partes –la víctima– salió del proceso, la sentencia no atiende a su interés, sino al interés del poder”⁴². La extensión del sistema punitivo y su constitución como tal, entonces, implica una organización vertical de la sociedad: es porque se diferencian las clases dirigentes, como clases dirigentes, que el sistema punitivo se reactiva, se complejiza, se detalla y se desenvuelve.

En segundo lugar, notábamos que el sistema punitivo se focaliza en algunas áreas, en detrimento de otras. Lo que queremos decir con esto es que, parafraseando a Weisser, el crimen es un *indicador del desarrollo de las sociedades* –y no sólo (ni siempre) de la anomia–. Porque el crimen es esencialmente una actividad social, dinámica, con su propia lógica interna y su desarrollo histórico, que da cuenta de qué formas de relación

42 Zaffaroni, *op. cit.*, p. 49 y siguiente. Las prácticas de extracción de “saber” preanuncian al Sujeto de conocimiento de la modernidad: se aplican tanto al acusado, como a la naturaleza convertida en objeto. En los dos casos, se trata de “hacer decir” lo que se quiere escuchar. Van Dülmen (*op. cit.*) enfatiza cómo el proceso penal de recolección de pruebas sólo se cerraba si se extraía una confesión autoincriminatoria del acusado, por lo que la tortura pasó a ser un medio privilegiado de acción punitiva. Las ciudades, sobre todo en lo que después será Alemania (que es el caso que van Dülmen analiza), no tienen fondos para las celdas, por lo que se trata de resolver los casos rápido (el sistema de la prisión, como se sabe, es posterior). Sobre las requisitorias se debe agregar también que el primer tratado de “criminología”, previo a la constitución de la misma como ciencia, en el XIX, es el *Malleus*, el tratado demonológico para atender casos de brujería, que fue el segundo libro más editado después de la Biblia entre 1487 y 1669. Para Zaffaroni, este tratado es “fundacional”, una síntesis *a priori* de la criminología posterior: misógino, biologicista y sostenedor de una culpa “escondida” (es decir, todo castigo es justo, porque aún cuando la culpa no pueda establecerse ahora, se lo hará en algún tiempo).

social son más frecuentes en un espacio dado. Al respecto dice Weisser: “cuando una sociedad se hacía más y más organizada, eso se reflejaba, en un aspecto, en la especificidad creciente y en el detalle de sus códigos penales. A través del tiempo, los estatutos criminales devinieron, a la vez, más abarcativos en su foco y más precisos en su descripción, denotando nuevas formas de actividad ilegal y detallando sus variaciones en mayor grado”⁴³. Esto no implica que la sociedad de aquel tiempo crecía en su capacidad de conocimiento del crimen, ni de reflejo o de reacción al mismo, porque las definiciones sociales acerca de qué actividad es ilegal (o sea, la clasificación de algo como crimen) se dan *a posteriori*, por el impacto de esa acción en ese contexto social del que es parte, y además porque, en general, la “traducción jurídica” del crimen no guarda relación ni con la causa del mismo, ni con las actividades que ese crimen envuelve⁴⁴. *Lo que sí implica es que, al avanzar en la codificación y detallar qué actividades sociales pasan a constituir un crimen, las sociedades valorizan qué áreas son dignas de ser protegidas, esto es, cuáles son socialmente relevantes y cuáles no.* Para citar otra vez a Weisser: “Los códigos penales nos dicen no sólo qué constituye una actividad ilegal, sino también qué acciones y actividades son importantes y dignas de protección”⁴⁵.

Si esto es así, debe decirse que las sociedades europeas de la modernidad temprana asistieron a un crecimiento exponencial de la tasa de crímenes relacionados con la *propiedad*. Es decir, que en un contexto de irrupción de la propiedad sobre el capital y de alto empobrecimiento de la población,

43 Weisser, *op. cit.*, p. 10. Traducciones propias del inglés.

44 Esto mismo dice Spinoza cuando habla de los “objetivos públicos del dictado de una ley”, como veremos. Una ley no se dicta por los objetivos que declara sino por otros, sustitutos, pero que no suscitarían adhesión pública si se conocieran. En ese sentido, siempre implica una relación no inmediata con su objeto.

45 Weisser, *op. cit.*, p. 10.

el robo pasó a constituir la mitad del índice de crímenes a los que debía enfrentar un sistema judicial en transformación –o mejor, en adaptación a esta “emergencia de la cuestión social”, para recordar a Karl Polanyi–. En otras palabras, más allá de la polémica sobre si hubo o no un crecimiento del crimen en la modernidad temprana respecto del Medioevo, lo cierto es que, siguiendo a Weisser, la tasa de crímenes en la época (y del robo, dentro de ella) es incluso *mayor* que la tasa de natalidad y que la de defunción⁴⁶. O sea, es más que habitual. Y cualquiera sean las conclusiones académicas a las que se pueda llegar, para la población la percepción era que el crimen crecía mucho más allá de lo tolerable y que, lejos de ser un elemento marginal o perpetrado por marginales, era una parte integral de las sociedades y de su vida cotidiana –la parte a extirpar, justamente–.

En la época se da entonces, junto con la irrupción de una “vaga filosofía criminal” en un sentido por primera vez de clase, la tendencia, cada vez mayor, a que sean los delitos contra la propiedad los más usuales, hasta llegar a conformar la mitad de los crímenes denunciados. “No obstante las variaciones regionales y cronológicas, la criminalidad europea en el período temprano moderno consistió en aproximadamente un 50% de crímenes contra la propiedad, cerca de un 30% de crímenes de violencia contra las personas y aproximadamente en un 20% de ofensas varias, en general relacionadas con la estructura específica del sistema judicial en vigencia en ese tiempo”, resume Weisser⁴⁷. Esto no sólo connota transformaciones sociales en andas –como la creciente urbanización, que incrementó el intercambio social en espacios reducidos–, sino que muestra la gradual penetración y relevancia de la propiedad y de sus prác-

⁴⁶ Weisser, p. 3.

⁴⁷ Weisser, p. 16. Weisser subraya el gradual empobrecimiento de los acusados. Para las transformaciones de clase de los sistemas punitivos en formación ver también el clásico libro de Leon Radzinowicz: *Ideology and Crime*, New York, Columbia University Press, 1966.

ticas, en el imaginario y en la escala de valores de una población que se diferenciaba económicamente. Porque los crímenes que cuentan para las estadísticas (las pocas, a disposición de los investigadores) son, precisamente, los denunciados, y ellos no tienen por qué ser los más comunes, sino los que evidencian el límite de la tolerancia social a ciertas infracciones, que obstaculizaban o laceraban las áreas que eran socialmente definidas como “dignas de ser protegidas”. Lo que indica la aparición masiva del robo y de sus variedades en los códigos de los sistemas punitivos y en las denuncias contables es que la propiedad pasa a ser lo que las poblaciones temprano modernas consideran socialmente digno de proteger. Y para esto, había que transformar el sistema multiforme del Medioevo –o “patchwork system”, como llama Weisser a ese entramado de los tribunales eclesiásticos, locales y federales–, de modo que se pudiera hacer más efectiva la reforma judicial en marcha, que contemplaba leyes cada vez más represivas⁴⁸.

48 Beattie, en el artículo citado, estudia cómo para hacer más efectivo el sistema multiforme de punición en Inglaterra fue necesario ir recortando privilegios eclesiásticos, que se habían extendido a la población en general. El así llamado “benefit of clergy” fue abolido luego de varias transformaciones, porque la población se había apropiado del derecho de los clérigos de, ante una falta, exigir ser juzgados por tribunales eclesiásticos, supuestamente más benévolos, por encontrarse fuera de los límites de la jurisdicción secular. Ante la imposibilidad de comprobar si se trataba o no de una mentira la pertenencia a las órdenes, el beneficio fue abolido a fines del siglo XVI. Sobre la relación entre límites jurisdiccionales, soberanía y criminalidad, ver el clásico de E. Hobsbawm: *Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2011, sobre el bandidaje rural (incluso en el Chaco argentino). Es notable que la palabra “*bandit*” aparece en el uso común inglés sólo a fines del XVI. Antes, se les llama “outlaws” a los individuos que asaltaban diligencias o bien habían estado implicados en algún fraude o duelo en una jurisdicción local y se pasaban a otra. Estaban a la vez fuera de la ley y de la sociedad local. El *bandit*, por el contrario, va a operar cada vez más en la periferia, fuera de los límites de un Estado que se centraliza y toma control territorial, incluso de las localías.

El robo, en fin, se volvió el crimen más percibido como amenaza social; el que más contaba en las estadísticas disponibles; el que era más denunciado. Quizá no haya sido el más usual efectivamente, sino que era el más percibido como socialmente intolerable, el más contabilizado y un signo del cambio económico en marcha. Los crímenes más frecuentes en la Europa de aquel tiempo estaban tan naturalizados, por el contrario, que no eran destacados en las estadísticas (o directamente, no figuraban): para Weisser, eran los que se cometían durante las rebeliones, las revueltas o los motines campesinos (como los incendios intencionales, las intrusiones en los campos, las tomas de tierras y los tumultos, que no eran siquiera percibidos como crímenes); las ofensas religiosas como la brujería, la magia negra, la demonología y el sortilegio; los “abusos de autoridad” de los artesanos con sus aprendices y de los amos con sus sirvientes, y lo que quizá constituya “la más frecuente forma de asalto físico en la Europa pre-industrial”: la violencia familiar, que abarcaba tanto la violencia contra las mujeres como el abuso de niños y niñas. Éstos –sobre todo el último, por su masividad– son los “crímenes invisibles”, los incontados, los no reportados: crímenes que, socialmente, no existieron como tales, y por tanto, aún cuando de hecho hayan ocurrido, no fueron como tales para la población involucrada⁴⁹.

49 Weisser, p. 21. Carole Pateman describe también a estos crímenes como “invisibles” en *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*, Cambridge, Polity, 1989, cap. 2 (y lo había deslizado también en *El contrato sexual*, publicado un año antes). Zaffaroni agrega que el sistema punitivo, además de verticalizar la sociedad, lo hace fortaleciendo la estructura jerárquica patriarcal (“ejércitoforme”), que subordina a la mitad de la población. Dice: “*La seguridad nació privatizada*. Usando la expresión preferida de la criminología mediática –la *seguridad*– puede afirmarse que ésta nació *privatizada*, pues el soberano o señor (estado) delegó en sus hombres adultos libres (*superiores*) el control de las mujeres,

liberándolos de cualquiera de ellas que pudiera rebelarse...como también

En resumen, lo que podemos decir es que, después de la Peste negra de alrededor de 1450, con la creciente urbanización y el entramado más espeso de relaciones sociales que ello supuso, con los cambios en la propiedad de la tierra –la “acumulación originaria” en pocas manos de tierras comunales o de las pequeñas parcelas– y con la formación de un mercado global, en los países centrales se dio una amplia transformación de los sistemas punitivos. Se pasó de un sistema “patchwork” de tipo restitutivo, que otorgaba a la víctima y al acusado un rol central en la resolución de los conflictos (es decir, un sistema personalizado y acusatorio), a uno de tipo *público y cada vez más centralizado*, en donde la víctima es “confiscada” por los señores y soberanos. Este último está centrado en la confesión y en el interrogatorio, y es altamente diferenciado y arbitrario en la taxonomía y en la codificación de los crímenes socialmente relevantes. Este nuevo tipo de sistema fue también crecientemente represivo, con una cantidad enorme de pequeños crímenes (el “*petty crime*”) que pasaron a ser castigados con pena de muerte (sobre todo en Inglaterra) y sostenido ideológicamente en una vaga filosofía criminal de clase (y patriarcal), con un marcado empobrecimiento de los acusados, conforme avanzaba el tiempo moderno⁵⁰. Esta transformación se enmarcó, como

de todos los hombres que no quisiesen asumir el rol de género que se les asignaba. *La inquisición no subordinó a la mujer, que ya lo estaba, sino que sólo reafirmó su posición subalterna y cortó de cuajo cualquier tentativa de reacción.* En este aspecto fue el discurso criminológico que cubrió la empresa de control punitivo más exitosa de la historia...pues *durante los cinco siglos posteriores la criminología teórica se ocupó casi exclusivamente de los hombres.* Las dio por controladas y se centró en el control disciplinario de los controladores” (*op. cit.*, p. 55).

50 Beattie afirma que en Inglaterra, en 1689, había alrededor de 50 ofensas (*petty crime*) que pasaron a ser castigadas con pena de muerte y que el número creció hasta llegar a los 200 ó 220 casos, en 1820. El Parlamento parecía acompañar la percepción social de la creciente “amenaza criminal”, aún cuando en la práctica las resoluciones se suavizaran (*op. cit.*, p.

se sabe, en la proliferación de instituciones y reglamentaciones que pretendieron resolver la “cuestión social”, como fueron las muchas leyes de pobres dictadas por entonces, y las casas de trabajo, un antecedente inmediato de las prisiones del XIX. En cuanto a los castigos, la idea que subyace esta transformación, anclada en una sociedad progresivamente estratificada y empobrecida, se plasmó en la clara discriminación con la que se aplicaron las resoluciones judiciales: mientras que la multa se privilegió, para los que podían pagarlas, para los pobres se reservaron los castigos corporales y, sobre todo, la tortura⁵¹. En pocas palabras, se podía saber a qué clase pertenecía el condenado con sólo mirar cómo había sido castigado, si con multa o con azotes.

48). E. Thompson, en el increíble libro *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Buenos Aires, Siglo XXI ed., 2010 (sobre la célebre *Waltham Black Act* de 1723, en vigencia durante un siglo), analiza cómo se amplió y difuminó la aplicación de la pena de muerte en la época, para crear terror social (en lo que hoy sería asimilable a la indefinición peligrosa y represiva de las “leyes contra el terrorismo”) y *criminalizar las costumbres de los pobres*, en este caso, en relación a la leña. 51 Puede pensarse que el paso de un conjunto de procesos privados de resolución de conflictos, como los del Medioevo, a un sistema penal público traería aparejada “racionalidad” en las prácticas punitivas. En la práctica, es todo lo contrario. Como bien dice Michel Weisser, el paso a una codificación obsesiva de las conductas a punir y la disputa de fueros entre el pecado y el delito trajo consigo mayores castigos y arbitrariedad, y en la modernidad temprana, un énfasis en la centralidad de la culpa y en la tortura física y psíquica. El crimen dejó de verse como un ataque a la persona tal y pasó a ser una ofensa contra la sociedad entera, desde el siglo XVI (con el consecuente cambio de rol del castigo: en el Medioevo, por lo personalizado del proceso, era difícil que en la resolución entre privados hubiera duros castigos; pero cuando la ley criminal pasó a ser un aspecto de la autoridad estatal, el castigo no era restitutivo, sino *per se*). Con el avance de la modernidad, y sobre todo en la Ilustración, la ley penal adquiere cada vez más un carácter de clase. Para leer sobre la distinción entre multas y castigos corporales, ver Weisser, pp. 100–105.

Pero la modernidad temprana no fue sólo una época de crisis y de conflictos internos y externos, sino, sobre todo, de movimientos. El movimiento y el reposo eran los talismanes con los que la nueva ciencia pretendía explicarlo todo, incluso a los “desórdenes sociales” como la criminalidad, y a los Sujetos mismos. Las sociedades que se forjaron en este tiempo eran globalizadas e interdependientes, anudadas por el floreciente comercio, por el tráfico y por la desposesión colonial; aquejadas por el reordenamiento económico y social al que hoy llamaríamos “modernización”. Pero también eran sociedades –las europeas– donde surgió una nueva cosmovisión científica, que hizo del viejo *cosmos* (aquello ordenado y finito, donde cada cosa tenía su lugar), un *mundo infinito*, sujeto a leyes de movimiento y reposo; a fuerzas y a inercia; a causas y a consecuencias encadenadas. Un mundo de sociedades dinámicas, es decir, de sociedades (y de Sujetos) pensados en clave del movimiento incesante, en donde las posiciones que le correspondían a cada quién ya no estaban resguardados por alguna incuestionable disposición cósmica. Un mundo que no abarcaba tan sólo el movimiento de los *arribistas*, como contemplaba Maquiavelo a los “hombres sin amo” su tiempo, sino desplazamientos incomprensibles, monstruosos, como parecían ser los de las masas, yendo del campo a la ciudad, y los de las aglomeraciones de los desocupados en las ciudades. Para mostrar la contundencia de la nueva percepción *amenazante* del movimiento y su relación con las *poblaciones* en fuga, en éxodo, en migración, en procesión o lo que fuere, piénsese en el sedimento histórico que carga la palabra “*mob*”, que en inglés era usada para designar a la plebe. *Mob* fue primero un mote peyorativo con el que las clases altas inglesas designaban a las tertulias y a las concentraciones tumultuosas del “populacho” en Londres. Luego empezó a ser aplicado a las clases bajas,

como un todo. Lo increíble, sin embargo, es que la palabra era una contracción de “*mobile*”, móvil⁵².

El movimiento entonces –o lo que es igual, la llave de la autocomprensión de las sociedades modernas tempranas–, no fue de ningún modo un formalismo físico. Como decimos, su poder explicativo pretendió abarcarlo todo, incluso a la criminalidad y a la propiedad (piénsese, por ejemplo, en el ya citado Grocio y su teoría de que la propiedad dependía de si el bien en cuestión era *mobile* o no –como los mares–, para intuir su afán omnicomprensivo). Proponemos entender su lógica y su expansión ramificada en la modernidad temprana a partir de un concepto que Gilles Deleuze utilizó para el cine: el de “movimiento aberrante”⁵³. El movimiento aberrante es aquel que se monta sobre otro, ya en andas, para forzarlo a desligarlo de su relación normal con el tiempo (para la cual, primero estaría el tiempo y luego, la acción). En ese sentido, el aberrante libera al tiempo de su subordinación al movimiento y a la vez, descentra al movimiento, hasta generar una ajenidad en los patrones usuales de percepción del espectador. Dice Deleuze: “lo que nosotros llamamos normalidad es la existencia de centros: centros de revolución del movimiento mismo, de equilibrio de fuerzas, de gravedad de los móviles, y de observación para un espectador capaz de conocer o de percibir lo móvil y de asignar el movimiento. Un movimiento que de una u otra manera escape al centrado es anormal, aberrante”⁵⁴. Este tipo de ima-

52 Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy. A Social Study of An Essay Concerning Human Understanding*, Berkeley y California, UCLA, 1983, p. 23.

53 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 2009, cap. 2.

54 *Ibid.*, p. 58.

gen–movimiento aberrante (acelerados; cámaras lentas e inversiones; los constantes cambios de escala y de proporción, sin común denominador posible; los falsos-*raccords* de Eisenstein en *Iván el Terrible*; la imagen en la que el móvil no se aleja –como, por ejemplo, cuando corre un fugitivo y la cámara lo mantiene siempre a la misma distancia, de cara al espectador–) implica la irrupción de una anormalidad en la que el tiempo se autonomiza y la percepción subjetiva no logra encontrar la fuente, el centro por el que todo se mueve. Implica, por eso, una experiencia de profundo desconcierto en el espectador, una alteración de los cánones usuales de comprensión del mundo, una vivencia de la convivencia inarmónica de presente, pasado y futuro: “es que la imagen–movimiento no reproduce un mundo sino que constituye un mundo autónomo, hecho de rupturas y desproporciones, privado de todos sus centros, mundo que se dirige como tal a un espectador que ya no es centro de su propia percepción. El *percipiens* y el *percipi* han perdido sus puntos de gravedad”⁵⁵.

El movimiento aberrante entonces altera el desarrollo continuo de los tiempos, la normalidad y los cánones de percepción subjetiva. Desestabiliza al Sujeto, condensa al presente, produce sinsentido y confusión, pluraliza los focos de visión: a veces reduplica la velocidad del movimiento y otras veces, lo detiene y aplasta; a veces invierte el sentido del desarrollo y descoloca el esperable transcurrir de las imágenes; en otras, groseramente lo acelera. Es, así, un movimiento en movimientos, un montaje de montajes que produce una anomalía revulsiva, motorizadora, plural y desafinada, temeraria para la identidad del que percibe y de lo percibido.

Algo así sucede en las sociedades moderno–tempranas. Ellas son sociedades de movimiento y quieren entenderse como tales. La experiencia del movimiento y de la movilidad social, mayor-

⁵⁵ *Ibid*, p. 59.

mente descendente, quizá haya sido para esas sociedades, en plena explosión demográfica, la mayor experiencia de la ruptura con el Medioevo. La mayor experiencia de quiebre con el pasado que seguía presente, como patrón de normalidad⁵⁶. Se trataba de una experiencia compartida de dinamismo, pero no siempre acogedora. Por eso, al movimiento, como teoría de explicación racional y matematizante del mundo, como hipótesis tranquilizadora de la secularización, se le sumaron otros movimientos, más cotidianos y descentrantes, sin foco, sin fuente común, que conforman lo aberrante de la época. Son los movimientos que se dieron por los procesos de urbanización y por los cerramientos en el campo, que multiplicaron los mendigos, vagabundos y pobres que iniciaron un *peregrinaje* hacia la ciudad. A ello se sumó el *nomadismo* de músicos y las compañías circenses, y los *vuelos* supuestos de las brujas en sus aquelarres. Lo acompañaron las *caminatas* de los profetas en el interior, y las *migraciones* y el *tráfico* esclavo por todo el Atlántico.

A este cúmulo de desplazamientos aberrantes, el floreciente mercantilismo respondió con otros movimientos: desarrolló una *nueva concepción de la pobreza*, distinta de la cristiana (que la usaba para sostener la necesidad de la caridad y las “buenas obras”) y *criminalizó las costumbres de los pobres*, que supuestamente favorecían el *vagabundeo*. Se identificó así vagabundeo con *ociosidad*, o sea, con amenaza social –o con crimen, por causa de la pobreza–. El sistema punitivo se tornó entonces claramente de clase y el vagabundeo, un crimen grave, para lo que se dictaron innumerables leyes de pobres que se incorporaron a los códigos penales, para evitar la acumulación de estos “potenciales criminales por sus costumbres” en las ciudades y propiciarla, en cambio, en las casas de trabajo⁵⁷.

⁵⁶ Weisser, p. 69.

⁵⁷ En París, la ley de pobres definitiva data de 1544, en Inglaterra la pri

Pero cuando se hizo necesaria la mano de obra en los países colonizados (y también quitar presión a la sobrepoblación de vagabundos, en los países centrales), se dejaron de lado los castigos corporales teatrales que se solían impartir a los pobres y su secuestro en casas de trabajo y se impulsó un otro movimiento: el de la migración a las plantaciones, ya sea de desempleados, de incorregibles o de aventureros inversores, a través de la ideológica metáfora bíblica del Éxodo. Se forjó así la circulación de bienes, de personas y de cosas llamado el *Triángulo Atlántico* –quizá la mayor empresa criminal de la época–, que contaminó para siempre a África, América y Europa con el lado hediondo de la modernidad⁵⁸.

El mercantilismo puso frenos también al *autoexilio* de los criminales que antes, fruto de la división de jurisdicciones locales, podían escapar de una zona en la que se los perseguía, refugiándose en la otra (en virtud de lo cual se los tildaba de “*outlaws*”). Al impedirles fugarse a otras geografías, se los hizo mayormente sedentarios, “bandidos” e integrantes de grupos

mera es de 1531, en Venecia, de 1529. Las leyes de pobres no son sólo una expresión de la doctrina mercantilista, sino también un símbolo de la inadecuación de las iglesias y de su énfasis en la “caridad” para el tratamiento de la pobreza, en estas sociedades en convulsión. Y son también un motor del desarrollo del aparato judicial, que creció por su aplicación. Un análisis de este tema se encuentra en el clásico libro de Karl Polanyi: *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*.

58 Se podría decir que, a pesar de la *manía* con la pena de muerte en la legislación, durante el XVIII el castigo corporal y las ejecuciones o bien se estacionaron o se redujeron. Se dejaron para ocasiones de alta indisciplina social, pero *el nuevo modo de castigo será el transporte forzado de mano de obra* a las colonias. Incluso en gobiernos no imperialistas en la época, como Prusia, se usó el transporte como castigo. Cuando la productividad de las colonias muestre lo ineficiente de la empresa, en el XIX, se dará pie a la prisión y a la desnuda “responsabilidad individual” en la reforma de sí, en el marco de la “igualdad ante la ley”, como se leerá, por ejemplo, en el liberalismo de C. Beccaria. Ver Weisser, pp. 133–142.

regionalizados, con un círculo de operaciones cada vez más local⁵⁹. Y por último, para refrendar la lógica del movimiento aberrante, luchó contra el *milenarismo* teológico y sus sectas de fanáticos nómades recorriendo los interiores de los países centrales y de la periferia, por medio de la obligación a que otros, los *ejércitos* nacionales crecientemente profesionalizados, se desplazaran a combatirlos⁶⁰.

Todos estos son movimientos y contramovimientos; parates forzados y arranques en reversa. Migraciones, vuelos imaginarios, peregrinajes, desplazamientos y secuestros, tráfico y circulación. Anudan economía y juridicidad en formas que, por momentos, resultan groseras de advertir⁶¹. Y dan cuenta del contexto social en el que se ajustan Sujeto y propiedad –y las dinámicas transgresiones y fluctuaciones en ambos conceptos–. No hay aquí una dialéctica, no hay lógicas unívocas, sino más bien hay un enrevesamiento de fuerzas en varios sentidos, una amalgama de movimientos que se repelen y se atraen, se revolucionan y se estancan, se aclaran, se multiplican y se difuminan. Son movimientos que no son propulidos desde un centro único, sino desde fuentes diversas y con desiguales

59 Weisser, pp. 82–83.

60 Para Weisser estos ejércitos son un antecedente de la creación de las policías, que fueron creadas más por motivos políticos que por motivos criminales, en el XIX. El autor analiza cómo la policía, que recién se conformará con el sistema de la prisión, se forjó primero en las ciudades donde había tumultos y movimientos obreros y luego como fuerza nacional. En Inglaterra, por ejemplo, data de alrededor de 1840, porque antes los agricultores se negaban a pagar aparatos represivos que sólo servían para lidiar con problemas urbanos (p. 161 y siguiente). Al respecto del milenarismo y el movimiento, ver el clásico libro de C. Hill: *El mundo trastornado. El Ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

61 Sólo un ejemplo: la ley negra de Inglaterra fue reformada casi cada vez que el Parlamento ponía en vigencia una nueva disposición de comercio o exportación.

capacidades de influencia. Desplazamientos que involucran a lo crecientemente percibido como amorfo y amenazante: a la *mob*, por así llamarle, y sus formas alteradas de vida. La lógica política durante el Barroco es justamente, multiforme y múltvoca: el mismo movimiento que se da en un sentido puede también asumir su reverso, en otra coyuntura; o metamorfoarse sutilmente; o tornarse agresivo, en la siguiente situación. Y saber de él obliga a lidiar con la imposibilidad de establecer una coherencia y supone renunciar a la pretensión identitaria del pensamiento. Acá hay, por el contrario, indefinidos hilos sueltos, nudos mal enlazados y procesos históricos que burlan la lógica. Como siempre, sí, de acuerdo, pero sin posibilidad de enmascararlo *en el sentido acostumbrado*. Por eso, al empeño barroco en la parodia y en la simulación para criticar la época se debiera responder, hoy, con el respeto que supone establecer, desde la investigación, argumentos no autosuficientes, precarios y hasta un poco aberrantes. Argumentos desafinados y tentativos, por atención al “objeto”.

Segunda Parte: Cuestiones filosóficas

Sujeto, propiedad y decepción en el día después de la fiesta renacentista.

Las constelaciones en torno al Sujeto (I): la modernidad madura.

Quisiera contraponer, a seguir, dos constelaciones en torno a las categorías de *individualidad*, *Sujeto* y *persona*: la primera, la de la modernidad madura, que se aloja en los intersticios que abren las posiciones de Hegel y Marx, y sobre el telón de fondo que constituye América Latina. La segunda, la de la modernidad temprana, que leemos en el contorno que se dibuja entre las posiciones de Descartes, Montaigne y Pascal.

Los ejes sobre los cuales se montan estas dos constelaciones son diferentes: en la primera, la relación determinante para definir o rechazar aquello que se reconoce como Sujeto reside en su anclaje en cierta concepción jurídica de propiedad (propiedad de sí, propiedad de cosas); mientras que, en la segunda, este anclaje está aún en ciernes o, si se quiere (y visto en retrospectiva), está agazapado tras la preeminencia de formas más inmediatas y menos institucionalizadas de la violencia, en cuyo desarrollo hacia lo jurídico la fortaleza del “sí mismo” se constituye como tal. En la modernidad temprana, en otras palabras, la violencia que sirve de plafón para tejer el amarre entre el sí y la propiedad se muestra con una honestidad brutal, e incluso, porta tonalidades teológicas, místicas y filosóficas hoy en desuso, de modo que la discusión no asume aún el perfil “preeminentemente jurídico” que tendrá después –si es que con jurídico se entiende un campo que simula que su elemento son formalismos sin historia–. Diré con Peter Bürger, sin embargo, que ambas constelaciones son una misma, una en sus

desplazamientos históricos, en sus tránsitos y en sus variaciones. Estas desaveniencias y atajos son los que constituyen, en suma, a la categoría central de la modernidad, a la categoría de Sujeto, y la muestran en su relación siempre problemática –y en su fallido deseo de identificación– con la otra categoría que es afín y también esquivia, la de soberanía⁶².

Empezamos esta exposición de constelaciones con lo que cronológicamente vino después, para dar cuenta de la unicidad del proceso, pero también para desbaratar toda imaginación que le imponga un desarrollo lineal y armónico. Es decir, no hay ningún punto de inteligibilidad lógica al que pudiéramos arribar con estos devaneos y que explicara, a partir de sí, de su estatuto de “punto de cima”, a los pasos anteriores, como si fueran *sus* momentos. Estamos, mejor, ante modalidades históricas en las que una categoría (la de Sujeto) se desplegó en otras y en ese despliegue y repliegue, en las indefiniciones y amarres forzados que produjo al pretender *mimetizarse* con las otras o *distanciarse* de cuajo de ellas, permitió, sostuvo y fue reflejo de transformaciones históricas, tomadas como meras *posibilidades*, como *bifurcaciones* posibles, como *alternativas* y no como necesidad. Son estas bifurcaciones, estos caminos efectivamente tomados en la historia los que impusieron límites a la imaginación, al pensamiento y a la praxis, y también, los que dieron marco a lo que los Sujetos, así devenidos, podían

62 María Laura Lanzillo afirma que entre Sujeto y soberanía hay una “dialéctica” en la modernidad, que incluiría los momentos del saber (como en Hegel de la *Filosofía del Derecho* § 270, en donde soberano es aquel que sabe), la negación de la muerte (como en Bataille, para quien soberano es aquel que es, como si la muerte no fuese), la búsqueda de autenticidad (como en Rousseau), la asunción de la conciencia (como en el Hobbes de Strauss), etc. Al respecto, me remito a su sugerente artículo “La muerte que vive una vida humana. Una discusión entre Alexandre Kojève y Georges Bataille” en Esposito, R., Galli, C. y Vitiello, V. (comps.), *Nililismo y Política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 87–105.

pensar y hacer: son, en suma, los que trazaron su horizonte de experiencias.

“Empezaremos” entonces, por aquel que no es ningún comienzo posible, por Hegel.

A. Lo irresoluble hegeliano: la imbricación entre pobreza y pobreza jurídica

Las clases que Hegel dictó entre 1817 y 1825 y que se conocen bajo el título de *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* contienen la apertura más radical a las críticas que puedan hacerse (o siquiera imaginarse) a la fusión moderna entre persona y propiedad. Es decir, tanto si se pretendiera celebrar este modo de concebir a la persona (éste, en el que la persona y la propiedad se pretenden uno), como si se lo quisiera cuestionar, hay que pasar por Hegel y por qué no, estremecerse con él y de él. Lo que el profesor en Berlín dice en las clases no cabe en ningún apunte, ni tolera ser plasmado en ningún capítulo dogmático de manual de Teoría Política: es sencillamente vejatorio, de escuchar y de leer.

La *Filosofía del Derecho*, que se propone *comprender lo que es o fundamentar lo racional en lo existente*, como se dice en el prefacio, es un tratado sobre la voluntad libre. Es decir, es un tratado sobre la voluntad que se plasma en el Derecho, en la Moralidad y en la Eticidad, o lo que Hegel describe como “espíritu objetivo”, el espíritu que se hace instituciones. La voluntad es concebida allí como un modo del pensamiento. La Idea, el concepto de Derecho y su efectivización, tienen como presupuesto a la voluntad libre –porque donde no hay voluntad libre, no hay Derecho–, y como momento concreto, al Estado, que es el fundamento de todos los momentos “anteriores” a

él. La voluntad se mediará a sí misma, se concretizará, desde una “primera” instancia, en que es sólo deseo e inclinaciones, a la “última” instancia, el Estado. Hegel habla entonces, en la *Filosofía del Derecho*, de tres momentos de la voluntad: a) la voluntad inmediata (que es la esfera del Derecho abstracto o formal, que atiende al acto externo de la voluntad); b) la voluntad refleja (o la Moralidad subjetiva, que atiende a la intención subjetiva del acto y desarrolla paulatinamente una idea de Bien, distinta de la plasmada en el Derecho) y c) la unidad de ambas (o Eticidad, *Sittlichkeit*). La *Sittlichkeit* es la integración de la voluntad en sus momentos desplegados, o la “unidad de la voluntad en su concepto y de la voluntad del singular, esto es, del Sujeto”. Esa unidad del contenido y la forma de la voluntad, arribada a la conciencia, es la libertad, y su traducción política es la libertad como un “principio orgánico”, que Hegel formula así: que el que domina, sea a la vez dominado⁶³.

La *Sittlichkeit* se divide a su vez en tres momentos: a) la familia, o la sustancia ética como “espíritu natural”, en donde

63 Sigo en este apartado a S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1976, cap. 7, pp. 160–186. Consulto también el artículo de David Rose: “Hegel’s Theory of Moral Action, its place in his System and the ‘highest’ Right of the Subject”, en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3., nrs. 2–3, 2007, pp. 170–191; el capítulo de Pelcynski, Z. A.: “Political community and individual freedom in Hegel’s Philosophy of State”, en Pelcynski, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 55–76 y los libros de Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001 y el compilado por Amaro Fleck y Diego Ramos, *A Racionalidade do Real: estudos sobre a Filosofia hegeliana do Direito*, Florianópolis, Nefipo, 2011. Uso la traducción de *Filosofía del Derecho* de Edhasa, Barcelona, 1999. “Das organische Prinzip ist die Freiheit, dass das Regierende selbst das Regierte sei”, dice Hegel sobre el principio de la libertad en política, en *Schriften zur Politik*, p. 500, citado por Avineri, p. 160.

la relación social que se establece es de “altruismo particular”; b) la sociedad burguesa (la sustancia ética en su división y apariencia), en donde la relación social que se establece es la del egoísmo universal –o el que las necesidades de los otros sean medios para satisfacer mis propios intereses–; y c) el Estado (la libertad universal y objetiva, en la autonomía libre de la voluntad particular), en donde la relación que se establece es de altruismo universal y el individuo se hace concretamente libre, por desarrollar su personalidad al ser miembro de un todo orgánico.

Pero decir todo esto es decir, además (y es lo que aquí interesa), que la *Filosofía del Derecho* es, primordialmente, un tratado sobre la persona. Es un ensayo también antropológico, que va desde la primera antropología de la *persona* (nótese que se habla de persona y no de personalidad) como poseedora de derechos respecto de la cosa, a la definición del Estado como *persona moral* que, a su vez, perfecciona por su existencia a la *personalidad* del ciudadano⁶⁴. Es interesante la relación de esa antropología con la noción de propiedad, para plantear el problema de los pobres, que es, curiosamente, la cuestión irresoluble de un tratado que pretende fundamentar lo racional en lo existente y deja a este punto como puntada sin hilo, en la trama del argumento.

Decíamos que la *Filosofía del Derecho* es un tratado antropológico sobre la voluntad libre. La voluntad libre, para no seguir siendo abstracta, que es su “primer” momento, debe darse existencia. El primer material sensible de esa existencia son las cosas exteriores. Es decir, el primer modo en que la voluntad libre existe, es por ser voluntad que tiene propiedad sobre cosas exteriores. Dice Hegel en el parágrafo 41: “La persona, para existir como idea, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en

64 Ver para esta distinción los párrafos 34–37.

y por sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo *inmediatamente distinto y separable*". Es decir, la persona, voluntad infinita y en su primera determinación, voluntad abstracta, existe determinada por su relación de propiedad con algo distinto y separable de ella: existe como persona libre por su relación con la cosa. La cosa es aquello inmediatamente distinto del espíritu libre, es lo exterior a él, lo "carente de libertad, de personalidad, de derecho", que, sin embargo, es necesario como primera determinación de la voluntad personal. La voluntad personal existe por la propiedad de la cosa. Esto convierte a la cosa en algo necesario para la libertad, y a la propiedad, no en una mera satisfacción de necesidades, sino en lo que la persona requiere para darse libertad. Es decir, la cosa apropiada es una condición para que la persona sea libre, o mejor, la propiedad es necesaria para que la persona *sea* y por ello, la propiedad es algo *racional*. Dice en el agregado: "Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad existe la persona como razón. Aunque la primera realidad de mi libertad en una cosa exterior es por ello mismo una mala realidad, la personalidad abstracta no puede tener en su inmediatez una existencia que no tenga precisamente la determinación de la inmediatez"⁶⁵.

65 Propiedad no es posesión, como dirá en el párrafo 45 (aludiendo a esta separación kantiana): posesión es lo que tengo bajo mi poder, por fuerza; en tanto propiedad es el "aspecto según el cual yo como voluntad libre soy objetivo y por lo tanto, voluntad efectiva". La propiedad tiene entonces que ver con las cosas, pero sobre todo con las personas, con la constitución (todavía abstracta) de la personalidad. "Para Hegel, la disquisición sobre la propiedad es parte de su antropología filosófica universal", dice Avineri en la p. 164. Propia traducción.

La propiedad, por tanto, no es algo instrumental, sino que pertenece a los requerimientos más fundamentales del hombre en su lucha por el reconocimiento y en la realización del mundo objetivo, como “segunda naturaleza”, como dice en el parágrafo 4. Por medio de la propiedad, la existencia del hombre es reconocida por otros, porque el respeto que esos otros le dan a su propiedad, refleja para Hegel el respeto que le tienen, como persona. La propiedad es objetivación del sí mismo, que eleva al sí mismo desde la esfera de la pura subjetividad abstracta, a la esfera de la existencia externa. Es el *Dasein* de la personalidad, es la personalidad objetivada y, por tanto, la existencia de la propiedad privada es condición *sine qua non* en la filosofía social de Hegel.

Eliminar la propiedad es eliminar el proceso de personalización y por tanto, toda idea de la comunidad de bienes, como quería Platón, implica una injusticia. Dice:

La idea del Estado *platónico* contiene una injusticia contra la persona, al considerarla por un principio general incapaz para la propiedad privada. La representación de una *hermandad* humana religiosa o amistosa, o incluso forzada, con *comunidad de los bienes* y eliminación del principio de la propiedad privada, puede imponerse con facilidad a la opinión que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho, y no la capta en sus momentos determinados. ... Puesto que por medio de la propiedad le doy existencia a mi voluntad, la propiedad debe tener la determinación de que algo sea mío. Ésta es la importante doctrina de la necesidad de la propiedad privada⁶⁶.

66 Parte de Observación y Agregado al § 46.

Hay por tanto una relación interna entre propiedad y personalidad; entre cosa y persona. Obstaculizar este proceso de apropiación privada de las cosas pone trabas al desarrollo de la personalidad, y por tanto, de la libertad. Es una injusticia y también una afrenta al “derecho de apropiación del hombre sobre toda cosa” (o lo que es igual, a la extensión de la personalización a todas las cosas, que es concomitante a la cosificación de lo viviente⁶⁷):

Todas las cosas pueden devenir propiedad del hombre porque éste es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él no posee esta propiedad. Todos tienen el derecho de llevar su voluntad a la cosa o la cosa a la voluntad, es decir, en otras palabras, eliminar la cosa y convertirla en algo suyo, pues la cosa, en cuanto exterioridad, no tiene un fin propio, no es la infinita relación consigo misma, sino que es ella misma exterior. Lo viviente (el animal) es también exterior de este modo, y, en ese sentido, una cosa. Sólo la voluntad es lo infinito, *absoluto* frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo *relativo*. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en y por sí, no tienen un fin propio. Esta manifestación acontece cuando doy a la cosa un fin diferente del que tiene inmediatamente: en cuanto es mi propiedad le doy a lo viviente otra alma que la que tenía, le doy mi alma⁶⁸.

67 Esta personalización es compleja, porque la voluntad se *objetualiza* en la propiedad: “En la propiedad mi voluntad es personal, pero la persona es un esto...”, dice en el agregado al parágrafo 46.

68 Parte del Agregado al § 44.

Pero si esto es así, si la personalidad presupone la propiedad, los desposeídos devienen un problema mayúsculo. Porque la pobreza no es sólo una cuestión de necesidades materiales insatisfechas, sino que significa también la efectiva privación de la personalidad y la humanidad de esos que están/son carentes. El que cada persona debe tener garantizada una cierta propiedad (no importa cuánto ni qué, porque estamos en la esfera del Derecho abstracto, pero importa que la tenga) se vuelve un principio social acuciante, a la vez un mandato moral y un coeficiente antropológico. Dice Hegel:

Pues los hombres son efectivamente iguales, pero sólo en cuanto personas, es decir, respecto de la fuente de su posesión. Si se quiere hablar de igualdad, ésa es la igualdad que debe considerarse. Pero la determinación de la particularidad, la cuestión de cuánto poseo, cae fuera de ella. Es falsa la afirmación de que la justicia exigiría que las propiedades de todos sean iguales, pues lo único que exige es que todos tengan propiedad⁶⁹.

El problema es que Hegel no dice cómo debería hacerse esto, que cada uno tuviera propiedad, para ser persona. La igual (re) distribución de la propiedad no sería una solución al problema de la pobreza, porque en vistas a las diferencias entre las capacidades humanas y al tamaño dispar de las familias –señala–, se volvería enseguida a una desigualdad (como ocurrió en Esparta con Licurgo). Pero tampoco aparece la solución entre las que Hegel aborda, una a una, casi distraídamente, y por eso, el mandato de que cada persona debe tener garantizada una cierta propiedad, para ser persona, persiste como principio y comando inintegrable en el argumento que se defiende realista.

69 Parte del Agregado al § 50.

Hegel dice entonces, como si fuera un imperativo categórico, pero con una formalidad amenazada: “el mandato jurídico es éste: sé una persona y respeta a las otras personas”⁷⁰.

El problema de los pobres –o de la imbricación entre privación antropológica y económica– se agudiza al tratar a la sociedad civil, el segundo momento de la Eticidad. Debemos hacer un rodeo por la sociedad civil para atender a esta agudización. La sociedad civil “es el poder enorme que se adueña del hombre y le exige que trabaje para ella, que todo lo sea por su intermedio y lo haga por mediación suya”, describe en el agregado al § 238. Este poder enorme de atracción es un fruto específico del mundo moderno, un poder que se define como una “diferencia” entre la familia y el Estado, que es lógicamente anterior a él, pero que históricamente lo presupone. Es decir, el Estado debe existir históricamente para que la sociedad civil se dé como una *diferencia* entre él y la familia, pero en el desarrollo del argumento, ella está primero⁷¹. Esto es así porque la sociedad civil es un producto novedoso, moderno, distinto de todas las demás esferas a las que vagamente podríamos describir como “económicas”. Se debe distinguir aquí entre la existencia de una esfera cualquiera, en la que puede haber egoísmo –algo que probablemente haya existido en cualquier sociedad–, y esta institucionalización de una esfera social diferenciada, tal como es la sociedad civil moderna: en ella, el egoísmo individual recibe su legitimación de que ha sido desprendido de las consideraciones ético, religiosas y políticas que lo contenían. Es el reino del egoísmo. Es la esfera separada en la que prima el egoísmo universal, o como dice Hegel en el § 157 b, la “unión de los miembros como individuos independientes

70 § 36.

71 Agregado al § 182.

en una universalidad formal, por medio de sus necesidades y del orden jurídico que los protege”.

La sociedad civil entonces es un “Estado exterior”, de la necesidad y del entendimiento (no de la razón), en el que el “fin egoísta” “funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales”⁷². Este sistema de dependencia multilateral fue confundido muchas veces con el Estado, sobre todo por la tradición del derecho natural, la del contractualismo. Si esto fuera así, sin embargo, si la sociedad civil y el Estado fueran lo mismo y si al hacer un pacto los individuos, con sus intereses a cuestas, fundaran por él al Estado, el Estado dejaría de existir como lo racional en y por sí, como aquella unidad en la que la libertad alcanza su pleno derecho, para erigir en cambio como derecho supremo al interés del individuo. Dice otra vez: “cuando se confunde al Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno”⁷³. El Estado es otra cosa que la mera unión exterior en pos de la seguridad y el interés de cada quién, y por eso, la sociedad civil, como reino del egoísmo, es su diferencia, su pliegue interno, y no su igual ni su fin último.

Cuando los teóricos del derecho natural hablaban de un contrato para constituir al Estado, entonces, en realidad hablaban de formar una sociedad civil, que se basa en las necesidades e implica una capacidad de conocimiento “menor”, la del en-

72 § 183.

73 Agregado al § 258.

tendimiento. El entendimiento, lo propio de la sociedad civil, significa la facultad de reconocer solamente el lazo externo, la necesidad externa que une a los hombres, sin comprender su razón interna: eso explica que la sociedad civil, aunque lógicamente anterior, sea comprendida por la razón al revés, como la *diferencia* respecto del Estado y la familia. Dice Hegel:

Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del Estado. En la sociedad civil cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular⁷⁴.

Los principios de este enorme poder de atracción que es la sociedad civil, son, primero, que la persona es para sí misma un fin particular y, segundo, que hace valer ese fin suyo por la mediación con los otros, es decir, con la forma de la universalidad. Esta universalidad que se forma con los otros es puramente instrumental y no, como en el Estado, un fin en sí misma. Es una universalidad en pos de *su* fin particular. La sociedad civil construye un así sistema de dependencia multilateral, una universalidad externa, que es el sistema de las necesidades. Las necesidades humanas son diferentes de las necesidades animales, que son puramente físicas. Las humanas no son necesidades básicas, naturales, sino que están mediadas por el trabajo, que vincula a la naturaleza y al hombre y produce necesidades artificiales. Estas necesidades artificiales liberan al hombre de su pura dependencia externa, subjetivizan el mundo de sus necesidades y lo hacen mayormente un producto del arbitrio interior (por así llamarlo): “Puesto que en las necesidades sociales, en cuanto unión de las necesidades inmediatas o na-

74 Agregado al § 182.

turales y las necesidades espirituales de la *representación*, es esta última la preponderante, hay en el momento social un aspecto de *liberación*. Se oculta la rígida necesidad [*Notwendigkeit*] natural de la necesidad [*Bedürfnis*] y el hombre se comporta en referencia a una *opinión suya*, que es en realidad universal y a una necesidad instituida por él; ya no está en referencia a una contingencia exterior, sino, interior, el *arbitrio*⁷⁵. Ser un hombre de necesidad, un productor (y consumidor) de representaciones, contiene, por tanto, un momento liberador, emancipador, que, a la vez, crea un mundo humanizado⁷⁶. Una concepción así se opone a la romantización del estado de naturaleza, entendido como el equilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea. Hegel escribe aquí contra Rousseau: en la mediación del trabajo hay un aspecto liberador, y por tanto, es falsa la opinión de que se vive “en libertad” si se mantienen las “llamadas simples necesidades naturales” y sólo se las satisface con lo que “una naturaleza contingente” pone a la mano⁷⁷. Aún cuando estemos hablando de libertad *formal* –porque seguimos en el reino del egoísmo–, el hombre debe humanizar

75 § 194.

76 § 196: “La mediación que prepara y obtiene para las necesidades *particularizadas* medios adecuados igualmente *particularizados* es el *trabajo*, que por medio de los más diversos procesos especifica para esos múltiples fines el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza. Esta elaboración da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos”. El *hombre* es representación de las necesidades, como dice en la observación al § 190: “En el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como ‘*bourgeois*’); aquí, en el punto de vista de las necesidades (cf. § 123, *Obs.*), es la *representación* concreta que se llama *hombre*. Tan sólo aquí y propiamente aquí puede entonces en ese sentido hablarse de *hombre*”.

77 § 194, observación.

su mundo de cosas, esto es, debe acrecentarlo, complejizarlo y diferenciarlo, y eso lo hace a través de su transformación por el trabajo, que crea cultura y civilización; disciplina y hábito. “La *cultura práctica* que se logra por medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma y en el *hábito de estar ocupado*”, dice en el párrafo 197.

El problema con esta producción de la cultura práctica (y teórica) es que, como se sabe, las necesidades humanas, así entendidas, no tienen límites. Porque lo que se atiende con el trabajo no es ya tanto la necesidad, sino los dictados del gusto y de la moda, que no dejan de diferenciarse. Esto produce incomodidad en el hombre (a diferencia de la comodidad del animal), pero también, paradójicamente, un atontamiento del deseo, por su extrema dispersión. Dice:

El *animal* tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas. Incluso en esta dependencia el *hombre* muestra al mismo tiempo que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición y diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman de esta manera en distintas necesidades *particularizadas* y por lo tanto más *abstractas*. ... La necesidad de vivienda y vestido, así como la necesidad de no dejar los alimentos en su estado primitivo sino elaborados y destruir su inmediatez natural, hace que la existencia del hombre no sea tan cómoda como la del animal, y, en realidad, en cuanto espíritu, no debe serle tan cómoda. El entendimiento, que aprehende las diferencias, provoca la multiplicación de las necesidades, y en tanto el gusto y la utilidad devienen criterios para juzgar, y las

necesidades caen también bajo ellos. En última instancia, no es ya la necesidad misma sino la opinión la que tiene que ser satisfecha⁷⁸.

El que el hombre ya no esté restringido a la satisfacción de sus necesidades naturales, con los medios disponibles, hace de la sociedad civil una cacería incesante de mercancías. La sociedad civil, en un pasaje que recuerda a Tocqueville, tiene un impulso por la igualdad (todos aspiran a ser consumidores), pero esa igualdad produce una presión por aumentar la producción, porque los hombres—consumidores se *imitan* y a la vez, procuran *distinguirse* dentro de ese impulso mimético y, por tanto, “se transforman en una fuente real de multiplicación y difusión de las necesidades”⁷⁹. El impulso por satisfacer deseos sin límites, los deseos particulares a cada representación, los deseos imitados a los de los otros a los que se demanda reconocimiento, genera lo que Hegel llama el círculo de la “mala infinitud”⁸⁰. O lo que es igual, genera no sólo una estructuración del mundo simbólico subjetivo (del goce, del deseo, de la representación), sino también *riqueza y pobreza de hecho y sin medidas*, que ya no podrían describirse como contrarios u opuestos excluyentes, sino como *pares complementarios*. La cacería de riqueza sin límites produce pobreza, que no es un subproducto casual de la sociedad civil sino que está imbricado en ella, en su modo normal de existencia, y mucho más con la

78 § 190 y parte del agregado.

79 § 193.

80 Agregado al §185, donde dice: “La particularidad por sí es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida. Por medio de sus representaciones y reflexiones el hombre amplía sus deseos, que no son un círculo cerrado como el instinto del animal, y los conduce a la mala infinitud. Del mismo modo, sin embargo, la privación y la necesidad son desde el lado opuesto también algo carente de medida”.

entrada de la automatización y la industrialización. “Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y se producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil”⁸¹.

La pobreza crece así en forma proporcional a la riqueza, y es el precio que se paga por ella: éste tipo de pobreza estructural es un fenómeno tan moderno como la misma producción de mercancías. Por eso, la miseria es mayor cuanto mayor es el lujo, que es la diferencia límite respecto de las necesidades naturales (o el extremo más grosero al que ha llegado la necesidad de la representación). Esta “convivencia” entre riqueza y pobreza desencaja definitivamente cualquier equilibrio al que pueda aspirarse entre los goces y los deseos que se producen socialmente, y los que socialmente pueden satisfacerse. En Hegel no hay indiferencia moral ante el “hecho” que relata (o describe), pero tampoco una condena. Sólo una lúcida referencia al cínico Diógenes, que aparece de imprevisto, anacrónico, en medio de una disquisición sobre la modernidad:

Diógenes, con todo el esplendor de su cinismo, es un producto de la vida social ateniense, y aquello que lo determinaba era la opinión contra la cual actuaba. No es por lo tanto independiente, sino que surgió de esa si-

81 § 243. Ver también el § 198, para la entrada necesaria de la máquina en la producción.

tuación social y es un vicioso producto del lujo. Cuando éste se encuentra en su punto más alto, la abyección y la miseria son igualmente grandes, y el cinismo se produce, pues, por la contraposición del refinamiento⁸².

La pobreza está imbricada entonces en un sistema de dependencia universal de producción, circulación y consumo; fortificado por la división del trabajo, la mecanización y la industrialización, que son los momentos necesarios de la sociedad civil –aquellos en los que ella alcanza su punto máximo de desarrollo–. O lo que es igual, la pobreza moderna es acompañada por la superproducción industrial, que no encuentra consumidores suficientes para la multiplicación incesante de las necesidades. La sociedad civil está así intrínsecamente desajustada, como condición *normal*. Porque esa misma sociedad civil implantó en cada uno de sus miembros el deseo de igualdad, de mimesis, y los socializó en querer ser consumidores/productores, todos, incluso los pobres, creen que deben alcanzar un mínimo de standard de vida (es decir, la sociedad civil implanta la norma de consumo, pero es incapaz de hacerla cumplir), y además, ese mínimo standard es, como se sabe, históricamente variable, definible sólo para una cierta sociedad, en un cierto tiempo y por tanto, motivo de incesante conflicto⁸³. La sociedad civil depende entonces de criterios que no puede objetivamente determinar, como es el nivel mínimo requerido para la “vida”, que es histórica y socialmente variable, y de normas socializadas por ella, que no puede satisfacer, como la de que todos aspiren a alcanzarlo por la producción y el consumo. Por eso, los efectos de su normal funcionamiento

82 Agregado al § 195.

83 § 244. En el agregado dice: “El nivel mínimo de subsistencia, el de la plebe, se establece por sí solo, pero es sin embargo muy distinto en los diferentes pueblos”.

se perciben en los que padecen las exclusiones como *injusticia*, como derecho que tienen, pero que les es despojado. Como alteración, en el hombre, entre la Moralidad y el lazo jurídico –en una filosofía que, como vimos, los distingue–.

Pero lo central es que, en consonancia con la imbricación entre persona y propiedad que Hegel viene desarrollando desde el inicio del tratado, la exclusión económica es también exclusión jurídica, social y cultural; o lo que es igual, una pobreza generalizada, una *carencia antropológica* que anuda en su privación a la naturaleza y la cultura. La pobreza

es una situación que les deja las necesidades de la sociedad civil, y que –al mismo tiempo que ella les retira los medios de subsistencia naturales (§ 217) y les elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan (§ 181)– los priva en mayor o menor grado de todas las ventajas de la sociedad: la posibilidad de adquirir habilidades y en general, cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia los cuidados de la religión. El poder general toma con los pobres el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa situación y del sentimiento de su injusticia⁸⁴.

La pobreza es entonces, pobreza de representaciones, pobreza jurídica, pobreza antropológica, pobreza de goce. No puede conceptuarse solamente en categorías objetivas, sino que es también, pobreza del entramado subjetivo. Los pobres son menoscabados en sus capacidades de formación y de oficio, excluidos de las funciones normales del sistema jurídico y del

84 § 241.

bienestar económico, son los segregados de la religión organizada. De su “amontonamiento” surge la *plebe*, que es para Hegel una multitud de individuos que no están integrados a la sociedad, y que no necesariamente podrán integrarse: son la expresión del “malestar social” de los que aspiran a algo como derecho y que, por el normal funcionamiento del sistema, no pueden efectuarlo como tal. Un derecho que la misma sociedad civil les inculcó en esa forma y que sólo aparece, en los casos de la plebe, como *reclamo permanentemente insatisfecho*. Dice:

La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas. ... La pobreza no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera. ... Así surge en la plebe el malestar por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspirar sin embargo a ella como un derecho. Contra la naturaleza ningún hombre puede afirmar un derecho, pero en una situación social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia que le es cometida a esta o aquella clase. La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas⁸⁵.

85 § 244 y parte del agregado.

¿Cómo se hace entonces frente a esta necesidad de la producción de pobreza, frente al extrañamiento de la personalidad que ella supone y ante la limitación del trabajo que implican las máquinas? Para Hegel, este desarrollo no es casual, sino necesario, y cualquier intervención para excluir a la pobreza en la sociedad moderna no tendrá efectos, e incluso, puede tornarse un *boomerang*. Es un problema acuciante e irresoluble de las sociedades modernas. Es el único hilo suelto de toda la dialéctica, el resto inintegrable de una argumentación voraz, y a la vez, honesta. Hegel oscila entre pedir la intervención del Estado, para instaurar una armonía (como en el agregado al § 185), y reconocer que por razones incluso teóricas, no se debe eliminar la autonomía relativa de la sociedad civil (sino a riesgo de identificarla con el Estado, lo mismo que criticó a los contractualistas). Ninguna de las soluciones que se presentan (impuestos directos, trabajo público y autoorganización) salda definitivamente el problema constitutivo de la sociedad civil, que es la imbricación entre sobreproducción y miniconsumo⁸⁶. Una solución transitoria podría ser la constitución de colonias, pero tampoco ellas son infinitas⁸⁷.

86 Dice en el § 245 (en una crítica adelantada a cualquier “teoría del derrame”): “Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si, por el contrario, esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe”.

87 § 246 y § 248.

Este problema resta, irresuelto. Como si fuera un grano en el “plan de Dios”⁸⁸. Pero también, como contundente retrato filosófico de los desafíos que instala la imbricación entre el concepto jurídico de persona y el de propiedad. O lo que es igual, como muestra y advertencia escéptica del desarreglo social que impone la universalización formal (pero no de hecho) de los derechos de los Sujetos.

Lo que Hegel pone en primer plano es la persistencia renovada de la percepción y la experiencia de la injusticia, en aquellos antropológica, jurídica y socialmente menoscabados, en un contexto de extensión de la socialización en los derechos y a la vez, de imperio de sociedades civiles como poderes enormes económicos de atracción, de egoísmo y de estructuración subjetiva del goce y la representación. Un hilo enhebra lo dicho y la desagarrada descripción de Hannah Arendt, en *Los Orígenes del Totalitarismo* –en una cita que también encabeza este libro–:

El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos. Porque entonces un delito ofrece la mejor oportunidad de recobrar algún tipo de igualdad humana, aunque sea como excepción a la norma. El único factor importante es que esta excepción es proporcionada por la ley⁸⁹.

88 Hegel define al Estado como parte del plan de Dios, en el § 258, agregado.

89 Arendt, H., “La decadencia de la Nación–Estado y el final de los derechos del hombre”, cap. 9 de *Los Orígenes del Totalitarismo* 3, Madrid, Alianza, 1984, p. 364.

B. Los derechos de propiedad, por advenir: Marx como pe- riodista

No queremos aquí decir que Marx dé, en los escritos juveniles que componen lo que se conoce como los *Debates de la Dieta Renana* de 1842, ninguna respuesta a la imbricación entre persona y propiedad privada, planteada por Hegel. Marx no responde. No *le* responde. Más bien, Hegel está indisolublemente ligado a su pensamiento, como si fuera un manojito de agujijones que lo incitan a *pensar otra cosa*, de otro modo. En este joven Marx no hay ninguna pretensión de inversión de Hegel, ningún querer ponerlo de cabeza, sino un hacerlo presente, sin citarlo, para afirmar exactamente lo mismo que él, cuando Hegel es radical, y contradecirlo sin nombrarlo, cuando no lo es. Pensar a partir de Hegel, lo que Hegel no quiso pensar. Hay en este Marx otra idea de la relación entre Sujeto y propiedad, contrahistórica, transhistórica, que jaquea tanto a los conceptos de persona y de Sujeto, como a los de propiedad privada y pública. Que pone un problema social, a la vez como jurídico, moral y epistemológico. Y que tiene un objetivo político: Marx repone en el marco de las ideas modernas conceptos tan perimidos como era el de costumbre, una concepción casi animista y orgánica de la naturaleza, y un humanismo que reconoce sus límites, para evidenciar cuánto el liberalismo es mezquino en su juridicidad. Una juridicidad que para él es a la vez más y menos progresista que las relaciones jurídicas del feudalismo, pero que lo será *menos* que la juridicidad que advendrá –posiblemente–, en el futuro, como reconocimiento de las costumbres actuales de los pobres, en su relación con la propiedad. Del arsenal crítico de conceptos anacrónicos repuestos, Marx extrae la posibilidad futura de un

derecho de propiedad que sea más *justo*, esto es, más acorde a lo que llama “la naturaleza jurídica de las cosas”.

Los textos en torno al debate de la Dieta Renana se publican en la *Rheinische Zeitung*, en 1842, en sucesivas entregas, con motivo de una propuesta de ley finalmente aprobada que extendía la categoría de robo a todas aquellas formas de relación de la población campesina con la leña: todo, tanto la recolección de leña suelta, como la sustracción de leña cortada, o el tallado de árboles en pie pasaba a ser punido como robo. Marx tiene en sus manos extractos del debate brindados a la prensa, sin distinción de los oradores parlamentarios, pero reconstruye el argumento como si tuviera un mapa claro de quiénes pueden decir qué cosas. Hacer un análisis de la ley del robo de leña es para él hacer un análisis del entramado ideológico de la Dieta y de su “misión legislativa”. Y de ese análisis, Marx deduce que la Dieta no concibe la posibilidad de la diferencia: tan homogénea como es, extiende esa homogeneidad a todas las relaciones campesinas con la leña bajo la misma rúbrica de delito. La intervención de Marx gira entonces en torno a la necesidad de “producir diferencias, donde no las hay”.

Para eso distingue, primero, entre leña verde, leña cortada y leña suelta. De las diferencias entre estos materiales se derivarán diferencias en las acciones relacionadas con ellos, y de las diferencias de las acciones se deducirán intenciones diferentes. Todo en ese orden. Porque se pregunta, desconfiado del intencionalismo: “¿qué medida objetiva le pondríamos a la intención que no fuera el contenido y la forma de la acción?”.

La primacía de los materiales en el andar de la argumentación es una nota distintiva del texto: hay una primordialidad de la naturaleza en la construcción a la vez jurídica y *subjetivista* –pero de un tipo extraño– de la tesis. Es la naturaleza la que determina sus formas de propiedad y por esas formas, naturales, se marca un criterio implícito de justicia y de juridicidad para

los hombres, un criterio que, sin embargo, permanece irrepresentable. Para Marx, solamente el apropiarse de leña verde y de leña cortada son “robos”, mientras que quien recoge leña suelta “sólo lleva a cabo un juicio que ha dictado la misma naturaleza” acerca de la propiedad: es ella quien ha separado del “conjunto orgánico” del árbol esas ramas. Por ello, el recolector y la naturaleza tienen en ese caso un juicio idéntico (aunque uno anteceda al otro) sobre ese conjunto orgánico: la naturaleza se desprende de esas ramas y el recolector las reconoce desprendidas, y su acción de recolectar es, podríamos decir, justa, natural, un juicio que duplica al ya dado sobre sí de la naturaleza.

Marx deja entrever, en esta primera distinción de materiales, de tipos de leña, aquello que quiere esbozar: que hay una juridicidad interna a la naturaleza, que es ella la que determina formas de propiedad y de apropiación adecuadas a esa juridicidad natural y que esa juridicidad natural permea las relaciones de los hombres con las cosas, estén o no bajo un marco jurídico positivo, estatal. Por eso, existe una “naturaleza jurídica de las cosas” que marca una relación justa de los hombres con las cosas (aún cuando eso inscripto naturalmente como justo, no contenga la forma de una ley positiva). Es una marca impresa en la relación natural con las cosas, respecto de la cual la ley positiva está obligada, si es que quiere “decir la verdad”. Esto es lo que declarar a toda acción como robo hace: hace de la ley una mentira; esto es, algo que no se guía por la naturaleza jurídica de las cosas, que son los criterios naturales –morales– de verdad y mentira en la relación de los hombres con las cosas. Dice Marx:

La ley no está dispensada de la obligación general de decir la verdad. Por el contrario, la tiene en doble medida, ya que es quien debe expresar de modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas. La naturaleza

jurídica de las cosas no puede por lo tanto guiarse por la ley, sino que la ley tiene que guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas. Si la ley denomina robo de leña una acción que no es un delito forestal, la ley miente y el pobre es sacrificado a una mentira legal. *‘Il y a deux genres de corruption’* –dice Montesquieu– *‘l’ un lorsque le peuple n’observe point les lois; l’autre lorsque ‘il est corrompu par les lois: mal incurable parce qu’il est dans le remede meme’*⁹⁰.

La naturaleza jurídica de las cosas impone entonces un criterio a la ley, que ella debe respetar, si quiere decir la verdad, aunque más no sea de una forma “general”. Establece, es decir, un criterio moral (el de la verdad y la mentira) y no epistemológico (el de la verdad y la falsedad). Si la ley miente, aquel que transgrede la ley no sólo restaura la verdad, sino que hace del delito un hecho justo: repone la relación moral quebrada por la mentira de la ley. Es un restaurador de lo que la ley inmoraliza y al hacerlo, restablece también la imbricación, la interioridad necesaria entre delito y pena: cuando la ley quiebra la relación entre delito y pena y establece una pena general para muchas formas homogeneizadas de relación de los hombres con las leñas –por dar el ejemplo de la Dieta Renana–, la relación que debe mantenerse, esto es, la visibilidad popular de la imbricación de un cierto tipo de acción delictiva y un cierto tipo de pena, se rompe, y por ello, el delito, como momento interno del derecho, se escinde de él. La ley *miente* al escindirlo, al autonomizar al delito, al romper la relación interna entre tipo singular de delito y tipo singular de pena. “Todo delito tiene un lado en común con el derecho”, dice Marx hegelianizando, y por eso se debe mantener visible para la población esa interio-

90 Karl Marx: *Los Debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa, Dimensión Clásica, 2007, pp. 29–30.

ridad, esa dependencia interna de uno y otro, esa proporción, si se quisiera llamarla así: a eso se llama, en términos legales, *decir la verdad*.

¿Pero qué es la “naturaleza jurídica de las cosas”? ¿Podemos pensar en algo así como un derecho natural, en una suma de criterios morales, racionales, a los que el derecho positivo estatal debiera ajustarse, porque ya estaría en él todo dicho? No. La naturaleza jurídica de las cosas no se describe con precisión en el texto, sino que permanece como lo irrepresentable, lo externo a la ley, que no sólo no puede explicitarse en cuanto a *contenidos*, sino que tampoco se adecúa a las *formas* de la ley positiva actual. Marx deja huellas de lo que sería esa naturaleza jurídica de las cosas al traer al argumento otro concepto perimido en la modernidad madura: el de la costumbre y el derecho consuetudinario.

Hay por lo menos dos derechos consuetudinarios, dice: el derecho consuetudinario de los nobles y el derecho consuetudinario de las masas desposeídas “de todos los países”. El derecho consuetudinario de los nobles ya ha recibido forma de ley positiva: la ley ha adoptado sus contenidos de privilegio, sustentados en la costumbre, y al hacerlo, se ha negado como forma general del derecho (podríamos decir, se ha convertido en mentira). Por eso, la ley debe autoderogarse en la forma del privilegio acostumbrado de los nobles, derogarse porque esa forma de sí es pasado, costumbre anquilosada y situada, irracionalidad.

Por lo tanto, el derecho consuetudinario como dominio aparte del derecho legal sólo es racional cuando el derecho existe al lado y fuera de la ley, cuando la costumbre es la anticipación de un derecho legal. No se puede hablar de ningún modo, por consiguiente, de derechos consuetudinarios de los estamentos privile-

giados. En la ley han encontrado no sólo el reconocimiento de su derecho racional, sino también con frecuencia, el reconocimiento de sus pretensiones irracionales. No tienen derecho a anticiparse a la ley, porque la ley ya ha anticipado todas las posibles consecuencias de su derecho⁹¹.

Pero hay otro derecho consuetudinario, el de los pobres, que es no del pasado, sino el que puede anticipar a la ley en su forma actual. Estos son derechos establecidos por las costumbres de los pobres en su relación con la naturaleza, que son “contra la costumbre del derecho positivo” actual (es decir, son *costumbres contra la costumbre* del derecho positivo actual). Por ejemplo, “la rebusca, el espiguelo y los derechos consuetudinarios de ese tipo” (lo más cercano a nuestro “cartoneo”) son costumbres arraigadas que, sin embargo, demuestran la limitación respecto del derecho positivo actual, y en cierto modo lo anticipan desde el futuro, si es que ese derecho pudiera contenerlas en el futuro en alguna forma.

Para Marx, los pobres ven en la naturaleza aquello que es “indeciso” en el objeto, que puede ser apropiado y ocupado por su carácter ambiguo, y se relacionan con esas partes de las cosas o con las cosas mismas de modos que la misma naturaleza determina como posibles. Es decir, toman al objeto en un perfil más pleno que el que toma la propiedad privada, lo conciben en un modo que no es el de la unilateralidad del entendimiento, es decir, le devuelven su ambivalencia natural, su “hibridez”. Dice:

Existen objetos de la propiedad que por su naturaleza no pueden alcanzar nunca el carácter de propiedad privada antes determinada, y por su esencia elemental y su existencia contingente recaen en el derecho de ocu-

91 *Ibid*, p. 35.

pación, es decir, en el derecho de ocupación de la clase que, precisamente por el derecho de ocupación, es excluida de toda otra propiedad, y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que aquellos objetos de la naturaleza⁹².

Esto es, hay objetos que ocupan la misma posición que la clase que se relaciona con ellos primordialmente: de residuo, de indecisión y contingencia, de “mera costumbre de la sociedad civil” para la que el Estado no puede aún encontrar un lugar consciente o pleno en su estructura jurídica. Hay, se podría decir, una afinidad natural entre el perfil híbrido de esos objetos y el de esas clases. Los pobres se relacionan con la parte indecisa de la propiedad y hacen de esa relación con lo residual y contingente una costumbre, a lo que Marx llama derecho consuetudinario.

Podrá verse que las costumbres que son costumbres de toda la clase pobre saben aferrar con seguro instinto la parte más indecisa de la propiedad, y se verá que esta clase no sólo siente el impulso de satisfacer una necesidad natural, sino también la necesidad de satisfacer un impulso de justicia. La leña suelta nos sirve de ejemplo. Su relación orgánica con el árbol viviente no es mayor que la que mantiene con la víbora la piel que ésta ha cambiado. Con el contraste entre las ramas secas y rotas, separadas de la vida orgánica, y los troncos y árboles de firmes raíces, plenos de savia, que asimilan de modo orgánico el aire, la luz, el agua y la tierra en provecho de su forma propia y su vida individual, la naturaleza representa de cierto modo el contraste entre la pobreza y la riqueza. La

92 *Ibid*, p. 38.

pobreza humana siente ese parentesco y deduce de esa sensación su derecho de propiedad, y si deja por lo tanto la riqueza físicamente al propietario, reivindica en cambio la pobreza física para su necesidad y contingencia. En esta acción de las fuerzas elementales ve una fuerza amistosa, más humanitaria que la humana⁹³.

Es decir, hay en la naturaleza un fuerza que va más allá del humanismo, que crea derechos que no obstante tienen contenidos (tan indefinidos, contingentes, e históricos como las partes que entran en esa relación, esto es, cosas híbridas y pobres), aún no han recibido forma, porque la forma actual del derecho positivo no puede adoptarlos. Su forma está por advenir, es una posibilidad abierta el que estas costumbres de los pobres en su relación con la naturaleza, que son derechos consuetudinarios, puedan recibir la forma de derechos positivos. Esa forma futura y posible deberá ser más abarcadora que esta forma actual del derecho, porque aludirá a relaciones de propiedad que la naturaleza tiene consigo, con sus objetos, que no han sido tomados por el derecho actual, a formas de la propiedad natural que son “híbridas”, ambiguas, indecisas, orgánicas. Que hacen del residuo algo diferente a la basura. Esos derechos consuetudinarios son carentes de forma: “no se le opondrá la forma de la ley, sino que aún no la ha alcanzado”. Cómo será esa forma, no está definido en el texto, y no puede serlo.

El derecho liberal no ha podido incluir esa parte indecisa, fluctuante y ambigua de la propiedad al avanzar sobre las formas jurídicas del feudalismo. No obstante representa un progreso respecto de esas formas, es también un progreso sesgado, un progreso del entendimiento, que delimita y singulariza lo que de otro modo sería fluido, fluctuante, ¿colectivo? El liberalismo jurídico no ha podido incluir la contingencia, que es

93 *Ibid*, p. 38.

la forma privilegiada en que aparece la relación de los pobres con las cosas. El ejemplo claro son los monasterios. Dice Marx:

las legislaciones más liberales se han limitado a formular y generalizar los derechos que encontraban. Cuando no encontraban derecho alguno, tampoco lo concedían. Eliminaron las costumbres particulares, pero se olvidaron que mientras que la injusticia de los estamentos aparecía en la forma de pretensiones arbitrarias, el derecho de los desposeídos lo hacía en forma de concesiones contingentes. Su procedimiento era correcto frente a quienes tenían costumbres fuera del derecho, pero era incorrecto frente a quienes tenían costumbres sin poseer el derecho. Así como, en la medida en que se podía encontrar en ellas un contenido racional, han transformado las pretensiones arbitrarias en exigencias legales, del mismo modo tendrían que haber transformado en necesarias las concesiones contingentes. Podemos aclarar esto con un ejemplo, el de los monasterios. Se han eliminado los monasterios, se ha secularizado su propiedad y de este modo se ha actuado con justicia. Pero el apoyo contingente que encontraban los pobres en los monasterios no se ha transformado de ningún modo en otra fuente positiva de ingresos ... por el contrario, se les ha marcado un nuevo límite y se los ha separado de un antiguo derecho. Esto tuvo lugar en todas las transformaciones de prerrogativas en derechos. El aspecto positivo de estos abusos, que también constituían un abuso en la medida en que volvían contingente el derecho de una de las partes, no se ha eliminado transformando la contingencia en necesidad sino haciendo abstracción de ella⁹⁴.

⁹⁴ *Ibid*, pp. 36–37.

¿Podría una nueva juridicidad del Estado (una tal que no haga abstracción, cuando progresa institucionalmente, de aquellas costumbres que los pobres tienen y las convierta en necesidad y les dé reconocimiento) incluir ese lado indeciso de las cosas y la contingencia de relación que esa indecisión genera? ¿Habrá un modo diferenciado de relación con las cosas según clases y será ese modo menos “objetivante” en las clases populares? El joven Marx confía en el Estado como complejo universal y racional para crear derecho para las clases que aún no los tienen, pero deja entrever también que si ese Estado no pudiera hacerlo, por carencia de formas jurídicas actuales para albergarlos, al menos no debería tratar a los pobres como delincuentes, porque son sus formas jurídicas las que no alcanzan. El Estado es un aparato que puede crear humanidad al crear derecho, “al conceder una esfera positiva de acción” a lo que hasta aquí era mera negatividad del derecho, costumbre, rebusque. Eso le otorga una misión ineludible. Pero lo que está en juego es una fuerza de la costumbre cuya peculiaridad actual es rebasar lo que el derecho liberal puede incluir, una relación histórico–natural de los pobres con las cosas, que es más humanitaria que humana y que permanece al lado de las formas jurídicas y subjetivas actuales, forzándolas con su negatividad a ir más allá de lo privado y lo público, de lo individual y colectivo. Para que esa negatividad fuerce a ampliar las esferas de acción reconocidas jurídicamente, es fundamental no que la ley diga la verdad, porque quizá la verdad que pueda decir no sea del todo plena, sino que al menos, no mienta: “la ignominia del delito no debe transformarse en la ignominia de la ley; se socava el terreno del Estado cuando la desdicha se convierte en delito o el delito en desdicha”⁹⁵.

95 *Ibid*, p. 40.

C. Los antropófagos: comensalidad, subjetividades y crímenes perennes

La “comensalidad” plantea otra forma de relación entre subjetividad y propiedad, o mejor, entre subjetividad y *apropiación*. Es, como se sabe, un acto de este tipo el que el modernismo brasileiro leyó como el acontecimiento fundante de la subjetividad americana (y también de la historia de la catequesis del país verde–amarelo): la deglución conjunta, por parte de los “indios” Caetés, del primer obispo del Brasil, el obispo Sardina, y de toda su tripulación de evangelizadores, compuesta por noventa personas.

El modernismo interpretó a ese banquete colectivo –destinado a apropiarse de la fuerza del colonizador, por medio de su digestión–, como una metáfora del proceso de recepción selectiva, de apropiación “masticada” y, a la vez, de la resistencia cultural del Brasil frente a las corrientes culturales extranjeras. La matriz, esto es, el estómago cultural del país y sus mecanismos de deglución, impondría a cada una de las partes digeridas de forma fragmentaria y des–jerarquizada, un tenor propio, una nueva modalidad de existencia, a la vez deudora de sus fuentes y desligada de ellas. Así como los Caetés comieron a aquellos que venían a colonizarlos, con sus ideas y sus armas, así los brasileros y americanos en general harían luego –en la lectura modernista– con las corrientes culturales hegemónicas, en un proceso histórico siempre repetido de recepción, selección, metamorfosis y desecho, similar al del sistema digestivo⁹⁶. Hay

96 Los Caetés, como se sabe, eran un pueblo originario de lengua tupí que habitaba el litoral brasileros y que practicaba el canibalismo (entre otras prácticas, aunque ésta es sin dudas la que más se relata de ellos y la mejor excusa para su exterminio). Luego de la

en esta poderosa metáfora modernista de la antropofagia, sin embargo, una analogía demasiado rápida: la de la digestión

deglución del I obispo de Brasil, los Caetés fueron perseguidos y esclavizados, considerados por los portugueses “enemigos de la civilización”. El canibalismo está lejos de la pura violencia: como “matanza ritual” (es decir, como matanza absolutamente sujeta a ceremonias y normas) involucró a muchas tribus tupí (por ejemplo, a los tupinambá y a los guaraníes) y su único motivo no era apropiarse de la fuerza del otro. La matanza ritual, además, no involucraba sólo a colonizadores, sino a prisioneros de guerra en general, también de tribus vecinas. Ahí, el caso se vuelve muy interesante para el tema de este libro, porque muchas de estas tribus compartían con los tupí la idea de que la venganza continuaba tras la muerte, por lo que para evitar la reaparición del espíritu del deglutido, se desperdigaban sus miembros corporales y todos los que lo habían comido (además del matador y de su familia), se cambiaban el nombre, para evitar ser encontrados por el espíritu del muerto. Si se piensa que toda la tribu participaba en general de la festividad (cuando no alcanzaba la carne, se hacía un caldo para que todos pudieran saborearlo), cada matanza ritual implicaba un “segundo nacimiento”, una refundación de la vida comunitaria y de su memoria corporal colectiva. Al respecto, ver Alfred Métraux: *Antropofagia y cultura*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.

El temor a que los guerreros a los que se temía reencarnaran luego de la muerte y volvieran a vengarse, también penetró a los colonizadores: como bien señala Sinclair Thompson, para evitarlo, los colonizadores desmembraban los cuerpos y exhibían sus partes en lugares diversos, como se hizo en el caso de Tupak Katari luego de la rebelión en la actual Bolivia, en 1781. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui, depende quién viera la parte en cuestión (como se exhiben en el Museo Costumbrista del parque Riosíño de La Paz) se podía percibir o bien la *fragmentación* del cuerpo colectivo indígena o bien la *promesa* de su retorno unido. Ver: Sinclair Thompson: *We alone will rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002 (hay edición en español bajo el título: *Cuando sólo reinasen los indios. Política ayмара en la era de la insurgencia*) y Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

de la materialidad de la carne de la tripulación portuguesa, por parte de los Caetés, con la digestión de la materialidad del entramado simbólico que conforma el mercado del intercambio cultural (global, histórica y desigualmente configurado). No porque se trate de cuerpos, en un caso, y de ideas o de “espíritu”, en el otro: lejos de esa diferenciación, los trato aquí como si fuesen dos materialidades, tan sólida la una como la otra. La analogía va demasiado rápido, sin embargo, porque oscurece la secuencia histórica que la hace posible: es sólo porque la primera deglución da lugar a la matanza de los Caetés y de otras tribus y por tanto, a la imposibilidad de formar un orden socio-político que acoja a esa deglución como acto simbólico inicial, *interiorizado* luego en una configuración de normas que conserven a la vez su vigencia y tornen derecho su demanda de justicia; que la segunda deglución metafórica, la de los consumos culturales desiguales en la periferia, puede darse como tal. Es decir, es porque la primera deglución no funciona como mito de origen de un orden social que, por la misma necesidad de olvidar ese acto caníbal, lo interiorice como ley e introduzca un consenso colectivo acerca de aquellos bienes y poderes que pueden legítimamente disputarse y que ofrezca, en virtud de lo atroz que ocurrió, una “obediencia retrospectiva”; que la segunda deglución existe, como metáfora dislocada de lo que queda irresuelto, como una mera alusión a algo no incluido en el relato colectivo, como mero “*problema cultural*” acerca de la recepción de ideas foráneas entre dominantes y dominados⁹⁷.

Quisiera ahondar en esa falsa analogía, pero siguiendo el mismo parámetro que el modernismo, es decir, afirmando lo que tiene de verdadera la identidad falsa que ella plantea: hay en ese acto colectivo de deglución, en ese banquete en el que se digiere al colonizador, un acto fundante de la subjetividad peri-

97 La “obediencia retrospectiva” es lo que Freud en *Tótem y Tabú* plantea que se daría en los hijos parricidas en el caso de la horda primitiva y en su disputa con el padre, por la posesión de las mujeres.

férica americana, que aúna esa subjetividad con la apropiación transitoria y colectiva del amo al que se erige en cuerpo (ahora digerible). Hay una subjetividad periférica que afirma la necesidad estratégica de *mimetizarse* con la fuerza del reconocido como Otro; de apropiarse de lo que se reconoce de poderoso en él y a la vez, de obstáculo, transformándolo en alimento, en energía para la propia fuerza mimética (o padeciendo, por el contrario, la indigestión de su veneno). Hay, en suma, una subjetividad camaleónica que se conforma como proceso de deglución constante de poderes desiguales, un proceso que se da y que conforma sus entrañas y que no siempre es consciente ni traducible del todo en los cánones de la cultura letrada.

Pero, mucho más que eso, el acto caníbal transmite, por su irrecuperabilidad en tanto elemento reconocido y constitutivo de un orden jurídico posterior, la experiencia de la *terca persistencia del crimen* (infringido, sufrido), en las latitudes americanas. Repetimos: ese acto fundante de la subjetividad americana como subjetividad mimética y colectiva queda como un hecho trunco en lo jurídico, como acto perenne de no-institucionalización, imposibilitado de funcionar siquiera como mito de origen de algún tipo de norma interiorizada que lo *incluya* como *referencia* y que, por esa inclusión, lo *desactive* en su carácter de puro acto de violencia, de violencia posible, efectiva, repetible y hasta “justa” –dado que nada del entramado de justicia posterior alojó, como elemento suyo, a este reclamo de justicia del colonizado frente a su colonizador–. También por eso, este acto queda como algo (in)fundante y aún así, seductor en su radicalidad. Es incapaz de *legitimar* el orden sociopolítico que aparece después, cuando los banquetes se acabaron: lejos del consenso, este orden posterior es visualizado por los sobrevivientes como un entramado institucional azaroso y persistente, una marca del puro dominio de los vencedores en la colonización (que favo-

rece o perjudica según a qué estamento social se pertenezca), una muestra de la dosis perenne del absurdo del orden vigente. La irrecuperabilidad de la comensalidad de los Caetés, como símbolo de la irrecuperabilidad en general de la resistencia a la violencia colonial –a no ser como denuncia moral o iniciativa artística–, ilustra la arbitrariedad de la relación entre la letra jurídica y la experiencia del mundo en estas geografías⁹⁸.

98 Una afrenta a la metáfora de la digestión y a su potencial comunicativo y simbólico, son las tesis de Glauber Rocha en “La estética del hambre”, el manifiesto acerca del Cinema Novo que presenta, como su referente principal, en 1965, en la retrospectiva de Génova (un año después de la filmación de “Dios y Diablo en la tierra del sol”). Allí, Rocha dice que “nuestra cultura nace del hambre”, porque “el hambre latina”, “no es solamente un síntoma alarmante: es el nervio de su propia sociedad”, que corroe todas sus manifestaciones filosóficas y políticas (además de los cuerpos). Ella no es un tema ni un objeto, sino una textura omnipresente, que paradójicamente, incomunica: ella no se comprende, incluso por los que la experimentan. Por eso, reclama la estética del “feísmo”, la producción *ad hoc* de una cultura del hambre, no de la digestión. Esto implica *profundizar el malentendido* entre colonizador y colonizado, potenciar la capacidad disruptiva e in comunicadora de una estética “fea”. Dice Rocha: “Así, mientras América Latina lamenta sus miserias generales, el interlocutor extranjero cultiva el gusto de esta miseria, no como síntoma trágico, sino solamente como dato formal de su campo de interés”, es decir, sólo en la medida en que “satisfagan su nostalgia del primitivismo”. *Cfr*: Rocha, G.: “Estética da Fome”, publicado por primera vez en *Revista Civilização Brasileira*, número 3, julio de 1965, disponible en internet. Propia traducción del portugués.

Tomo esta idea de lo azaroso del orden y de la distribución de los bienes en América de Sara Gallardo, y particularmente de su novela *Los galgos, los galgos*. Como se sabe, la novela (y su versión corta, *Historia de los galgos*) es una especie de autobiografía de la estirpe familiar de los Gallardo –y con ella, de los Mitre, los Drago y otros que conforman las elites argentinas terratenientes–. La autora retrata cómo la percepción del azar y de lo desmesurado de los bienes que se poseían por estas elites conformaba una subjetividad siempre sentida como amenazada, inestable y apropiadora,

Haremos un rodeo antes de retomar esta deriva hipotética de la reinterpretación modernista de la antropofagia.

Tomar a ese banquete Caeté como la metáfora de los actos (in)fundantes de violencia, en los órdenes americanos, lo enmarca en una historia posible de la subjetividad, centrada en los análisis de la comensalidad, como cruce entre la naturaleza y la cultura. La comensalidad implica, no un acto individual de resolución de necesidades biológicas individuales –las relacionadas al comer–, sino un hecho de importancia socio–política, en el que las distinciones entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado, se relativizan: se trata de comer juntos, de compartir alimentos según ritos formales y de comportarse, en ese tiempo de la comida, según parámetros sociales previstos a ese fin (por ejemplo, se trata, en las sociedades occidentales modernas de hablar de los temas y en los tiempos que esa mesa compartida impone: nada muy largo, nada muy íntimo, nada que indigeste). La comensalidad implica mecanismos formales por medio de los cuales *ciertos* individuos se juntan (según tiempos y ritos), supone también criterios para que ellos y no otros se junten (se come con miembros del mismo clan, con amigos, con cercanos, pero no con enemigos) y se rige por patrones de división de los alimentos (cuánto come cada quién, cuánto es legítimo servirse). Supone, en suma, una intersección de modalidades socioculturales que definen quiénes se juntan y cómo se apropian de lo que está disponible para comer. Quiénes son los habilitados para apropiarse de cuánto y cómo lo hacen, torna a la comensalidad un hecho que está más allá de la biología y que le devuelve, como dirá Simmel, el cariz de un problema sociológico y político de extrema relevancia.

pero siempre consciente de que debía no bajar la guardia, porque lo que poseía podía desaparecer de sus manos tan pronto y tan arbitrariamente como había sido apropiado.

Hay un análisis que quisiera confrontar con la interpretación modernista del banquete de los Caetés, como hito (in)fundante del modo de subjetividad/apropiación americana: el de Albert O. Hirschman y su rescate de dos formas de comensalidad, la de los griegos antiguos y la de los estudiantes alemanes de la preguerra, con influencias positivas y negativas, respectivamente, para la conformación de órdenes políticos. Es interesante confrontarlos, porque Hirschman intenta salirse, con ese análisis, de la división tajante entre las esferas pública y privada, pero no se pregunta por aquellas formas de comensalidad que quedan truncas, imposibilitadas ya no de poner en jaque esa división de esferas, sino de crear cualquier tipo de orden *a partir de sí*, como es el “caso” del banquete de los Caetés. Veamos.

Hirschman vuelve a Georg Simmel y a sus lecturas del “Mahlzeit”, del ritual de la comida en la Grecia antigua y clásica. La democracia griega habría sido fundada, según Simmel, no en la discusión en el ágora, sino en el rito de juntarse a comer y en las formas estipuladas de división de los alimentos, repartidos según el criterio de la *isonomía*, de la igualdad ante la ley, utilizado también para el ejercicio (por sorteo) de los cargos públicos. Cada tanto tiempo, la ciudad se reunía en torno al sacrificio de un animal, que era diseccionado con maestría por carniceros para que cada uno de los comensales tuviera una parte equitativa de la porción. El hecho efectivo de la división de lo disponible y el participar en la reunión implicaba la materialidad, la *existencia en acto* de la comunidad política, cuyo lazo era renovado por la repartición y el disfrute conjunto y ritual de la carne del animal, según un criterio democrático (y, a la vez, técnico: el del carnicero). La comida en común implicaba la puesta en acto del criterio político que organizaba la ciudad: su capacidad efectiva de modelar la cotidianeidad armónica de los convivientes hasta en los actos más aparentemente nimios,

como el comer, y la interpenetración de esos ritos comunes de comensalidad y las formas de dividir y de ejercer los cargos públicos. Apropiarse de una porción equitativa de la carne que la ciudad ponía a disposición en el banquete, implicaba ser un sujeto político reconocido, y en ese reconocimiento equitativo, la ciudad se reproducía como orden legítimo, un orden en el cual imperaba un criterio consensuado de reconocimiento a los ciudadanos y a su apropiación de los bienes. Como dirá Schmitt Pantel, “hay que tomarse en serio la comensalidad” porque existe un enlace directo entre el comer juntos y la permanencia del poder político en la democracia ateniense (y por su influjo, en toda democracia): “All those who eat become citizens... Eating is definitely the main event... The city emerges because it eats beef”⁹⁹.

A esta forma virtuosa de la relación entre comer juntos, el reconocimiento de la igualdad ante la ley y la permanencia en acto del poder político democrático, Hirschman le opone su análisis de los *Männerbund*, de las cofradías de jóvenes estudiantes alemanes que se encontraban a beber en los bares en los tiempos de la preguerra y que fueron retratadas, entre otras, por la novela de Heinrich Mann, *Der Untertan* (*El súbdito*). El protagonista de la novela de Mann, Diederich Hessling, es un cobarde, despreciado por todos, acosado por un sentimiento de inferioridad perpetuo, que decide unirse a un grupo de estudiantes, la Corporación de los Neo-Teutones. Comienza a participar entonces en los rituales de la bebida en conjunto de la Corporación, en los *Kneipes*, en los bares de la época wilhelminiana. El beber en común produce en él una transformación

99 “Todos aquellos que comen devienen ciudadanos...comer es el acontecimiento principal. La ciudad emerge porque come carne”. Citado por Hirschman, A. O.: “Melding the Public and Private Spheres: Taking Commensality Seriously”, en *Crossing Boundaries. Selected Writings*, New York, Zone Books, 1998, pp. 11–33, p. 22.

radical: es por esa actividad, entre individual y colectiva, que el perdedor puede adoptar el deseo de la corporación como si fuese el suyo, asumir las actividades mecánicas que ese beber implica *como si hubiesen sido decididas por él*, y postular también como suyos los juicios vulgares que durante la actividad del beber se vertían. Por fin, adquiere a través de un hacer grupal ritualizado un *punto de vista supuestamente propio*, un destino, una libertad interna en la pura banalidad de su existencia, que trastoca sus relaciones hasta aquí temerosas con el mundo. El beber le permite “apropiarse de sí” en una forma que implica el plegarse a los deseos de un grupo, un grupo visto crecientemente como aquella muleta que le aporta lo que el perdedor no conseguiría lograr, sin participar de ese ritual: ser un individuo con juicios de alguna manera propios, en relaciones de paridad con otros y con sentimientos de autovaloración¹⁰⁰.

No obstante los dos ejemplos de comensalidad provistos por Hirschman, el de la democracia griega y el de los bares

100 Es impactante la relación de esta novela con los extractos de la biografía de Adolf Eichmann, que cita Hannah Arendt en *La banalidad del mal*. Al momento de entrar en las SS –se dice allí–, Eichmann tenía otra opción: ingresar en una logia masónica llamada Schlaraffia (tierra de Jauja, según los relatos de mitología germana), que se caracterizaba por hacer banquetes en las que se jugaban bromas pesadas a algunos miembros. De hecho, Eichmann es rechazado como aspirante por haber “invitado una copa” a miembros de más alta jerarquía, según sus propios recuerdos. La vida de Eichmann, desde niño, está poblado de estas memberships, al punto que, dice Arendt: “el día 8 de mayo de 1945, fecha oficial de la derrota de Alemania, tuvo para Eichmann una importancia especial, ya que se dio cuenta de que a partir de entonces se vería obligado a vivir sin pertenecer a organización alguna. «Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abriría una vida desconocida, que nunca había llevado»”. En: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003, p. 24.

alemanes de la preguerra, implican dos formas opuestas de construcción de subjetividad y dos influencias contradictorias en los colectivos sociales en que se insertan (y de los cuales esas subjetividades son efectos), ambas implican actos en los que el beber y el comer en común se enmarcan en normas y las reproducen o modifican. Hay una presencia ineludible de la norma en estos ritos (y ellos las reproducen, o continúan, o subvierten). Son formas de la comensalidad que se relacionan con principios socio-políticos y con normas derivadas de esos principios: con la puesta en acto y la reproducción de la isonomía, como motor de la organización democrática, en el primer caso; con la erosión del formalismo de la igualdad republicana, en el segundo. No son comensalidades que giran en el vacío, sino que a través de ellas puede verse el entrecruce, históricamente situado, que hay entre Sujeto y colectivo, entre biología y política, entre naturaleza y cultura: son comensalidades que aluden a las normas que les permiten ser rituales sociales y que se enmarcan en ellas, perpetuándolas o poniéndolas en jaque. Pueden ser, por eso, instrumentos explicativos, parámetros de interpretación social y, si se quiere –como en el caso de Hirschman–, objetos de ciencia.

Nada de esto sucede con el banquete de los Caetés. El banquete de los colonizados permanece en un limbo entre los órdenes (el orden pasado de los Caetés, los posteriores de la historia colonizadora y las historias nacionales independentistas). Por eso puede rescatarse, formalmente, sólo como pura metáfora cultural; como aquello que está vagamente en la historia, tan sólo en el modo de la ausencia, del resto incomprendido y que, por ello, incita o bien a la denuncia moral o a la creación estética¹⁰¹. Es un limbo, un fantasma, porque la deglución del

101 Wilcomb E. Washburn da una torsión interesante a este argumento, que quisiera exponer brevemente: para él, lo que sustenta la colonización

obispo Sardina se explica por un orden simbólico determinado (el de los indios Caetés y sus relaciones con los prisioneros, sus rituales de la comensalidad y sus creencias acerca de la apropiación de la fuerza de los dominantes), pero da lugar a otro orden, que no puede incluir como relato pleno a ese banquete, porque ese banquete es una práctica de los racialmente distinguidos como Otros, de los externos al orden, de los portadores de un saber *que no cuenta* y sus creencias anómalas y aberrantes. Aún más: ese otro orden posterior tampoco puede incluir lo que sigue como “respuesta” a ese banquete, que es el exterminio o el esclavismo de los mismos comensales y de sus poblaciones. Entre ambos órdenes hay ficcionada exterioridad, exclusión, ajenidad, aún cuando su causalidad es evidente y perennes los efectos de esa causación: es porque la subjetividad del colonizado y sus creencias sobre la deglución no pueden ser inteligibles en las historias de convivencia de los Estados–Nación en formación, y es porque a ese banquete le siguió la matanza y con ella también una ruptura en los saberes y en las creencias,

es la judicialización de una distinción moral, la de civilizado/bárbaro. Esa distinción moral es el instrumento que informa el aparato represivo y jurídico, en la colonización. Pero hoy, la situación entre legalidad y moralidad, sería irreversible: los reclamos judiciales de los amerindios sobre sus tierras, por ejemplo, quedan inhabilitados de tener efectos legales y generalmente se reducen a ser sólo una reivindicación moral. Estoy de acuerdo en la apreciación, pero aquí prefiero sostener la ajenidad entre los órdenes de moralidad pre–coloniales y coloniales, porque no hacerlo asume la unilateralidad de aquel orden en el cual la distinción bárbaro/civilizado es inteligible. En los dos casos, sin embargo (se enfatice o no la existencia de una ruptura de inteligibilidad entre el orden pre–colonial y el colonial –incluyendo a los Estados nacionales), lo cierto es que tanto para Washburn como para el presente texto, el problema es la “presencia de la ausencia”, en lo jurídico, de la violencia colonizadora y de su resistencia. Cf. Washburn, W.: “The Moral and Legal Justifications for Dispossessing the Indians”, en James Morton Smith (ed.): *Seventeenth-Century America. Essays in Colonial History*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1959, pp. 15–33.

que es posible una segunda subjetividad apropiadora en el continente, las de las elites, que nace “como de la nada”. Esta segunda subjetividad apropiadora de la historia moderna del continente americano puede disponer de los bienes que esas matanzas pusieron a disposición, sin que tenga sobre esa disposición que la beneficia ninguna conciencia de culpa, ninguna necesidad freudiana de “obediencia retrospectiva”, ninguna necesidad de interiorizar alguna norma que dé cuenta de la gravedad de lo cometido por su legado o en su nombre (y así, verse obligada a limitar la ambición). El orden que se forma no asume los banquetes de los colonizados como propios, porque las clases apropiadoras del continente no se reconocen en ese linaje, pero tampoco puede asumir del todo ser agente de los genocidios posteriores, y por tanto, las historias preocupadas por el origen de los órdenes sociales del continente no resignifican esos banquetes ni sus represalias, como crímenes fundantes de consensos sociales sobre los límites del crimen: sobre los límites a las luchas en torno a la apropiación de los bienes disponibles y a sus patrones de distribución. Son crímenes dejados en su pura materialidad, enmarcados en la “irracionalidad” de un momento pre-histórico o fuera de la historia, ni siquiera categorizables como “mitos”, porque no hay nada eternizable allí¹⁰². Los órdenes sociales, políticos y jurídicos que le siguen se muestran así azarosos, no del todo explicables, y forjadores de subjetividades dominantes que muestran la persistente percepción de estar bajo perpetua amenaza, con propiedades inestables y linajes ficticios.

En otras palabras, no se dio en estas latitudes esa resolución del conflicto hamletiana, que lee Eduardo Rinesi, para dar cuenta de cómo se forman los órdenes sociopolíticos y las

102 Para Kierkegaard, la mitología era un modo de inscribir la eternidad en el orden del tiempo y el espacio.

subjetividades adecuadas a ellos, en los regímenes centrales: esa resolución racionalista, en la que los funcionarios (Horacio, Fortimbrás) entran a la escena del crimen, en la que todavía hay cadáveres tirados en el piso y, justamente porque los tienen enfrente, pueden dictar normas que *recuerden*, *olvidando* (o racionalizando), lo que se sufrió para poder tenerlas¹⁰³. La escena antropófaga, en cambio, es una metáfora de lo que aún queda incólume, como atajo simbólico, como puro crimen fundador de otros crímenes, como resto inapropiable a pesar de la saturación de órdenes y de normas que pueblan las geografías latinoamericanas. Estos órdenes permanecen ajenos los unos a los otros, poblados, por un lado, de crímenes sin letra y, por el otro, de leyes que gritan de la presencia de esa ausencia¹⁰⁴. Por no poder acoger nada de los patrones de justicia que sostenían a esas matanzas rituales y mucho menos hacerle justicia a los genocidios posteriores, esos órdenes dislocados enfatizan la persistente ajenez entre legalidad y moralidad en estas geografías y perpetúan la producción de (*pseudo*)historias en paralelo, como si fueran bloques de tiempo que contuvieran una sucesión sin causalidad entre regímenes de inteligibilidad supuestamente excluyentes.

Les conservan, así, a escenas como las de los Caetés (y quizá sin quererlo) esa pátina de venganza utópica, que aún poseen. Esa pátina es que los modernistas recuperaban y pretendían extender, como filón político de la creación artística.

103 Rinesi, E.: *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos Aires, Colihue, 2011, segunda edición.

104 Ángel Rama definía así a América Latina, en *La ciudad letrada: como geografía saturada de órdenes normativos, jurídicos, simbólicos, incoherentes entre sí*.

La constelación perenne en torno al Sujeto (II): un ¿retorno? a la modernidad temprana.

Hay una tensión en las formas de asumir la individualidad en la modernidad, y sobre todo, en la temprana. Intentaremos recuperar esta tensión, aunque para ésto se precise imaginar cómo ella se monta desde varios enfoques y, muchas veces, sólo se pueda encarar semejante empresa al costo de la vaguedad, la imprecisión, e incluso el absurdo –cuando no la resignación de, quizá, no llegar a ningún lado–. Aceptaremos perdernos en estos laberintos del camino como parte de la tarea, no como su defecto.

El obstáculo principal que se nos aparece es el entramado de saberes que están aquí involucrados, porque no obstante los pensadores escogidos están muy influenciados por la mal llamada “Revolución científica”, no existía entonces, en los campos del saber, la estricta disciplinarización que se conocerá después, a partir del positivismo del siglo XIX. Por eso, no hay rutas marcadas para los problemas, ni un *corpus* legitimado de términos y de métodos con los que abordarlos y muchas veces, se trata de imaginar, para no errar. Evitaremos con gusto, además, experimentar el fracaso de intentar proponer cualquier definición de conceptos –sobre todo, el de la individualidad moderna, si algo así existiera–, porque, como bien decía Nietzsche, sólo es pasible de definición aquello que no tiene historia.

Pensaremos el problema de la individualidad y de sus formas como si ellas construyeran una **constelación**, o mejor, un **campo de fuerzas**, para retomar la lectura que hace Martin Jay de Walter Benjamin. El autor del *Convolutio N* afirmaba allí que “toda circunstancia histórica presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria”¹⁰⁵.

105 Benjamin, Walter. “Convolutio N”, en *Libro de los pasajes*, Madrid,

Acercarse en el presente al problema de la individualidad y de sus varias figuras coexistentes, como si ellas conformasen un campo de energías en conflicto en el que se deja en entredicho la cronología, para hacer convivir los pasados y los futuros posibles, supone abandonar la pretensión de encontrar una evolución idéntica y lineal, destinada a ser “descubierta” tal como en realidad se habría desenvuelto en la teoría. No es así cómo se llegó a este sentido común que sostiene el concepto de individuo moderno, como si fuese la primera de las evidencias incontrastables. Acercarse al problema de ese modo supone sin embargo, aceptar que el pasado no es tampoco algo que puede modelarse *a piacere*, de acuerdo a las demandas del presente. El pasado de esta modernidad no puede ser ni descubierto en su esencia incólume, ni inventado. Pero tampoco se lo sacraliza. Entender un problema como inmerso en un campo de fuerzas (en proceso de polarización) involucra la posibilidad de intervenir para reconfigurar el saber que se supone recibido y darle una nueva figura, a partir de sus escombros. O, como dice Jay, supone el deseo de *inmiscuirse* en el problema, como si hubiese allí algo más que un diálogo amigable y ya concluido entre buenos filósofos o una fraterna fusión de intereses entre los participantes de la tensión. Antes que eso, ellos, cual polos, se atraen y se repelen según lógicas propias del campo y sus componentes, y al hacerlo, dibujan un mapa siempre inestable y múltiple de la cuestión, una especie de “interior van Goghiano”. Por eso, en el diálogo filosófico y en su entorno (un diálogo que incluye silencios, sinsentidos, ninguneos e incluso, amenazas), se puede pretender ser también un convidado. Las imágenes de constelación o campo

Akal, 2005, con traducción de Luis Fernández Castañeda, p. 472 [N 7 a, 1]. Traducción modificada. Ver también la traducción de Pablo Oyarzún de La obra de los Pasajes: Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso, en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis-LOM, 2000.

de fuerzas –imágenes, pero también, descomposiciones de imágenes– sugieren que estamos hablando de “una yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente”¹⁰⁶. Si de este campo de fuerzas al que a veces llamamos “época”, el único polo identificable en la tensión que constituye a la individualidad moderna y a sus formas es el tipo ideal del Sujeto cartesiano –y el único al que se combate, por su visibilidad– se debe identificar por qué mecanismos los demás elementos que conformaban el campo fueron oscurecidos, y pasaron a ser las sombras, los límites indeterminados respecto de los cuales el Sujeto cartesiano recorta su figura (o para parafrasear a Nietzsche, las sombras de los muertos, con las que aún lucha el Sujeto cartesiano). Por eso, amerita volver al Sujeto –como si alguna vez nos hubiéramos salido de él.

A. La reaparición del concepto de Sujeto y la necesidad del miedo del pensante

Se dice que el Sujeto ha muerto por causas disímiles: porque sería tan sólo el lugar vacío que deja la estructura del lenguaje –que sí existe– o por incapaz de ser aquello que quiso ser, un agente autotransparente de acción y de conocimiento de sí. También se dice que no puede prescindirse de él, sobre todo en la teoría y en la práctica políticas. Peter Bürger se distingue tanto de las posiciones que “defienden” al Sujeto, como de aquellas para las cuales el Sujeto está muerto. Su punto de partida es

¹⁰⁶ Jay, M.: *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 14.

que con la tesis de la muerte del Sujeto no se está frente a una “renuncia a la categoría de Sujeto”, sino frente a un “signo de un deslizamiento epocal dentro de la categoría misma”¹⁰⁷. Si el Sujeto ha muerto, su muerte no debe verse como una desaparición automática, como desaparecería un rostro trazado en la arena a la orilla del mar (que es la imagen que utiliza Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*), sino como la presencia determinante de su sombra, que todavía modela la modernidad. Tal como Nietzsche alentaba a actuar frente a la muerte de Dios, así también debiéramos enfrentarnos a la supuesta muerte del Sujeto, como de cara a la tarea –aún por delante– de “vencer a su sombra que se proyecta en las cuevas” (*Die fröhliche Wissenschaft*, 108: *Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!*). O mejor, estaríamos entonces frente a la permanencia de la marca del Sujeto, tras su desaparición como esquema “libre de contradicción, del orden de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos”. Estaríamos frente la reaparición de un “esquema quebrado en sí”, que denosta la versión apropiadora del Sujeto moderno, pero que aún lidia con sus sombras. Si la muerte del Sujeto es un hecho ocurrido, es uno que tarda aún en llegar a nosotros, todavía envueltos en los combates y las seducciones de sus sombras.

Pero si hay que renunciar al momento épico/colonizador de la categoría de Sujeto (actualmente en proceso de transición hacia su desaparición definitiva o en combate con sus figuras espectrales), también habría que abandonar la pretensión objetivista que lo redujo a pura dependencia. Para Bürger, entender al Sujeto como pura pasividad –una posición que ejemplifica con Foucault–, y explicarlo por su remisión al doble sentido de la palabra *sujeto* (sujeto, por “estar sometido a alguien median-

107 Bürger, P. y C., *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid, Akal, 2001, p. 16.

te control y dependencia y estar preso de la propia identidad mediante conciencia y autoconocimiento”), hace desaparecer la dimensión constitutiva de la experiencia subjetiva: la introspección¹⁰⁸. Es como si Bürger le reprochara a Foucault ser él más fundamentalista de la modernidad que los propios modernos, que al no objetivar al Sujeto, al no concebirlo como mero “punto de intersección” de reglas, dejaban lugar aún a la experiencia, y entre ellas, a la experiencia constitutiva del “miedo del yo”. Renunciar a concebir al Sujeto *también* como interioridad –aunque no sea una interioridad que deba ser “descifrada”–, elimina la experiencia del miedo del Sujeto, que es determinante para el Sujeto *moderno*.

Bürger retoma el clásico análisis de Adorno y Horkheimer, en el excurso *Odiseo*. También para ellos el sujeto es el nudo de procesos de disciplinamiento y de autodisciplinamiento, pero no eliminan la dimensión de la experiencia histórica que lo recrea –en particular: la experiencia del “miedo del pensante”–. Afirma Bürger: “Sin el momento del miedo, no pensaríamos, se dice en los protocolos de las conversaciones que preparan el trabajo de la *Dialéctica de la Ilustración*. ... Es el miedo ante la recaída en lo amorfamente inidéntico, en última instancia el miedo a la muerte”, lo que constituye el esfuerzo por la identidad del Sujeto¹⁰⁹. La identidad (y la existencia histórica) del Sujeto mismo, entonces, no se da por presupuesta, sino que se constituye en *tránsito entre la naturaleza y la cultura*, en una lucha peligrosa que el yo tiene que dar (para dar–*se como yo*), para separarse de la inmediatez de una existencia natural que “pervive en él como oscura seducción”. Ese tránsito histórico,

108 Foucault, M., *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, en H.L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt, Athenäum, 1987, pp. 243–250, aquí, p. 246s. Citado por Bürger, p. 16.

109 Bürger, p. 17.

ese viaje, esa experiencia de peligro que supone la imposición de jerarquías entre la naturaleza y la cultura, es ejemplificado con el episodio de las sirenas y Odiseo¹¹⁰. El yo se *convierte* en idéntico a sí mismo a través de un proceso de separación de la naturaleza que lo rodea y de renuncia a su propia naturaleza pulsional. Pero lo reprimido pervive en él como “miedo a la autodisolución y como nostalgia de ella”, como una duplicidad, una ambivalencia *mítica* que no desaparece del Sujeto, a pesar de todo el proceso del dominio de la naturaleza (y de sí como natural). El yo convertido en idéntico, que se erige como fortaleza frente al abismo de lo amorfo natural, es intrínsecamente vulnerable, atemorizado, nostálgico y enajenado, y se hace soberano (de sí, del mundo) cuando por momentos puede olvidar los procesos que lo constituyen y negar el estar inmiscuido en la naturaleza (en la propia, en la naturaleza común en la que está inserto). La muerte, en cambio, le recuerda su finitud, la pretensión ilusa que fue la individualización, el esfuerzo en vano que él ha sido. Si traemos acá la formulación de Bataille: “Soberano es aquel que *es*, como si la muerte no fuese”, el Sujeto analizado por Adorno y Horkheimer no lo es, al menos no del todo, porque está siempre jaqueado, seducido, tironeado. Lo que le permite estar siendo es un *constante ejercicio de represión* para seguir como idéntico, como un alguien con límites, adecuado a la figura y a la identidad que traza(n) para sí. Si era el miedo a la muerte lo que podía originar la conciencia –y la soberanía, por ejemplo, en Thomas Hobbes¹¹¹–, en Adorno y Horkheimer, ese miedo acompaña como ambivalencia constante y constitutiva al Sujeto: el imperio de la conciencia y de la

110 La raíz es común entre experiencia/viaje y peligro en alemán: *Erfahrung, Fahrt, Gefahr*; señala Jay.

111 Remito a la lectura deudora de Hobbes que Barry Cooper hace de la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. El soberano para Hegel sería aquel que sabe (el Estado), en *Filosofía del Derecho*, §270.

soberanía existen porque la muerte fue negada, aunque sea sólo por momentos, mientras la seducción de las sirenas no tenga el efecto de disolución buscado y lo tiene a Odiseo a perder sus límites finitos. La conciencia autorreflexiva, entonces, es una conciencia en la que *habita el miedo del pensante*, y también la agresión y otras pasiones violentas que dan cuenta de cuánto cuesta el proceso cultural siempre recreado de convertirse en Sujeto e individualizarse. Ese señorío del miedo en la conciencia del Sujeto hace de la niñez el momento aquel en el que se tiende el velo de la ilusión ilustrada en torno a la liberación de las pasiones: “en toda niñez se repite algo de lo terrible con que se creó en la historia primigenia el carácter idéntico”¹¹².

Para Adorno y Horkheimer, entonces, no es que el Sujeto haya entrado en crisis en nuestro tiempo, sino que fue “siempre un esquema altamente problemático de la organización de la experiencia”¹¹³. Al Sujeto no puede analizárselo sin tener presente la sensación de “desasosiego”, de conocimiento y desconocimiento, de soberanía y padecimiento, que siempre lo acompañó –y con él, a toda la modernidad–. El objetivo de la modernidad, podría decirse con María Laura Lanzillo, fue conciliar sujeto y soberanía, pero el carácter de intento siempre renovado de esta conciliación da cuenta de la precaria identificación de ambos términos, incluso consigo mismos, y de la tensión y los altos costos que esa empresa incluye. El miedo del pensante es el punto de partida de Bürger y en la imbricación constitutiva de *vulnerabilidad e individuo* lo acompañamos en este texto¹¹⁴.

112 Bürger, p. 21.

113 *Ibid*, p. 22.

114 Aunque le soltemos la mano a Bürger cuando el autor da por hecho la primacía de la categoría Sujeto: lo que nos interesa es cómo esa primacía se constituye históricamente, en los textos, más que aclamar el resultado.

Tres modalidades de Sujeto, que surgieron en lo que va desde el final del Renacimiento hasta el comienzo del absolutismo, forman para Bürger una “constelación de posiciones subjetuales, cuya copertenencia no se descubre en última instancia en la historia de su influencia”: las de Montaigne, Descartes y Pascal. Esta constelación perduraría en nuestro tiempo, incluso en los escritos que niegan la permanencia de la categoría. Existiría entonces una copertenencia entre, por un lado, la posición del escéptico Montaigne (que escribe sobre sí, con nombre propio –es decir, bajo el nombre de un hombre común y no como ejemplo moral, como había escrito San Agustín– y que experimenta a su cuerpo como compuesto de partes e instantes, lo que vuelve a la escritura un ejercicio de autoafirmación y, si se quiere, de juntura); por el otro lado, la posición del yo abstracto universal de Descartes, que hace de su razón y su autodisciplina la fundación de una ciencia acumulativa y el parámetro que da existencia a las cosas del mundo; y por último, la posición de Pascal, para quien el “yo es detestable”. En el tejido que enhebran las posiciones de Montaigne y Pascal se vislumbrarán mejor los bordes y las conturas que asumió el Sujeto cartesiano, que, pese a que la vulnerabilidad lo corroe, fue recepcionado como el paradigma del dualismo (del dualismo de razón y materia y la concomitante jerarquía de los saberes y entre los sexos que ella origina) que contaminó la modernidad temprana y cuya influencia pervive hasta hoy.

A.1 El solipsismo de Montaigne y la reforma de la experiencia

La modalidad del yo que aparece en los *Ensayos* de Michel de Montaigne interroga sobre el carácter de la experiencia, cuya indagación es una de las maneras en que se evidencia la renovada atención sobre la individualidad, desde el Renacimiento. Es

entonces cuando se asiste, más que a un “descubrimiento” del individuo, a un proceso social y cultural de individualización, por la ruptura del cuerpo comunitario (del “cuerpo grotesco”, como gusta llamarlo Bajtin) y la irrupción de las multitudes y los *uomo singolari*, desde comerciantes a artistas, como actores políticos insoslayables. En una época como la de la temprana modernidad, en la que se transforman radicalmente los modos de vivir y conocer, se renueva también el interés sobre qué constituye y qué valor debe asignársele a la experiencia misma de esos “cambios”.

Tomaré el análisis de la experiencia propuesto por Martin Jay y también por John Dewey, porque ambos aluden a esta ruptura respecto de la forma de vivir y concebir la experiencia, antes y después del siglo XVI –y en particular, porque no parten del presupuesto trillado de que la “revolución científica” supuso la desconsideración absoluta de la experiencia como modalidad del conocimiento: se trata, más bien de apuestas por su transformación–. Trataré de ligar esta renovada pregunta por la experiencia con el ensayo tardío del escéptico humanista Montaigne, “De la experiencia”, escrito entre 1587–88, cuando tenía 56 años.

“Yo no pinto el ser, pinto solamente lo pasajero”, dice Montaigne en los *Ensayos*. Esta es *mi* física, es *mi* metafísica, delimita. El texto número XIII, llamado “De la experiencia”, es una muestra acabada de esa afirmación. Estamos ante un registro introspectivo exhaustivo, donde aparecen y desaparecen argumentos coyunturales sobre el sí mismo del autor y, a la vez, sobre la condición humana en general (como derivada de lo primero), y en donde abunda la descripción, o mejor, el padrón de sucesos de todo tipo: fisiológicos, psicológicos o relatos de los modos cotidianos de la vida del escritor. Está escrito –siguiendo el carácter tentativo de los *Ensayos*– como una denigración a la capacidad de cualquier facultad que pretenda

logicizar el vivir (sea ella el juicio cognoscitivo, a lo Descartes, o la misma escritura, a lo Rousseau). Montaigne no necesita justificación para escribir lo que es un ejercicio exploratorio de sí, y tampoco su identidad depende de la escritura (aunque ella ayude). Su identidad no está puesta en cuestión, ni siquiera está amenazada, aunque sobre este problema gire el ensayo. “De la experiencia” rechaza acudir a la memoria para que ella establezca un iluso hilo continuo y, al fin y al cabo, justifique la vida de quien narra –como pueden ser las *Confesiones* de Agustín o las de Rousseau, después–, y se enmarca en la propuesta, por el contrario, de elaborar una especie de diálogo sin formalidades con un amigo ausente, Étienne de la Boétie, muerto 20 años antes, que puede ser el prototipo de cualquier lector (pero que –un detalle no menor– es *su* amigo). Es decir, el ensayo montaigneano es una exposición de un registro, hecha para alguien semejante en cuanto a experiencias y valores, en donde interesa más lo pasajero y lo supuestamente banal del discurrir, del relatar anécdotas y sucesos desordenados de la vida cotidiana, que el argumento, que la justificación o que la hilazón de recuerdos.

En ningún momento, a pesar de ser ése el supuesto objeto del ensayo, se propone Montaigne definir el término experiencia, sino exponer cómo *él* vive, sin establecer jerarquizaciones de sus sucesos cotidianos. En ese sentido, Montaigne rechaza una de las modalidades normativas de la experiencia, que Freud describía, para los sueños, con el concepto de “elaboración secundaria”. Para Freud el soñador, una vez despierto, reemplazaría el desorden de los sueños por una narrativa coherente y esa coherencia clausuraría normativamente lo que fue caótico e introduciría un orden temporal en lo que había sido impredecible e incierto, en su devenir. El procedimiento, extendido a las formas de la escritura –a la escritura académica y la de otros tipos– es eludido por Montaigne, que se priva de

introducir una coherencia y un desarrollo gradual en lo que relata, aunque no elimina la normatividad –y la certeza de ser siempre él, Montaigne, el que escribe–¹¹⁵. Se genera entonces una temporalidad múltiple de sucesos descritos, una temporalidad asistemática, que sin embargo reconoce un fin preciso, para el cual el escritor se prepara (y a la vez, sugiere al lector moralmente imitar): Montaigne se prepara para la muerte, la experiencia de las experiencias, la que no puede practicarse porque “todos somos aprendices frente a ella”, pero que debe pensarse y aceptarse, junto con sus parientes en especie, que son la enfermedad y la vejez.

Los múltiples hilos impredecibles en que va desarrollándose el ensayo impiden resumirlo, sin que en ese resumen se pierda toda sutileza y la variación detallada de los sucesos, y sin que se eche por la borda la materia prima del ensayo. Pero esos hilos desordenados de la vida no son una plasmación de sucesos sin sentido, sino que se postulan como un *aprendizaje*, quizá intransferible, en orden a vivir *bien*. Vivir bien es el aprendizaje que posibilita la elaboración, aunque precaria, de la experiencia, compuesta de indefinidas variaciones, impredecibilidad y temporalidades yuxtapuestas. Montaigne no se postula como ejemplo, sino como singularidad que puede *compartir* experiencias, pero esas experiencias, de tan comunes que son, se vuelven universalizables –tanto como su mensaje moral, a disponibilidad del lector empático–.

Los relatos mezclan registros de la corporalidad y algunos pensamientos banales y otros supuestamente profundos, sin distinguirlos demasiado. En la misma página, por ejemplo, puede leerse: “Ha poco se me cayó un diente sin esfuerzo ni dolor, porque había llegado al término natural de su duración.

115 Un intento de evitar la elaboración secundaria en textos académicos es *La experiencia interior*, de Bataille.

Esta parte de mi ser, con varias otras, están ya muertas, y algunas semimuertas, figurando entre ellas las más activas durante el vigor de mi primera edad. Así me disuelvo y me escapo de mí mismo”, y luego, “la muerte se mezcla y confunde en todo con nuestra vida, y la declinación ingiérese en el curso de nuestro avance”. Y a seguir: “No soy excesivamente anheloso de ensaladas ni frutas, salvo los melones”¹¹⁶.

Lo paradójico de tanto desprecio por el uso común de las jerarquías y también por la pedagogía lineal es que el lector nunca siente estar frente al ejercicio de un trastornado, ni siquiera de una subjetividad puesta en jaque, amenazada o temerosa¹¹⁷. Montaigne asombra por su irreverencia del argumento que sólo

116 Montaigne, *op. cit.*, p. 264.

117 En “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura* (Barcelona, Ariel, 1962) Adorno remarca que el ensayo, en contraposición a la ciencia positivista, parte de la no identidad entre el lenguaje (o la exposición) y la cosa tratada (el objeto); y en tanto renuncia a la definición y a la jerarquía de los temas tratados (a la coherencia y a la centralidad de temas, en el texto), se autoimpone un esfuerzo ilimitado por la forma, en la escritura. Dice en la página 19: “La duda sobre el derecho absoluto del método no se ha realizado casi, en el modo de proceder del pensamiento, sino en el ensayo. El ensayo tiene en cuenta la conciencia de la ‘no-identidad’, aún sin expresarla siquiera; es radical en el ‘no radicalismo’, en la abstención de reducirlo todo a un principio, en la acentuación de lo parcial frente a lo total, en su carácter fragmentario. «Tal vez ha sentido algo así el gran *sieur* de Montaigne cuando dio a sus escritos la denominación extraordinariamente hermosa y acertada de *essays*. Pues la sencilla modestia de esta palabra es una orgullosa cortesía. El ensayista despide las propias orgullosas esperanzas que alguna vez se creen haber llegado cerca de lo último: se trata sólo de comentarios a las poesías de otros, eso es lo único que él puede ofrecer y, en el mejor de los casos, comentarios a los propios conceptos. Pero irónicamente se adapta a esa pequeñez, a la eterna pequeñez del más profundo trabajo mental frente a la vida, y con irónica modestia la subraya aún». El ensayo no obedece a la regla de juego de la ciencia y de la teoría organizadas según la cual, como dice la proposición de Spinoza, el orden de las cosas es el mismo de las cosas”. La bellísima cita del medio es de Lukács, en *El alma y las formas*.

acepta formas prefijadas, se hace admirable en el desparpajo y en la ligereza sobre los sí mismos, pero *es siempre Montaigne*, por más que crea que no hay continuidad en los momentos que lo sostienen ni unidad entre las partes autónomas de su cuerpo. Esta paradójica seguridad lleva a revisar qué le otorga unidad al Sujeto escéptico. ¿Qué es lo que hace que el registro de las experiencias que constituyen a Montaigne no degeneren, por ejemplo, en el colapso psíquico de la frágil e incoherente voz interior de la señorita Elsa, en el texto del modernista Arthur Schnitzler?¹¹⁸ ¿Por qué la discontinuidad de Montaigne lo conserva, sin embargo, seguro de ser Montaigne?

Montaigne cree que es el mismo no porque escriba, sino porque su vida afirma la existencia de una facultad de juzgar en situación, de estirpe senequiana, que hace que, puesto él de nuevo en una situación ya vivida, o en otra similar, lo llevaría a repetir lo que hizo entonces: “á circonstance pareilles, je seroy tousjours tel”¹¹⁹. Su ser el mismo depende de una facultad del juicio que, a diferencia de la cartesiana, no impele dictámenes epistemológicos universales sobre lo verdadero o falso, ni es abstraible de la situación determinada y coyuntural, biográfica del Sujeto, y por eso, ni siquiera extensible a cualquiera de los demás. Es una facultad de juzgar que otorga certeza inmediata al Sujeto que es, sobre la base de la posibilidad de retrospectión de situaciones, y que individualiza y unifica, sin logicizar ni justificar. Esta facultad es propia de quien está en condiciones de permitir la operación de retorno a la situación ya vivida, de quién está en condiciones de ponerse en la hipotética, pero efectiva situación, de ser *el mismo de nuevo en medio de lo que juzga igual o similar*, y en ella, tener que hacer lo mismo,

118 Schnitzler, A., *La señorita Elsa*, Buenos Aires, Losada, 1999. Ver al respecto el análisis de Andreas Huyssen, en “Perturbaciones de la visión en la modernidad vienesa”, en *Modernismo después de la postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 91–115, propia traducción.

119 Citado por Bürger, *op. cit.*, p. 35.

para confirmar la pertinencia identitaria de lo duplicado¹²⁰. Para que el sí escéptico experimente la certeza de ser, con las mutabilidades, incertezas y la instantaneidad de momentos que lo constituyen, hay operaciones de hipotética duplicación (y multiplicación) situacional y de revivencia, aún cuando ellas no otorguen más coherencia que la de la repetición de sí, ni más lógica que el estar construyendo criterios de *saber vivir* propios. Esa facultad de juzgar pone unidad ocasional, a demanda, en un Sujeto que se experimenta como un objeto inaprensible: “yo no puedo fijar mi objeto; se mueve confuso y renqueante, en

120 La identificación montaigneana como duplicado de sí contrasta directamente con la tesis de S. Kracauer; quien, a partir del análisis de la fotografía y del cine, afirma que es por el contrario la duplicación de sí que origina un extrañamiento (producida por ejemplo por medios técnicos), la que permite un conocimiento de sí y del material a interpretar, que de otro modo no hubiera podido darse. En *Teoría del cine* y en *History. The Last Things before the Last*, Kracauer remite al volumen II de *En busca del tiempo perdido* de Proust, El mundo de Guermantes, donde el narrador vuelve de un viaje y ve a su abuela de un modo que no hubiera podido antes y la comprende cercana a la muerte (y se extraña también a sí mismo, lo que permite la interpretación): “De mí ... no había allí más que el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse. Lo que, mecánicamente, se produjo en aquel momento en mis ojos cuando vi a mi abuela fue una fotografía. ... Por vez primera y sólo por un instante, pues desapareció bien pronto, distinguí el canapé, bajo la lámpara, colorada, pesada y vulgar, enferma, soñando, paseando por un libro unos ojos un poco extraviados, a una vieja consumida, desconocida para mí”. La interpretación (de sí, del material histórico) exige entonces extrañamiento. Para un análisis fantástico de este tema, ver Breidecker, V.: “‘Ferne Nähe’. Kracauer, Panofsky, und ‘the Warburg Tradition’”, en S. Kracauer y E. Panofsky: *Briefwechsel*, Berlín, Akademie Verlag, 1996, pp. 129–226; y también el capítulo de Guinzburg, C.: “Detalles, primeros planos, microanálisis. Notas marginales a un libro de Siegfried Kracauer”, en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2010, de donde copio la traducción del párrafo de Proust (p. 332 y siguiente).

una ebriedad natural. Lo agarro en algún lugar, tal como es el en preciso instante en que me ocupo de él”¹²¹.

A.1.1 El registro introspectivo en el puritanismo y la nueva ciencia

La puesta en relación entre la experiencia y el registro introspectivo (aunque sin el condimento optimista de cómo vivir una buena vida, que puede leerse en Montaigne) se puede observar también, en el período, en la exigencia a los fieles protestantes, sobre todo a los puritanos, de una “reforma” de sí.

En un contexto de revitalización de las discusiones sobre qué estatus asumió la naturaleza humana, luego de la Caída en el pecado de Adán, el calvinismo y el luteranismo animaron la atención sobre la experiencia, aunque como autocontrol, control comunitario y disciplinamiento –pero fue el calvinismo, como dijimos, el que abrió el camino a una ética de la autonomía–. Las metáforas más pregnantes y más sugestivas de la experiencia vital, en el calvinismo, son las que la identifican primero con un viaje, particularmente con el viaje del peregrino (pero también con el viaje espiritual de la conversión y el control constante de sí), y luego con la guerra sin pausa contra Satán. El puritano es entonces o bien un exiliado, o bien un soldado en la guerra cotidiana contra las tentaciones. La vida como una guerra exige de métodos de disciplina y por lo tanto, de activismo, de consenso activo del fiel al pacto con Dios, que se renueva constantemente. Contra la idea de predestinación derivada del pelagianismo –que llevaría al pasivismo del creyente– pero también contra la confianza en la salvación o en la posibilidad de una reconciliación con Dios, como creía Lutero, se exige a los devotos puritanos un constante trabajo de autoconsciencia

121 Montaigne en *Ensayos* III, 2.

y control de la experiencia cotidiana. El puritanismo posibilita entonces una proliferación de literatura adecuada a estas concepciones de la vida en la forma de registros introspectivos, de ejercicios espirituales diarios del creyente, de sermones escritos en lenguaje llano, pensados para su comprensión masiva, de escritos polémicos públicos, de panfletos, etc., que reglaban los parámetros básicos de la vida piadosa y extendían los métodos adecuados a la guerra constante y el peregrinaje¹²². Como bien dice Michel Walzer, el ministro puritano revolucionario era un *ideólogo* que trataba con soldados o con peregrinos, pero también (en las comunidades en las que gobernaba el puritanismo en la Inglaterra revolucionaria), con creyentes-ciudadanos, en las que la ley teológica y la ley civil eran homologadas¹²³.

La forma de disciplinamiento e individualización de la experiencia propuesta por el puritanismo no se plantea, como era el caso de Montaigne, como una puesta en relación de ésta con el conocimiento singularizado de sí, sino como una introducción estricta de la idea de dominación que tiene amplios ecos en la concepción de la experiencia que sostiene la nueva ciencia. La experiencia y su relación sustancial con la individualidad, fue vista siempre como “la piedra en el zapato en el terreno cultivado de un orden estricto racional del saber”¹²⁴. Para John Dewey, la filosofía tradicional (particularmente la filosofía deudora de

122 Ver al respecto Haller, W.: *The Rise of Puritanism*, New York, Columbia University Press, 1938.

123 También es importante la experiencia en el misticismo y hasta podría pensarse en los ejercicios teatrales de la Compañía de Jesús, como carriles imbricados a este puritanismo, pero el énfasis en el autocontrol y la racionalización de la experiencia en este último me parecen incomparables. Ver al respecto el fantástico libro de Walzer, M.: *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz editores, 2008.

124 Frank, Manfred: „Subjekt, Person, Individuum”, en Frank, M. y otros (eds.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 7, propia traducción modificada.

Platón y Aristóteles, con sus revitalizaciones en el Medioevo) se basaba en que “la experiencia nunca asciende del nivel de lo particular, lo contingente y lo probable” y por lo tanto, se precisaba de un poder trascendente a toda experiencia que pudiera referirse a lo universal y lo necesario, que la direccionara y ordenara en ese sentido. Según el pragmatista norteamericano, también los empiristas aceptan este carácter voluble, inestable, variado, particular y caótico de la experiencia, sólo que no creen que haya una facultad de la razón pura, a disposición de los hombres, que pueda proveer un conocimiento mejor. Más aún, a pesar de la revitalización de la experiencia por el humanismo renacentista (o incluso de su comunión con la cultura popular, cuyo poderío entra en crisis en la temprana modernidad, en el paso del grotesco a la cultura “seria”), la experiencia porta una connotación negativa, de límite y de obstáculo al conocimiento, de infalibilidad, de necesidad de transmisión y a la vez, de fracaso en la pretensión de su comunicación “total”, de ruptura insalvable entre aquel individuo que narra y lo expresable de eso que le ha acontecido. En la temprana modernidad, a este legado se agrega que la experiencia se asocia al peso de la costumbre, del pasado y de lo establecido (mal) por las fuentes escolásticas, lo que evidenciaba para los modernos la necesidad de una ruptura con la opinión y el falso conocimiento. Un caso prototípico de la reconceptualización de la experiencia en la época es el desplazamiento de sentido que sufre la noción de prudencia: más que aludir a la práctica del arte de la sabiduría práctica, el nuevo énfasis que se le otorga a la prudencia es individualista, disciplinador y ligado a las habilidades del engaño y de la astucia¹²⁵.

Una de las formas que toma la experiencia en el contexto de la “revolución científica” supone entonces una respuesta, un in-

125 Ver al respecto Álvarez Gómez, Ángel, *El racionalismo del siglo XVII*, Madrid, Síntesis, pp. 28–30.

tento de franquear el límite al conocimiento que se le atribuye, y de reorientar las posibilidades –autoritativas– del testimonio. En los términos de esta respuesta, la experiencia se asocia con el experimento, esto es, con la reproductibilidad de situaciones controladas en el laboratorio, en orden a producir efectos de conocimiento registrables, inteligibles y comunicables.

El caso típico de esta nueva modalidad de la experiencia es el trabajo de “restauración” del saber (y a la vez, de la condición humana posterior a la Caída) que propone Francis Bacon en su *Instauratio Magna*. La experiencia interior es aquí desplazada por los “datos confirmables intersubjetivamente del experimento controlado”, que pueden ser asequibles a todos los que repitan el experimento, bajo iguales condiciones. El Sujeto de la experiencia científica es universal en un otro sentido que la empatía posible que sugería Montaigne, y no tiene necesidad de limitar sus conocimientos al marco de su vida biológica, sino que su empresa continúa en los otros que lo sucederán. Es un tipo de experiencia que cancela su historia de fracasos y tentativas del pasado, porque esa memoria es irrelevante para la efectividad actual del método científico. Como bien dirá Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método*, para el método científico “una experiencia sólo es válida si se la confirma; en este sentido su dignidad reposa, por principio, en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia naturaleza la experiencia cancela en sí misma su propia historia”¹²⁶.

Esta modalidad de la experiencia como experimento reformula la relación entre conocimiento y control, pero la aleja cada vez más del individuo con biografía (de sus angustias, miedos y corrupciones corporales)¹²⁷. Supone una intersubjetividad de-

126 Citado por Jay en p. 47.

127 Giorgio Agamben empieza así *Infancia e Historia*: “En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien

terminada, que sustenta la instrumentalización y la reproducibilidad de lo que es verificable, y determina la objetividad de los testimonios que cuentan (una objetividad imposible, en el caso de tratarse de la experiencia interior). Esta reconciliación entre experiencia y conocimiento, por la vía del experimento, hace del ensayo montaigneano el ejercicio del ocio del pensante solipsista –un ejercicio socialmente *inútil*–.

A.2 La disciplina, como refugio: la teodicea cartesiana

Las *Meditaciones* de René Descartes, escritas en 1641, son, en cambio, el ejercicio de una subjetividad amenazada. Acechada por la posibilidad del engaño radical –el de Dios o el del genio maligno–, esta subjetividad se lanza a adquirir una certeza de sí, como primer mojón de certezas ulteriores. Es decir, no estamos ante el ejercicio de alguien ya seguro de sí, sino frente a un proceso desesperado de búsqueda de una certeza, que será construida sobre el sí mismo. El resultado

la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo”. La cuestión no se debe a la catástrofe de la guerra, como había diagnosticado Benjamin, sino a la “banalidad de lo cotidiano”: “basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia... El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros. Sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia”. Esto genera un problema para la legitimación de la autoridad: “Actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia y, si dispone de ella, ni siquiera es rozado por la idea de basar en una experiencia el fundamento de su propia autoridad. Por el contrario, lo que caracteriza al tiempo presente es que toda autoridad se fundamenta en lo inexperimentable y nadie podría aceptar como válida una autoridad cuyo único título de legitimación fuese una experiencia”. Agamben, *op. cit.*, Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 7–9.

paradójico de este camino signado por la vulnerabilidad es la asunción de la subjetividad como pilar, un pilar que oscurece su fragilidad al afirmarse como jueza y portadora de todas las representaciones del mundo y que, por esto, construye a ese mundo como cognoscible, como mundo a su medida¹²⁸.

Lo que Descartes encara en las *Meditaciones* pretende ser un ejercicio filosófico y no uno teológico. Pero esta distinción, formalista si se quiere, no será respetada en el curso del texto: para el autor –como dice en el prefacio dedicado a los jesuitas de la Sorbona–, los filósofos deben ocuparse de la existencia del alma y de la existencia de Dios, y deben hacerlo por medio de la luz natural, aún cuando este conocimiento no asegure la vida eterna, ni la gracia, ni la salvación. Cuando de estas cuestiones se trate, que son cuestiones mayores, el filósofo debe dejar el lugar al teólogo, y lo mismo sucede con el pecado: ese no es su ámbito de incumbencia, el suyo, el ámbito de influencia del filósofo, se limita a la falsedad. Pero como si esto no hubiera sido dicho, la Cuarta Meditación se inmiscuye a la vez en la falsedad y en el pecado, y más aún, los identifica: es pecado hacer mal uso de la mente humana, es pecado hacer juicios sin un conocimiento cierto (como dice en las segundas réplicas); es pecado no atender subjetivamente al desarreglo inherente que se tiene entre la voluntad y el entendimiento.

La propia búsqueda desesperada de la certeza de sí, en vistas al posible engaño absoluto, llevó a Descartes a ese punto de identificación: mientras que hasta la Tercera Meditación el autor precisaba demostrar que Dios no puede estar engañándonos, una vez demostrada la existencia cierta de ese Dios *veraz*, “es necesario no admitir nada que no acuerde con el principio de la veracidad divina”. Si Dios es veraz –y es necesario que lo sea, para el sostén de todo el aparato racional y en aras de la

128 Pires Aurélio, Diogo, *A vontade de sistema. Estudos sobre filosofia e política*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998, p. 14.

propia cordura—, debe explicarse ahora cómo el error es compatible con Su existencia y cómo Dios no es responsable por él. Es necesario dejar a salvo la veracidad divina (y Su bondad). Es preciso, por tanto, montar algo así como una teodicea, que anticipará a la de Leibniz, y de paso, ajustar mejor qué implica la certeza de ser *cosa pensante*.

Cómo se compatibiliza un Dios veraz con la experiencia del error y cómo ello impacta en la cosa pensante es el argumento a construir. La cosa pensante es, en virtud de esta necesidad de no admitir nada que atente contra la veracidad de Dios (y con ello, que abra una hendidura a la posibilidad del engaño radical y el no-Ser) algo que se irá perfilando, algo relativo y no la piedra fundamental del saber. Ésta es la vulnerabilidad cartesiana sobre la que se erigirá la fortaleza del yo, éste es su acto de fe y también la contaminación de los campos de la teología y la filosofía que antes se habían distinguido. Descartes produce entonces tres argumentos de reconciliación entre veracidad y error, que impactan sobre sus concepciones de Sujeto.

La primera forma de reconciliación entre la necesidad de la veracidad de Dios y la existencia del error es entonces reconocer la condición *ontológica* del Sujeto, como un *híbrido* entre el Ser y la nada, como un ser dependiente y finito, tironeado por la falibilidad, en virtud de la limitada facultad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, recibida de Dios. Dice así en la Meditación Cuarta:

si todo lo que hay en mí viene de Dios y si Dios no me ha dado ninguna facultad para errar, parece que nunca deberé engañarme. Y en verdad, que cuando me considero sólo como oriundo de Dios y me vuelvo todo hacia Él, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero tan pronto como vuelvo a mirarme a mí mismo, la experiencia me dice que cometo infi-

nidad de errores, y, al buscar la causa de ellos, advierto que no sólo se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea, la de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo de alguna manera, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla infinitamente lejos de toda clase de perfección; y me veo como un término medio entre Dios y la nada, esto es, colocado de tal modo entre el Ser supremo y el no ser, que ciertamente, en cuanto que soy un producto del ser supremo, nada hay en mí que pueda inducirme a error, pero si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o del no ser, es decir, si me considero como no siendo yo mismo el ser supremo y por tanto careciendo de varias cosas, me veo expuesto a infinidad de defectos, de tal manera que no es extraño que me equivoque mucho¹²⁹.

Pero ¿por qué un Dios bondadoso no ha otorgado al Sujeto, que es Su creación, una facultad de discernir lo verdadero de lo falso que sea infinita y que le evite recaer en el error (la privación de conocimiento que se debiera tener) y en el pecado (el error en perseguir el bien y el mal)? Porque Dios no lo ha creado sólo a él. La segunda forma de reconciliación entre veracidad y error es entonces la afirmación de que, al examinar la obra de Dios, se debe considerar no a cada criatura por separado, sino a “todas las criaturas juntas”, “pues si una cosa que pudiera parecer, con relativa razón, muy imperfecta si estuviese sola en el mundo, no deja de ser perfecta, si se considera como una parte del universo todo y aun cuando desde que concebí el propósito de dudar de todo, no he conocido con certeza nada, sino mi propia

129 Descartes, R.: *Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 2010, p. 304. Uso esta edición y también la de Ezequiel de Olaso y T. Zwanck: *Obras escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

existencia y la de Dios, aún así, habiendo también reconocido el poder infinito de Él, no puedo negar que haya producido otras muchas cosas o, por lo menos, que pueda producirlas existiendo y hallándome yo situado en el mundo, como parte de la universalidad de los seres”.

Pero hasta aquí, todo pareciera recaer del lado divino: el Sujeto es un híbrido ontológico y además, su falibilidad está incluida en la creación conjunta de las criaturas. La tercera forma de reconciliación introduce entonces lo que las otras dos no pudieron: la responsabilidad del Sujeto por los errores y pecados, a partir de discutir la noción de libertad de la voluntad creada, que se inscribe problemáticamente en el marco de la omnipotencia divina y la predestinación. Los errores, afirma Descartes en las *Meditaciones*, demuestran que hay en mí imperfección, y dependen del concurso de dos causas: la facultad de conocer que hay en el Sujeto (“en mí”) y la facultad de elegir o “mi” libre albedrío (esto es, dependen del concurso del entendimiento y la voluntad). Por el entendimiento se conciben las ideas de las cosas que el yo puede afirmar o negar, por tanto, no hay en el entendimiento error alguno (como no hay error en las ideas, consideradas en sí mismas). No obstante es una facultad que no implica error, sí es limitada; mi conocer es restringido. En cambio, la facultad de elegir es “tan amplia y extensa” que la puedo tener por ilimitada, como aquello que principalmente hace notar al Sujeto que fue creado a imagen y semejanza de Dios. No hay idea concebible del libre albedrío que pueda ser más amplia y extensa que la que actualmente posee el Sujeto, respecto de su propia facultad de elegir. Esa facultad de elegir, libre albedrío o voluntad “consiste tan sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa, es decir, afirmar y negar, buscar o evitar una misma cosa; o mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos limitados por ninguna fuerza exterior”. ¿De dónde surgen entonces los errores? “Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se

contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende, además, a las cosas que no comprendo, y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en lugar de lo verdadero, el mal en vez del bien; y esta es la causa por la cual me engaño y peco”.

Llegados a este punto, y tras la búsqueda de la reconciliación entre la existencia de un Dios veraz y la experiencia subjetiva del error y del pecado, podemos decir que hay dos formas de individualización en Descartes. La primera implica una simultaneidad: individualiza que la falibilidad presente en cada Sujeto se realice en acto (esto es, que la tendencia del Sujeto a pecar y errar se realice, en una estructura de perfección total de la obra divina, que admite el error), y a la vez, individualiza que el Sujeto se afane en un trabajo de disciplinización de sí, de “perfeccionamiento”, en aras de evitar ese error al que tiende, cada vez que pueda (esto es: que recuerde y se acostumbre a que cuando no se presenta una idea clara y distinta al entendimiento, debe contener su voluntad de afirmar o negar, de buscar o rechazar algo)¹³⁰. Es decir, la facultad de juzgar y de hacer debe ser puesta

130 Como se sabe, Descartes erige una moral provisional, porque la exigencia del método de dejar de lado todo lo conocido, para volver a erigir desde cero los fundamentos del saber, impediría la acción en la vida cotidiana, y por tanto, haría inviable la moral práctica. Frente a “la necesidad de los asuntos” de la vida práctica, se trata “de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios”. La irresolución “es también una especie de temor”, una pasión que “proviene de un deseo excesivo de actuar bien y de una debilidad del entendimiento” y obstaculiza la vida moral si el tiempo de deliberación que anticipa la acción “dura más de lo necesario”. Se trata entonces de actuar muchas veces modelando la voluntad de acuerdo a principios que son dudosos, pero que permitirán desarrollar la vida, y, mientras tanto, se seguirá indagando en pos de certezas teóricas. Dice Descartes en la respuesta a las objeciones que se hacen a su moral provisional: “En primer lugar, es cierto que si yo hubiera dicho absolutamente que hay que atenerse a las opiniones que hemos resuelto seguir, aunque fuesen dudosas, sería tan criticable como si hubiera dicho que hay que ser caprichoso y obstinado; puesto que ate-

en dependencia de la facultad de entender, y deben colocársele brías, porque la segunda es mucho más limitada. Por esta operación, que constituye al Sujeto como criatura perfectible (a cualquier Sujeto), *ese* Sujeto se distingue como tal: distingue al Sujeto el esfuerzo que lo constituye al mantener imbricadas a las dos facultades, al intentar componer el desarreglo de facultades que tiene en sí, en cualquier situación dada. Este ejercicio es su fortaleza: el trabajo sobre su voluntad (díscola y a la vez, marca inmediata de lo divino en sí), es la que lo diferencia y a la vez, lo enajena de un mundo que no puede seguirse viendo como natural, como pasible de ser entendido según las opiniones acostumbradas, los sentidos y los prejuicios recibidos –y que constituyen una amenaza constante para el Sujeto que se esfuerza por entender–. Como dice Ángel Álvarez Gómez en su capítulo sobre Descartes: “La dedicación al saber tiene algo de desnaturalización de la vida o de enfrentamiento con ella. ...La razón moderna habrá de reconstruir sus posibilidades a partir de la nada, en lugar de confiarse a la connaturalidad de la verdad. Por ambos lados, por el de la separación entre la vida y el conocimiento y por el de la mayor inmediatez del error a la razón que la verdad, se impone el esfuerzo de la atención y se reclama el poder de la voluntad. Ya no es concebible un

nerse a una opinión es lo mismo que perseverar en el juicio que hemos formado. Pero he dicho una cosa completamente distinta, a saber, que hay que ser resuelto en las acciones, incluso cuando se permanece irresoluto en los juicios (vea página veinticuatro, línea 8)... Y no hay que temer que esta firmeza en la acción nos comprometa cada vez más en el error o en el vicio, en cuanto el error sólo puede estar en el entendimiento, el que supongo permanece libre no obstante esto y considera como dudoso lo que es dudoso... De manera que no me parece que se haya podido usar de mayor circunspección de la que yo he usado para ubicar a la resolución, en cuanto es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación”. Ver: Carta a Renieri para Pollot, A.T, II, 34, 10–36,2; traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, *René Descartes, Obras escogidas, op. cit.*, pp. 362–363.

racionalismo que no sea un voluntarismo de la razón. ... La verdad no tiene otro aliado que la voluntad porque sólo ella puede igualar o neutralizar el poder cuasi onmímodo de la opinión acostumbrada. Es normal que se empiece a entender que la voluntad es la patria de la autonomía¹³¹.

La segunda forma de individualización aparece en el Descartes de los *Principios* de 1644 y en las cartas al jesuita Mesland, del mismo período: en ellas, el autor enfatiza que la libertad, no obstante está determinada (y por eso, la indiferencia de la voluntad es el grado más bajo de libertad, como había sostenido en *Meditaciones IV*), reside en ser un poder contra-causal de autodeterminación, es decir, radica en *poder no hacer* eso que se está determinado a hacer.

Tal vez otros tengan por ‘indiferencia’ una facultad positiva de determinación de uno mismo en favor de uno u otro de dos contrarios, esto es, perseguir o evitar, afirmar o negar. Yo no niego que la voluntad tenga esta facultad positiva. Pienso que no sólo la tiene con respecto a aquellas acciones a las que no es empujada por cualquier razón evidente a favor de un lado que de otro, sino también con respecto a toda otra acción, de modo que cuando una razón muy evidente nos mueve en una dirección, aunque hablando moralmente escasamente nos podemos mover en la dirección contraria, hablando de modo absoluto podemos hacerlo. Porque está siempre abierto a nosotros el retraernos de perseguir un bien claramente conocido, o de admitir una verdad claramente percibida, probado que consideremos que es una buena cosa el demostrar la libertad de nuestra voluntad al hacerlo¹³².

131 Álvarez Gómez, Ángel, *op. cit.*, p. 38 y siguiente.

Es un “misterio” cómo esta autodeterminación radical de la voluntad o libre albedrío se combina con la predestinación (y la omnipotencia de un Dios que puede hacer que $2 + 2$ sean 5), pero aún así, ese misterio aloja la posibilidad (en términos absolutos) de un Sujeto libre, porque contracausal, autodeterminado. En una forma similar aparecían distribuidas las responsabilidades, en el duelo que Descartes escenografía para explicar a la princesa Elizabeth de Bohemia que la voluntad es a la vez “libre” y “dependiente” y que, por eso, aún cuando Dios o un rey (tal la analogía que establece) sepan que algunos acontecimientos ocurrirán, esto no implica determinación absoluta y por tanto, se puede hacer responsable a los Sujetos implicados de lo que allí ocurra. Dice en la carta de enero de 1646:

132 Descartes, René: Carta a P. Mesland del 9 de febrero de 1645 (edición de Adam y Tannery IV 173), propia traducción del inglés. La voluntad tiene una “positive faculty of determining oneself to one or other of two contraries, that is to say, to pursue or avoid, to affirm or deny”. En ese sentido, si bien la voluntad no es indiferencia entre dos contrarios equidistantes, como dice en la Meditación Cuarta, sí puede incluir el negarse a afirmar incluso lo que el intelecto presenta como evidente, y por eso implica autodeterminación. Ver también: *Los principios de la filosofía* I, XLII. M. Jones dice al respecto que: “This free will, the «empire that we have over our willing,» offered the only just reason to «esteem ourselves».” The freedom to dissent to even the most evident idea captured human proximity to God”. Porque también Dios, como dice Descartes en las respuestas a las objeciones de Mersenne, pudo haber querido que la lógica no fuera tal como es, y que incluso los contrarios no se excluyan. Ver Jones, M.: *The good life in the scientific revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the cultivation of virtue*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 82.

Si un rey que ha prohibido los duelos y que sabe con toda certeza que dos hidalgos de su reino, que viven en ciudades diferentes, están peleados y tan irritados uno contra el otro que nada podría impedir que se batieran si se encontraran; si este rey, digo, da a uno de ellos la orden de ir cierto día hacia la ciudad donde se halla el otro y también ordena a éste ir el mismo día hacia el lugar donde está el primero, *sabe* con toda seguridad que no dejarán de encontrarse y de batirse [...] pero no por esto los obliga; y su conocimiento e incluso la voluntad que ha tenido para determinarlos de esta manera no impiden que se batan tan voluntaria y tan libremente [...] y así pueden ser castigados justamente [...]; [Dios] “*supo* exactamente cuáles serían todas las *inclinaciones* de nuestra voluntad; es él mismo el que *las puso en nosotros*, también es él quien ha dispuesto todas las demás cosas que están fuera de nosotros [y] *supo* que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa; y lo ha querido así, pero *no por eso ha querido obligarlo*. Y, como este rey, podemos distinguir *dos diferentes grados de voluntad*: uno por el cual *ha querido que estos hidalgos se batieran* [...], y otro, por el cual *no lo ha querido*, ya que prohibió los duelos, del mismo modo los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente por la cual *quiere que todas las cosas sucedan como suceden*, y otra que es relativa y que se relaciona con el mérito o demérito de los hombres por la cual quiere que se obedezcan sus leyes¹³³.

133 Carta a Elizabeth de enero de 1646, propia traducción del inglés, edición *online* en www.earlymoderntexts.com

El Sujeto cartesiano es entonces un Sujeto de la voluntad. Es la voluntad la “peculiaridad” del hombre y es por ella que se lo alaba o denigra. El racionalismo cartesiano exige la “firmeza” para adquirir voluntariamente la verdad, exige un esfuerzo en torno a la misma, demanda “resolución” y no el automatismo del reconocimiento que supondría una verdad como inmediata evidencia. Como dice en el parágrafo XXXVII de la Primera Parte de *Principios de la filosofía*:

en el hombre existe la suma perfección de actuar por su voluntad, es decir, libremente; y así en una manera peculiar es el responsable de sus acciones y merece alabanza por las mismas. Pues no se alaban los autómatas porque realizan cabalmente todos los movimientos para los que han sido formados, pues por fuerza lo hacen así... De la misma manera, sin duda, se nos debe elogiar más por alcanzar la verdad, cuando la alcanzamos, pues lo hacemos voluntariamente, que si no pudiéramos dejar de alcanzarla.

Estas dos formas de individualización (sumadas a la responsabilidad que se desprende de la tercera reconciliación), conllevan la disciplinarización de las formas de pensar y de actuar del Sujeto y también de sus costumbres. Porque no se trata sólo de alcanzar voluntariamente la verdad, sino de forjar el hábito de mantenerse cuanto se pueda en ella. La verdad exige una voluntad en constante trabajo sobre sí; demanda resolución y firmeza¹³⁴. Por eso, el Sujeto de Descartes es también el Sujeto

134 Como dice en la Carta a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645: “Me parece que no se requiere más que dos cosas para que uno esté siempre dispuesto a juzgar bien: una es el conocimiento de la verdad, y otra el hábito (*l'habitude*) que hace que recordemos y sigamos este conocimiento cuantas veces lo exija la ocasión”. Este hábito no será el de Locke, como veremos en el capítulo dedicado al inglés, porque es un hábito reflexivo,

de la *generosidad*, entendida no como caridad, sino como una virtud cardinal, de la que dependen todas las demás y de cuyo ejercicio se desprende la *estima* de sí mismo. La generosidad es la capacidad para “hacer grandes cosas”, es decir, es saber ser señor de las propias voliciones y acciones: “Los que son generosos de esta manera se ven llevados naturalmente a hacer grandes cosas y, al mismo tiempo, a no emprender nada de lo que no se sienten capaces”¹³⁵. La generosidad, el saber de sí, es condición de la propia estima:

No advierto en nosotros sino una sola cosa que pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Porque sólo por las acciones que dependen de este libre albedrío podemos ser alabados o censurados con razón, y él nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdamos por cobardía los derechos que nos da¹³⁶.

mientras que el de Locke pretende mayor automatismo. Descartes vuelve a la definición clásica de virtud, aristotélico-tomista, que la ligaba al hábito como disposición deliberativa, como puede leerse en *Ética a Nicomaco*, II, 6, 1106b 35. Jean-Paul Margot, en su interesante artículo “El yo moral de Descartes: resolución y generosidad”, publicado en *El Hombre y la Máquina No. 34, Enero-Junio de 2010*, dice que la palabra “hábito” no traduce adecuadamente el término griego “héxis”, que es el que usa Aristóteles: mientras que el hábito es un mecanismo fijo, una rutina, el “habitus” es, por el contrario, una capacidad inventiva, perfectible de la facultad en la que se arraiga y a la que confiere una perfecta libertad en su ejercicio.

135 René Descartes, *Pasiones del alma*, art. CLVI, A.T, XI, 447, 22–25.

136 R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Artículo 152, A.T, XI, 445. Como dice Jean-Paul Margot en el artículo ya citado, el libre albedrío de Descartes es, a diferencia del de San Agustín y del de Lutero, independiente de la gracia. En Descartes, la libertad humana es una condición paradójica, que asemeja a Dios en razón del alcance absoluto de la volun-

Es curioso que esa carga sobre el Sujeto, esa necesidad de erigir una fortaleza en torno de sí, esa aspiración a ser generoso como muestra del saber de sí, de lo que se puede y lo que no se puede hacer, surja del requerimiento de cimentar la veracidad divina y que sea justamente un rasgo de lo divino, la voluntad libre, la que a la vez emparenta al Sujeto con Dios y hace peligrar su empresa. Pero es esta ambivalencia en el Sujeto la que lo distingue de los autómatas, la que lo conmina a maniobrar obsesivamente su voluntad, pivoteando entre la disciplina y la indisciplina, entre el error al que se tiende y la verdad que se debe conquistar y sostener. Ese riesgo que habita en el Sujeto cartesiano (ese riesgo que es, mejor) se confunde, por momentos, con la demostración de la autonomía de sí. Surge así una ambivalencia en su conceptualización, una fachada de fortaleza que se ve reflejada en la doble cara de algunos de los tópicos recorridos por el autor, en el refilón entre el dominio y la sumisión. Descartes (y los Sujetos a los que él pretende performatear) deben mantener bien ceñidas las “riendas” de su entendimiento y de su voluntad, para no seguir siendo aquello que les es más cómodo y que se constituye en las antípodas del ser generoso: ser un “esclavo”. Dice al final de la Primera Meditación:

cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas

tad –véase, por ejemplo, la carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639, A.T, II, 628, 6–7: “Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites”, y la carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647: “El libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sometido a él [...]”, A.T, V, 85, 12–16–, y también puede hacer fracasar el plan divino sobre el hombre individual.

opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliass que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

A.3 Pascal y el *emmui*

La ilusión de la introspección subjetiva, la ilusión de su definición: Pascal, si su jansenismo se lo permitiera, se reiría¹³⁷. “¿Qué es el yo?”, se pregunta. “Un hombre que se asoma a la ventana a ver a los que pasan; si yo paso por ahí, ¿puedo decir que está allí para verme? No, porque no piensa en mí en particular. Y aquel que ama a alguien a causa de su belleza, ¿le ama? No, pues la viruela que matará su belleza sin matar a la persona, hará que deje de amarle. Y si se me quiere por mi inteligencia, por mi memoria, ¿se me quiere? ¿A mí? No, pues puedo perder

137 El jansenismo fue, como se sabe, una de las corrientes internas de la casuística católica, en oposición a los jesuitas y fue descripta como un “calvinismo católico”, por su rigorismo de matriz agustiniana, por rechazar la voluntad libre y enfatizar el pecado original (frente a la supuesta “laxitud” o probabilismo jesuita que, para los jansenistas, sería hereje, porque no tendría en cuenta la irremediable caída y corrupción humanas y el que ningún hombre, por lo tanto, podría construir una sociedad cristiana). La disputa se saldó recién a mediados del siglo XVIII con la disolución de la Compañía de Jesús (no obstante la condena papal del jansenismo en la bula *Unigenitus* de 1713). Para una interpretación en este sentido del rigorismo jansenista ver el libro clásico de Kolakowsky, L.: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, España, Taurus, 1982. Pascal tuvo varias “crisis de conversión” religiosas y por eso, como veremos, no es clasificable sin más en esta tendencia. Las *Provinciales* de Pascal son su texto de clara inscripción jansenista y se publica con seudónimo, para criticar la doble moral de la casuística romana.

esas cualidades sin perder mi yo. Por tanto, ¿dónde está ese ‘yo’ que no está ni en el cuerpo ni en el alma?, y ¿cómo amar al cuerpo o al alma, sino por sus cualidades, que no son lo que constituyen el yo, puesto que son perecederas?”¹³⁸.

La pregunta en Pascal, descentrada, no es *quién soy*, ni *qué soy* (y la respuesta, mucho menos, es que soy una cosa pensante), sino *qué es el yo*. Una pregunta supuestamente objetiva, no autorreferencial¹³⁹. Pascal se la plantea en una situación, si se quiere, banal y cotidiana: frente a alguien que mira por la ventana, pero que ni siquiera está allí para verme a mí en particular. Está allí y se inmiscuye en la pregunta, o tal vez el yo, en su mirada. La pregunta por el yo no sólo me incluye a mí, sino a todo yo, y es una inquisición que Pascal deriva hacia el amor: el yo parece ser *si es que* es amado, pero amado en virtud de algo que no se sabe qué es. No sabe qué es, pero sí sabe aquello por lo cual no podría ser amado: no podría serlo por su abstracción (nadie ama a un yo abstracto), ni por las cualidades de su cuerpo o de su alma, que son perecederas¹⁴⁰. ¿O será que se ama en el yo

138 Parágrafo L 688 (edición Lafuma) de *Pensamientos* (Barcelona, Altaya, 1993, pp. 212–3) y parágrafo 306 de la edición de Chevalier (Buenos Aires, Orbis Hyspamérica, 1984, p. 102 y siguiente). Estas dos ediciones son las que cotejo aquí, salvo indicación contraria.

139 Gabriel Albiac, en *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, dice que es parte de los usos retóricos de Port-Royal y de los jansenistas en general el recurso a la tercera persona, en lugar de la primera. Pascal lo haría célebre con su “le moi est haïssable” (el yo es odioso). Ver Albiac, Madrid, Tecnos, 2011, p. 167. Recomiendo leer allí sobre los derroteros de las ediciones del así bautizado póstumo “Pensamientos” de Pascal.

140 Dice en el parágrafo 180 de la edición Orbis (p. 74), ligando amor, vanidad y contingencia: “Quien quiera conocer de lleno la vanidad del hombre no tiene más que considerar las causas y efectos del amor. La causa de él es un yo no sé qué (Corneille), y los efectos son horribles. Este yo no sé qué, tan poca cosa que no se puede reconocer, remueve toda la tierra, los

precisamente lo precederé (y por tanto, se ama con fecha de expiración)? ¿O será que se ama aquello que es no-yo, porque el yo en Pascal no podría ser amado (ni amable)?

La situación de la ventana en la que el yo es mirado (aunque de casualidad) pareciera aludir a la Segunda Meditación cartesiana. Allí, el de La Haya argumentaba en contra de los sentidos con el famoso ejemplo de la cera. La vista podría decretar que no sea la misma, aún cuando sólo se tratase de un cambio de estado: el pasaje de derretida a sólida, por ejemplo. Descartes habla a favor del intelecto, que es el que juzga para él la identidad de las cosas, y que puede caer en el error si se deja llevar por los sentidos, si se arrastra por sus inclinaciones. Dice:

Mas la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, lo mismo que digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que podrían muy bien ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres, y así comprendo, *por el solo poder de juzgar que reside en mi espíritu*, lo que creía ver con mis propios ojos¹⁴¹.

Aquí, a diferencia del ejemplo pascaliano, soy yo el que miro. ¿Qué veo? Parecen hombres, pero no debo confiarme: podrían ser máquinas a resorte. Pero mi intelecto juzga que son hombres y así les confiero “por el solo poder de juzgar que

príncipes, los ejércitos, el mundo entero. La nariz de Cleopatra: si hubiese sido más corta, toda la faz de la tierra hubiera cambiado”.

141 Edición de Aguilar, *op. cit.*, p. 282, mi cursiva. Un análisis de esta analogía de la ventana, en ambos pensadores, puede leerse en Alicia Villar Ezcurra: “El yo inasible de pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano”, revista *Isegoría* nr. 42, CSIC, Madrid, enero-junio de 2010, pp. 265-278.

reside en mi espíritu” la identidad que la vista no puede otorgar sin dudas. Los confirmo a ellos y me confirmo a mí por ese ejercicio del intelecto; y sanciono que ellos son hombres y que yo soy “cosa pensante”.

La de Pascal y la de Descartes son dos experiencias del *desconcierto*. Pero la de Pascal no tiene fin si el hombre se empeñara en la vanidad de lo mundano, en la razón que se muerde la cola intentando explicarlo todo. “El hombre excede infinitamente al hombre”, dice en el fragmento 438 de sus póstumos *Pensamientos*¹⁴². La razón no alcanza, congénitamente, ni para explicar al hombre, ni al mundo moral, ni a la vida social, ni a la religiosa. Por eso, es preciso que sepa cuándo debe someterse.

Es menester saber dudar donde sea preciso, augurar donde sea preciso, someterse donde sea preciso. Quien no hace eso no comprende la fuerza de la razón. Hay quienes faltan contra estos tres principios, o asegurando todo como demostrable, sin conocerse la demostración de ello; o dudando de todo sin saber dónde es preciso someterse; o sometiéndose en todo, sin saber dónde es preciso juzgar¹⁴³.

La razón no puede demostrar racionalmente la ética –adelantará Pascal a Locke–, ni es capaz de fundar sin resto el actuar humano, ni comprender los principios que el corazón sí siente, ni puede hacer mucho frente a las pasiones: cuando los estoicos (o los cartesianos) confían en el dominio de la razón, para Pascal, o bien se engañan o son soberbios. Además, la razón podría tanto demostrar la existencia como la no existencia de Dios y, por eso, creer es apostar¹⁴⁴. Es arrodillarse, rezar y apos-

142 Nota 8, p. 147 de Orbis.

143 Fragmento 461 de Orbis, p. 159.

144 Dice en el fragmento 447 de Orbis *Hyspamerica*: “Incomprensible que exista Dios, e incomprensible que no exista; que el alma esté con el

tar por la existencia del Dios escondido. Con Pascal estamos en el momento cúlmine de la separación entre moral y derecho, que se perfila en este tiempo de “tránsito” de la modernidad temprana: para él, incluso si existieran las leyes naturales, ellas no podrían formar una sociedad justa, dada la corrupción de la naturaleza humana; y tampoco podría hacerlo el hombre, que lleva en sí la marca del pecado original; ni las sociedades políticas, que son fragmentadas y corruptas (aunque su monopolio de la violencia sea indispensable). Por tanto, los derechos positivos estatales y la justicia se escinden y el derecho es sólo un signo del poder. Lo único que sostiene a la autoridad es la costumbre, también autonomizada, pero para que ella siga

cuerpo, o que no tenga más alma; que el mundo haya sido creado, o que no lo haya sido, etc.; que exista el pecado original, y que no exista”. Los límites de la comprensión son los que llevan a la apuesta: “Examinemos, pues, este punto, y digamos: ‘Dios existe, o no existe’. ¿De qué lado nos inclinamos? La razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega ahí una partida, al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz. (...) Sí, pero es preciso apostar. Esto no es voluntario; os habéis embarcado en ello... Pesemos la ganancia y la pérdida, apostando a cruz a que Dios existe. Tengamos en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque Dios existe, sin vacilar” (Fr. 451, p. 154 y siguiente). El origen de la creencia en el arrodillarse y rezar (y no en un pensamiento o deseo que anteceda esa acción, casi mecánica) es rescatado, como se sabe, por Althusser en su teoría de la ideología. Para una imagen contrapuesta (y una curiosa acepción del término “praxis”), nótese este párrafo de Aristóteles, en *De motu animalium*: “Por ejemplo, cuando alguien piensa que todo hombre logra caminar y que él mismo es un hombre, inmediatamente camina; o si piensa que ningún hombre debe caminar, y él mismo es un hombre, inmediatamente permanece detenido. Y ambas cosas las hace si nada se lo impide. Piensa: ‘Debo hacer algo bueno; la casa es algo bueno’. Y entonces, inmediatamente, sin ninguna interrupción, construye una casa. O bien piensa: ‘Necesito un abrigo; una manta es un abrigo. Necesito una manta. Lo que necesito debo hacerlo: necesito una manta, debo hacer una manta. Y la conclusión ‘debo hacer una manta’ es una praxis”. (701ª 13–20)

siendo el “fundamento místico” de los jirones de la equidad cristiana que restan en un mundo corrupto, no debe hurgarse en su origen.

De esta confusión resulta que uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador, otro el interés del soberano, otro la costumbre presente; y es lo más seguro: nada, de acuerdo solamente con la razón, es justo por sí; todo se bambolea con el tiempo. La costumbre hace a toda equidad, por el solo hecho de ser aceptada; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la retrotrae a su principio, la aniquila¹⁴⁵.

Lo opción ante todo esto es abrirse a la trascendencia, que es lo único que puede ir más allá de la *verdad* y tener en vilo la posibilidad de algún *sentido* para la vida. Buscar la trascendencia porque ella permitirá poner el justo límite al saber de lo natural y de lo mundano y, sobre todo, abrirá las puertas de alguna satisfacción para el deseo que el hombre siente (deseo de verdad, de justicia, de felicidad), pero que se le resume, menoscabado, en meras *ideas* de esa verdad, justicia y felicidad. Ir más allá de las

145 Frag. 230. Dice en el 287: “Es peligroso decir al pueblo que las leyes no son justas, puesto que sólo obedece porque las cree justas. Por ello, hay que decirle, al mismo tiempo, que hay que obedecerlas porque ellas son leyes, del mismo modo como hay que obedecer a los superiores no porque sean justos, sino porque son superiores. Así, toda sedición queda prevenida, si se consigue hacer entender eso, y que es en verdad la definición de justicia” (trad. modificada). Para Prodi, con esto se separa definitivamente orden moral y orden jurídico y con ello, la “prudencia” y el probabilismo de los jesuitas (o el intento en seguir aunando derecho y moral en un orden en el mundo terreno, bajo el dominio de la Iglesia), fracasa frente al jansenismo. En ese sentido, el jansenismo de Pascal sostiene el absolutismo moderno (a la vez que, en mi opinión, lo erosiona en su fundamento: él es sólo uno más de los órdenes corruptos posibles). Ver Prodi, *op. cit.*, p. 344 y siguiente.

verdades parciales de la razón para poder aspirar al amor, pero a uno que sí sepa qué es lo que ama: “Se hace un ídolo de la verdad misma, pues la verdad fuera de la caridad no es Dios, y es su imagen y un ídolo que no hay que amar ni adorar, y aún menos a su contrario que es la mentira”¹⁴⁶. Contra el esfuerzo inútil de Descartes, para Pascal hay que abandonar toda pretensión de la veracidad de Dios, y abandonarla asumiendo el riesgo de no erigir en su lugar la necesidad de un nuevo absoluto: ni el yo, ni ninguna otra cosa. Dios es incomprensible y por eso, hay que sacrificar su veracidad (o la pretensión de ser parte integral de la coherencia que se le adjudica) sin erigirse el hombre, frente a su falta, en héroe. Abandonarla sin echar mano de la vanidad y la idolatría, y aceptar, en cambio, que *se es infundado*¹⁴⁷.

He aquí nuestro verdadero estado; es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos

146 Las verdades son del orden del intelecto, que es uno de los tres órdenes de realidad posibles: el de los cuerpos (el mundano), el de los espíritus (el de los científicos y filósofos) y el de la caridad (el del corazón convertido de los santos o los perfectos cristianos). Cada uno es discontinuo e inconmensurable con el otro y por eso, lo que buscan algunos hombres en un orden es incomprensible para lo que buscan otros, en el otro. La corrupción puede carcomer a los tres órdenes: los hombres pueden querer gobernar a otros hombres por el cuerpo (los tiranos), por el espíritu (el principio de autoridad de las ciencias) y por el corazón (los falsos profetas). La razón, del segundo orden, busca verdades parciales, demostrativas, que son sobrepasadas por el orden de la caridad, el “*ordo amoris*”.

147 Pascal y La Rochefoucauld, otro moralista del XVII, criticaron tanto a Montaigne como a Descartes, por compartir lo que supuestamente los había separado: la autocerteza (la *autorreferencia*) y la autoconfianza del yo (o *el amor a sí*), que son para Luhmann los pilares del período de la temprana modernidad. Se lee una prefiguración de Nietzsche, pero a Pascal le falta poder reirse. Ver Luhmann, Niklas: “Individuo, individualidad, individualismo”, en *Zona Abierta*, n° 70/71, Buenos Aires, 1995, pp. 53–157.

y flotantes, impulsados de uno a otro cabo. Cualquier término donde pensamos adherirnos y afirmarnos se mueve y nos abandona; y si lo seguimos, escapa a nuestros avances, se nos desliza y huye con una huida eterna. Nada se detiene para nosotros. Éste es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; nos abrasa el deseo de hallar un firme asiento, y una base última constante para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos. No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza¹⁴⁸.

No buscar seguridad ni firmeza, porque incluso en su ámbito, que es el mundo natural, la razón encontrará sus límites. E incluso si el hombre pudiera ser definido, ¿de qué serviría esa definición? Todo aquel que trata de definir al ser, para Pascal, cae en el absurdo¹⁴⁹.

148 Parte del fragmento 84 de *Orbis*, p. 51.

149 En su opúsculo sobre geometría, en el que la erige como el mejor método, porque no busca demostrar todo y tampoco no demostrar nada (y porque empieza y termina con conceptos indefinibles, por trascendentes, por pertenecer a otro orden que el orden finito natural), Pascal dice: “¿Qué necesidad hay, por ejemplo, de definir lo que se entiende por la palabra hombre? ¿No se sabe suficientemente cuál es la cosa que se quiere designar con este término? ¿Y qué ventaja pensaba proporcionarnos Platón al decir que es un animal de dos patas y sin plumas? Como si la idea que de ello tengo naturalmente y que no puedo expresar, no fuera más clara y más segura que la que me da con su explicación inútil e incluso ridícula, ya que un hombre no pierde la humanidad al perder las dos piernas y un capón no la adquiere al perder sus plumas. (...) No se puede tratar de definir el ser sin caer en este absurdo, pues no se puede definir una palabra sin comenzar por ésta, *es*, sea que se la exprese o se la sobreentienda”. En: *Sobre el espíritu geométrico y sobre el arte de convencer*, disponible online en la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica, *imif.ucr.ac.cr*, p. 449 y siguiente.

Por eso, Descartes, para Pascal, es “inútil e incierto”¹⁵⁰. Tan inútil e incierto que hay que combatir junto con él a todos aquellos que se empeñen en saber más, en saber *de* más (lo que es una vana pretensión y una búsqueda de un absoluto *que venga en lugar de lo infundado*). La curiosidad es un atajo a lo que hay que soportar, que es el desconcierto que se es, que es ser sobre un abismo, ser sólo un punto entre los extremos del infinito y de la nada¹⁵¹. Hay que poder estar en reposo con ese desconcierto, sin recurrir a absolutos que tranquilicen. Aprender a estar en reposo sobre lo infundado.

Pero este recato es imposible, en general. Como dice en el fragmento 168: “Toda la infelicidad de los hombres proviene de una sola cosa: no saber estar sentados en una habitación sin hacer nada”. El ser infundado, el tener que “estimarse en su justo valor”, para el hombre es insoportable. Dado que el hombre no tiene una rica experiencia, ni un mundo interior que sea fuente del hacer y del pensar –como querían los montaigneanos y los cartesianos–, precisará entonces de incesante actividad, de “esparcimiento”, para calmar esa sensación de abismo de sí. En el término esparcimiento, Pascal incluye a toda acción humana en general y prefigura el ideal burgués de la actividad sin fin, sin sentido, por la sola actividad misma, como escape necesari-

150 Fragmento 195 de *Orbis*, p. 78. “Escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Descartes”, dice en el fragmento 193 de *Pensamientos*.

151 “Curiosidad no es más que vanidad. Lo más frecuente no es querer saber más sino poder hablar de ello... porque la enfermedad principal del hombre es la inquieta curiosidad de las cosas que no puede saber; no le es tan malo estar en el error como en esta inútil curiosidad”, dice en los fragmentos 146 y 147. Es curioso que una crítica frecuente de Pascal sea lo “inútil” de las cosas emprendidas, como cuando dice que a la filosofía no valdría la pena dedicarle más de una hora y que ninguna geometría, por segura que sea, consolará a nadie. La doble desproporción del hombre, medio entre infinito y nada, está en el fragmento 84.

rio del vacío de sí¹⁵². Cualquier cosa que el hombre haga, lo hace para escapar de su vacío, del vacío que es. Es imposible la pretensión de contener el hacer hasta saber con certeza, como quería Descartes cuando se ponía dogmático. Para Pascal, tan

152 Para Elizabeth S. Goodstein, en su libro *Experience without Qualities. Boredom and Modernity*, Pascal es una transición entre el pecado capital cristiano de la *acedia*, el aristocratismo medieval del *ennui* y de la nostalgia (como presencia excesiva de bilis negra en el cuerpo) y la democratización del aburrimiento en la Ilustración. En la Ilustración, antes que un pecado, el tedio vital se considera una “enfermedad subjetiva” cuya cura es individualizada: trabajar, mantener ocupada la mente. Para Pascal, lo que antes era un pecado capital se convierte en una condición humana fundamental, y por tanto, extendida a cada uno y todos los hombres, pero su tratamiento sigue siendo una apertura a la trascendencia (y justamente no el trabajar más, que es lo que propone la sociedad secularizada). Pero, paradójicamente, la necesidad de agitación en Pascal individualiza, porque lleva a actuar, a diferenciarse, y favorece el “progreso” de las sociedades burguesas. No obstante el corazón es también una forma de individualización, porque dicta parámetros morales, en el fondo del mismo se es indiferenciado, y se encuentra en él lo común a lo humano. La crítica que leo aquí a la sociedad burguesa, a lo que Honneth llamaría “patologías de la razón” y que está presente también en Bürger, es curiosa por la figura de Pascal: él es el hijo, al fin y al cabo, del recaudador de impuestos de Richelieu. Para el tratamiento romántico del *ennui*, como efecto del desamor ver *Julia, o La nueva Eloísa*, de Jean-Jacques Rousseau, sobre todo la carta 6 de la parte III. Ver también: Goodstein, *op.cit.*, California, Stanford University Press, 2005 y Chau, M.: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, San Pablo, Companhia das Letras, 2000. El progreso de las sociedades es siempre relativo para Pascal, porque como dice en el fragmento 318: “la naturaleza del hombre no es de marchar siempre: tiene sus idas y venidas... las invenciones de los hombres de siglo en siglo son lo mismo”.

pronto como se está solo, se cae en el tedio vital, en el *ennui*, y de esa constatación angustiosa de la nada el hombre se escapa actuando, entreteniéndose, divirtiéndose. Haciendo algo ya.

Nada le resulta tan insoportable al hombre como estar en reposo absoluto, sin pasiones, sin negocios, sin esparcimiento, sin ocupación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Incontenibles surgirán del fondo de su alma el tedio vital, la geogrura, la tristeza, la preocupación, la desgana, la desesperación¹⁵³.

El hombre buscará entonces distraerse. Distraerse para ser algo por fin seguro, para no enfrentarse a lo que es. Entretenerse, por ejemplo, haciendo ciencia (pero no sólo con ella). Construirá entonces una torre de Babel de saberes y acciones, cada vez más elevada, y se divertirá a sí mismo. Y cuando no precise construirla para sí, sabrá que debe hacerlo para distraer a los demás. Distraerlos de la agresividad que manifestarían, sin ese entretenimiento. Así lo habrían hecho, por citar dos casos, Platón y Aristóteles, cuando erigieron filosofías políticas:

Uno no se imagina a Platón y a Aristóteles sino con sus grandes togas de pedantes. Eran gentes honradas, como todas las demás, que reían con sus amigos; y cuando se divirtieron en hacer sus 'Leyes' y su 'Política', lo hicieron bromeando; es la parte menos filosófica y más seria de su vida; la más filosófica consistía en vivir sencilla y tranquilamente. Si escribieron de política, fue como para arreglar un hospital de locos; y si aparentaron hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que

los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes o emperadores. Entraban en sus principios para moderar su locura lo mejor que se podía¹⁵⁴.

154 Fragmento 294, traducción modificada. El lugar de Platón y Aristóteles, que son hombres “honestos”, no es en general el de la filosofía. Para Pascal, los hombres tras la Caída se encuentran en exilio y vagan entre los “ríos” de Babilonia. Cada uno de los ríos que corrompen la tierra se podrían identificar con una secta filosófica: “Todo lo que está en el mundo es concupiscencia de la carne o concupiscencia de los ojos u orgullo de la vida. *Libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*. ¡Desdichada la tierra de maldición que estos tres ríos de fuego abrazan más que riegan! ¡Bienaventurados los que estando en estos ríos, no son sumergidos, ni arrastrados, sino que permanecen inmóviles, firmes sobre ellos, no de pie, sino sentados, en un asiento bajo y seguro, del que no se levantan antes de la luz, sino después de haber reposado en paz, y tienden la mano a quienes se les debe levantar, para mantenerles de pie y firmes en los pórticos de la Santa Jerusalén, donde el orgullo no les podrá ya combatir ni abatir, y que, sin embargo, lloran, no por ver pasar a todas las cosas percederas que estos torrentes arrastran, sino por el recuerdo de su querida patria, de la Jerusalén celestial, de la que se acuerdan sin cesar a lo largo de su exilio!”. Villar Ezcurra dice al respecto (*op. cit.*, p. 270): “Los tres ríos representan las tres concupiscencias que arrastran al hombre y provocan su deriva. Se manifiestan en las sectas filosóficas. La *libido dominandi* en el estoico que se esfuerza en gobernarse a sí mismo. La *libido sciendi* en el académico que busca la serenidad en el puro conocimiento. La *libido sentiendi* en el epicúreo que busca la felicidad en el puro disfrute. Son ejemplos de Escuelas filosóficas que creen acceder a la sabiduría cuando en realidad sólo son gobernadas por una pasión dominante. Pascal parece conocer muy bien las ilusiones a las que uno se expone al abandonarse a la pura introspección. ... Creyendo conocerse, el sujeto no advierte las profundas distorsiones que proyecta en todo lo que trata de explorar”. Es muy claro acá el puente a una teoría de la ideología.

Sobre el ideal del hombre honesto, como “emergencia de un ámbito de moral laica”, de tipo ético–estética, que fuera introducido en el siglo XVII por Nicolas Faret y el Chevalier de Méré e importante para los escritos tempranos de Pascal, antes de su “conversión religiosa”, ver Albiac, *op. cit.*, p. 156. Sería interesante hacer una investigación que ligue este ideal con la bellísima descripción del *ethos* individual brasilero, como “hombre cordial”, en *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda.

Cada yo, entonces, ansioso como es, está en guerra: en guerra consigo y en guerra con los demás. “Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones. Si no tuviera más que la razón sin pasiones... Si no tuviera más que las pasiones sin razón... Pero teniendo lo uno y lo otro, no puede estar sin guerra... Así, pues, siempre se halla dividido, y contrario a sí mismo”¹⁵⁵. Pero además, cada yo está siempre dispuesto a ser tirano de los otros: “El yo es odiable.... En una palabra, el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí, porque se hace centro de todo; es molesto a los demás, porque los quiere reducir a servidumbre; porque cada yo es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los demás”¹⁵⁶. El entretenimiento es entonces un recurso a mano para la distracción respecto de la corrupción de sí mismo, de su nada, y para canalizar el odio natural a los demás; un recurso que hunde:

La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión, y sin embargo, es la mayor de nuestras miserias. Porque es ésta la que nos impide principalmente pensar en nosotros, y que hace perder insensiblemente. Sin ésta, estaríamos en el tedio, y este tedio nos impulsaría a buscar un medio más sólido de salir de él. Pero la diversión nos entretiene y nos hace llegar insensiblemente hasta la muerte¹⁵⁷.

155 Fragmento 316, traducción modificada. El estar en guerra consigo y con los demás ya apareció en el breve análisis que hicimos de la subjetividad puritana, y su mejor expresión literaria en el período, a mi criterio, está en la guerra de Próspero y Calibán, en *La tempestad* de Shakespeare, de 1610.

156 Fragmento 136, p. 67 y sig.

157 Fragmento 217, p. 85. El hombre entonces, es confuso y se autoengaña, como dice en el fragmento 205 (pp. 79–82): “De ahí que el juego, y la conversación de las mujeres, la guerra, los grandes empleos son tan solicitados. No es que ahí esté, en efecto, la felicidad, ni que uno se imagine que la verdadera beatitud está en tener dinero que se pueda ganar al juego, o

La diversión nos consuela, nos anestesia, pero tampoco tanto, porque nada conmueve mucho a este yo empeñado en distraerse. “Poca cosa nos consuela, porque poca cosa nos aflige”¹⁵⁸.

Lo que salva de esta miseria existencial de los hombres es la fe. Apostar a la trascendencia –porque si Dios no existiera, se perdería todo–. Porque al hombre no lo consuela el pensamiento que, a pesar de ser digno y que bien podría dirigirse a Dios, es tan débil que hasta una mosca lo distrae¹⁵⁹. Y porque el yo sin fe es detestable, ya que todo yo pretende convertirse en centro e intenta dominar a los demás, inestable como es, acechado por el miedo, la ansiedad y la imaginación, en medio

en la liebre que se corre; uno no lo querría si le fuese ofrecido. No es este uso muelle y apacible, y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición, lo que se busca, ni los peligros de la guerra, y el trabajo de los empleos, sino el tráfago que nos aparta de pensar en ello y nos divierte. De ahí que los hombres amen tanto el ruido y el removimiento; de ahí viene que la prisión es un suplicio tan horrible; de ahí viene que el placer de la soledad es una cosa incomprensible... Creen buscar sinceramente el reposo y no buscan, en efecto, sino la agitación.... Así se pasa la vida. Se busca el reposo combatiendo contra algunos obstáculos; y si se les ha vencido, el reposo se hace insoportable”.

158 Fragmento 175 (p. 73). En el 176 dice: “Ese hombre, tan afligido por la muerte de su mujer y de su hijo único, que tiene esta gran queja que lo atormenta, ¿de qué proviene que en este momento no está triste, y se le ve tan exento de todo pensamiento penoso e inquietante? No hay que extrañarse: acaban de sacar, en el juego, la pelota, y es preciso que la devuelva a su compañero, está ocupada en cogerla a la caída del tejado para ganar una chara; ¿cómo queréis que piense en sus asuntos teniendo este otro asunto entre manos?”.

159 Dice en los fragmentos 95 y 96, p. 56, sobre el pensamiento: “El espíritu de este soberano juez del mundo no es tan independiente que no esté sujeto a turbarse por la primera algazara que se haga alrededor de él. No se necesita el ruido de un cañón para impedir sus pensamientos: no es preciso más que el ruido de una veleta o de una polea. No os sorprenda si no razona bien ahora mismo: una mosca zumba a sus oídos; esto basta para hacerle incapaz de buen consejo. ... El poder de las moscas: ganan batallas, impiden actuar a nuestra alma, comen nuestro cuerpo”.

del deseo de felicidad y de la sola *idea* de ello; en el medio del deseo de saber y de la imposibilidad de conocer todo lo que quiere. Se necesita entonces apostar a la fe, antes que a la duda, dada la condición humana.

¿Qué hará pues el hombre en este estado? ¿Dudará de todo? ¿Dudará de si vela, de si se le pellizca, de si se le quema? ¿Dudará de si duda? ¿Dudará de si existe?) (...) ¿Dirá, pues, por el contrario, que posee ciertamente la verdad, él, que poco a poco que se le acose no puede mostrar ningún título de ella y se ve forzado a abandonar la presa? ¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo¹⁶⁰.

160 Fragmento 438, p. 146, traducción modificada. Pascal es, para Richard Popkin, alguien que tiene una posición escéptica, sólo mientras existan dogmáticos y para hacer ver a los escépticos la necesidad de cristianizarse. Es decir, Pascal es alguien que está siempre en posición relativa. Aquí, con su ironía respecto de la duda, se acerca a Henry More: ambos escépticos creen que el cuestionamiento de Descartes a las facultades abría la puerta al ateísmo. Si no se puede confiar inmediatamente en las facultades de la razón o los sentidos, también lo que aparece como bueno o malo puede ser engañoso y, por tanto, se destruye la moral. Lo curioso de Henry More es que, aún reconociendo que las facultades no son confiables, identifica a quién se empeña en dudar de todo como un loco, un idiota o un *non compos mentis*, alguien que está enfermo y que se empeña en hacer violencia a sus facultades (facultades que si no él no se empeñara en mantener en el vilo de la duda, asentirían a lo que ven). La relación enfermedad–irracionalidad–crimen queda así bosquejada. *Cfr.* Popkin, R. H.: *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, cap. 11, pp. 174–188.

El yo, sin fe, es frenética dispersión y agresividad. Pura duda sin fin; mimesis y cuidado de la apariencia frente a los otros que naturalmente odia¹⁶¹. El yo con fe, en cambio, tiene la esperanza ser consolado por algo, por cualquier cosa que por fin sienta en la densidad de su peso; algo por lo cual, fuera de su anestesia de la diversión, merezca ser consolado. El yo con fe puede aspirar a la reconciliación (de sí y consigo) en un Todo (Dios, el cuerpo místico de Cristo) que lo ama más que lo que él se ama a sí mismo, con ese amor propio pervertido, por iluso.

Pero no hay más seguridad que *apostar* porque esto sea posible. Porque no hay certeza de que lo sea. Aún así, sólo esa adhesión al Todo del que cada hombre sería parte podría, tal vez, calmar la ansiedad y tornar soportable el reposo.

Palabras finales

Quise, en lo anterior, abrir un panorama del problema de la individualidad, enfocando en su relación intrínseca con la

161 Fragmento 145 (traducción modificada, p. 69): “No nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir, en la idea de los demás, una vida imaginaria, y nos esforzamos por aparecer así. Nosotros trabajamos incesantemente en embellecer y conservar nuestro ser imaginario, y despreciamos el verdadero. Y si tenemos tranquilidad, o generosidad, o fidelidad, nos apresuramos a hacerlo saber, con el fin de vincular estas virtudes allá a nuestro otro ser, y estaríamos dispuestos a arrancárnoslas para unirlas al otro; seremos de buen grado cobardes para adquirir la reputación de ser valientes. ¡Gran signo de la nada y de nuestro propio ser el no estar satisfecho del uno sin el otro, y de canjear con frecuencia el uno por el otro! Porque quien no muriera por conservar su honor sería infame”.

propiedad y las transgresiones a ambos, en las modernidades temprana y madura. Como se vio, no hay chance de erigir definiciones, ni de pertrecharse en disciplinas teóricas (aún cuando éste quiera ser un libro de Teoría Política), ni de clasificar conceptos. Y ni siquiera está el anhelo férreo de hacerlo. A veces hemos hablado del Sujeto moderno, otras de individuo, otras de hombre, otras de yo, de persona o de cosa, y seguiremos tomándolos según la ocasión lo dicte. Creemos, con Espósito, que el dispositivo en el que estas categorías se insertan, en la modernidad, tiene su “tremenda potencia” “no en la delimitación normativa” entre ellas, “sino en las zonas de indistinción que determina en sus confines” y que supone un “mecanismo de disciplina social, que funciona precisamente por medio del continuo desplazamiento de los umbrales categoriales que definen o producen el estatus de todos los seres vivientes. Consecuencia de esto es el perpetuo movimiento de oscilación entre los extremos de la persona y la cosa, que hace de una a la vez lo opuesto y el trasfondo de la otra, no sólo en el sentido general de que la definición de hombre–persona surge en negativo de la del hombre–cosa, sino en el sentido más acabado de que ser plenamente persona significa mantener o empujar a otros individuos vivientes hacia los límites de la cosa”¹⁶².

La imbricación e indistinción entre estos términos es entonces el problema, y a la vez, una cuestión de movimiento –incluso el aberrante, individualizado y socialmente disperso de empujar a otros a ser cosa, para seguir siendo persona–. Confiar en la ocasión es un modo de abordar este nudo, desde el movimiento del pensar. Pero es a la vez una forma, si se quiere ridícula, de evitar cerrar filas con esa manera tan presente, tan de moda y a la vez, tan políticamente correcta de decir que

162 Espósito, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009, p. 21.

cada vez que hablamos de todo esto, hablamos de algo inasible e infundamentado. O bien de algo relativo; o bien de su contrario, lo omnipotente. Que estamos ante una pérdida de tiempo, en fin, frente a lo cual el único atajo aceptable es redoblar la apuesta y abandonar las Ciencias Sociales en pos de la poesía.

Es que sin dudas hablamos de todo eso y sin dudas, también perdemos el tiempo al volver a estos temas. Ya lo decía alguien tan poco citado últimamente como Franz Fanon, en su libro sobre el racismo, antes que toda esta corriente de postfundamentalismos se tornara imperativa: hay que obligar al hombre a aceptar su nada para poder, recién entonces, plantear bien este tipo de preguntas¹⁶³. Y sin embargo, tanto como me resulta incómodo mantener el masculino en la mayoría de los términos que escribo, para no enfurecer al lector con la proliferación de barras o de letras “a” (y resignarme así a ser yo la que se enfurezca, por ser solícita), prefiero reafirmarme en el malestar de volver a hablar de algo irremediamente pasado, como si de ingenuidad o de tontera se tratara, y seguir poniendo entre paréntesis, en vilo, lo que, por boca de *Metafísicas Caníbales*, no tendría ningún problema en suscribir ya mismo y dejar de escribir:

¿qué es lo que no tienen los otros que los constituye, ante todo, como no-occidentales y no-modernos: el capitalismo y la racionalidad? ¿El individualismo y el cristianismo? ... ¿el alma inmortal? ¿El lenguaje? ¿El trabajo? ¿La *Lichtung*? ¿La prohibición? ¿La neotenia? ¿La metaintencionalidad? Todas esas ausencias se parecen. Porque en verdad poco importa, puesto que el problema, justamente el problema, contiene ya la forma de la respuesta: la forma de una Gran Partición, de un mismo gesto de exclusión que hace de la especie humana el análogo biológico del Occidente antropo-

163 Fanon, F.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973, p. 19.

lógico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común. En realidad, interrogarse sobre lo que 'nos' hace diferentes de los otros... es ya una respuesta. Por lo tanto, no se trata en absoluto, al rechazar la pregunta '¿Qué es (lo propio de) el Hombre?', es decir, que el 'Hombre' no tiene esencia, que el ser del Hombre es la libertad y la indeterminación. Se trata de decir que la pregunta '¿Qué es el Hombre?' ha llegado a ser, por razones históricas demasiado evidentes, una pregunta a la que es imposible responder sin fingimiento; en otras palabras, sin continuar repitiendo que lo propio del Hombre es no tener nada propio, lo cual aparentemente le da derechos ilimitados sobre todas las propiedades de todos los demás. Respuesta milenaria en 'nuestra' tradición intelectual, que justifica el antropocentrismo por esa im-propiedad humana: la ausencia, la finitud, la falta-de-ser son la distinción que la especie se ha consagrado a llevar, en beneficio (según quieren hacernos creer) del resto de los vivientes¹⁶⁴.

Volver a hacer preguntas que llevan a malgastar el tiempo, entonces, sobre obsesiones inconducentes. En lo que sigue, y bajo la misma terquedad o autismo, según se quiera calificar, las plantearé, con los rodeos requeridos para este caso, en Baruj de Spinoza, John Locke, Gottfried Leibniz, Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Nietzsche. Inquiriremos qué tienen ellos para decir del cruce entre Sujetos y propiedades, y de esa frontera móvil y de esos espacios indistintos que los constituyen, a cada uno y entre sí. Nos preguntaremos qué dicen de la jus-

164 Eduardo Viveiros de Castro: *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2011, p. 19 y siguiente.

ticia, de la violencia, de la ley, del mal, del crimen, del pecado y cómo eso impacta o es impactado por sus concepciones de individualidad.

Consejo de autora, entonces. No hay aquí un interés por defender las cronologías y, sin embargo, hay cambios entre estos pensadores que aluden a cierto proceso en andas, a cierto punto de solidez en la modernidad madura que, si se quiere, puede ser descrito como la interpenetración entre Sujeto y moral burguesa, luego de un costoso esfuerzo de disputas teóricas y prácticas. Sugiero entonces una lectura en este orden, en uno inverso al seguido en esta introducción y que no ahorrará (tampoco) evidenciar atajos, bifurcaciones y caminos truncos.

Pero lo importante, se atienda al consejo o no, es que todos estos nombres son imprescindibles para pensar a contrapelo este proceso que se ha dado y también para imaginarnos a nosotros mismos, así como ahora. O bien diferentes. O como quiera que sea. Seremos entonces paseantes agobiados en el laberinto del aparato de pensamiento que estos clásicos conforman, e iremos abriendo una a una las puertas de los cuartos en que ellos siguen pensando y se sigue pensando en ellos¹⁶⁵. Como si poder abrirlas y poder cerrarlas después, fuera un propio ejercicio de omnipotencia subjetiva, uno de los ejercicios ilusos que se emprenden para poder decir algo en medio de otros como éstos, que nos han seducido y se nos han encarnado, y a los que se hace un esfuerzo por distinguir, separar y soltar (por encerrarlos de nuevo en sus piezas, en fin). Un trabajo no menor que el que se hace por confundir(los) y confundirnos con ellos y aspirar a ser, “nosotros”, una entre sus manchas.

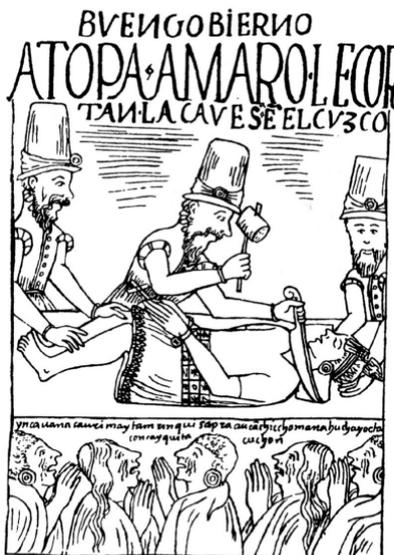
Y por último, una nota al pie: parte de la cuestión de querer decir algo sobre esas sombras irremediamente pasadas, como

165 Ese laberinto alude a la bellísima metáfora del entendimiento divino, en Leibniz.

son el individuo, los Sujetos, el yo y sus otros y otras, implica tener que alterar las formas de la escritura. Evitar, de a ratos, la ideología de la tercera persona de la ciencia y sus fárragos, sin caer en la seguridad de la primera del singular o del plural, como si fuesen su única alternativa. Hacer Ciencias Sociales y también deshacerlas a martillazos. Por eso, y también por mis gustos, porque decir esto me es un alivio y una licencia, y porque escribo en un continente en donde el arte muchas veces atendió más y mejor que las “ciencias del hombre” a aquello que se debía mirar, se ofrecerá cuando se deba un compilado de eternas citas y otras tantas, se tratará de incluir de alguna forma más literaria a quienes creo que deben estar, también. Que son los que, o bien no escriben como nosotros, o no escriben directamente. Aspirar a la contundencia y la simpleza de un Jacob Lawrence, por ejemplo, que quizá explique mejor que cualquier tratado de sociología la vida de los migrantes afroamericanos en los Estados Unidos del '40, con sus cuadritos a ténpera, esquemáticos, respetuosos de los colores fuertes de las ropas de los negros y de lo escueto de la tradición oral que contenía a sus relatos de viajes. O reconocer que no hay muestra más cabal de la afrenta a la unidad subjetiva (y mejor representación del sufrimiento colectivo) que la que presenta la serie de cuadros de *Los mutilados*, en la Quito de Guayasamín y su Capilla del hombre. O saber que nada explicará con más solvencia la mixtura de tradiciones (y, a la vez, la historia política de la Argentina), que la frase “pienso, luego exilio”, en la metamorfosis cartesiana producida por Yupanqui. Por eso, a veces voy a ningunear formas esperables, y otras, a ser tan sólo en ellas.

Fin de la nota al pie, con el resumen de Deleuze: “En verdad, escribir no tiene su fin en sí mismo, precisamente porque la vida no es algo personal”¹⁶⁶.

166 “De la superioridad de la literatura angloamericana”, en G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 59.



PRIMERA PARTE

Spinoza y lo justo en el Barroco

Parte, violencia y lo justo en Spinoza¹

A Jean y Therese Briere

Difícil toparse con una filosofía más atenta a la contundencia política de los prejuicios que ésta, la filosofía de Spinoza. La producción de prejuicios está en ella tan enraizada en la condición humana que no sólo los prejuicios son inerradicables, sino *absurdamente productivos*. Ellos dibujan la escenografía de la vida en común y es por ellos que se ordena, se compara, se valoriza y se juzga. No hay ningún capricho en los prejuicios, ninguna arbitrariedad, nada que permita soñar con capacidades excesivas de manipulación. No son lo que está a la mano, dócil, para su uso; tampoco lo diseccionable y extirpable. Más bien son lo que se ha encarnado, lo que se ha *vuelto carne* y que excepcionalmente se traviste en la grosería de aparecer como un criterio intelectualista de clasificación de las cosas.

¹ Este texto fue presentado como ponencia, en versión reducida, en el *IX Coloquio Internacional Spinoza*, llevado a cabo en Valle Hermoso, Córdoba, en noviembre de 2012. Recibí allí comentarios y objeciones que enriquecieron el texto, sobre todo de Diego Tatián, Antonio Negri, Francesco Toto, Francisco de Guimaraens y Sebastián Torres, a quienes les agradezco mucho.

Hay uno de ellos, el prejuicio finalista, que está a la base de todos los demás. Para Spinoza, las ideas regulativas de *Bien* y de *Mal* (y otras ideas normativas afines) surgen del *prejuicio finalista*, que es la manera habitual en que la conciencia del hombre reacciona frente a la experiencia repetida del desconocimiento: la conciencia invierte como causa final a lo que la determina a buscar lo útil para sí y que no conoce como *motivo* de la acción. Como el hombre no sabe qué es lo que lo lleva a desear o apetecer *esto* en detrimento de *aquello* –pero es consciente de que desea y apetece *eso* y no otra cosa–, la conciencia bloquea la pregunta sobre las causas de esa determinación y juzga *bueno* a lo que desea: esto es, imagina que lo desea porque es bueno en sí y lo erige en un fin a la vez social y trascendente, en algo positivizado². La conciencia es así inversión y desconocimiento, y también, una productora social de valores universales, en tanto fines³.

2 El desconocimiento de qué determina a actuar y la construcción del prejuicio del libre arbitrio, en función de ese desconocimiento, se ejemplifica con el ejemplo de la piedra, en la carta 58 de Spinoza a Schuller. Dice Spinoza allí a su interlocutor: “conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así, el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado. Igualmente, el delirante, el charlatán y otros muchos de la misma calaña creen obrar por libre decreto de su alma y no que son llevados por el impulso. Y como este prejuicio es innato en todos los hombres, no se liberan tan fácilmente de él”. En Spinoza, B.: *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 337.

3 Gilles Deleuze subraya la relación de la conciencia con la totalidad, de filiación nietzscheana, que aquí sugiero. Para Deleuze, la conciencia es el “sentimiento continuo” que acompaña el movimiento hacia una mayor

o menor perfección que nos producen las afecciones. En ese sentido, la conciencia es “testigo de las variaciones y determinaciones del *conatus*” frente al encuentro con otros cuerpos y otras ideas. El objeto con el que convengo, me determina a formar una totalidad superior que nos comprende a ambos y el objeto que pone en peligro mi cohesión o coherencia, me determina a formar totalidades menos integradas, e incluso incompatibles con la relación que me constituye, hasta llegar a la muerte. Pero la conciencia es siempre sentimiento de totalidad y a la vez, de variación. “La conciencia es el paso o, más bien, el sentimiento del paso a estas totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas e inversamente. Es puramente transitiva. Pero no es propiedad del todo, ni de algún todo en particular; sólo tiene el valor de una información confusa y mutilada”, y por tanto, desvalorizada frente al pensamiento. La conciencia como inscripción en totalidades aparece claramente en *En torno a la voluntad de poder*, de F. Nietzsche, cuando dice que “la gran actividad, la principal, es inconsciente. La conciencia sólo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior, y es primero la conciencia de este todo superior, de la realidad exterior a mí; la conciencia nace en relación al ser del que podríamos ser función, es el medio de incorporarnos a él” (Barcelona, Península, 1973, p. 62).

Etienne Balibar, por su parte, recuerda que la palabra conciencia aparece sólo tres veces en la *Ética* (EIII, P9S; EIII, P30D y EIII, P18S2) y que Spinoza no brinda de ella ninguna definición. Podría tomarse sin embargo EIII, P9S como una “definición implícita”: en esa proposición central, Spinoza define a la esencia individual como “*cupiditas*”, como “apetito” o “deseo” y dice que el deseo es igual al apetito con conciencia de él. La conciencia sería entonces la “diferencia modal” entre apetito y deseo (o lo específicamente humano). Dice Balibar: “‘conciencia’ no es sino la diferencia (modal) entre el apetito y deseo, lo específicamente humano. Esto es, la diferencia entre el ‘esfuerzo’ o *conatus* de auto-preservación para el individuo humano como totalidad (*cum ad Mentem et Corpus simul referitur*) y la básica *afección* que, combinada con tristeza, odio y amor, esperanza y miedo, dan valor emocional o polarización a nuestra relación con cualquier objeto” (p. 12). Utilizo esta imbricación entre valoración y conciencia en este texto.

Es de notar también (y éste es quizá el desafío central de la modernidad temprana y sobre todo, de lo jurídico/moral en ella, respecto de nuestra modernidad) que la palabra *conciencia* aparece por primera vez, en el período, de la mano de Ralph Cudworth, en sus ataques contra Thomas Hobbes y los “materialistas”, en *The True Intellectual System of the Universe*,

Si esto es así y dado que todo lo que hay es necesario y que, por tanto, “el Ser está más allá del Bien y del Mal” –como dirá Deleuze–, Spinoza afirmaba que debía trazarse una genealogía de los valores para inscribir a la normatividad en una teoría de los cuerpos y de sus producciones imaginarias necesarias. O como traducirá Nietzsche después, quizá traicionando y munido de la jerga de las disciplinas científicas del XIX: que los valores están enraizados en la fisiología. En esta genealogía se develará que los valores que *aparecen* como trascendentes y universales son el efecto de la relación de desconocimiento que hay entre el cuerpo complejo del hombre y su conciencia⁴. Pero no sólo eso. Que esa producción normativa necesaria (*porque* anclada en los cuerpos conscientes), obliga a una “hermenéutica del delirio”, porque es con esa palabra, delirio, que Spinoza nombra a las ficciones finalistas que los hombres forjan sobre la naturaleza, al hacer proyección sobre ella de *sus* mecanismos imaginativos. La moral aparece así, en resumen, como un delirio subjetivista, una especie de síntoma de la enfermedad incurable de la conciencia y a la vez, como un

publicado en 1678 (o sea, antes de la *Ética*) y que recién está produciéndose en Inglaterra la diferenciación entre conciencia moral (*conscience*) y conciencia psicológica (*consciousness*), que culminará en el prototipo del concepto de conciencia que se dará con Locke y a la que nos referiremos más adelante (en particular, este concepto modeno de conciencia se introducirá con la traducción de Locke al francés por Pierre Coste, en 1700). Cf. Deleuze, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1981, cap. 2, pp. 27–41; Balibar, E.: “A Note on ‘Consciousness/Conscience’ in the ‘Ethics’”, en *Studia Spinozana* 8, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992, pp. 37–54; Balibar, E.: *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon Delft, 1997. Propia traducción del inglés (aquí, p. 6). Hay traducción española de Anselmo Torres publicada en la *Rieuwertsz*. Biblioteca de filosofía spinozista, Brujas, Córdoba, 2009; Catherine Glyn Davis: *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.

⁴ Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Libro I, Apéndice. Utilizo la edición de Orbis Hyspamerica, Madrid, 1980.

deseo de esa conciencia de inscribirse en un mundo compartido, que ella postula como un mundo regido por universales⁵.

5 El delirio, la locura, es una constante aparición en este período. En su estudio sobre el escepticismo, Richard Popkin trae a colación a Henry More, un lugar-teniente del ya citado Ralph Cudworth. Para ambos, la persistencia en la duda sobre las facultades de los sentidos o de la razón no sólo era intelectualmente inconducente, sino moral y teológicamente peligrosa. Pero dado que no se podía rebatir la incerteza sobre las facultades, empezaron a usar el argumento de la enfermedad. El escepticismo radical y cierto racionalismo pasaron a ser enfermedades incurables. Dice More que, a menos que una persona esté enamorada/poseída (*besotted*) o loca, hay verdades naturales en lógica, física y matemática que son para culaquiera tan palpables que “aparecen tanto a los malos como a los buenos, si ellos están *Compotes mentis* y no ejercen violencia sobre sus facultades”. *Compotes mentis* implica tener comando de la mente y era usado como un término jurídico que designaba lo contrario de estar confuso, intoxicado, fuera de sí o poseído. Los que están *non compotes mentis* aquí, esto es, los enfermos, prejuiciosos y ejerciendo violencia sobre las facultades, son los que no darían asentimiento inmediato a las verdades “palpables”.

Exactamente a lo contrario es a lo que alude Spinoza con lo que aquí llamamos la “hermenéutica del delirio”: alude al imaginario, en el que suele no dudarse y en el que se producen fenómenos de imitación afectiva, dados los “valores” comunes en los que se enraizan las conciencias. Este asentimiento –en el que se incluye la ética normativa– es el delirio en el que se vive, cotidianamente, o para decirlo mejor: un sistema necesario de representaciones ilusorias que aparecen como certidumbres. Dice al respecto G. Albiac: “el error mismo o, para ser más preciso, el sistema de representaciones ilusorias que suplen o desplazan el acontecimiento, debe en rigor ser entendido en los mismos términos de necesidad que rigen el acaecer de cualquier otra realidad. La comprensión del error como determinación necesaria –nunca aleatoria o contingente, nunca resultado de una simple distorsión voluntaria–, fuerza lo que constituye uno de los puntos de gravedad del pensamiento spinozano: la necesidad de fundamentar una ética teórica, no una ética normativa, sino una analítica de los comportamientos humanos; la necesidad –digo– de fundamentar los términos rigurosos de una lógica del error”. Cabe aclarar que sólo puede llamarse error a las representaciones ilusorias de la imaginación desde la distinción, interna a la verdad, entra ella y lo falso (distinción que la imaginación no realiza). Cf. Albiac, G.: *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 274.

La relación entre dominio/delirio e imaginación se ve con claridad en Blaise

Dentro de esa producción normativa necesaria de la conciencia, quisiera abordar la producción de lo justo y de lo injusto, en la obra de Spinoza. Entiendo que lo justo y lo injusto, lejos de ser un problema menor en el materialismo anómalo del pensador, es una llave relevante para abordar cómo Spinoza construye una teoría del conflicto político, que es un conflicto por la sobreimpresión de identidades. En otras palabras, que lo justo y lo injusto son una perspectiva que en Spinoza articula una teoría del poder político como conflicto. Esto supone dos movimientos. Por un lado, se afirma la *identificación de lo justo con lo jurídico*, es decir, se afirma a lo justo como la sanción hegemónica de una “parte social imperante” (la que tiene el control legislativo) sobre las otras partes sociales⁶. Por el otro lado, y al mismo tiempo, al reponer a la venganza como derecho perenne en el Estado y mixturar su definición con las definiciones clásicas de Justicia, *se traza una genealogía de la producción de valores que muestra la arbitrariedad de la identificación* de lo justo y de lo jurídico, y que devela a todo valor universal (también a la Justicia) como signo de desconocimiento/delirio y de dominación política por consentimiento (EIV, P37). Esta genealogía de los valores, inscripta en la crítica a la conciencia, en el estudio de la naturaleza humana, introduce la posibilidad –también necesaria– de la disputa social por el imperio de los universales. Es decir, y para resumir los dos movimientos: el

Pascal, por ejemplo en los párrafos 26 (330–297) y 44 (82–/104–/92) de edición Lafuma. Cf. Popkin. R. H.: *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, cap. 11, pp. 174–188.

⁶ Parte social imperante es un concepto de Leo Strauss en *La ciudad y el hombre*. Hablar de parte implica en Spinoza no poder identificar los grupos que se oponen en el conflicto político con categorías sociológicas, como por ejemplo, el pueblo o la oligarquía o cualquier otro (además de no aceptar como dado al individuo–átomo). Para el contrapunto de este texto con Strauss, ver sobre todo el capítulo I. “Sobre la *Política* de Aristóteles”, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 27–79.

tratamiento de lo justo y de lo injusto en Spinoza se monta sobre una *ambivalencia* que introduce, por un lado, la fusión de legitimidad y legalidad (la fusión de lo justo y lo jurídico), fusión que muestra el *quién* de la sanción legislativa (lo que aquí llamamos, siguiendo a Leo Strauss, la parte social imperante) y simultáneamente, da cuenta de los posibles quiebres de esta fusión –o de la productividad política de lo injusto–, al reponer la presencia de la venganza en el Estado.

Quisiera sostener aquí, además y como único presupuesto metodológico, que lo justo y lo injusto no se abordan en Spinoza como una polaridad excluyente, ni como una antítesis, sino que son pares operativos, típicos del barroco, o lo que Elías Palti llama “categorías límite” que no llegan a forjarse como oposiciones, en tanto se abordan por medio de desplazamientos “metafóricos” de términos, que hacen que una tal oposición no llegue a darse⁷. Estos desplazamientos acecharán en la teoría (por medio del privilegio del concepto de *partes en la naturaleza*), al presupuesto moderno que afirma que la responsabilidad jurídica supone un *quién*, un *quién* de la conciencia y de la intención libre, capaz de verse y presentarse a sí mismo como propietario –de sus acciones, de sus pensamientos, de su cuerpo–.

Primer movimiento: el Estado, el pecado y la parte imperante

La discusión sobre lo justo y lo injusto debiera aparecer –pero no lo hace– en el Apéndice de la parte I de la *Ética*, cuando Spinoza aborda, como si fueran pares antinómicos, los derivados del “prejuicio” que está a la base de todos los

⁷ Palti, Elías: Presentación en el *III Encuentro de Discusión de Grupos de Teoría Política*, Córdoba, 2012, mimeo.

demás: el prejuicio finalista, por el que los hombres imaginan que todas las cosas en la naturaleza (incluso y sobre todo, ellos) actúan dirigidas a un fin. Allí Spinoza dice que “el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, el calor y el frío” –citados en esta suerte de “cadena equivalencial”, para usar una expresión de moda– son “ficciones” que los hombres “imaginan” para explicar(se) la naturaleza de las cosas. Son ficciones que surgen de la *subjetivización* del juicio: los hombres las elaboran de acuerdo a cómo las cosas los afectan a ellos. Estas ficciones son, estrictamente, entes de imaginación, que no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo, dice Spinoza, “la contextura de la imaginación”.

Lo curioso es que la lista de pares que surgen del prejuicio finalista no está cerrada, sino que incluye a “otros de este género”, se dice, que no pueden sin embargo ser explicados en el Apéndice. Son los prejuicios derivados de aquellos que, aunque citados aquí (la alabanza y el vituperio; el pecado y el mérito), deben explicarse recién en las partes III y IV, cuando se haya tratado la naturaleza humana, de la que se “deducen”⁸.

Lo justo y lo injusto hacen aparición, entonces, específicamente, en la parte IV de la *Ética*, de la mano de la discusión –ahora sí– sobre los *prejuicios* del pecado y del mérito. Dice Spinoza que había “prometido” en el Apéndice de la parte I tratar qué es lo justo y qué lo injusto (en realidad no hubo tal promesa, pero permite que confirmemos que también lo justo y lo injusto son ramas del prejuicio finalista, es decir, que también son prejuicios derivados de aquel) y que ingresará en ellos a través del pecado y del mérito.

Pero para poder hablar del pecado y del mérito, en el escolio II de la proposición 37, Spinoza dice *primero* cómo se establece

⁸ *Ética*, Libro I, Apéndice.

un Estado o lo que llama un “común consenso” (*communi consensu*) sobre lo bueno y lo malo. Las palabras elegidas, *común consenso*, son indicativas de lo que no hay en el *estado natural* —que, como sabemos, no es ningún origen sino una intermitencia posible que acompaña al estado político—: en el estado natural no hay consenso común respecto de lo bueno y de lo malo, sino que cada cual juzga lo bueno y lo malo de acuerdo a su “índole propia”⁹. La existencia de un consenso común “decretado” sobre lo bueno y lo malo da cuenta de la existencia del Estado. Y como sabemos, en Spinoza un consenso no es nunca una perorata discursiva, sino un consenso afectivo, una puesta en común de poderes y derechos para formar un poder y derecho mayor.

9 Es decir, el consenso común decretado sobre lo bueno y lo malo supone un aparato de coerción, que pueda efectivizarlo. Dice Spinoza en el escolio de la proposición 37: “...ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él...Así, pues, de acuerdo con esa ley, podrá establecerse una sociedad, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de dictar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (...) sino por medio de la coacción”. Giuseppa Saccaro del Buffa Battisti apunta una tesis interesante en torno al consenso en Spinoza: la facultad de definir qué es o no pecado distingue regímenes, sólo en la democracia está la posibilidad de establecer un consenso social en este punto (no en las autocracias, ni las teocracias, y en menor grado en los demás regímenes). En ese sentido, la pregunta por el crimen, es una pregunta por los límites de la sociedad. Cf. Giuseppa Saccaro del Buffa Battisti, “Il consenso politico da *Hobbes a Spinoza*” en *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Pero lo interesante es que simultáneamente que surge el consenso “decretado” sobre lo bueno y lo malo (o el Estado) se instituye al pecado, y se lo instituye como *delito*, esto es, como desobediencia castigada por el derecho positivo. Por tanto, el consenso sobre lo bueno y lo malo forja al Estado y éste forja al pecado, pero como delito, como desobediencia castigada por un código común decretado. Es decir, el Estado forja al delito como desobediencia ya castigada, como aquello que ya ha concitado a las fuerzas coactivas para limitar el derecho natural de cada quién de seguir juzgando, según su índole propia, lo que es bueno o malo. O, lo que es igual, por la definición de los afectos: el Estado surge por la *ambición* exitosa de una parte imperante sobre las otras partes para hacer que vivan según la índole propia de esa parte imperante, según sus encarnaciones de lo bueno y lo malo. Esta ambición exitosa –esa “potestad para prescribir una norma común de vida”– se estabiliza y perdura mientras logre limitar la ambición de las demás partes a hacer lo mismo. De ahí la funcionalidad del pecado y del delito. El delito/pecado es aquello que el Estado forja como indicador de la fuerza coactiva de ese consenso común sobre lo bueno y lo malo, dispuesto por la existencia de una parte imperante sobre las otras que ostenta el dominio legislativo; y, a la vez, es lo que sirve para restringir a las partes subyugadas en su igual ambición de imponer como común consenso lo que es bueno y malo para ellas. En ese sentido, el pecado es una desobediencia siempre ya castigada, al menos por su inscripción en el código común decretado de lo bueno y lo malo: es una desobediencia codificada que pulsea la fuerza del consenso común¹⁰.

Recién una vez introducida la funcionalidad del pecado, Spinoza pasa a definir lo justo y lo injusto. Este predominio de unas partes sociales por sobre otras que es el Estado, esta

10 Tanto para San Pablo como para Spinoza, como se trata en este libro, hay imbricación entre ley y pecado.

muestra de hegemonía y de acumulación de poder correlativa a la normatividad, instauro un criterio para distinguir lo justo y lo injusto como *propiedad*. Dice en el Escolio II de la misma proposición 37 que en el estado natural “no puede concebirse [...] voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo, es decir, que en el estado natural no ocurre nada que pueda llamarse ‘justo’ o ‘injusto’ y sí en el estado civil, donde por común consenso se decreta lo que es de uno y lo que es de otro”. Y agrega: “es evidente que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma”. Es decir, la pregunta por qué es lo justo y qué es lo injusto y por qué es lo propio y qué lo ajeno no alude a ningún criterio trascendente a lo político (como sí era la Justicia, para el derecho natural clásico), sino que es una pregunta que sólo puede hacerse en términos políticos: es decir, la pregunta relevante en términos políticos no es qué es lo justo y qué es lo injusto en abstracto (como si lo justo y lo injusto fueran nociones que aludieran a algo en lo real), sino qué es lo justo y qué es lo injusto *dado ese régimen político*. O lo que es igual, qué es lo justo y qué es lo injusto *para la parte social imperante* que puede prescribir su norma de vida como norma general, en ese régimen político¹¹.

El poder de la producción normativa para conservar el dominio de las partes imperantes y para restringir las ambiciones de las otras partes, en un régimen dado, harían de la presencia de lo justo y lo injusto una marca de la predominancia de unas partes sobre otras en la producción de imágenes y de leyes. Según esa predominancia es injusto, pecador o delincuente,

11 G. Albiac dice al respecto: “Derecho no es otra cosa más que el código mediante el cual la potencia dominante normaliza su hegemonía” (*op. cit.*, p. 243). Coincido con A. Negri en su objeción al término hegemonía, que me realizara en el coloquio sobre Spinoza en el que se presentó este texto. Hegemonía sólo alude al movimiento positivista del tratamiento del derecho en Spinoza.

aquel que no se adviene a obedecer el consenso común sobre lo bueno y lo malo, aquel que no respeta lo que es de cada quién, sancionado por ley (o es delincuente, pecador e injusto aquel que no refrena su ambición, cuando no puede imponerla). En ese sentido, decíamos, la pregunta por lo justo y lo injusto es una pregunta por las relaciones políticas entre las partes en un régimen. Es una pregunta, en particular, por el régimen jurídico, asentado sobre la desigualdad y el dominio entre las partes sociales. En ese sentido, lo justo es lo jurídico¹².

12 Antonio Negri dice, para situar exactamente esta fusión de lo justo con lo legal como momento en el pensamiento de Spinoza, que “lo justo es un proceso, que la potencia constituye. Las leyes, cada definición de delito, de lo legal y lo ilegal, son filtros formales de una progresión material y colectiva de lo humano. El positivismo spinozista es la positividad de la potencia, persigue su fuerza, organiza sus límites –de cualquier modo, se arrastra y subordina a su proyecto, se somete a la dinámica del antagonismo en la cual se desarrolla la potencia... El positivismo de Spinoza es la creatividad jurídica, no de la ley, sino del consenso, de la relación, de la constitución”. En Negri, A.: *La anomalía salvaje Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, México, UAM, 1993, p. 326.

Algunas de las afirmaciones que hace Spinoza sobre la justicia, en su obra “política”, son: “la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí.” (TP, II, 23); “la justicia sólo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados” (TTP, XX, p. 412); “la práctica de la justicia y la caridad no recibe fuerza jurídica más que del derecho estatal” (TTP, XIX, p. 394); “justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil” (TTP, XVI, p. 342); justicia, “tal como suele definírsele” –esto es, como la define la tradición jurídica clásica, la del *Digesto* (I.1.Ley X) y de Santo Tomás (*Summa Theologica* II– “es la voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho” (TTP, IV, p. 138).

Es de notar que la caridad puede ser leída, en la tradición del derecho canónico, también como una posibilidad de ir más allá de la ley escrita.

Segundo movimiento: la venganza y las partes

En el mismo escolio II de la proposición 37 y en varios párrafos del *Tratado Político*, Spinoza, a la vez que sanciona esta fusión de lo justo y lo jurídico como marca de la predominancia de unas partes sociales sobre otras, contamina el argumento con la presencia de la venganza. Como han mostrado Chantal Jaquet y Sebastián Torres, la presencia de la venganza fue curiosamente desconsiderada en la revisión de la obra política de Spinoza, cuando es signo de su anomalía: en su obra, no sólo el deseo de venganza es motivo de *unión* y de *conservación* de un cuerpo político, sino que –contradiciendo al presupuesto básico del derecho moderno, que distingue entre lo público y lo privado e invalida la venganza como acto privado inadmisibles en un Estado–, en Spinoza la venganza permanece como *derecho* en el Estado¹³.

La venganza es un derecho natural de cada quién que, al formar el estado político, pasa a ser *condición de* todo derecho común. Dice Spinoza en el mismo escolio que “podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal”¹⁴. Creo sin embargo, al contra-

Un análisis de estas apariciones es realizado por Evaristo Palomar en *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, España, Tradere, 2011. Utilizo la edición de Alianza del *Tratado Teológico-Político*, Madrid, 1986.

13 Jaquet, Chantal: “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político” y Torres, Sebastián: “Spinoza y la venganza. Notas sobre ‘El deseo...’ de Chantal Jaquet”, en Diego Tatián (comp.): *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, pp. 281–295 y 295–303.

14 *Ética* IV, P37, escolio. “Reivindicar para sí el derecho” por parte del colectivo aparece desmenuzado en el *Tratado Político* II, 15, como propiedad común sobre la tierra y uso común de la fuerza, cuando Spinoza afirma: “Cada uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la

rio de Jaquet, que esta reivindicación para sí de la sociedad del derecho natural a la venganza no es una “transmisión” de ese derecho de cada quién a la sociedad –que no lo es incluso en el *Tratado Político*, donde la venganza aparece como “móvil” de la unión de la multitud en VI, 1–, sino una captura condicionada de ese derecho, una captura condicionada de un derecho/poder que sólo en tanto capturado, es condición de todo lo jurídico¹⁵. Es decir, que no hay transmisión del derecho a vengarse, sino la captura para sí de la sociedad, limitada en el tiempo, de ese derecho, como condición del imperio de lo jurídico y a la vez, como su condicionante.

¿Qué es la venganza? La venganza, por la definición de los afectos, aparece como “el esfuerzo por devolver el mal que nos

ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente. Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (*por el § 13 de este capítulo*), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos”.

15 Spinoza, B.: *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986. Hablo de “captura” y no de delegación, porque así se deduce de los párrafos III, 2 y III, 3 del TP. En un tramo del último, Spinoza afirma: “Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque, el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar...”.

han hecho” (EIII, P40). El verbo “devolver” usado por Spinoza, como bien señala Sebastián Torres, inscribe a la venganza en la tradición de las definiciones clásicas de la Justicia, que es lo que se supone que se le opone –al menos, en la Modernidad–. Hacer justicia implicaba una restitución, una retribución, una reposición de las condiciones anteriores que el daño había perturbado; pero se hacía justicia y no venganza porque se suponía que el acto de restituir estaba desligado de la pasión que impediría toda proporcionalidad entre daño y castigo. Al inscribir a la venganza dentro del legado clásico de la Justicia, Spinoza disuelve esa oposición moderna. La venganza anida en la Justicia, o es, si se quiere, su diferencia interna.

Al poner su definición de la venganza en la estela del legado clásico de las definiciones de Justicia, Spinoza destituye esas definiciones clásicas en dos planos: primero, en que no hay devolución posible del daño, porque *no hay proporcionalidad posible entre el daño y la restitución*; y segundo, en que no hay devolución posible del daño, porque *no hay homogeneidad posible entre las partes*. No obstante, luego de hacer esa destitución, Spinoza repone lo que considera que homologa a la venganza y a la justicia: ambas implican una división social, una partición, una puesta en cuestión de cualquier amalgama entre las partes. Existe *un* lo justo como existe *una* venganza, porque hay división social. El problema es la proporción de esa divisibilidad, que es lo que distingue a la justicia de la venganza. Pero ambas suponen la división social y cualquier intento de eliminar esa distinción social –como la que sustituye a la justicia por el efecto empático de la indignación, por ejemplo– abole a la ley y con ella, a toda convivencia pacífica¹⁶. Como dice en E IV, P29:

16 Debo remitir aquí a Alexandre Matheron y su marcante análisis de la indignación, en *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969. Sin embargo, no uso el término indignación en su sentido, que es el fundamento de una teoría de la emancipación, sino como un intento de

“aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada uno le es lícito enjuiciar los actos de otro y tomarse la justicia por su mano”.

Para hacer esta destitución de la definición clásica de Justicia como restitución, Spinoza debe hacer de la venganza no sólo un esfuerzo o un acto, sino una condición, casi un estatuto perenne de la condición de los hombres, ligada a que 1) los hombres se empeñan en imaginar de sí aquello que los hace perseverar en la existencia y que, por tanto, los hombres se estiman en “más de lo justo” y nunca se ven como causa “justa” de odio por parte de los otros¹⁷; 2) los hombres se estorban

pátina moral igualadora (y en ese sentido, como una pasión *también* conservadora). La indignación como fenómeno político que decreta el paso a un estado de guerra al interior del Estado se afirma, entre otros parágrafos, en TP IV, 4, donde se dice que “para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues, para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser y, a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, espolarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad”.

17 Tanto en la soberbia, como en la sobreestimación, como en el desprecio (en la definición general de los afectos de la parte III de la *Ética*), aparece la desproporción del “más” o “menos de lo justo”, que es central aquí. No obstante, la desproporción no está sólo en esos afectos, sino que está implícita en la misma definición general de afecto en la parte III, cuando se dice: “un afecto, que es llamado una pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra” (p. 241). Confusa implica que no tiene por qué afirmarse nada verdadero de la fuerza de existir, cuando se tiene una pasión. Como los hombres están necesariamente sometidos a los afectos (TP I, 5), esta desproporción constante en la afirmación de la propia fuerza de existir se multiplica y soporta la conflictividad social.

Este argumento se encuentra, modificado, en las diatribas lockeanas y

entre sí por ambición, por querer imponer a los otros la propia norma de vida como “buena”, “justa” o lo que sea; y 3) que los hombres positivizan al mal e imaginan al que les causa daño como si fuera un agente libre, lo que aumenta el mal que se esfuerzan en devolverle, bloqueando así de cuajo la posibilidad de una restitución proporcionada.

Cuando la venganza aparece en *Tratado Político* como motivo de unión de la multitud (TP VI, 1), no se elimina este estatus que hace de ella no sólo una imaginación de causa final, sino una condición humana y Spinoza mismo lo afirma, cuando antes que afirmar que la multitud se une por miedo, esperanza o venganza dice que los hombres tienden más a la venganza que al perdón y que cada uno está bajo el propio derecho (*sui juris*) mientras pueda vengar lo que estima que fue un daño.

Por tanto, la venganza es una condición, un estatuto de lo humano que se vuelve situación política cuando se exagera la lógica de la divisibilidad de las partes. Cada parte, juzgándose necesariamente desigual, se supone imperio y pretende ser la que establezca cuándo hubo daño en su contra y cómo se lo restituye. Pero como las partes no suelen imaginarse causando daño a otros, la venganza introduce a los que se presumen *sui juris* en una escalada de odios y retaliaciones en las que siempre es el otro el que suele ser percibido como injusto (EIII, P41, Esc.). Por tanto, la venganza implica individualización, oposición y a la vez, fetichismo de la parte: supone la partición de unos respecto de otros a partir del daño y de las imaginaciones de dominio que el daño suscita, y supone a otro, a otra parte, vista como otra, en tanto estorba. Por tanto, la venganza se da siempre y reproduce las condiciones de servidumbre entre los hombres.

Es esta lógica exacerbada de la individualización y del fetichismo de las partes lo que la sociedad debe capturar y “reivindicar” para sí. Porque, repetimos, la venganza anida en

rousseauianas contra el poder de la opinión y es una invariante de este tiempo, empeñado en denunciar la “vanitas”.

la producción de lo justo, y también la producción de lo justo supone la división social entre partes, el dominio y por tanto, la desigualdad entre ellas. Pero la venganza es la exacerbación de estos elementos hasta que inestabiliza cualquier producción de lo justo-jurídico. *El problema no es la partición social que la producción de lo justo supone, sino que la venganza, eso que anida en lo justo, desbarate e inestabilice, por exacerbar la lógica individualizadora de las partes, la posibilidad de cualquier “lo justo”.* Para eso, hay que evitar que la desproporción de la parte imperante sobre las otras sea tan marcada que lo único que les reste a las demás partes sea la venganza. Es decir, cuanto más minúscula sea la parte imperante, más arbitraria será para las demás la imposición de su norma de vida como la general (o lo que es igual: cuanto más minúscula sea la parte imperante, más pecadores, delincuentes y desobedientes habrá y por tanto, más inestable e ilegítimo será el régimen). Esto aparece claro en el *Tratado Político*, cuando Spinoza reemplaza a lo injusto por lo tiránico y lo corrupto y analiza cómo en los regímenes monárquico y aristocrático puede evitarse que lo justo devenga una imposibilidad, por desatarse la espiral de la venganza entre las partes subyugadas.

Prolegómenos de los movimientos

La condición de los hombres: de valores, aspectos y relatividades

Hemos hablado hasta aquí del campo común que se instaure entre la justicia y la venganza, tomadas como elementos de una teoría del conflicto político, es decir, como indicadores de las relaciones políticas entre los *hombres* (que en Spinoza son conglomerados de “partes de la naturaleza”).

Spinoza convierte a la justicia en una producción de lo justo y de lo injusto, al interior a un régimen político dado, o lo que es igual, la transforma en la expresión jurídica de un consenso producido por la existencia de una parte imperante, que es a su vez un compuesto de partes imperantes y partes dominadas, cuyo *imperio* sobre las otras partes (entre ellas, sobre las partes “internas”) se juega en la duración. Qué tipo de lo justo y de lo injusto se produzca, entonces, es una pregunta por cuánta y qué tipo de democratización conlleva ese régimen del que se habla y eso incluye a la definición social sobre qué es lo propio de cada quién (porque la justicia, como vimos, es la disposición constante, la *virtud* de dar a cada quién lo que le es propio, que, en un estado político, se determina políticamente). Qué es lo propio de cada quién –como se puede intuir–, redefine los límites y también los poderes de las partes; o altera los bordes entre y en los hombres, las mujeres, las cosas y reajusta qué es lo que pueden.

Carl Schmitt le llamó a esta *radical immanentización de la justicia* el fin de toda Teología Política, porque las teorías que se empeñaban en otorgar un estatus trascendente a un “valor” como éste, el de la justicia, aún cuando quitaran de en medio a Dios, seguían, en su opinión, en la estela de lo sagrado¹⁸. En Spinoza, en cambio, ni la justicia ni ningún otro valor puede sacralizarse, porque ellos surgen de las relaciones de comparación que el juicio subjetivo humano *agrega* para calificar las acciones, las personas o las cosas, según criterios de perfección o de imperfección enraizados en las maneras en que se es afectado por otros. Lo justo, lo injusto; lo bueno, lo malo; lo bello o lo feo no atañen en nada a la esencia de Dios ni a la de ninguna cosa, ni son esos los atributos por los cuales la esencia divina se

18 Carl Schmitt: *Teología Política. Cuatro Ensayos sobre la Soberanía*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2005.

constituye: ella es pensamiento, es extensión, es infinitas otras cosas que desconocemos, pero no es perfección, sino porque es realidad absoluta.

Ese agregado humano del valor, sin embargo, es inevitable; aunque esa inevitabilidad no consagre a su contenido. Esto es lo que Spinoza parece contestarle a Blijenbergh cuando, en las así llamadas “cartas sobre el mal”, le dice que la acción de Adán de comer el fruto prohibido, *tomada en sí misma*, no contiene ninguna imperfección; como tampoco la contiene el matricidio de Nerón, ni el de Orestes –menos criticado que el anterior, porque habría aquí “condiciones atenuantes”¹⁹. Lo que aparece en las acciones catalogadas como crímenes, como conductas malas o erróneas, es lo que Spinoza llama “un aspecto”, algo que “no expresa esencia alguna”. Esas acciones tomadas en sí, *sin comparación con otras y juzgadas en sí mismas*, sin atender a la potencia de quién las lleva a cabo (es decir, sin atribuir las a un “autor”, también catalogado en su potencia), no contienen imperfección. Ellas *son*, con la misma entidad que cualquier otra cosa que sucede.

No conviene apurarse a salvar a Spinoza con el decir precoz que asegura, piadoso, que todo esto no impide que haya acciones *efectivamente* malas y acciones *efectivamente* buenas. Nada constriñe a atragantarse con este argumento salvífico, mucho menos un escándalo que ya lleva cuatro siglos. Por eso, sigamos tirando del hilo. Spinoza le dice a Blijenbergh al respecto:

19 Para un análisis interesante de Esquilo y el poder de las condiciones atenuantes en la “subjetividad” del mundo antiguo, ver Martha C. Nussbaum: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La bolsa de la Medusa, 2004, parte I, 2.

“Las cartas del mal” bautizó Deleuze a la correspondencia entre Spinoza y Blijenbergh, y bajo ese título las publicó Caja Negra editora, Buenos Aires, 2006. Incluyen las cartas 18–24 de la edición de Alianza.

Me parece a mí que he mostrado suficientemente que aquello que tiene **el aspecto** del mal, del error, de los crímenes, no consiste en algo que exprese esencia. Y por eso no se puede decir que Dios sea causa de ello.

Y sigue más abajo:

ni el justo ni el ladrón pueden causar dicha ni tristeza a Dios. Pero si la pregunta es: esas dos acciones, en tanto son algo objetivo y causado por Dios, ¿no son acaso igual de perfectas?, entonces digo que si se presta atención a las acciones solas y a su particular manera, puede ser que sean casi igual de perfectas. Si usted entonces pregunta: ¿no son el ladrón y el justo igualmente perfectos y beatos?, a eso contesto que no. Porque entiendo que es justo aquel que firmemente desea que cada uno posea lo suyo, deseo que en los píos surge necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios, tal como lo demuestro yo en mi *Ética* (que no he editado todavía). Y al no tener semejante deseo el ladrón, carece necesariamente del conocimiento de Dios y de sí mismo, o sea, de lo que principalmente nos hace felices²⁰.

20 *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh, op. cit.*, pp. 73–75. Mi subrayado. En la edición de Alianza, Atiliano Domínguez atribuye a un error esta inclusión de “felices” en la traducción de Cohen (y por tanto, en la versión de Caja Negra que sigo aquí). La inclusión sin embargo, a mi entender, es coherente con el pensamiento de Spinoza. Remo Bodei, a propósito, hace un interesante trabajo sobre la relación entre felicidad y moral, que puede vislumbrarse en esta carta. En Spinoza, como se ha dicho, el “bien” y el “mal” no están asociados, como en Platón, en Sócrates o en algunos estoicos como Epicteto, con un conocimiento de tipo “intelectual”. Mucho más, no existen en términos absolutos, aunque sí como perspectivas que aluden a *lo bueno* y *lo malo* relativos. Todas

las cosas (incluso impíos, pecadores, malvados) expresan de determinada manera a Dios y son perfectas, si no se establecieran comparaciones entre sus acciones. No obstante, hay una diferencia entre buenos y malos, justos e injustos, píos e impíos, que hace alusión no sólo a la sanción social de esas diferencias, sino a la perfectibilidad de sí, percibida en cada quien como incremento del poder de obrar, alegría, felicidad, vitalismo, o como un conocimiento de Dios que va más allá del Bien y del Mal (en tanto sanciones), porque implica comprender la con-moción del todo en el que se es parte (o la salida de la servidumbre). Por eso, se com-padece al malvado: si el malvado es más que una sanción social, si expresa una pobreza de obrar comparativa, el primero que padece su imperfección es él mismo, como infelicidad, sufrimiento, coerción y dependencia externa de pasiones tristes. En esta filosofía no hay consuelo para esa experiencia. Las epístolas 19 y 23 son muy ilustrativas al respecto. En la primera, Spinoza afirma en respuesta a Blijenbergh: “cuanto existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella”. En la segunda, aclara que aún cuando no pueda decirse que a Dios le resultase más agradable que se dé limosnas antes que matar a golpes (porque, ¿qué sería “agradable” en relación a éste Dios?), un ladrón no puede compararse con un justo, como no pueden compararse un ángel con un ratón, ni la alegría con la tristeza. Entre todos ellos no sólo hay diferencias de grado, sino “de naturaleza”. No hay culpa en quien tiene una naturaleza “extraña”, aún cuando sí pueda haber sanción social por lo que hace, como delito. Dice Spinoza en esa misma carta, aludiendo a una idea de virtud en ciertas naturalezas, como fuerza autodestructiva (similar a la concepción de deseo como espiral, bilis negra, en Stendhal): “ya sea que yo admita el libre albedrío o no, que si alguien viera que puede vivir mejor en la horca que en su mesa, pasaría por loco si no se colgase; y que quien viese claramente que de hecho disfrutaría de una vida mejor o de una esencia más perfecta si cometiese crímenes que siguiendo la virtud, sería él también loco si no los cometiera. Porque los crímenes serían virtud respecto de una naturaleza humana tan extraña”. Entre estas naturalezas y la sanción social del delincuente no tiene por qué haber adecuación. Resume Bodei sobre este punto: “Los hombres son malvados por infelices, porque son presa de la *tristitia* que disminuye la alegría o el poder de existir y que los precipita a menudo cada vez más bajo, enredándolos en una espiral de destrucción y autodestrucción”. Bodei, R.: *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, cap. IV, p. 99.

Lo que dice Spinoza envuelve varias capas de sentido y por eso, conviene ir a de a poco, como se pueda, sin querer salvar nada. Lo primero que puede afirmarse es que en su filosofía no puede decirse que exista el mal como cualidad positiva, ni tampoco el pecado/delito como positividad –aún cuando él dé cuenta, nada menos, que de la formación del Estado–. Ni tampoco que exista la justicia como valor en sí, sino como traducción jurídica de un dominio político en permanente reconstitución (o lo que llamamos, rápido, un “decreto” político). Tanto el pecado/delito (la versión política del mal) como la justicia son reenviables a una determinada relación de fuerzas –a algo, en fin, mutable: a la configuración de poder colectivo que los sostiene–. A algo humano, demasiado humano. Ellos suponen, además, una cierta atribución de las acciones a los “autores” de esas acciones y una estimación de “sus” potencias, algo que es propio de todo juzgar humano. Se supone, en fin, una atribución que introduce una valoración: si atendiéramos a las acciones en sí, dice Spinoza, sin compararlas y sin atribuirles por autoría, ellas serían igualmente perfectas, en tanto causadas por Dios. Ellas serían objetivas, tal como son. Pero el mismo acto de comparación entre acciones y de atribución a autores las valoriza, en una humanización inevitable. No es que las diferencia: es que las valoriza. Esta atribución de autoría contiene ya una puesta en valor de la acción, porque se la compara con la supuesta potencia del supuesto autor, recortando la perspectiva del nombre propio de la cadena causal de las cosas que suceden y de los grados de potencia que diferencian internamente a todo lo que existe.

En otras palabras, hay una *perspectiva imposible* de asumir para nosotros: la de Dios, que no puede decirse sino *impropiamente* que desea algo, que se alegra por algo o que se entristezca por lo que pasa. La de Dios, que no compara acciones. La de Dios, que no las atribuye a un autor, porque todo lo que ocurre

deviene necesariamente de *su* esencia actuante, como *su* modificación, como *su* esencia, comprendida a través de una esencia singular determinada²¹. Saber de la existencia de esa perspectiva imposible para nosotros, saber de la perspectiva divina, no obstante, nos introduce en el irremediable trabajo de crítica y de recomposición de los valores, una tarea en la que también juega, como primordial, el elemento que damos por descontado, que establecemos como dato: la atribución de autorías en las que necesariamente hay puesta en valor. Esto es, en las atribuciones de autoría hay propiación antes que descripción y toda propiación está inmersa en las puestas en valor, teñidas por los deseos, las afecciones y los intentos de expansión del poder de sí de quienes necesariamente están involucrados en este proceso de atribuciones, de quiénes sí o sí no son neutrales, porque son hombres²².

21 Ernst Cassirer, en su análisis de Nicolás de Cusa (que sin dudas influyó sobre las formas del infinito y de la divinidad en Spinoza y Leibniz), subraya que para el teólogo la esfera propiamente humana –en “distinción” a la divina– es la del valor. Dice Cassirer: “sin la naturaleza humana no existiría el valor, no existiría ningún principio de apreciación de las cosas según su mayor o menor perfección”. Y dice al respecto De cusa, en *De ludo globi*, libro II, fol. 236: “Sin la fuerza del juicio y de la comparación, cesa todo apreciar y, con ello, también todo valor”. De Cusa se pregunta, a seguir, cómo aquellos que son origen y principio del valor, pueden incurrir en delito y pecado. Cf. Cassirer, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 65.

Todo esto remite, sin dudas, a Lucrecio y Epicuro y su combate a los “mitos” que recubrían los acontecimientos. El crimen para ellos está en proyectar la propia ambición, el deseo infinito del hombre, a una concepción divina (o como sentenciará Epicuro en *Pensamientos*: sólo quien tiene una ambición infinita precisa instituir un castigo infinito –haciendo una ligazón entre teología/culpa, ambición y crimen–). Ver al respecto, ver Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994 (Apéndice: “Lucrecio y el simulacro”) y Hans Blumenberg: *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

22 Dios, obviamente, tampoco puede definirse como neutral, porque no tiene intereses.

La teorización de Spinoza de la justicia, legible entre líneas, alude a algo que hace de cualquier constructivismo o positivismo jurídico modalidades vulgares de acercarse al problema. Si el constructivismo o el positivismo jurídico pudieran atender a alguna de las posibilidades de pensar que abre esta filosofía, se podría decir que ella las critica. Que las demuele, mejor. Pero no hay punto de contacto entre ellas. Una filosofía como ésta, por eso, no podría resumirse en uno de los filones que inmediatamente aparece al lector que se enfrenta a esa tesis–pivote que identifica derecho y potencia (y para peor, que como ejemplo, usa la imagen del pez grande que “con todo derecho” se come al chico, porque hacerlo se sigue de su esencia actuante determinada y por tanto, no podría recriminársele).

La filosofía de Spinoza no se resume en lo que primero aparece a la vista: que justo es lo que dicta la ley o que derecho es poder. La desacralización de la justicia no consagra el derecho del más fuerte, ni siquiera si el más fuerte fuera eso que, cosificando, se suele llamar “la multitud”. Su análisis –paradójicamente desconsiderado en el trabajo de interpretación de la obra (o parcializado, según se estudie la filosofía política del pensador o su mal llamada “ontología”)–, se ancla en el combate que Spinoza libra en pos de lo que se conoce como la “desnormativización del ser”, un lema que quizá resume demasiado la complejidad de lo que aquí se trata. La desacralización de la justicia, antes que cualquier crítica a la ley o a la forma de los regímenes políticos, pone en primer plano qué implica en términos político–jurídicos una filosofía de la “potencia”, como suele conocerse a ésta, y qué efectos produce una teoría de la “expansividad del ser” que tiene a la producción de valores como uno de sus elementos necesarios, aunque tan sólo a nivel de lo humano. Lo que permite sondear la desacralización de la justicia –por así llamarla–, es, si se quiere, el costado más amenazante de la obra de Spinoza, los efectos posibles de lo que ya tempranamente Pierre Bayle llamó “la hipótesis más monstruosa” de las encontrables en toda la historia de la fi-

losa: la idea de que todo lo que existe es la infinita producción de una totalidad infinita o, lo que es igual, la mutación interna de Dios o de la sustancia. Un Dios que, en su expansividad sin límites (en su “autoafcción” libre), no incluye más como “*ad hoc* humanos” a las diferencias entre bien y mal²³. Es decir, la desacralización de la justicia por Spinoza –su afirmación, en cambio, de la necesidad de “lo justo de/para” un régimen– permite intuir qué es aquello que se tildó de aberrante en esta filosofía y que aquí preferiría calificar de fascinante simplicidad: la afirmación de que los valores se producen con la misma necesidad con la que se produce también la configuración continua de los poderes colectivos y que, aún así, aún en esta aparente relativización, ellos se vuelven filones del cuerpo, tan contundentes como son los tendones, o los nervios, o los músculos²⁴. En otras palabras, que

23 Para un análisis de la “más monstruosa de las hipótesis”, ver Mariana de Gainza: *Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*, San Pablo, EdUSP–Fapesp, 2011, cap. 2, pp. 51–71.

24 Me remite a F. Nietzsche, en particular a los párrafos póstumos, cuando dice: “¡Nuestra relación con nosotros mismos! Con egoísmo no se dice nada. Dirigimos todos los instintos acostumbrados, los buenos y los malos, contra nosotros: el pensar sobre nosotros, el percibir para y contra nosotros, la lucha en nosotros. Nunca nos comportamos como individuo, sino como duplicidad o mayoría; ejercemos lealmente en nosotros todas las prácticas sociales (amistad, venganza, envidia). El egoísmo ingenuo del animal está absolutamente alterado por nuestro ejercicio social: no podemos sentir más la singularidad del ego, estamos siempre bajo una mayoría. Nos hemos dividido y nos dividimos constantemente de nuevo. Los instintos sociales (como enemistad, envidia, venganza) que suponen una mayoría nos han transformado: hemos puesto la sociedad en nosotros, reducida y volver a sí, no es ninguna huida.... Los olivares y las tormentas se han vuelto una parte nuestra: las bolsas financieras y los diarios también”. Para Nietzsche aquí, el individuo es la reproducción interna del entramado empírico en el que se desarrolla su existencia: la “interiorización” de una generalidad, encarnada. Propia traducción del alemán de los fragmentos póstumos al cuidado de G. Colli. y M. Montinari, Alemania, De Gruyter, 1999 (KSA, 9, 6, 1880).

se vuelve cuerpo toda una estructura finalista y valorativa que enmarca a la acción, travistiéndola en un elemento al interior de una tradición de poderes constituidos en reproducción y en perseverancia de sí, y que por ese enmarque, la acción se vuelve denotada, significada y significativa, o bien relevante y comunicable a otros, o bien despreciable. Esta estructura-marco se vuelve la costra de la acción, se vuelve su segunda naturaleza de perfecciones e imperfecciones; una segunda naturaleza que se reafirma dado los fenómenos de imitación afectiva entre los hombres y dado el esfuerzo constante de cada quien de afirmar de sí una idea que acreciente su potencia de existir y obrar.

Lejos de pensar que una teoría que conduce a los valores a la estructura mudable de los poderes (que los reenvía a lo que aquí hemos llamado groseramente “regímenes”) pueda eliminar la responsabilidad de los hombres, que pueda exculparlos; lejos de pensar que una filosofía como ésta, que hace del libre arbitrio *la* ilusión entre las ilusiones y que afirma que todo actúa por la necesidad de su determinación (o para decirlo con las palabras de Spinoza: que somos barro en manos del alfarero Dios), se repone aquí con fuerza la agobiante responsabilidad que carga todo inocente juicio, toda objetiva atribución, toda estricta decodificación de un acto como comprensible. Se repone la responsabilidad en otro sentido que la responsabilidad puramente jurídica: se la repone, antes, en todo acto “epistemológico”. Porque en esta filosofía es imposible tomar el atajo de “suspender el juicio” y pretender con ello asumir la libertad de la indeterminación, pero también es imposible aspirar a regirse y disculparse mediante juicios formales, liberados de pasiones, informados por el puro poder autoevidente de verdades que se impondrían solas a una conciencia moral universalizable. Los juicios en Spinoza son entramados *vuelto cuerpo* de sedimentos sociales de poderes, poderes que se esfuerzan por perseverar y en los que se participa en la vida cotidiana, en todo acto de

atribución y valoración. Al pensar esto con Spinoza el lector se enfrenta a la tozudez de una filosofía que afirma la ineludible imbricación de dependencia e independencia de la condición humana, una filosofía que sostiene que la condición humana es siempre estar bajo propio derecho a la vez que bajo derecho ajeno, en simultáneo y en proporciones variables. Pensar la necia simplicidad de ese doble estatuto, su falta de épica, implica asumir –también para sí– la necesidad del esfuerzo constante por variar a favor la relación entre dependencia e independencia, aún cuando ello no acabe en el sumo bien (ni, para peor, depare el éxito). Supone asumir el riesgo de decir algo al interior de una obra que, bajo la apariencia de la quietud y el prurito del formalismo, encierra un abismo y despierta ante él horror; el horror que resulta de la aceptación sin excusas de que el premio de la virtud es la virtud y que ella es un ejercicio sin fin, sin meta, sin podio. O como dice en el *Tratado Político*, *experientia sive praxis*.

En otras palabras, hay algo en el tratamiento de la justicia por Spinoza que alude exactamente a lo que Leo Strauss reservaba a la esfera del secreto, a eso que no podía ser dicho en público, si no se quería exponer a la filosofía. Si la filosofía debía ser el reducto en el cual ejercer la irresponsabilidad de pensar sin exponerse a las amenazas del vulgo, Spinoza es un delator. Un digno seguidor de Maquiavelo. En ese sentido –Strauss lo vio bien– Spinoza se arriesga y pone en riesgo a todos los que quieran pensar, al decir en público que el mal, el error y los crímenes son *aspectos* que revisten ciertas acciones cuando son socialmente consideradas, acciones que en sí mismas son perfectas y por tanto, que lo justo es un intento necesario de legitimación moral de un régimen, una traducción en términos morales de la acumulación de poder que está a la base de todo régimen político y que, en su constitución y reconstitución, define lo justo y lo injusto, la obediencia y el delito sin atarse a ninguna trascendencia, a ninguna positi-

vidad, a ningún valor incólume, a ningún otro fundamento que la necesidad de perseverar en su dominio. Y que estos intentos continuos de legitimación se encarnan, haciendo de la repulsa mayoritaria ante lo injusto, ante lo erróneo, ante la desobediencia o ante la criminalidad algo que conforma lo que Althusser llamaba “efecto de sociedad”: el signo más claro de la legitimidad social efectiva de un régimen.

Nótese que un racionalista anómalo como es éste, Spinoza, pone en la carta a Blijenbergh bajo la misma rúbrica de “aspectos” al mal, al error, al crimen. Esto resulta entendible si se piensa en que, en su concepción, lo que expresa esencia es alguna positividad. Pero esta paridad entre los términos, incómoda para el lector de la *Ética* (¿para cualquier lector?), sin dudas dice algo más, si se piensa que aquí Spinoza no está discutiendo ya con un filósofo, sino con un Blijenbergh que, a esta altura de la correspondencia, se develó un polemista cristiano. Dice además que el intento de legitimación de los regímenes políticos incluye el aunar estas denominaciones. Denominaciones que, si así no fuera, revestirían en “campos diferentes”, como son los del conocimiento, la moral y el derecho. Dice también que el intento necesario de legitimación de un régimen incluye otorgar *no sólo entidad sino también fusionar, a los ojos sociales*, a lo que resulta erróneo y a lo que resulta moral y jurídicamente condenable. En otras palabras, que el poderío de un régimen se extenderá al entificar y luego pretender confundir lo que la modernidad se ha caracterizado por “separar”: moral, política, teología y patrones de razón. Y que su búsqueda de dar entidad y fusión a estos términos se extenderá en tanto este intento no lleve al régimen a “pecar contra sí mismo”, es decir, a revertir en su contra los patrones de racionalidad, juridicidad, moralidad y teologización que lo definen²⁵. Pero todo régimen implica una soberanía que,

25 El pecado contra sí del régimen da cuenta de los efectos políticos de

en teoría, es absoluta y que encuentra sus límites sólo en la práctica: éste es también el riesgo ineludible del “lema” *experientia sive praxis* y de una filosofía política de la potencia.

la persistencia del derecho natural en todo derecho civil. La diferencia de regímenes se manifiesta sobre todo en la presencia, en la vida cotidiana de la población, de derivados de la guerra, como por ejemplo, la regularidad de la aparición del delito: a esto Spinoza le llama la “mala constitución” del Estado (ver TP IV, 5). En TP V, 2 agrega: “Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida”.

Pero el pecado contra sí del régimen es un concepto que revela también una estrategia política operativa de resistencia: ella implica que los mismos términos del régimen, que sus pilares de significación y valoración, puedan ser invertidos y usados en su contra (algo así como una reversión dentro de los mismos patrones de racionalidad que el régimen crea). Alude a la estrategia sobre el lenguaje que plantea Jacques Rancière en *El desacuerdo*: usar las mismas palabras para subvertir su significación (siguiendo una modalidad siempre presente en la argumentación de Spinoza). Dice Rancière en la pp. 8–9: “El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. ... Los casos del desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras”. Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

La desnormativización del ser y la lógica de las partes: *potentia(s)* y *potestas*

Retomemos cómo se enmarca el tratamiento de la justicia en la filosofía de Spinoza, y en particular, en el desarrollo de la idea de Dios, para dar cuenta de la centralidad que aquí le adscribimos. Su análisis, llegado este punto, debe anclarse en dos planos: por un lado, en la definición que el pensador hace de la *potentia*, como *propiedad de la esencia divina* (y por consiguiente, de la esencia de todo lo que existe) y en la diferencia que se desprende aquí entre *potentia* y *potestas*. Por el otro, en la recuperación política de estos términos *potentia* y *potestas* en el marco de lo que Alexandre Matheron llama la “teoría del derecho” spinocista que, como ya vimos, se desarrolla en la parte IV de la *Ética*, y luego, en el *Tratado Político* –quizá la versión más acabada de esta teoría, que incluye también a los capítulos XVI al XX del TTP, aunque en desigual condición–²⁶.

Quisiera introducirme brevemente en la relación entre *potentia* y *potestas*, tal como aparece en la Parte I de la *Ética*, porque allí hay elementos ineludibles para nuestra empresa: elementos que hacen a la relación entre desnormativización y renormativización, y a la constitución anómala de lo propio, en la obra del holandés.

La recuperación que hace Spinoza de una concepción de *potentia* como esencia *actual* de una cosa inscribe a su filosofía, según Gilles Deleuze, en las derivas del neoplatonismo: la inserta, en particular, en la línea de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno²⁷. La *potentia* sería concebida, en este esquema, no como

26 Matheron, A.: “Etat et moralité selon Spinoza”, en Giacotti, Emilia (curadora): *Spinoza nel 350° Anniversario della Nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343–354.

27 Deleuze, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Munchnik editores: Atajos, 1996, cap. V, pp. 76–89.

una capacidad o una facultad virtual, latente, que se podría usar o reservar disponible, según lo dictara ocasionalmente la voluntad o el entendimiento, sino como *acto* o *fuerza* de producción de efectos, equivalente al grado de realidad de una cosa. No hay nada que la *potentia* se reserve hacer, sino que es siempre acto, es siempre actual, tanto como lo es la esencia de una cosa.

Toda esencia es, así, una esencia actuante. En tanto Dios es realidad absoluta e infinita, su potencia es absoluta e infinita y por eso, Dios existe necesariamente y por su propia fuerza o potencia de existir. Los modos, en cambio, las cosas que existen, son un grado finito de esa fuerza de existir y de actuar, y por tanto, existen en y por otro, existen y actúan en y por Dios, como modificaciones determinadas (fuerzas finitas) de esa fuerza infinita, a la que expresan.

Este “monismo” llevó a ciertos lectores a entender el sistema de Spinoza como sujeto a una misma identidad indiferenciada y bajo una necesidad asfixiante. Lo único que existiría verdaderamente sería Dios; en tanto que las cosas, reducidas a ser su “fenómeno o apariencia” transitoria, actuarían por determinación de esta causa única y férrea. Traducido en términos jurídico-políticos, esto significaría que si cada quién es una modificación determinada de la fuerza infinita de actuar de Dios, queda invalidado en última instancia atribuirle alguna responsabilidad a ese quién por lo que hace, porque al actuar sería algo así como un “agente de Dios” y sus actos, cualesquiera sean, constituirían “actos divinos”. Esto implica, en el límite, no sólo la herejía de hacer de Dios un autor infinito (el autor de toda y cualquier cosa), sino –para no tornarlo tan grave en nuestro tiempo supuestamente secularizado– que se privaría de fundamento a la recompensa y al castigo, nervios de toda sociedad (y de todo actuar disciplinado).

Esto olió Henry Oldenburg, entre muchos otros. Luego de leer el *Tratado Teológico Político*, el secretario de la Royal

Society previno a Spinoza sobre las consecuencias del “fatalismo” que se dejaría traslucir en su obra y abrigó esperanzas de que el *Tratado Político*, en ciernes junto con la última versión de la *Ética* (que aparecería póstuma), no se publicara –o al menos, no con esta misma tónica–. Así se lo sugirió en la carta 74, presentándose como si fuera tan sólo un mediador de los comentarios de otros al texto que después iría a censurarse. Dice Oldenburg:

Por lo que veo, esperaba usted que yo hubiera enumerado aquellas opiniones contenidas en sus escritos, que parecen arruinar, según sus lectores, la práctica de la virtud religiosa. Le diré, pues, qué es lo que realmente les atormenta. Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles las remuneraciones y penas. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, piensan ellos, excusa y por consiguiente, opinan que nadie será inexcusable ante Dios. Si somos guiados por el destino y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable, como si estuvieran bajo una mano inflexible, no alcanzan a comprender qué lugar queda para la culpa y las penas²⁸.

28 La traducción citada por Negri de esta carta es por momentos más clara, pero la de Alianza incluye a la culpa, que es relevante para el argumento aquí. Cita Negri en *La anomalía salvaje*: “Todo lo que constriñe o que implica una necesidad es entendido por ellos como atenuante, de donde concluyen que ninguno se encontraría sin excusa ante Dios. Si somos impelidos por el destino y si todo sigue la trama ineluctable predeterminada por una férrea mano, ellos no ven cómo pueda darse lugar al delito y a la pena” (p. 308).

A lo que Spinoza responde, en la misiva 75:

Veo, por fin, qué es aquello que me pedía usted que no publicara. Pero, como precisamente eso es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado, que había decidido publicar, quiero explicarle aquí, en pocas palabras, en qué sentido afirmo yo la necesidad fatal de todas las cosas y acciones. Porque yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues nadie en absoluto niega que eso se siga necesariamente de la naturaleza divina y, sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente. Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos.

Algunas cuestiones merecen destacarse de esta respuesta –que podría encontrar su réplica, su multiplicación, en otras cartas: a Boxel, a Blijenbergh, a Ostens, todas rodeando el mismo problema–. Spinoza introduce una diferencia entre necesidad y fatalidad: yo digo –contesta– que todo lo que es, se sigue de la esencia de Dios necesariamente, pero eso no significa que exista algo así como un destino prefijado del curso de las cosas. O peor, que Dios se rija por algún principio externo a su propia esencia (como sería el destino o un plan). La distinción es fundamental para el spinocismo y quizá sea el punto más álgido de la obra. Los críticos, los aquí llamados “lectores” y el mismo Oldenburg, no entienden qué otra cosa que fatalidad pueda significar necesidad. Se preguntan entonces por qué ha-

cer responsable a alguien, si ese alguien *es actuado* por el curso necesario de las cosas, en el que está inmerso sin salida posible. ¿Por qué castigar o premiar a quien actúa *necesariamente*? ¿No es esa necesidad un atenuante? ¿Por qué premiar o castigar si cada singular está *determinado* a producir los efectos que se siguen necesariamente de su esencia actuante –según establecerían los propios criterios de la obra–? ¿No radica el nudo de todo premio o castigo (de toda ley, moral, religión o Estado de derecho) que eso que se castiga o se premia haya podido no ser producido? Spinoza responde a Oldenburg que no puede quitar la tesis de la “inevitable necesidad” del *Tratado Político* que está preparando, porque ella es el *quid* del texto, el eje de su intervención. Pero que “esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos”.

Debemos adelantar algo, antes de seguir tirando del hilo de las objeciones: es evidente que aquí se produjo una diferencia entre lo que es el aparato jurídico y lo que es el derecho, para Spinoza. Aquello a lo que el filósofo llama aquí derecho (divino, humano) es *compatible* con una inevitable necesidad de producción de efectos –veremos, es más, que es idéntico a ella–. Este derecho es entonces otra cosa que la estructura de los premios y los castigos, y que son elementos ineludibles del aparato jurídico, moral, político, religioso. La desacralización de la justicia implica en Spinoza, en otras palabras, el privilegio del derecho como *potencia*, de un derecho que no se reduce a punición o recompensa, sino que es, esencialmente, poder en acto. Spinoza no puede eliminar esta tesis de la inevitable necesidad, porque ello sería equivalente a eliminar lo que es el nervio de la obra: la tesis de que la potencia es una propiedad de la esencia de Dios y por tanto, de toda esencia singular y que esa potencia es derecho, poder en acto, en jerga político-jurídica. O lo que es igual, que cada quien hace con sumo derecho lo que se sigue de su esencia actuante, más allá

de todo premio o castigo; o que está en su derecho ser y hacer, tal como es y hace.

Para introducirse en este nudo gordiano de la obra, el de la “inevitable necesidad”, hay que remontarse a la proposición 34 de la Parte I de la *Ética* y si se puede, intuirlo. Es Spinoza el que dicta esta conexión entre los últimos capítulos del TTP, el *Tratado Político* (o lo que aquí llamamos, siguiendo a Matheron, “la teoría del derecho”) y la primera y cuarta partes de la *Ética*, cuando dice, en el inicio del capítulo II del “texto en ciernes”:

En nuestro *Tratado Teológico-Político*, hemos estudiado el derecho natural y el derecho positivo. En nuestra *Ética*, hemos explicado en qué consistía el pecado, el mérito, la justicia y la injusticia y, por último, la libertad humana. No obstante, y con el fin de que los lectores de este Tratado no tengan necesidad de ir a buscar en otras obras algunas nociones indispensables, voy a dar mis explicaciones y sus demostraciones, apodícticamente.

El *Tratado Político* explicaría “apodícticamente” lo que ha aparecido antes, con más calma, en los otros dos textos²⁹. Dado que la *Ética* aporta los fundamentos de los tres,

29 El término “apodíctico”, como se sabe, alude al carácter necesario del silogismo. En el *Tratado Político*, Spinoza hace una referencia explícita al TTP, cap. XVI, y al escolio 2 de la proposición 37 de la parte IV de la *Ética*. Pero la diferencia es que el TP afirmará con necesidad lo que allí ya se ha adelantado. Se afirma entonces que la potencia divina, absolutamente libre, es un derecho infinito y libre y que por tanto, “se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho cuanta potencia a existir y obrar: porque la potencia por la que cada cosa natural existe y obra no es otra sino la potencia misma de Dios, la cual es absolutamente libre”.

y que sobre todo, esos fundamentos están en la primera parte del libro, se trata entonces, ahora, de volver a ella sin más dilaciones, como si alguna vez antes hubiéramos podido escabullirnos. Se trata, en suma, de indagar en la relación entre los conceptos de *potentia* y *potestas*, que aparecen en proposición 34 y 35 de la obra mayor, y el derecho natural, tal como es trabajado en el TP y el TTP.

La proposición 34 de la Parte I afirma: “*La potencia de Dios es su esencia misma*”.

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por la Proposición 11*) y (*por la Proposición 16 y su Corolario*) de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. Q.E.D.

Antes que el lector se erija con pleno derecho en armas contra la afrenta del “queda esto demostrado” del final de la demostración, sugerimos esperar un momento, hasta que transitemos una breve exposición de algunas de las diferencias

Negri interpreta así en *La anomalía salvaje* ese término “apodíctico”: “la demostración apodíctica es la exhibición que hace de sí misma la potencia del ser, evidenciando la necesidad divina de su fundamento y de su expansividad. ‘Potentia’-‘jūs’-‘libertas’: el nexo no podría ser más estrecho ni más determinado, y sobre todo su potencialidad y su espontaneidad no podrían ser más evidentes. ... La potencia salvaje de la naturaleza spinozista es, como siempre, el primer escenario del proyecto constitutivo” (*op. cit.*, p. 320). Wolfgang Bartuschat acierta en subrayar la radicalidad de esta fundación del derecho de cada cosa en un derecho y potencia absolutos y absolutamente libres (una libertad que, como se repite a menudo en este texto, es necesidad): de esa fundación, de esa no delimitación estricta de los derechos “de cada quién”, se deriva el contexto conflictivo en que se insertan los derechos naturales en Spinoza. Bartuschat, W.: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1995.

interpretativas que la lectura de esta proposición ha suscitado, en el trabajo de la obra del spinocismo. Estas controversias se derivan hoy de la polémica abierta por Martial Gueroult, en el capítulo XIV de la tercera parte de su célebre libro I, llamado *Dieu*; pero se podría decir que la disputa en torno a este punto es una cortesana persistente de la obra de Spinoza, quizá antecediendo su misma escritura. No obstante esta permanencia, es Gueroult, como bien dice Diogo Pires Aurélio, quien abrió a una nueva versión de esta querrela perenne en torno al concepto de *potentia*, cuyas derivas quizá hayan tenido su clímax político en las tesis y en las prácticas que suscitó *La anomalía salvaje*, de Antonio Negri³⁰. Como es de esperar, sólo reconstruiré de esta discusión lo que sirve al propósito de este texto, que es alumbrar en ella los aspectos que sirvan al tratamiento de la justicia en Spinoza.

Gueroult afirma que la citada proposición 34 es el “punto culminante” de la primera parte de la obra, y a la vez, un punto de “convergencia”. En él se intersectarían dos series de proposiciones: las que van desde la 16 a la 29, en donde se afirma *positivamente* la potencia de Dios, esto es, “en donde la potencia se encuentra reducida de hecho a la esencia por la deducción, a partir de Dios, de los modos resultantes de la necesidad de su naturaleza”, y la que va de la proposición 30 a la 33, que es una “serie *negativa*”, en tanto la deducción de los modos “se encuentra indirectamente legitimada por la refutación del entendimiento creador”³¹. La proposición 34, además, abre a una “oposición

30 Diogo Pires Aurélio: “O conceito de potestas na filosofia de Espinosa”, en María Luísa Ribeiro Ferreira, Diogo Pires Aurélio y Olivier Feron: *Spinoza. Ser e Agir*, Lisboa, Centro de Filosofia, 2011, pp. 35–51. Gueroult, Martial: *Spinoza. I. Dieu*, París, Aubier Philosophie, 1968, tercera parte, cap. XIV, pp. 375–400.

31 Gueroult, *op. cit.*, p. 376, propia traducción.

posible” entre *potentia* y *potestas*, pero esa oposición no se daría, en la interpretación del francés, porque la idea de *potestas* sería inmediatamente postulada y rechazada por Spinoza (o en otras palabras: habría sido introducida tan sólo con fines “polémicos”, en la proposición 35). Vayamos por partes.

La proposición 34 afirma, para Gueroult, “la reducción de la potencia a la esencia”. Esto es, potencia y esencia divinas no son *rigurosamente* lo mismo, sino que la primera se reduce a la segunda: la potencia *se inscribe en la necesidad interna de la esencia* de Dios. La esencia de Dios es rigurosamente igual a sus atributos, que sí la constituyen, pero la potencia no es un atributo, sino una fuerza de existir inscrita en la esencia divina. Por tanto, la proposición afirma que el poder de Dios de causarse a sí mismo (de ser causa de sí o *causa sui*) y el poder de Dios de causar todas las cosas, es el *mismo* poder o potencia: es el mismo *acto* y expresa la misma *necesidad*.

Dios es entonces causa inmanente de sí, como es causa inmanente de todas las cosas, por la misma necesidad interna de su esencia de afirmarse, explicitarse, automodificarse. Esto es lo que significa que la potencia se reduce a la esencia: que el acto de Dios de causarse a sí mismo y el de causar todas las cosas *es el mismo acto* y que ese acto *infinito*, esa potencia infinita, expresa una sola y misma *necesidad*, la de la afirmación y explicitación necesaria de la esencia divina. Dice Gueroult: “el poder de causarse a sí mismo y la potencia de causar todas las cosas no es otro que la necesidad interna de afirmación y de explicitación total inscrita en la naturaleza de Dios y comandada por su racionalidad”³².

32 “Comandada por su racionalidad” puede resultar confuso, o peor, afirmar una teleología que en Spinoza no existe: lo cierto es que poder y potencia son términos intercambiables, si se tiene en cuenta este significado que aquí se explica. Así se usa, indistintamente, en la mayoría de mis textos.

Que el poder/*potentia* de causar(se) de Dios esté inscripto en la necesidad interna de su esencia implica que la esencia divina (y toda esencia singular, como modificación interna suya) es *actuante*, que es *operación* y que esa operación, en tanto conlleva siempre la misma necesidad interna, es *inteligible*. La proposición afirma entonces la identificación en acto de *causa sui* y *causa rerum* y por tanto, la cognoscibilidad y la necesidad actuante de Dios/todo lo existente.

Hemos dicho, siguiendo a Gueroult, que esta proposición de convergencia, la 34, se sigue no sólo de una serie positiva, sino de una negativa, que procuraba negar el entendimiento creador de Dios: un entendimiento que sería análogo al libre arbitrio de una voluntad omnipotente y sabia.

En Spinoza, Dios no es persona y por tanto, su esencia no actúa como se cree que actúan las personas, según entendimiento o según voluntad. Voluntad y entendimiento no son atributos de la esencia divina, sino modos del atributo pensamiento que la constituye, es decir: modos de pensar, como muchos otros (el deseo, el amor, etc.). Dios no ama, ni desea, ni entiende, ni quiere sino cuando alguien ama, desea, entiende y quiere; es decir, cuando su esencia se explica a partir de una modificación determinada, que sin embargo, no la constituye (porque ninguna parte puede ser Dios). Esto significa que cada acto de entendimiento, como cada acto de voluntad, está inscripto en una cadena de causas transitivas, que podría remitirse al infinito. Por tanto, cada volición, como cada acto de entendimiento de alguien, es determinada, necesaria, causada.

La potencia divina en cambio, no tiene ninguna causalidad externa y esto implica que Dios “no obra en virtud de la libertad de su voluntad”, sino en virtud de la *libre necesidad* interna de su esencia³³. Potencia y voluntad, contrariamente a toda la

33 Spinoza, *Ética* I, P32, corolario II.

tradición de la filosofía, son en Spinoza cosas radicalmente diferentes: la potencia divina es libre, porque está anclada en la necesidad interna de la esencia libre de Dios, que se autodetermina sin causación externa y al hacerlo, causa las cosas como se causa a sí misma; la voluntad, en cambio (o mejor dicho: la volición), es un modo del pensar causado por otro y éste por otro, y así al infinito y, por tanto, ninguna voluntad puede llamarse “causa libre” ni causa primera. Por eso, la voluntad no constituye la esencia de Dios (ni su potencia)³⁴. Al hablar de voluntad, hablamos de hombres, y más aún, hablamos del nombre general que enmarca a las voliciones. En el caso particular de la voluntad, además, hablamos del nombre que engloba una repetida experiencia: la de la ilusión que se produce cuando los hombres, que son determinados a querer y desear, desconocen qué determina ese querer y desear suyo y ante ese desconocimiento, invierten aquello que quieren y desean como si fuera su fin autónomo, libremente escogido, indeterminado, el fin al cual ellos tenderían “por libre elección”. La “libre” voluntad, entonces, es una ilusión de doble carácter: consciente y repetida.

34 Es muy ilustrativo cómo Spinoza pone en relación dos modos infinitos, el del atributo extensión y el del atributo pensamiento, para destituir el rol que suele otorgarse al entendimiento y a la voluntad en las concepciones personalistas de Dios. Dice en el corolario 2 de la proposición 32 de la Parte I: “la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza, las cuales (...) deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de cierta manera. Pues la voluntad, como todo lo demás, precisa de una causa que la determine a existir y obrar de cierta manera. Y aunque de una voluntad o entendimiento dado se sigan infinitas cosas, no por ello puede decirse, sin embargo, que Dios actúa en virtud de la libertad de su voluntad, como tampoco puede decirse, por el hecho de que también se sigan infinitas cosas del movimiento y el reposo (como, en efecto, ocurre), que Dios actúa en virtud de la libertad del movimiento y el reposo”.

La potencia de Dios entonces está enraizada en la necesidad interna de la esencia divina que, en el acto infinito de causarse, causa todo lo existente. Esto implica que la potencia divina, en Spinoza, no puede asimilarse a la “potencia desnuda”, como llama Gueroult al Dios de la potencia incomprensible, caprichosa, asociada al libre arbitrio, que aparece en general en el Dios *absconditus*. Así como la potencia divina no se rige por una causalidad externa –no se rige, para decirlo más claro, por una voluntad de bien, ni por un deseo de justicia, ni por un modelo de armonía, ni por ningún otro esquema–, tampoco ella es libre albedrío, sino que está anclada en una necesidad inevitable, que la vuelve inteligible.

La proposición 34, por tanto, no contiene términos intercambiables: la potencia está inscrita en la esencia, y sólo en ese sentido, la potencia es la esencia –y no al revés, ni rigurosamente idénticas–. Dice al respecto Gueroult, también contra algunas líneas mal llamadas “espontaneístas” del spinocismo: “Definir a Dios como la potencia–total desnuda, actuante espontáneamente, esto es, por la confusión de lo propio y de la esencia, recae en un error que falsea el concepto spinocista de potencia. Una potencia, en efecto, que –como la concibe un cierto agustinismo– no tiene otra ley interna necesaria que la imposibilidad de contradecir a esa toda–potencia, es radicalmente otra cosa que una potencia que tiene su ser y su ley en la esencia inteligible, de la que ella es expresión necesaria. En los dos casos Dios actúa por simple espontaneidad, fuera de toda finalidad externa, por una *libertas a coactione* y todo arriba inmanentemente en virtud de su decreto; pero la racionalidad esencial interna que resulta, para ésta potencia, de su reducción a la necesidad de la esencia, está presente aquí, mientras que ausente allá: ni ese decreto, ni esa espontaneidad son de la misma naturaleza, ni en consecuencia son semejantes las vías

de salvación. Además, el concepto de Dios es aquí inteligible y allá, incomprensible³⁵.

Lo “abominable” o “aterrador” para el narcisismo humano (y a la vez, el indicador de *qué hacer* si se quiere ser virtuoso, sin otro premio que ese mismo ejercicio de la virtud), parece empezar a tornarse más claro luego de este breve recorrido, aunque quizá disguste o decepcione al lector que fue paciente. Lo terrible para los críticos de Spinoza es la tesis de que Dios es una máquina impersonal infinita de producción, de causación, de mutación interna, y que esa máquina infinita no se rige por ningún criterio humano, sino por una *necesidad*, una necesidad que *incluye* y a la vez, *excede* a la racionalidad humana (porque si esa necesidad se identificara plenamente con la razón humana, o con la dialéctica, o con cualquier otra cosa, otra vez se haría de Dios una máquina inteligible según un criterio *excluyentemente humano*). En otras palabras, conocer la necesidad de la que *se participa* en tanto hombre o mujer, en la que se es *una parte entre infinitas partes*, es el trabajo de la virtud humana. Pero ese conocimiento arduo, imposible en términos absolutos (porque, al fin y al cabo, siempre actuamos con miedo o esperanza, dice Spinoza), no augura ninguna revelación del fundamento incólume de las distinciones que nos importan: las que hacen a lo bueno y lo malo; a lo justo y lo injusto; a lo propio y lo ajeno *para nosotros*. Quizá esto sea así porque estas distinciones no son ni valores ni parámetros ontológicos, en la obra de Spinoza, sino procesos colectivos de diferenciación interna entre las cosas que existen, sin más responsabilidad que la que se establece “artificialmente” (o *naturalmente*, en esta jerga) entre aquellos a quienes estas distinciones sí les importan³⁶.

35 Gueroult, *op.cit.*, p. 385, propia traducción del francés.

36 Spinoza lo resume así en el TTP, Cap. XVI. Pág. 337: “(...) la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino

Pero volvamos a la oposición *posible* entre potencia y *potestas*. Potestas aparece en la proposición 35, de esta manera:

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios debe (*por la Proposición anterior*) estar comprendido en su esencia de tal manera que se siga necesariamente de ella, y es, por tanto, necesariamente. Q.E.D.

Gueroult introduce aquí una cuña que dio lugar a un debate quizá imposible de saldar (no cerrarlo, de hecho, es el mismo trabajo de la obra de Spinoza, *lefortianamente* dicho). Para Gueroult, la proposición 35 y su inclusión del concepto de *potestas* tiene sólo un motivo polémico: Spinoza volvería a traer este concepto, pero sólo para desecharlo de inmediato. Dice Gueroult: “El objeto de esa *Proposición* es establecer, gracias a la identificación de la potencia de Dios a la necesidad interna de su esencia, la falsedad de las interpretaciones aberrantes concernientes al ejercicio de esa potencia”³⁷.

El problema es, como se ve, el “ejercicio” de la potencia: a esto aludiría el concepto de *potestas*. *Potestas*, como es vulgarmente entendido, es un concepto que referiría por un lado a un *ejercicio*; y por el otro, a una *capacidad* de producir lo que *podría*

que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera”. Y agrega: “(...) aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza. Las leyes que dicta la razón humana no busca otra cosa que la verdadera utilidad humana”.

³⁷ Gueroult, *op. cit.*, p. 387.

ser producido; a una capacidad que daría cuenta de lo que está contenido en la esencia divina, pero que no existiría *actualmente* y, por tanto, *demandaría* ese ejercicio. El concepto de *potestas* introduciría una diferencia entre la actualidad y la virtualidad de la esencia divina (o una escisión entre la común actualidad de *potentia* y esencia). *Potestas* sería entonces, vulgarmente entendida, aquella capacidad atribuida a Dios de producir algo que sería posible pero no actual; aquella atribuida capacidad de actualizar algo que estaría inscrito en la esencia/potencia divina (que por eso es infinita) pero que, sin embargo, no existe actualmente. *Potestas* sería devolver a la *potentia* algo de su sedimento de sentido tradicional, asociado a la virtualidad, al poder-acción, al ejercicio soberano de introducir algo inesperado o requerido en el mundo. Es, si se quiere, una recuperación de la imagen acostumbrada del poder y de lo infinito.

Sabemos que Spinoza hizo de la potencia, no una facultad de acción que remite a un sujeto, sino un acto infinito incesante, inscrito en la necesidad interna de la esencia divina, en su actualidad actuante. Estrictamente entendida, esta concepción invalida la *potestas*: no hay posibilidad de que exista algo así como una *capacidad de actualizar, de hacer existir lo que estaría disponible, idealmente, en algún lugar*. Y sin embargo, allí está la proposición 35 y el ánimo “polémico” de su inclusión parece demandar una escucha más atenta (o menos dogmática).

El concepto de *potestas* había aparecido antes en el libro. Curiosamente –o no tanto–, había aparecido en la proposición XVII de la misma primera parte, en la que Spinoza afirmaba que sólo Dios es “causa libre”. Decía allí:

Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.

Escolio: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran –o sea, que

no sean producidas por él— aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo [...]. Pero yo pienso haber mostrado bastante claramente (*ver Proposición 17*) que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, **se siguen siempre, con la misma necesidad**, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen tres rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad... (mis negritas).

La inclusión de *potestas* en la parte I de la *Ética*, en el contexto de una discusión con la tradición en torno a la manera vulgar de entender una causa libre (como libre elección) o sobre la manera vulgar de entender la capacidad libre de actuar (como la facultad de actualizar algo posible, en el sentido de volver real lo que estaría latente), revela sin dudas un ánimo polémico de Spinoza. Acordamos con Gueroult en esto. Pero también, creemos que esta inclusión da cuenta del poder del imaginario, de su dominio sobre la “perspectiva” vulgar (por llamarla de alguna manera) que, en este punto, es la misma que reafirma la tradición de la teología y de la filosofía: la inclusión de *potestas* da cuenta del persistente dominio de la imaginación sobre el vulgo o —en pocas palabras— sobre “nosotros”. La *potestas* alude a la forma en que *nuestra* imaginación concibe la potencia de Dios: no como la propiedad eterna que hace que de la esencia

del triángulo se derive, desde y para siempre, que sus ángulos valen igual a dos rectos, sino como aquella capacidad de actualizar lo que nosotros imaginamos que está incluido en un infinito de realidad, como posible, mediado además por el tiempo y por lo que nos afecta.

Si esto es así, la *potestas* es una manera humana de concebir el devenir de lo real y es ella, justamente, la que *produce el extrañamiento respecto de lo que existe*, un extrañamiento que nunca se podría experimentar frente a las propiedades de la esencia del triángulo. Por esta *potestas* se puede distanciarse de lo que sucede y criticarlo; se puede pedirle más o menos, juzgarlo y subjetivizarlo; incluso demandarle. Hay aquí algo que es más que el ánimo polémico que Gueroult asigna: hay, si se quiere, la introducción de un poder crítico, desobjetivizador porque valorizador de lo real, en medio del esfuerzo de configuración de la máquina impersonal de Dios, en la parte I de la *Ética*.

La *potestas* no es sólo la imposibilidad de ser afectado por lo que sucede como si ello fuera equivalente a las propiedades de la esencia del triángulo, sino que la introducción curiosa del concepto, en ese contexto, vuelve justamente *posible* una oposición entre *potestas* y *potentia*. Para decirlo con otras palabras: se otorga aquí a la *potestas* el poder crítico de un extrañamiento respecto de la necesidad interna de la esencia absoluta, un extrañamiento que muestra los límites de nuestra racionalidad, en su pretensión de identificarse plenamente con la inteligible necesidad interna del todo, pero también afirma su poder subversivo. La *potestas* abre acá a un extrañamiento que permite alojar lo posible en el entendimiento humano, al concebirlo como verdad *concebible* y *reclamada* a un Dios, puesto como Sujeto, a quien se atribuye el poder de volver real eso posible. La *potestas* entonces tiene un momento verdadero y un momento falso, por decirlo groseramente: exige algo que se concibe que podría existir, demanda un concebible posible, y lo hace reclamándose a un Dios que se imagina Sujeto perso-

nificado y soberano (o luego, a un soberano político, revestido de las facultades de un rey). Esta imaginación es falsa y puede ser tanto crítica como conservadora (de ahí su recuperación posible por la multitud, pero también por la teología o la filosofía). Pero en su falsedad contiene la verdad que repone la diferencia ontológica que existe entre nuestro entendimiento finito y un entendimiento infinito, entre nuestra racionalidad y la racionalidad de la necesidad interna del todo³⁸.

38 Esta imagen de la *potestas* como reclamo, pretensión de exigir algo montada en concepciones tradicionales y si se quiere, vulnerables de poder (en comparación con la *potentia*), imposibles de mostrar coherencia y síntesis, me remite a esa figura del “solicitante descolocado”, en el poema de Leónidas Lamborghini.

Pero hay una relación obvia (e imposible de saldar aquí) en la misma historia de la filosofía: es la distinción que hace Hegel, al interior del concepto de ley, entre ley y derecho (entre *Gesetz* y *Recht*). Para Hegel, las acciones auto-dirigidas no pueden ser explicadas por leyes descriptivas, como podrían ser las regularidades físicas en las teorías naturalistas (o en las teorías políticas mecanicistas). Ellas dan lugar a otro tipo de ley, que culmina en la afirmación del derecho (*Recht*), un tipo particular de ley que da cuenta de la complejidad de la organización social. La concreción progresiva de los contenidos de la ley, fundamental para que la autoconciencia devenga “para sí”, admite en la *Fenomenología del Espíritu* diversos momentos: desde la ley abstracta (*gedachtes Gesetz*) o la costumbre (*Sitte*), a los mandatos (*Gebote*), al reconocimiento de leyes puestas por la voluntad general, que culmina en el mundo del derecho en el Estado (*Recht*). Entre estos momentos hay conflicto entre las leyes de diversos tipos, que implican una evolución en la autoconciencia subjetiva. Lo interesante es que la ley, al interior del *Recht*, supera las limitaciones formales de la descripción y se vuelve *a la vez descriptiva y prescriptiva*. En el Estado de derecho, los individuos son tratados como “personas” iguales frente a la ley y esto conlleva la decadencia del mundo ético, de la espontaneidad del actuar individual. La persona hace decaer a la individualidad, dice sugere Hegel, de cara a la universalidad formal de la ley (como *Recht*) que dirige las conductas.

Lo que aquí estamos llamando *potestas* implica esa inscripción de la prescripción en la descripción –una descripción que en Spinoza, en el límite,

Al reponer lo concebible por nosotros como posible y reclamable, la *potestas* muestra cómo estrechamos lo real, al recortar eso real e infinito, esa *potentia* infinita de actuar de Dios, hasta que quepa exclusivamente en nuestros marcos de racionalidad. Se nos aparece tan sólo como posible lo que es efectivamente verdadero y real, en la *potentia* divina. Por eso, el poder enajenante de la *potestas*, tal como se lee en las proposiciones 17 y 35, repone algo del infinito de la *potentia*, introduciendo una diferencia imaginaria entre ambas, dando lugar a una verdad en tanto *posible* y *demandada*, y produce así un desplazamiento crítico de los marcos acostumbrados de nuestra experiencia y nuestro conocimiento (o un repliegue a ellos, si el movimiento es conservador). La *potestas* muestra los límites de nuestra representación racional de lo que existe, devela lo que acorseta en nuestras definiciones de las cosas y en

es tan imposible como la cognoscibilidad del todo, y por eso, siempre que se habla del mundo natural, se habla “metafóricamente” de leyes—. En Spinoza no podría haber un momento de identificación plena entre prescripción y descripción, ni en cuanto se refiere a Dios ni en cuanto se refiere al análisis de los regímenes políticos y por eso, su análisis de la estatalidad es un análisis quebrado, más que integrador. Sin embargo, cómo pensar la relación entre hecho y regla en Spinoza es siempre un desafío para una teoría político/jurídica (como se verá en las alusiones a Paolo Virno que se incluyen en este mismo capítulo).

Como se sabe, además, Hegel deja afuera a la ley de su análisis del Dominio y la Servidumbre, en *Fenomenología del Espíritu*, en donde trata las relaciones esclavistas, aún cuando la ley es central para la emergencia de la autoconciencia. La experiencia de la dominación y la servidumbre es, en ese sentido, pre-legal, pura fuerza. Esa distinción es lo que separa a las teorías de la modernidad temprana de la modernidad madura: la temprana es siempre más grosera en dejar ver la porosidad entre fuerza y derecho. Ver al respecto: Michael H. Hoffheimer: “Hegel’s Criticism of Law”, en *Hegel-Studien* 27, pp. 27–52. Para un análisis de lo posible en Spinoza, diferente al que se hace aquí, ver también los trabajos de Homero Santiago, entre ellos: “Para uma teoria espinosana do possível”, en *Ser e Agir...*, *op. cit.*, pp. 77–87.

las propiedades que deducimos de ellas (y muestra también los límites de estas puestas imaginarias de límites; o la necesidad de reponer siempre de nuevo a las maneras en que se produce esta oposición *posible* entre *potestas* y *potentia*).

Dice Spinoza al respecto del carácter real de lo que aparece como posible, en la proposición XVI de la Parte I:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

Si nuestra hipótesis tuviera asidero, si *potestas* fuera incluido como concepto aquí, en la primera parte de la *Ética*, como atisbo del poder de la imaginación humana para forzar oposiciones posibles entre *potentia* y *potestas* (una oposición que, sin embargo, demanda también a la razón humana para poder distinguir lo verdadero de lo falso en ella), se abre un campo fecundo para la justicia. Porque la *potestas*, así entendida, como diferencia imaginaria de la *potentia* que da lugar a lo posible enajenante (y por tanto, valorizante de lo real, en tanto crítico o conservador), incluiría paradójicamente el mecanismo que impide que lo justo sea la mera *justificación*, *a posteriori*, de lo *dado*, y repondría la posibilidad de reclamar, con el poder de toda ilusión, un lo justo que no se conforme a eso *dado* (y que, sin embargo, tampoco se autonomice en parámetro transhistórico). Sí, estamos en la parte I de la *Ética*, en el Dios impersonal, en los presupuestos –dicho hegelianamente– de un sistema infinito. Y la *potestas*, para peor, será asociada –sobre todo luego de la influyente lectura de Antonio Negri– con el gobierno de las ideas, personas, cosas, que encorseta un despliegue de *potentia* que sin él, no reconocería obstáculos. Pero se lee otra cosa, mucho más ambivalente, mucho más paradójica, en estas proposiciones de la parte I de la *Ética*. La *potestas* puede ser

aquí o bien lo que cosifique a la *potentia*, es decir, un capítulo mismo de la tradición, o bien aquello que, por un imaginario ejercicio de subjetivización y de extrañamiento, reponga para la comprensión humana, como posible, a la infinitud de lo real. La imaginación puede ser tanto la reificadora de formas como, en su misma ilusión, aquella que despliega a lo real, aún bajo la égida de lo falso en las concepciones de poder, de lo caduco de las atribuciones, de lo imposible, de lo anacrónico³⁹.

En ese sentido, Antonio Negri tiene razón: hay más que ánimo polémico aquí, hay oposición entre *potestas* y *potentia*. Pero esa oposición, sostenemos aquí, es *posible*, no *dada*⁴⁰. La

39 Cfr. V. Morfino: *Il tempo della moltitudine. Materialismo e Politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005.

40 En *Spinoza y nosotros*, en respuesta a ciertas críticas de su lectura de la relación entre *potentia* y *potestas*, Negri revierte, a mi entender, lo que en *La anomalía salvaje* aparecía como antinomia o “reducción”, “subordinación” de un término a otro, de la *potestas* a la *potentia* (sobre todo en el capítulo 8). Esa lectura fue muy influyente en la Argentina (y en mí) durante el neoliberalismo de la última década del siglo XX y por eso le presto particular atención: hacer cuentas con esa lectura no me lleva a desestimarla, sino a recuperar los elementos de su potencialidad crítica que son inscribibles en una coyuntura como ésta en América Latina, más de 10 años después, y cuando la capacidad de intervención de los gobiernos y su signo ideológico no es el mismo. Creo, en este sentido, que describir a la *potestas* como “gobierno parásito” hace de la obra de Spinoza un dogma inservible para pensar la coyuntura actual del continente americano.

En la página 319, entonces, y criticando a Gueroult, Negri afirma que “el término ‘potestas’, si no quiere ser borrado del marco de una terminología (spinocistamente) significativa, no puede ser entendido –en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser, elemento –por tanto– del todo determinado y sometido al continuo desplazamiento, a la continua actualización que el ser potencial determina”. En *Spinoza y nosotros*, en tanto, y aludiendo a la reformulación actual de estos términos en su perspectiva, a los que postula ahora en una relación de “en y en contra” (como aquí hacemos), Negri dice al respecto: “En efecto, el intento de dar máxima importancia al concepto de *potentia* [en *La anomalía salvaje*, CAF] producía a veces un efecto equívoco porque parecía dotar a éste de cierta anterioridad con respecto

clave de que esa oposición se dé y cómo lo haga está en lo que podemos concebir como posible, en lo que forjamos como arsenal crítico, al ampliar lo que comprendemos del infinito de la *potentia* divina (aunque más no sea por el error y el extrañamiento). Reificar la *potestas* como mero gobierno–parásito de la *potentia* conduce a estrechar los marcos de lo posible: esto es, a ontologizar una relación que es dinámica, ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible. Conduce a eternizar la condición históricamente mudable de nuestra imaginación y sus entramados corporales; a establecer como eternos nuestros parámetros actuales de coherencia, experiencia, racionalidad. Esto es lo contrario de lo que se afirma con *experientia sive praxis*. Y conduce a hacer de la filosofía política de Spinoza una filosofía exclusivamente

al concepto de poder. Y si se transfería esa anterioridad al seno del análisis de los sistemas jurídicos del mundo contemporáneo, se corría el riesgo, creando nuevamente cierto equívoco, de concebir de manera antinómica –en una tensión maniquea– la relación entre el poder constituyente y el formalismo de la ley. Es bueno que ese equívoco, del que hemos hablado anteriormente, haya sido dejado de lado de manera definitiva”. Y sigue más adelante: “La antinomia de los dos efectos (es decir, de los dos caracteres) de la potencia no puede definirse como un dualismo ontológico: es un contraste que no termina de producirse, un conflicto que se da continuamente, que continuamente se resuelve, que se propone inmediata e insistentemente en otro nivel, una tensión ética que emerge a través de las dificultades y obstáculos del recorrido que se dibuja a partir del *conatus*, pasa por la *cupiditas* y llega a la expresión del amor. Si la relación entre la *potentia* y la *potestas* es reconocida luego como ‘asimétrica’ eso sólo es posible porque la *potentia*, en tanto *cupiditas*, jamás puede volverse mala y porque siempre posee una excedencia. Lo que es malo es lo que no se ha realizado”.

No obstante en el primer recorrido de la última cita, el argumento se toca con el que aquí intentamos desarrollar, no sucede lo mismo con la segunda parte. Lo “malo” no es lo que no se ha realizado, en nuestra concepción, sino aquello que o bien se ha decretado socialmente como malo o lo que, en su despliegue, atenta contra las propias condiciones de existencia de eso que se despliega. Ver *Spinoza y nosotros*, p. 20 y 33.

de la resistencia, cuando es –antes, y eso es lo riesgoso– una filosofía de la expansividad del ser⁴¹.

La potencia de Dios es infinita y excede nuestra racionalidad: no cosificar esta afirmación ni aceptarla como *canon* es (también) una prerrogativa de la *potestas*, de su no conformarse con los parámetros de lo que damos por concebible y demandar, mal, algo que se pretende dentro del infinito, para nosotros. Hay un trabajo de la imaginación en la *potestas*, en y contra la *potestas*, en y contra la tradición, en y contra el gobierno, entendido en sentido amplio (es decir: también epistemológico). Hay un trabajo en las formas y contra las formas, en las reificaciones y contra las reificaciones. Aquí *potestas* asume también el rol, tan caro a la institución, de ser creencia. Cuando hacemos de la *potestas* una institución cosificada, cuando sacamos de ella este matiz necesario de la creencia, proyectamos necesariamente esa estrechez sobre la potencia, haciendo que ella sea ese fondo que sólo sirve para criticar, por defección, por “corta” y caduca, a la *potestas*. Pero eso hace de la potencia infinita, un infinito conveniente a nosotros, un infinito estrecho. Para decirlo con otras palabras: no siempre la potencia es el lado revolucionario de una *potestas* conservadora, ni viceversa, porque no son polos fijos, sino fuerzas en una relación dinámica, incluso al interior de ellas mismas. En otras palabras, la *potestas* es la diferencia imaginaria de la *potentia*, que asume formas diversas de relación con ella y que produce efectos, entre ellos, los de gobierno. Ella devela que esos términos (lo conservador, lo revolucionario) son también patrones valorativos en los que históricamente se manifiesta nuestra experiencia en el mundo, son patrones valorativos necesarios, determinados, puestos por un nosotros que se reidentifica en esas mismas tomas de posiciones. Ellos son,

⁴¹ Negri mismo sugiere esta tesis que aquí criticamos, cuando dice al comienzo de *Spinoza y nosotros*: “la resistencia: un buen sinónimo de *potentia*”. Buenos Aires, Nueva visión, 2011, p. 7.

en fin, términos estratégicos con los que dar cuenta de la relación dinámica entre *potentia* y *potestas*, en tanto experimentada por un nosotros que actúa histórica (y políticamente) situado, y en él amplía o estrecha sus comprensiones y sus concepciones tradicionales de poder.

Veamos entonces cómo aparecen *potentia* y *potestas* en el *Tratado Político* III, 2, la versión más acabada de la “teoría del derecho”. En ella, *potentia* se identificará con el derecho colectivo de la multitud, que es igual a los términos *imperio* y *soberanía* (o a la acumulación de poder colectivo que está a la base de todo régimen político). Dice allí Spinoza:

el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder (*potentia*), no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (*potentia*).

Derecho es igual a potencia, derecho colectivo del Estado igual a *potentia* colectiva de la multitud. Por tanto, la potencia o fuerza de existir que “reivindica para sí” una multitud, es igual a su derecho. Derecho es entonces otra cosa que aparato jurídico: es una acumulación de poder colectivo que da lugar a todo acto jurídico, a todo aparato. Spinoza niega la autonomía del orden jurídico, para anclarlo en la potencia de las masas: por eso sería una inversión de los términos que ese poder colectivo surgiera de un contrato, que, por el contrario, depende de ella para darse. En ese sentido, el derecho/potencia no es un acto en sí, sino actos colectivos incesantes de constitución de sí forjan lo jurídico como su momento, mientras esa multitud dure como tal. Todo acto o aparato jurídico tiene como presupuesto a este

derecho o *potentia* colectiva, a esta acumulación de poder, a esta praxis incesante en su mismo sentido; y también lo tiene como presupuesto todo derecho singular, porque esta existencia de un poder o derecho colectivo, de una praxis común, rearma lo propio y lo ajeno, redelinea los cuerpos al multiplicar entre ellos sus relaciones, sus afecciones, sus poderes y sus partes compartidas. En otras palabras, y como dirá Negri, la *potentia* de la multitud, su praxis, es “fuente permanente de derecho”, incesante acto constituyente, que inscribe como momento suyo a la constitución⁴². Como todo cuerpo es, mientras pueda regenerarse en el intercambio con otros, la multitud misma es ese acto incesante de (re)producción de sí, de su derecho, de su poder, de sus límites, de su praxis. Esta potencia colectiva da lugar a la *potestas*, como parte de esa (re)producción, de ese acto incesante, como *institucionalización* (en medio) de sí y como *indicador* de su estado actual⁴³.

42 Negri, A.: *Spinoza y nosotros*, *op. cit.*, p. 34. Francis Van den Enden, el “maestro de Spinoza”, sitúa aquí la diferencia entre el gobierno democrático-popular (el “gobierno simple del pueblo”) y la monarquía o la aristocracia: en que sólo el primero permite la reforma continua del Estado, en que sólo la democracia tiene en sí los medios para la acción constituyente continua del Estado. Spinoza sigue a Van den Enden en esta afirmación, porque tanto la monarquía como la aristocracia precisan de instrumentos de la democracia (es decir, externos a su propia forma) para la enmienda del Estado. Dice Van den Enden: “Por lo demás, el simple gobierno libre del Pueblo es el único que a partir de su naturaleza permite la continua enmienda y la incluye”, en *Libertad política y Estado*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 66.

43 Filippo Del Lucchese dice al respecto que el movimiento del *conatus*, o la relación interna de la potencia de la multitud consigo misma, “hace emerger la racionalidad inmanente de las instituciones” y que esa institucionalidad que emerge en medio de sí, esa “racionalidad” de lo común hace de la ley “mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación, así como el síntoma de su estado presente”. *Cf.* Del Lucchese, F.: “Sedizione e modernità. La divisione come politica e il conflitto come libertà in Machiavelli e Spinoza”, en V. Morfino y E. Piro (ed.), “*Spinoza, resistenza e conflitto*”, *Quaderni materialisti* 5, Milán, Ghibli, 2006, pp.

La potencia es tendencialmente absoluta, expansiva, pero en la práctica, es limitada. Así también es el imperio, la soberanía, el derecho colectivo (en esta analogía de términos que, en su puesta en equivalencia, demuestran sus diferencias): absolutos en tendencia, limitados en la práctica. Porque, como toda multitud es una parte entre partes, y además, por más poderosa que sea, está compuesta a su vez de partes que no dejan de ser tales, ni abandonan su deseo de gobernar y no ser gobernadas, ella siempre está en tensión, en conspiración, en conflicto⁴⁴. La potencia da lugar en medio de sí a la *potestas* (o el poder colectivo da lugar al gobierno, a las instituciones de sí, a sus formas jurídicas y representacionales), no como emanación suya, no como su reflejo, sino como algo inserto en su propia lógica de “estabilidad y tensión”, es decir, como condensado que a la vez afirma y niega ese poder colectivo, que afirma y niega lo que esa potencia multitudinaria es, que la institucionaliza y a la vez, la limita. Siguiendo a Pires Aurélio, podemos decir que “en cuanto poder constituido, la *potestas* niega y al mismo tiempo afirma el poder que la constituye, esto es, la *potentia multitudinis*. La *potestas* es negación de la potencia multitudinaria y del deseo infinito que sienten los singulares de aumentar siempre más la libertad de la que gozan, en la medida en que se representa en la imaginación de éstos como fuerza y último garante del orden y del derecho. La *potestas*, con todo, afirma esa misma potencia, en la medida en que está condicionada por el miedo que la indignación de los súbditos puede provocar. [...] Por

9–31. Aquí, p. 27.

44 Para Marilena Chauí, el derecho natural en Spinoza se caracteriza por el deseo de gobernar y no ser gobernado y ese deseo está inscripto en el origen y en la estabilidad de los órdenes políticos (TP VII, 5). Se desea, por tanto “tomar parte” en el Estado, y no apenas “ser parte” de él. Ver Chauí, Marilena, *Política em Espinosa*, São Paulo, Cia. das Letras, 2003, p. 257. Hay traducción en español de Florencia Gómez, en editorial Gorla, Buenos Aires, 2004.

consiguiente, no existe jamás una correspondencia biunívoca entre la multitud, por un lado, y el poder que se presenta como su representante. La *potestas* no es el otro nombre de la potencia de la multitud, por cuanto ésta se expresa en ella, pero también se expresa en su opuesto, en la resistencia a la *potestas*⁴⁵. Todo aparato jurídico entonces, todo gobierno, toda *potestas*, contiene en sí la posibilidad de la sedición, de la guerra, como reverso no recubrible, como condición de la no-servidumbre. Dice

45 Diogo Pires Aurélio, p. 46. Para el autor, esa relación entre afirmación y negación tiene como clave a la conspiración. Dice en la página 44 del mismo texto: “por un lado, la potencia de la multitud no se ejerce a no ser a través de una *potestas*. Por otro lado, ella no puede alojarse por entero en esa *potestas*, una vez que los individuos no abandonan jamás su naturaleza pasional, que resta como una espada de Damocles sobre el Estado. Spinoza lo repite innumerables veces: ‘Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer’ (en Spinoza: TP, III, 9, traducción modificada). Es muy interesante esta posición de Pires Aurélio, en cuanto a la dinámica de *potentia/potestas*. Coincido con Negri, sin embargo, en que Spinoza no es un pensador del individuo, en el sentido “moderno” y burgués del término, sino del “*hacer-multitud*”, que es también “*hacer-institución*”. André Tosel dice al respecto que la potencia de la multitud no debe entenderse como la potencia de los súbditos individuales ni como la fuerza del gobierno, sino como “un sistema de relaciones” en el que la soberanía pierde toda figuración subjetiva: “ella es el circuito de las relaciones masa-poder en cuanto proceso que no puede estabilizarse, a no ser como proceso de institucionalización de la potencia común”. En André Tosel: *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 259-260.

Filippo del Lucchese al respecto: “La sedición debe pensarse como interna y coexistente con el derecho y con el Estado y puede, por tanto, concebirse por fuera de cualquier mecanismo dialéctico [...]. *Libera multitudo en tanto libera seditio*”⁴⁶.

Pero en tanto la multitud es siempre partes, esta relación entre *potentia* y *potestas* no puede ser una relación de uno a uno, sino de múltiples a múltiples. *Potentia* y *potestas* deben ponerse en plural. Hay, por tanto, un trabajo al interior de las *potestas* –en plural, como instituciones y creencias–, como hay un trabajo de las potencias colectivas de una multitud por seguir siendo tales. Es decir, hay un trabajo de sí, de subjetivización permanente de una multitud en medio de otras multitudes con desigual fuerza, de una multitud que no es un Sujeto, que no es un Uno, sino un conglomerado de partes, en el mejor de los casos durable y que, mientras es, actúa “como si estuviera regida por una sola mente”. De este trabajo al interior de las *potestas* varias y de las *potencias* varias de la multitud forman parte, también, la pluralidad de malos entendidos y de falsas atribuciones de poder. Puede creerse, por ejemplo, que las corporaciones tienen más poder del que tienen. Son *potestas*, o concepciones de poder, que se reifican en la multitud, que se institucionalizan y dan lugar a efectos. Esa *potestas*, esa creencia, es falsa, y sin embargo, en su falsedad, produce efectos verdaderos, perpetuadores del *statu quo*. Es una *potestas* que forja *potestas*, en un sentido conservador. Puede creerse, también, que un gobierno es omnipotente o absoluto, y esto es falso (en Spinoza ninguno podría serlo, por definición), y sin embargo, esta *potestas*, que también forja *potestas*, contradice la creencia anterior, si la oposición gobierno/corporación llegara a darse. Una multitud en la calle se imagina una *potentia* sin límites y esta *potestas*, en el sentido de creencia, puede estar a la base de *potestas* conservadoras, o de *potestas* ampliadoras de lo

⁴⁶ Del Lucchese, F.: *op. cit.*, p. 31.

posible, o quedar frustrada y reducida de acto pretendidamente incesante, a anécdota.

La relación entre las *potestas*, puestas así, en plural, y las potencias colectivas, también en plural, no pueden ponerse, en un pensamiento barroco como éste, como si fueran polos tajantes, como antinomias dadas de una vez para siempre, sino como multiplicadores de sí, como sobreimpresiones que se diferencian en el acto mismo de re-poner su relación. *Potentia* y *potestas* son conceptos que, cuando se asumen políticos y sociales, reenvían a la necesidad de un análisis histórico, de un análisis situado, para ver cómo se produce *in situ* esta relación, para entender cuál es en cada caso *potentia* y *potestas*, para saber qué otras *potentias* y *potestas* están en ese campo y cómo se relacionan, para entender, incluso cómo esas relaciones involucran y dan cuenta de nuestros modos de comprender e imaginar.

Spinoza hizo esto, coincido con Negri, en el *Tratado Político*. Ninguna de las formas de régimen efectivamente existentes en su época permitía alojar la expansividad y lo innovador de la praxis de la potencia de las masas. Su análisis devino entonces trunco, no sólo por su muerte al llegar al capítulo sobre la democracia, sino porque expresa, como bien dice Negri, un bloqueo, una oposición no sintetizable entre la potencia de esa multitud y las formas políticas (los “tipos de gobierno”) que pretendían encauzarla⁴⁷. Cualquier gobierno, tal como

⁴⁷ En *La anomalía salvaje*, Negri da cuenta del límite al que llega la escritura del *Tratado Político*, entre el principio que mueve el texto, que tiende al Estado absoluto, y las formas de regímenes burguesas que no podían adoptarlo. El proyecto de una teoría política de las masas queda así “suspendido”, suspendido el deseo de “la racionalidad absoluta de una relación material de las masas consigo mismas”. “La suspensión de la obra, debida a la muerte de Spinoza, coincide con un bloqueo positivo y real, interno. Pero el proyecto vive: está allí, presente, en tensión, preparado para ser recogido como mensaje. La dimensión temporal, futura, el concepto de porvenir, se forma –anticipación que el deseo y la imaginación contienen– sobre el borde de un bloque histórico determinado; pero contingente” (p. 346).

aparecían históricamente, en sus versiones de monarquías o aristocracias de diversos cuños, implicaba restringir esa potencia: saquearla, anularla, constreñirla, hacerla servil.

Pero el *Tratado Político* es un análisis político, históricamente situado, con las coordenadas de una nueva concepción ética y de poder (desnormativizado, expansivo, multitudinario, capilar) y no la ontología de *cualquier gobierno que sea*. Un análisis con esas mismas coordenadas hoy, hecho por ejemplo en una América Latina que se quiere post-neoliberal (que es dónde y cuándo escribo), debe diversificar qué se incluye en *potestas* para poder distinguir aparatos de gobierno, gobiernos de otros gobiernos y corporaciones que funcionan como imperios dentro de un imperio; debe entender a la *potestas* también como creencias que, en su falsedad, perpetúan *status quos* y creencias que, en su falsedad, los ponen en cuestión; debe multiplicar las potencias y las multitudes y encontrar su carácter ambivalente, a veces emancipador, a veces reaccionario; debe alojar la posibilidad de que *potencia* y *potestas* se travistan, se disfracen una de la otra, se reviertan, porque esa misma posibilidad está alojada en que *potestas* –“rigurosamente hablando”, como decía Gueroult–, es una diferencia imaginaria de la *potentia*; debe analizar relaciones históricamente dadas entre las *potentias* y las *potestas*; establecer genealogías de normatividades y valores para cada caso y en base a qué consensos y qué recompensas y castigos atribuyen como si fuera una segunda naturaleza lo propio y lo ajeno. Debe hacer, en fin, análisis obscenamente localizado y político, históricamente informado, geográficamente acotado, quizá cargado de palabras de tradiciones sedimentadas de luchas imaginarias, fracasadas y exitosas, tal vez ajenas y que, aún así, conforman patrones de lo justo, lo injusto y la venganza que pretenden ser alternativas a lo que las partes imperantes han históricamente determinado como justo, injusto y venganza. Patrones que, por recuperar lo

posible, rompan la identificación entre lo justo y el justificar. *Análisis que den por supuesto que es posible el travestismo de todos los términos* (¿o no hizo Spinoza esto mismo en el Tratado, como bien dirá Moreau, en su analogía sin fin de términos políticos?)⁴⁸. Para eso se requiere pensar que hay un trabajo de las *potestas* al interior y contra las *potestas*, como un trabajo de las potencias al interior y contra las potencias, y de ellas entre sí, en modalidades *in situ* de reposición de esta oposición que es sólo posible.

Conclusiones. Sobre la con-moción

Hemos tratado de analizar qué implica, para una filosofía que es a la vez de la desnormativización y de la expansión de la potencia, hablar de *lo justo*, como aquello que se produce en un tipo de régimen político determinado, en el marco de los conflictos, las conspiraciones y las tensiones específicas que él insume.

Como vimos, lo justo para Spinoza no es un atributo divino, como tampoco lo es el Bien, ni la Sabiduría, ni la Belleza, ni la Armonía. Es, en cambio, un problema que atañe a las *partes*, que es como el filósofo llama a aquellos hombres, mujeres y cosas que actúan juntos, en medio de otras partes y en disparidad

48 Moreau, P. F.: “La notion *d'imperium* dans le ‘*Traite Politique*”, en Emilia Giancotti (curadora), *op. cit.*, pp. 355–366.

Hacer de esta repetición de términos, una subversión de los mismos (tan del barroco, con sus parodias y cadenas significantes indefinidas, que terminan burlando el significado), se toma como estrategia política en *Cuerpos que importan*, de Judith Butler. Butler le llama incluso “repetición subversiva” a la “des-identificación”, a la repetición “equivocada” de roles que sostienen la estructura social y, en particular, a los que fijan la categoría “mujeres”, de modo que se produzca un extrañamiento de esa normalización. Cfr. Butler, J.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

de fuerzas con ellas. Más precisamente, lo justo es la sanción de la parte imperante de su régimen de vida como legal, una sanción jurídica enraizada en una acumulación de poder que la favorece. Es la sanción que expresa una desigualdad de poder que es proporcional a una desigualdad en derecho.

Este análisis de lo justo implica devolver al ámbito de los hombres el problema de la justicia y enraizarlo en la desigualdad de poder/derecho entre las partes que componen un régimen. No podría haber aquí una “teoría de la justicia”, desligada de estos conceptos y de estas prácticas. En Spinoza, como bien dijo Negri, hay un privilegio del derecho por sobre la justicia, y ambos son inseparables del poder⁴⁹.

49 Negri dice en *La anomalía salvaje*, que Spinoza “constituyendo la política [en otro sentido que la religión, esto es, con dependencia de los premios y los castigos, CAF] destruye la justicia” a favor del derecho, como potencia (p. 308). Coincido antes con el planteo de A. Matheron en este punto: Spinoza apunta a constituir una política que deleve los mecanismos que, en sí misma, producen perpetuación de la servidumbre, esto es, la perpetuación de la dependencia del actuar respecto del miedo y de la esperanza (y por tanto, de la recompensa y el castigo). Esto necesariamente implica la “democratización” de la justicia y el trastocamiento de los parámetros de la racionalidad como normativización, que ella produce. Dice Matheron que, “no obstante el Estado no está *destinado* a cumplir un fin moral, él no se conservará a menos que produzca *efectos morales*” (p. 351). Esos efectos morales aparecen como “interiorización” de la ley, en tanto obediencia (*obsequium*, TP II, 19) y justicia (TP II, 23), es decir, como “formación de una conciencia moral” en los súbditos. Pero como en Spinoza no hay interiorización posible, esta normatividad interiorizada es aparente, un prejuicio finalista: el Estado toma decisiones que son pasibles de arraigarse en un mínimo común denominador (un consenso) entre los individuos, que siempre son pasionales, y pone ese mínimo común denominador como fin al cual se dirige. A este mínimo común denominador se lo llama racionalidad (“verificada experimentalmente”, p. 354). Un Estado será tanto más racional cuanto más permita participar en la racionalidad/normatividad que lo define. Ver Matheron, A.: “Etat et moralité selon Spinoza”, *op. cit.*, p. 351–354.

Pero dado que no estamos ante un positivista jurídico, esta fusión de lo legal y de lo justo que favorece a la parte imperante da lugar, en Spinoza, a un segundo movimiento de crítica y de genealogía de los valores, que tiene su eje en la destitución de la conciencia subjetiva, al asociarla al desconocimiento y a la producción de delirios con pretensión universalizante. El planteo es, otra vez, doble: no obstante se rebaja a la conciencia del rol que le otorgará la modernidad de fuera objetivo o de interiorización del juicio moral, se reconoce al mismo tiempo su productividad, al plantear la inevitabilidad de la producción de la distinción entre lo bueno y lo malo (entre otros “valores”) para cualquier actuante que, al fin y al cabo, siempre actúa con miedo o esperanza (es decir, con desconocimiento de la completa causalidad en la que su acción está inmersa). Los valores no son pivotes abstractos de regulación de la acción, sino que están adheridos al desconocimiento productivo del actuante, que invierte en fines, en objetos de *su* deseo “libre”, lo que son los *motivos* ignorados de su hacer. Por eso, aún cuando no puedan ponerse como trascendentales, las distinciones valorativas –su producción y su efectividad– son inevitables entre los hombres y mujeres. Producir valores, tanto como no conocer el todo en el que se participa y actúa, es una marca constitutiva de la “condición humana” –para caer aquí también en universales –.

En términos políticos, esto implica que hay producción de valores más allá de la sanción jurídica, más allá de la moral y de las reglas imperantes, porque esas distinciones están adheridas a las acciones mismas, a su regularidad empírica y por tanto, son indelegables, cualquiera sea la parte imperante y su poder de legislación. El aparato jurídico–moral en Spinoza incluye, por lo tanto, no sólo la posibilidad de la colisión entre sanción normativa y regularidad de las prácticas de vida (o el choque entre prácticas valorizadas de distinto tipo), sino que prioriza

a las segundas en detrimento de las primeras⁵⁰. Esto es, inscribe en lo jurídico la presencia constante de la venganza, la conspiración, la indignación, la sedición y la guerra, como aquello que el derecho no puede extirpar, porque este derecho, así como aquí es entendido, no es su exclusión, sino la acumulación de poder colectivo que tiene en lo anterior una de sus modalidades posibles.

Pero hay más. La desacralización de la justicia se enmarca en la reposición que hace Spinoza del término potencia como *actualidad*, como poder efectivo en acto, no teleológico, de producción de efectos que se inscriben en la necesidad de una esencia infinita: la esencia de Dios. Sólo la imaginación humana hace de este poder infinito actual una *potestas*, es decir, una facultad de actualizar algo no dado, una analogía que extiende a Dios lo que el vulgo fantasea que son las facultades de los reyes. La *potestas* humaniza a la *potentia* al atribuirle a un supuesto Sujeto (Dios) el poder de volver real lo no dado actualmente y que se *reclama* posible, dada una visión falsa de qué es omnipotencia e infinitud. Hemos leído en este texto a la *potestas* reivindicando el poder de la imaginación: es decir, la *potestas* no es la ilusión que puede desvanecerse cuando se comprende el infinito en acto de la *potentia*, no es lo falso que caerá como castillo de naipes frente a lo verdadero, no es una concepción antigua de poder a ser desterrada, sino algo que produce efectos de verdad, a los que aquí hemos reconstruido en su potencial enajenante (que puede ser crítico o conservador). La *potestas* es aquella *mirada tradicional del poder* que permite enajenarse imaginativamente del desarrollo de lo real y reponer, humanamente, un lugar a lo posible en Spinoza, mediante la atribución de un poder absoluto, como si él fuese

50 "La ley humana" es la "forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado (...)"; dice Spinoza en el TTP, cap. IV, p. 139.

una facultad subjetiva, un signo de omnipotencia signado por la decisión de intervenir, abstenerse o corregir lo dado⁵¹.

Esa restitución de lo *posible*, claro que ilusa si se piensa que el poder de Dios es infinito y actual (claro que ilusa si se piensa que esa misma enajenación está tan al interior de la potencia a la que se reclama, como aquello que se piensa no-dado), tiene efectos cuando se traslada su análisis a la Teoría Política. *Potestas* puede ser entendida entonces como algo más que la polaridad de la *potentia*, puede ser entendida como otra cosa que su parásito o su antinomia –como se ha leído a Antonio Negri–, para que, multiplicada, permita pensarse como la diferencia imaginaria respecto de la potencia; una diferencia que a veces se da como oposición, a veces como contrapunto, a veces como identidad, a veces en travestismo con ella. La *potestas* introduce además el problema del tiempo: son concepciones anacrónicas de poder/*potestas* (las que se otorgan a los reyes o a Dios/rey, en Spinoza; o hablando desde América Latina, las que se conceden a los caudillos y a los liderazgos personalistas) las que pueden tanto ampliar como restringir lo que nosotros interpretamos que constituye la necesidad del infinito despliegue de la potencia, las que problematizan qué inscribimos nosotros en lo que entendemos por infinito actual y que damos por posible. Esa imaginación anacrónica no es ontológicamente conservadora ni emancipadora (como nada lo es, porque las distinciones valorativas son humanas) y por eso, *potestas* y *potentia* no pueden ser traducibles en paralelas,

51 La perspectiva humana que se aferra a lo posible es consustancial a la ley positiva: si conociéramos la causalidad completa en que estamos inmersos, la ley no tendría razón de ser. La ley es, por tanto, distinta de la regularidad física. Al respecto, Spinoza afirma en el TTP IV: “nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles” (p. 136).

ni en dualismos que tienden a excluirse, como si fuera una la rienda de la emancipación irrefrenable de la otra.

Dado que la democracia es para Spinoza el único de los regímenes que tiene en sí los mecanismos que habilitan la reforma constante del Estado, afirmamos aquí que potencia y *potestas* son términos que deben multiplicarse, pluralizarse, para permitir el trabajo en y en contra sus mismos elementos: se debe pluralizar su interpretación para poder leer las dinámicas que asume el trabajo de la *potestas* en y contra las corporaciones, los gobiernos, los aparatos, las creencias ilusorias y los imperios dentro del imperio que la conforman; como para poder leer el trabajo en y en contra las potencias ambivalentes de la multitud, en tanto conglomerado de partes, en tanto poder que es a la vez constituyente y desestabilizador, anclado en las prácticas de la vida colectiva. Este trabajo en y contra los poderes y las creencias, en y contra las potencias “serviles” o “emancipadoras” de la multitud, es histórica y geográficamente situado, y esa situabilidad es la que permite identificar o forzar dinámicas –según el rol que se cumpla: intelectual o militante; o ambos o ninguno– en un contexto plural de acción, diversamente valorizado.

Hay dos puntas que quisiera retomar, en este cierre, para pensar qué implica hacer de la producción de lo justo y de lo injusto un elemento clave en una teoría del conflicto político. Primero, tanto en el análisis de lo justo–jurídico como en el de la venganza, Spinoza da a pensar que lo justo no implica la igualdad, sino lo contrario: que lo justo implica la *desigualdad* entre las partes. Que ésta es la marca de lo justo: que presupone la presencia de desigualdad y que sanciona desigualdad. Lo que funda el Estado es una desproporción entre las partes sociales y es esa misma desproporción, esa misma desigualdad, la que sanciona como consenso común a lo justo e injusto. La venganza también supone desigualdad, pero motoriza la lógica exacerbada de la partición, de la individualización por odio

entre las partes sociales. Incluso si ella se consumara como acto, la desigualdad volvería a producirse, porque no hay conteo posible que restituya a tal daño, tal venganza. Tanto lo justo como la venganza entonces, suponen la división social, la partición y la desigualdad. En tanto lo justo sólo es lo jurídico, también la ley sanciona esa desigualdad y eso no es algo erradicable, sino virtuoso⁵². Cualquier intento de homogeneización (cualquier intento de eliminar el conflicto de estas partes, esto es, de obliterar que la venganza anida en lo justo), como pretende el flujo empático de la indignación y su apariencia moralista de equidad, por ejemplo, abole la ley y la justicia. Lo justo está, entonces, entre la venganza y la indignación, pero mientras que la primera es su diferencia, la segunda lo elimina.

Por eso, el problema político es hacer que la parte imperante sea lo suficientemente amplia como para no franquearle el camino a la venganza, a la lógica exacerbada e individualizante extrema del conflicto, a la conspiración que anida, en forma perenne, en todo Estado y sobre todo, en sus elementos internos⁵³.

52 Cuando lo justo es virtud, no es restitución, no es conteo de a tal daño, tal castigo, sino que es la fuerza que da a cada singularidad lo que le pertenece. Spinoza lo define así en el TP II, 23, cuando dice que, en el Estado, donde “el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro”. Es decir, lo justo como virtud, y ya no como mera sanción social, es una apuesta aún mayor por la singularidad, y por tanto, es lo contrario de un intento de igualación. Es dar y no restituir a los desiguales de modo desigual. Lo injusto, también dentro de esa desigualdad, implica desobediencia (y redistribución).

53 Dice Spinoza en TP III, 9: “Hay que considerar, en tercero y último lugar, que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspi-

Si la parte imperante no se vuelve lo suficientemente amplia –si no hay democratización, en nuestras palabras, lo cual involucra mucho más que incrementar el número de aquellos que *toman parte* en el Estado, aunque también necesariamente eso–, lo injusto será otra manera de llamarle a la tiranía o a la corrupción, como es en los regímenes aristocrático y monárquico.

Pero en una filosofía como ésta, en segundo lugar, a la que Deleuze describió como de “univocidad del ser” y otros de “monismo”, la diferencia entre lo justo y lo injusto permite pensar también lo que Levi–Strauss llamó en las *Mitológicas*, un deseo de otro, un deseo de alteridad, un deseo de que el otro sea otro, de que la alteridad sea alteridad, para poder pensar entonces sí la mismidad⁵⁴. Eso implica también la propiciación

rar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo (*desiderium*) de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer”.

54 Dice al respecto Etienne Balibar: “Tomaremos aquel Lévi–Strauss que escribió, por ejemplo, “El hombre desnudo” (*Mitológicas* IV) cuya conclusión lleva a cabo la tarea anunciada en *El pensamiento salvaje*: lo que, del sujeto, está aquí ‘constituido’ (véase *constituido en tanto constituyente*), es el ‘pensamiento’ mismo ‘cuya experiencia constitutiva no es aquella de una oposición entre el yo y el otro, sino la del otro aprehendido como oposición. A falta de esta propiedad intrínseca –única en ser, en verdad, absolutamente *dada*– ninguna toma de conciencia constitutiva del yo sería posible. No siendo captable como relación, el ser equivaldría a la nada”. En: “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* IX (4–5), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, pp. 155–173 (aquí pp. 167–168)

y la expropiación, así como las luchas por esas atribuciones que enlazan, por medio de sanciones sociales, identidad y propiedad. Estos son procesos sociales que están *siempre ya en curso*, para decirlo althusserianamente, y que involucran la diferenciación entre lo justo y lo injusto, la definición social de lo propio y de lo ajeno y los mecanismos colectivos de subjetivación e individualización.

Para decirlo con otras palabras: Spinoza se aferra a la idea de que la naturaleza no es una constante biológico/normativa. No hay en él una naturaleza con contenidos, ni individuos dados, sino singulares que conforman partes comunes por sus interacciones. Lo propio de lo humano es el *deseo*, un esfuerzo por perseverar que tienen todas las cosas y que, en el caso particular de los hombres y las mujeres, se acompaña del pensamiento sobre ese esfuerzo. Si, como se ha dicho, toda antropología o todo tratado sobre la naturaleza es a la vez un tratado sobre las instituciones políticas necesarias para lidiar con ella, para refrenarla o para promoverla; si, para decirlo más vulgarmente, a una naturaleza humana tomada como “buena” le sigue el ataque a todo Estado y si a una naturaleza humana postulada como “mala” le sigue la centralización de la decisión política y el monopolio de la fuerza, Spinoza se aferra a la “terrorífica plasticidad” de la naturaleza, para volver a Gehlen⁵⁵.

55 O como dice Carl Schmitt en el capítulo VII de *El concepto de lo político*, elogiando a Helmuth Plessner: “no existe ninguna filosofía y ninguna antropología que no sea relevante políticamente”. Paolo Virno, en *Ambivalencia de la multitud*, vuelve a Schmitt y a Arnold Gehlen (aquí citado de *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*), para dar cuenta de la plasticidad e indeterminación (o “peligrosidad”) de la “naturaleza humana”. El aporte que haría el lenguaje a esas características, que Virno analiza, es digna de citar: “Problemático, o sea inestable y peligroso, es el animal cuya vida se caracteriza por la negación, por la modalidad de lo posible, por el regreso al infinito. Se puede precisamente observar que estas tres estructuras lingüísticas constituyen

No hay nada propio en el deseo humano, ningún contenido, más que el esfuerzo por perseverar existiendo y la conciencia de ese esfuerzo: esa es la plasticidad de lo humano, definido como una parte en constante intercambio con otras partes que la superan en fuerza. A la afirmación de esta “terrorífica plasticidad”, de esta impropiedad del deseo que constituye lo humano, incluido además en una naturaleza divina entendida como un individuo complejo compuesto de partes dinámicas y en constante recomposición; a la afirmación, en fin, de que la naturaleza no es sólo ni prioritariamente humana, le debe seguir el riesgo de afirmar la dinámica históricamente situada de la experiencia política y social, entendida como *praxis*, como devenir indeterminado y abierto. También en lo valorativo. Esto es, Spinoza permite pensar a las leyes y las normas, no a partir de la autonomía de lo jurídico, no como una trascendencia resguardada de los vaivenes de lo social, sino como aquello que reenvía constantemente al hecho, a las formas comunes de la vida, a la plasticidad de los hombres y las mujeres empíricamente dados que actúan juntos y al actuar, se transforman. La norma entonces está en constante reposición respecto de estas prácticas y de esta plasticidad de los humanos: la norma es, en ese sentido, aquello que es control y a la vez, objeto de control⁵⁶.

la base lógica de toda la tradición metafísica”, a la vez que “la trama de una teoría de las pasiones” con capacidades performativas. Dice Virno: “la evidencia perceptiva ‘esto es un hombre’ pierde su carácter incontrovertible en cuanto está expuesta a la acción del ‘no’”. Virno, P.: *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, pp. 39–40.

56 Vuelvo aquí a Paolo Virno, en el texto ya citado, aunque modificando su enfoque. Para Virno, la situación actual es de “estado de excepción permanente” o de “crisis del Estado”, porque dado el proceso laboral basado en el saber y la comunicación lingüística, sería imposible que las formas de vida, sometidas a innovación perpetua, no jaqueen la propia existencia estable de reglas. Dice Virno: “A falta de una referencia explícita al ‘modo de comportarse común de los hombres’, la aplicación de la regla

Por eso, esta filosofía no habla sólo de una “desnormativización del ser”, sino de la *praxis* como reposición constante de la dinámica entre normas y regularidad de la vida, entre norma y hecho, entre norma y empiria. Esto es lo que se dice cuando se afirma que la democracia, el “más natural de los regímenes políticos”, es el único que permite la reforma constante de los fundamentos del Estado (y que, paradójicamente, eso es lo que la torna más estable). Esto es lo que se dice también cuando se afirma que el Estado puede “pecar contra sí”: que la democracia

en una circunstancia particular no podría siquiera comenzar” (*op. cit.*, p. 53). Las “instituciones del éxodo”, entonces, son aquellas que exhiben “la relación entre regularidad y reglas”. Citando a *Investigaciones Filosóficas*, §98, Virno afirma que “las instituciones políticas que introyectan la relación entre regularidad y reglas, reconociendo por consiguiente la imposibilidad de salir del estado de naturaleza, encuentran su principio fundamental, o verosímil *carta magna*, en otra afirmación de Wittgenstein: la misma proposición puede ser tratada, una vez, como proposición a revisar, y otra como regla de revisión”. El análisis me parece absolutamente sugerente y fructífero. No me queda claro, sin embargo, por qué el análisis de Spinoza no haría alusión a una nueva regularidad, marcada por la aceleración de la mutación de las formas de vida, para traer aquí la tesis de Reinhardt Koselleck (y no por la imposibilidad de toda referencia a un modo común de vida). Esta innovación acelerada sería la que exhibe con crudeza inusitada la dependencia de la relación entre reglas políticas y “regularidad de la especie”, como él la llama. Coincido con Virno en que la categoría multitud se articula en Spinoza con lo que tanto se le ha criticado de su “desnormativización” o de su “determinismo” (para traer de nuevo la temprana crítica, en este punto, de Leibniz): esto es, con la “confusión” entre hecho y derecho. Esta confusión se inviste hoy, ante la aceleración de la mutación de las formas comunes de vida, de una actualidad impensada. Dice Virno: “La multitud contemporánea exhibe en sí misma, en sus conductas concretas, la relación entre regularidad y regla, y por consiguiente la parcial indistinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho, proposiciones gramaticales y proposiciones empíricas. La multitud es una *categoría histórico-natural*: ella se adapta, en efecto, a la situación histórica en la cual todos los rasgos distintivos de la naturaleza humana, comenzando por la articulación entre pulsiones y lenguaje, han ganado una inmediata relevancia política” (p. 56/7).

es el único de los regímenes que minimiza la posibilidad de pecar contra sí del Estado, porque el Estado democráticamente organizado es el que menos debe actuar *olvidando* que entre norma y regularidad no hay un corte tajante. El Estado democrático es el que más puede experimentar, virtuosamente, que sus instituciones se reforman por el mismo poder colectivo que se sostienen. Ese es el secreto de su estabilidad (y paradójicamente también el riesgo de todos los regímenes políticos). Es la no escisión de la norma como ente autónomo, formal, intocable y perenne, sino su dinámico reenvío a la regularidad de la vida de los muchos, lo que distingue a la democracia como el régimen “más natural”. Por eso Spinoza dice que, en su teoría, es imposible “salirse del estado de naturaleza”⁵⁷, que es imposible establecer un corte formal a la productividad normativa de los flujos afectivos y pulsionales colectivos (o como dice Paolo Virno, que “sería irrealista, más bien ridículo, creer que un modelo de sociedad justa es deducible de ciertas constantes bio–antropológicas”⁵⁸).

En ese sentido, el análisis spinocista repone la relación entre naturaleza/norma o entre naturaleza/institución como si se tratara aquí de una elipse, una elipse que se da por la existencia políticamente determinante de la categoría “histórico–natural” de multitud, como acumulación de poder en acto, de poder enraizado en prácticas de vida mayoritarias, que son circuitos por los que transitan flujos afectivos y cuyo desarrollo está a la base de todo régimen. Esta elipse disloca la imbricación mo-

57 Esto es lo que creo que dice Marx, cuando afirma, en su temprana lectura de Hegel, que la llave de todos los regímenes es la democracia.

58 Virno, P., *op. cit.*, p. 33. No obstante, la teoría de una plasticidad absoluta de la naturaleza humana, tan moderna, habilita a pensar en la posibilidad de una *creación* política de esa constante de la naturaleza, de modo que, aunque sea transitoriamente, ella permita deducir lo justo. Así lo pensó, por ejemplo, J.-J. Rousseau. Como se verá en el apéndice, esa manipulabilidad de la naturaleza siempre encuentra límites en Spinoza.

derna entre derecho y propiedad, a favor del derecho: nada del derecho, entendido como poder colectivo, puede ser cooptado *ad eternum* en una constante, sea ésta una constante biológica, una constante institucional, una constante normativa o una constitución, una definición *a priori* de Sujeto, sujeto de derecho o individuo tomados como datos⁵⁹. La durabilidad de estas constantes transitorias dependerá de la capacidad de la parte imperante de mantener la acumulación de poder que la define, cuya estabilidad será mayor si esa parte tiende a coincidir con las mayorías de la multitud. El derecho, entendido en este sentido, como poder colectivo en acto, expresión de la elipse entre norma y empiria, es lo que desestabiliza a lo que se considera “propio” en la noción moderna de Sujeto: lo propio no puede ser lo cosificado que se traduce en actos “libres” de voluntad, decisión o consentimiento. En esta filosofía de la univocidad del ser y a la vez, de deseo de alteridad, el derecho/poder desestabiliza incluso lo que se considera “sí mismo”: lejos de una pérdida de sí, como quiso la nostalgia romántica, o de una

59 Conuerdo con Etienne Balibar cuando afirma que en Spinoza, “los individuos no son ni una materia dada (un ‘sujeto’ en el sentido tradicional) ni una forma perfecta o *telos* organizando una materia amorfa”. Todo individuo “es un efecto de, o un momento en, un proceso de individuación e individualización más general y más flexible”, que tiene lugar actualmente. Por individuación se entiende el proceso por el cual el individuo se separa de otros individuos (el “ambiente”), por un tiempo; y por individualización entiende que todo individuo es único e “indiscernible” –en Spinoza, lo es en términos físicos, en Leibniz, en términos lógicos. Toda singularidad entonces, tanto en Spinoza como en Leibniz, implica la interacción y la interdependencia en redes o sistemas. Dice Balibar: “todo individuo *deviene* (y permanece, por un cierto tiempo) separado y único porque otros individuos devienen (y permanecen) separados y únicos en su propia manera. En otras palabras, porque los *procesos* que llevan a singularidades separadas *no* están ellos mismos separados”. En Balibar, E.: *Spinoza: from..., op. cit.*, pp. 8–9.

anticipación de transfiguraciones encadenadas, como quiso el pensamiento animista de la metamorfosis, esta desestabilización alude a la con-moción que trae como contrapartida el tomar parte en una experiencia compartida⁶⁰. Un movimiento conjunto que así como es existencia(1), es esencia(1).

Apéndice

Desnormativización e intención.

En torno a Eichmann y Sade

El Marqués de Sade se proclama inscripto en el legado de Spinoza⁶¹. Declararse heredero, para él, es hacerse acreedor

60 En *La Crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Horacio González hace una genealogía del pensamiento de la metamorfosis, como “irresistible fantasma” contra el cual lucharía la dialéctica. Es interesante la figura del fantasma porque da cuenta del hecho de que los combates entre ambos pensamientos fueron/son muchas veces estructurados en torno a malentendidos (arbitrarios o no): Goethe combatiría una razón analítica que no es la de Hegel, Hegel una idea de *physis* que no es la de los románticos. No obstante, lo que aquí quiero decir es que, si la metamorfosis es un pensamiento de la transformación estética de la vida natural, asimilable al animismo, sin dudas, eso no es Spinoza (quizá, para continuar con los malentendidos, ese es el Spinoza que fascina y repele a Leibniz). En el análisis de Horacio González, sin embargo, en donde Spinoza podría leerse como antecesor de Schelling, se encuentran los problemas/elementos de estos materialismos de la metamorfosis, tomados en sentido amplio (elementos que también hemos tratado aquí): cómo atribuir *culpas* en un escenario de mutaciones (presente en Hegel en la fascinante disquisición sobre el cráneo y la conciencia, frente a un asesinato, en *Fenomenología del Espíritu*), qué rol tiene la *ciencia* o mejor, la ciencia analítica y catalogadora en ese mismo escenario y cómo se asume el *individuo* y qué tipo de acción admite. En González, H.: *La crisálida...*, Buenos Aires, Colihue, 2001, sobre todo cap. 2., pp. 61–105.

61 En *Juliette o Las prosperidades del vicio*, Madame Delbène le aconseja a su pupila: “Aliméntate constantemente de los grandes principios de Spinoza, de Vanini, del autor del *Sistema de la naturaleza*” (Marqués de

de una señalética: la que enarbola a la perversidad como arma contra lo sagrado, la ley, la religión, la empatía y cualquier otra supuesta nimiedad. Ser heredero, para él, es asumir que si la naturaleza es impávida frente a la suerte de los vivientes, lo que se impone es *imitarla: ser tan criminal, como la naturaleza es*. Imitar su indiferencia, adquirir con aprendizaje ilustrado su insensibilidad, ejercitarse para adoptar su falta de remordimientos ante la destrucción cotidiana. Convertir a la naturaleza en el modelo de facultades sobrehumanas, facultades que administren el placer para, al fin, liberarse de él.

La desnormativización del ser no sería entonces una posición en el mundo, un reconocimiento de que se es parte y no todo: sería, por el contrario, el llamado a ser LA parte entre las partes, el Uno, o el impulso a adoptar una técnica que consagre la supervivencia de los más fuertes. Del más fuerte, en el caso extremo del éxito⁶². Sade llama a hacer de la desnormativización una pedagogía, un instrumental, una competencia para que, al

Sade, *op.cit.*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 21). Es muy sugerente la crítica de Sade a Rousseau en esta novela (en este “libro imposible” de leer, como lo llamó Deleuze): una de las religiosas libertinas lleva el nombre, levemente modificado, de la heroína de *La nueva Eloísa*: Madame de Volmar. Sigo en la interpretación de Sade a Pierre Klossowski: *Sade mi prójimo*. Precedido por *El filósofo malvado*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970; a Blanchot, Maurice: *Sade y Lautrémont*, Madrid, Editora Nacional, 2003 y a Adorno, T. y Horkheimer M.: “Excursus II: Juliette o iluminismo y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 129–165. Deleuze, en su presentación conjunta de Sade y Masoch, sostiene que hay cierto spinocismo en Sade, en la común pasión demostrativa. Dice: “Aparece en Sade un cierto spinocismo, un naturalismo y mecanicismo imbuidos de espíritu matemático”, en “Sade, Masoch y su lenguaje”, *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*, Madrid, Ed. Taurus, 1973.

62 Cuando la naturaleza le demuestre al personaje sadiano que el crimen total es imposible, o –para usar las palabras de Arendt, en el libro que a seguir analizarnos– que siempre queda un sobreviviente para contar la historia, el personaje aborrecerá también a la naturaleza.

final, el mundo se pueble de víctimas del propio placer⁶³. Un placer que, de tanto repetirse, se vuelve apático, insensible, y no sólo en el lector. Un placer esclavo de la crueldad. Aprender a gozar, para no hacerlo nunca más. Esterilizarse de los otros. Aprender que se es fuerte si se elimina todo prejuicio, empujando por el peor de todos: el que dicta que el de enfrente es un prójimo y no una víctima.

El Marqués de Sade es un cualquiera. No tolera la desnormativización en serio, como tantos otros. Hay demasiada igualdad para él, en postular una ética que procure comprender la composición de las pasiones, como si fuesen hilos que enhebran el *espacio entre* los cuerpos y los atan. Hay excesiva desjerarquización para él, en hacer de la naturaleza un conjunto inarmónico de partes diversas, ninguna de las cuales imprescindible. Demasiada responsabilidad en asumir que los valores son una producción colectiva necesaria que refleja un estado del lazo social, más que la voluntad de un gentilhomme.

Se precisa, para Sade, reconstruir las jerarquías poniendo al crimen a la base de la nueva pirámide; salvar los órdenes normativos, aunque más no sea invirtiéndolos; reconstruir algún sustento biologicista para el ejercicio del dominio que ratifique que las elites son éstas, las que “controlan” sus pasiones⁶⁴. Se necesita reponer el buen uso de los conceptos: proclamar de nuevo que “fuerza” no es composición con otros, sino dominación de la víctima, hasta su exterminio. No hay ninguna posibilidad de mixturarse con el otro, ningún reconocimiento a que se *debe* ser afectado por él o ella para subsistir, regenerándose. La máxima es, por el contrario, hacerse impenetrable. Porque no hay él

63 Madame Delbène le dice a Juliette: “si quieres como yo vivir feliz en el crimen...trata de procurarte con el tiempo una costumbre tan dulce que te sea imposible existir sin cometerlo... Todos los seres que te rodean te parecerán otras tantas víctimas entregadas por la suerte a la perversidad de tu corazón”, en *Juliette...*, *op. cit.*, p. 20.

64 La influencia del neoestoicismo en Sade debiera ser revisada.

ni ella en Sade: sólo objetos para la técnica de los placeres que consagra repetida, mecánicamente, el éxito del Uno impávido, cada vez más glotón y menos degustador. Del mal llamado libertino. Se precisa, en fin, eliminar la reversibilidad, no sólo porque el riesgo es que víctima y victimario inviertan roles, sino porque la amenaza está en que las elites y “el vulgo estúpido”, como lo llama, se perciban partes de la misma naturaleza.

Sade quiere consagrar la *fuerza* como distinción oligárquica; o mejor, monárquica, si se logra el cometido de la destrucción masiva. Para eso, como bien señala Maurice Blanchot, el escritor reemplaza el *deseo*, la definición de lo humano en Spinoza, por la *energía*: el deseo precisa de otros que sigan siendo otros, de otros que regeneren su existencia, mientras que la energía es fuerza ciega, asimilable por máquinas⁶⁵. Por eso, antes que en el legado de Spinoza, Sade está inscripto en cierto filón del mundo moderno: el de la imbricación entre el control del sufrimiento y la teleología. A esa reconstrucción pone al servicio su nombre propio y el ego del escándalo que lleva su firma.

Sade, con toda su parafernalia instrumentalista, todavía cree en el dominio de sí. También ahí radica su inoriginalidad. Todavía cree en el poder del hábito sobre la formación de la conciencia del Uno (aunque no le llame a esto “conciencia”, de puritano que es). Spinoza se le adelanta en este aspecto, o es – como dirá otro pensador fuera de tiempo – un profeta apacible de cierto tipo de derechos que no puede ser formulado todavía, ni siquiera pensado, y que va más allá de la noción de persona y de la creencia en el consentimiento. En la renomartivización de Sade hay exceso de subjetivismo y de confianza en el (auto) control, una enfermedad que Spinoza no padece, quizá por las bondades del entretiem po.

65 Blanchot, M.: *op. cit.*, p. 42.

La de Spinoza es una filosofía de los derechos⁶⁶. Hay en él una distinción de realidad entre derechos y justicia, como aquí hemos visto. Hay un privilegio de los derechos. Pero son derechos–poderes colectivos, que derivan toda normatividad como si fuera una imagen de su composición social durable. No pueden entonces reducirse a ser tomados como derechos de las personas; porque son eso y también son lo que sostiene a los derechos de las personas. Son derechos, en principio, imbricados en la reivindicación de una existencia en común y de todo lo que esa existencia demanda: territorio, lengua, historia y mitologías, divisiones y reemplazamientos. Precisan, por tanto, que los muchos persistan como tales, que persistan en su mutua afección y regeneración constante, en la actividad que los caracteriza. Son derechos que portan las sanciones jurídicas, que están a su base y son lo que desmiente su autonomía. Son, a la vez, lo que constituye a los poderes constituidos y la resistencia a esos poderes; son la obediencia y el derecho de guerra; lo que se puede hacer y pensar y la disputa por estrechar o ensanchar los límites de eso que se puede. La desnortativización de la naturaleza entonces, la crítica a la conciencia y el rechazo del libre albedrío como ilusorio no erige en Spinoza una nueva normatividad universal, ni siquiera una normatividad del ninguneo de la transgresión. Por el contrario, reenvía a cada comunidad de hombres la responsabilidad por lo que castiga y recompensa, por cómo lo hace y bajo qué leyes y en expresión de qué lazos sociales y disputas de dominio lo hace. Construye la vigencia del principio de territorialidad, que con todos sus problemas,

66 Así la describe, acertadamente, Francisco de Guimaraens en su artículo “Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia”, que será publicado en breve por la editorial Gorla de la Argentina en el libro colectivo: *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, Justicia y Filosofía Política de la Modernidad Temprana*, compilado por Rodrigo Ottonello, Alejandro Cantisani y por mí.

sigue siendo la expresión de la diversidad del mundo. Si en una comunidad dada pululan delincuentes, no se debe al ímpetu transgresor ni libertino de éstos, sino a las deficiencias de ese sistema jurídico y de la construcción de poder que lo sostiene, incapaz de hacer que la obediencia devenga virtud (o lo que es igual, se vuelva autodeterminación).

Las dificultades para pensar lo jurídico en Spinoza, sin embargo, persisten una vez que se le ha denegado a Sade la pretensión de herencia. ¿Cómo hacer una teoría de lo jurídico de raigambre spinocista en un mundo como el moderno, que celebra como civilizatoria la creencia en el libre albedrío? ¿Un mundo que hace de toda determinación el análogo a las “circunstancias atenuantes”? ¿Que se basa en la capacidad de distinción del agente entre el bien y el mal, entendidos como valores perennes? ¿Qué otra cosa que una simple demostración de poder es el castigo, en una filosofía que sostiene que si la piedra pudiera pensarse a sí misma mientras cae, pensaría que cae libre?⁶⁷ El mundo jurídico moderno precisa tanto de la intencionalidad y de los motivos claros, precisa tanto de la coherencia subjetiva, precisa tanto del actuar libre para castigar, que un solo trastabillar de esos principios produce en el espectador la extrañeza de lo impensable, de lo abominable e incomprensible, del desarreglo a eliminar prontamente de la escena, para que todo siga siendo el mundo reconocible en el que bien o mal, vivimos.

Pero la más contundente afrenta a que estos principios sean inmutables (y a la vez, la mejor defensa de su civilidad, una vez instituidos) no surgió de Spinoza, sino de Hannah Arendt, en el pasado siglo, en su análisis del “caso Eichmann”⁶⁸.

67 Carta 58, de Spinoza a Schuler.

68 Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén* (EJ), Barcelona, Editorial Lumen, 2003.

Como se sabe, Arendt ofició de cronista y a la vez, de crítica, para el *New Yorker*, del juicio llevado a cabo en Israel contra el jerarca nazi Adolf Eichmann (alias “Ricardo Klement”, en su refugio argentino de José León Suárez). La teórica política advierte allí que para la acusación y la opinión pública israelí, la absoluta nimiedad de la personalidad de Eichmann, su repetidamente demostrada “incapacidad para pensar”, su falta de motivos antisemitas para las tareas de exterminio en las que había participado (Eichmann se declaraba “sionista”), eran imposibles de aceptar. Eichmann debía ser un mentiroso, un engañador, un estafador esmerado que quería hacer aparecer su ardid como una indolente capacidad de adaptación a cualquier medio social que sea, incluso a éste, el de la Alemania nazi. No obstante no había que “monstruificar” a Eichmann, porque esto le hubiera dado una pátina de excepcionalidad que no se concedía con lo masivo del nazismo, tampoco podía aceptarse que Eichmann fuera solamente un personaje que había sido “un buen ciudadano”, un obediente acérrimo dentro de un Estado criminal, uno que interponía el deber al juicio subjetivo, porque –como confesara– “¿quién era él para juzgar?” si las leyes dictaban lo que dictaban y la sociedad aplaudía lo que aplaudía y naturalizaba lo que naturalizaba. Es más, ¿quién era él para juzgar cuando aquellos que lo superaban en jerarquía no interponían objeciones morales (ni de ningún tipo) a la construcción de la “Solución Final”? La acusación y la opinión pública israelí ni siquiera podían pensar, tampoco, que fuera verdad que no tenía motivos ni intención para hacer lo que hizo: eso era imposible, porque Eichmann en el patíbulo era el mismo Eichmann de entonces y si eso era así (lo cual era obvio), había querido hacer lo que hizo, ya fuera por odio, por resentimiento, por patología, o por lo que fuera que lo demostrara culpable, “según los términos de la acusación”.

Pero Arendt vio más. Vio otra cosa: vio aquello que el paradigma de la intencionalidad moderna impide reconocer, si no se hace el esfuerzo de alterar los marcos usuales de pensamiento. Supo entonces que Eichmann decía la verdad cuando afirmaba que no había habido de su parte intencionalidad ni motivos declarados para transportar al exterminio a los judíos que estaban bajo su jurisdicción: Eichmann sólo había obedecido. Y eso no lo convertía en un loco ni en un estúpido, porque Eichmann comprendía lo que había hecho. Es más, lo confesaba compulsivamente, añadía detalles, escribía una biografía, complementaba lo que le preguntaban con más y más datos relevantes. Le agregaba el adverbio “naturalmente” –*natürlich*– a la respuesta de si había perpetrado lo que perpetró, un adverbio alemán que naturaliza y a la vez, vuelve obvio y redundante lo que se pregunta (aún cuando lo que se pregunta tiene el tenor de esta acusación). Eichmann sabía perfectamente lo que hacía. Y es culpable y merecía la horca, pero los fundamentos jurídicos que le adscribían intencionalidad –que se decían junto con la opinión pública, para convencerse: “nos está engañando”, hasta último minuto– eran para Arendt erróneos (entre tantos otros fundamentos erróneos de ese juicio)⁶⁹. Eichmann había

69 Para Arendt, tanto como para Karl Jaspers, el juicio a Eichmann debía haberse llevado a cabo por un tribunal internacional, porque aplicarle leyes estatales a un caso así minimiza la naturaleza del daño. Entre las objeciones que analiza al juicio que estaba en curso, Arendt se explaya en la de la violación del principio de territorialidad, porque Eichmann había sido raptado en la Argentina por el servicio secreto israelí y conducido a Israel en secreto. No obstante esa era la única opción para hacer justicia (en la Argentina, los delitos de la segunda guerra estaban “increíblemente” prescribiendo), Arendt advierte que esta violación podía marcar un precedente exactamente para lo que está ocurriendo, post 2001: que se pueda secuestrar a alguien a quien se presume “terrorista”, en algún lugar de la tierra, en secreto, y conducirlo a un otro lugar de detención,

tenido intenciones *inocuas*. Es decir: no había tenido intención ni motivo y actuó obedeciendo, y aún así, aún cuando él no pudiera distinguir entre bien y mal porque el Estado criminal en el que era operativo los invertía, es culpable y merecía ese castigo. Susan Neiman resume así la contribución de Arendt (o la inscripción de Arendt en la estala del malentendido sobre el “determinismo” spinocista):

Auschwitz encarnó el mal que refutó dos siglos de presupuestos modernos sobre la intención. Estos presupuestos asimilan por completo el mal y la intención malvada, tanto que se considera que negar esta última es una manera de negar el primero. Cuando no hay intención malvada, podemos considerar que los agentes son responsables de los males que infligen, pero éstos

por fuera de la jurisdicción del Estado que secuestra (como por ejemplo, Guantánamo). Arendt impresiona en su capacidad de ver más allá, de intuir consecuencias no presentes en su tiempo, y sin embargo, prefiere poner en un “país africano” la sombría posibilidad que abría la violación al principio de territorialidad. Dice en EJ, p. 158: “En lo referente a la detención de Eichmann, Israel violó el principio de territorialidad, cuya vigencia deriva del hecho de que la tierra está habitada por muchos pueblos y que estos pueblos viven regidos por leyes muy distintas, de tal manera que la aplicación de la ley imperante en un territorio más allá de los límites de dicho territorio y de los de la validez de dicha ley, provocará automáticamente el conflicto con la ley de otro territorio. Desgraciadamente, este fue casi el único rasgo sin precedentes en el proceso de Eichmann, y es bien cierto que también fue el que menos podía llegar a constituir un precedente aceptable en el futuro. (¿Qué diríamos si mañana un Estado africano mandara agentes a Mississippi y raptara a uno de los dirigentes segregacionistas de allí? ¿Y qué diríamos si un tribunal de Ghana o del Congo citara el caso de Eichmann a modo de precedente?)”.

son considerados como casos de negligencia criminal. Por el contrario, se piensa que cualquiera que niegue que la intención criminal está presente en una acción particular está exonerando al criminal. Ésta es la fuente del furor que aún rodea la obra de Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, la contribución más importante del siglo XX al problema del mal. La convicción de que la culpa requiere mala intención y premeditación llevó a la mayoría de los lectores a concluir que Arendt negaba la culpa porque negaba la mala intención y la premeditación, aún cuando repitió con frecuencia que Eichmann era culpable y que debía morir en la horca. El punto que quería probar era que las intenciones inocuas de Eichmann no mitigaban su responsabilidad⁷⁰.

Este análisis de Arendt sobre el juicio a Eichmann fue muy controvertido. Quizá no lo sea tanto para un lector de Spinoza, aún cuando el holandés no pudo pensar en este tipo de régimen, ni de delitos y delincuentes “nuevos” que involucran al totalitarismo –como tampoco pudo o quiso pensar en los derechos de las personas y en qué sucede cuando, una vez instaurados, esos derechos se deniegan–. Pero el que la polémica exista confronta otra vez con la vigencia de los principios que citábamos, con la comodidad moderna en torno a dar por supuesta la intención y la premeditación y asignarle a ellas el mismo signo valorativo del hecho que se juzga (a un acto malo, una intención malvada). Una comodidad que relaja no sólo los fundamentos del sistema jurídico, sino que ordena e introduce calma en nuestro marco de pensamiento (que resulta imprescindible, en otras palabras,

70 Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 271–272. Ver también Bernstein, Richard J.: *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

para la filiación persistente entre racionalidad y moral). Nos resulta inaceptable que alguien pueda hacer lo que Eichmann hizo y no tener intención, sino ser un buen burócrata, alguien escalofriantemente “normal”⁷¹. Nos resulta intolerable que, aún cuando entienda, haga lo que hizo y que eso no se deduzca de ninguna desviación, de ninguna patología que lo convierta en un monstruo y nos exima a todos, por no participar de su naturaleza. O es malo o es perverso, damos por hecho. Resulta intolerable que alguien (Spinoza, Arendt) diga que hay responsabilidad jurídica, aún cuando no haya *decisión* de actuar mal, porque entonces toda parece entrar en una carambola que repulsa el deseo de orden, de orden en sí y en el mundo⁷².

71 Dice Arendt en el reportaje “Consideraciones sobre el pensamiento y la moral”, de 1971: “Algunos años atrás, reportando el juicio de *Eichmann en Jerusalén*, hablé de la ‘banalidad del mal’ y con ello me refería no a una teoría o doctrina, sino a algo bastante fáctico, al fenómeno de actos malvados, cometidos a escala gigantesca, que no pueden ser rastreados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de su perpetrador, cuya única característica distintiva personal era tal vez su extraordinaria superficialidad. A pesar de lo monstruoso de los hechos, el perpetrador no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que uno podía detectar en su pasado y también en su conducta durante el juicio y los interrogatorios policiales previos era algo completamente negativo: no era estupidez, sino una curiosidad, y verdaderamente auténtica, incapacidad de pensar”. En “*Thinking and Moral Considerations: A Lecture*,” *Social Research*, 38/3, 1971, p. 417, traducción del inglés.

72 Para Arendt, esto es una “triste verdad”: “La triste verdad es que gran parte del mal lo comenten personas que nunca se decidieron a ser malas o buenas, o a hacer el mal o el bien”, en *The Life of the mind. Vol. I: Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 180, traducción del inglés (hay traducción al español: *La vida del espíritu I.*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984; Buenos Aires, Paidós, 2002). Esto implica establecer una ruptura entre el acto efectivo de perpetrar un crimen y el grado de responsabilidad, al menos para los crímenes de este tipo. Cita al respecto: “en un delito tan enorme y complicado como el que nos

Pero hay algo más, que aúna a Spinoza y a Arendt en esto. Algo más perturbante aún. Cuando Arendt hace su análisis de Eichmann, dice que él no podía hablar si no era repitiendo frases hechas. No es sólo que fuera afásico o que usara una jerga ministerial (que también), sino que, cuando se le preguntaba por algún hecho, Eichmann primero lo relacionaba con algún hito de su propia biografía, con algo de su carrera y luego, se situaba en el tiempo por el que se le preguntaba, como si ese tiempo fuera un casillero y comenzaba a explicar el hecho en cuestión con frases de uso común, pertenecientes a ese casillero y a esa geografía (usando refranes, slogans, modos populares del habla, y no sólo jerga administrativa). Era como si su memoria funcionara por andariveles y como si la señal que indicara en qué andarivel se estaba fuera el uso común, mímico, superficial de la lengua. Esta compulsión a la frase hecha, al refrán, exasperaba a los jueces (pero no tanto a los peritos psicológicos ni a su confesor espiritual, que calificaron al acusado de “normal”). La afición de Eichmann por las “palabras aladas”, como las llamaba, por las frases rimbombantes y sin sentido —salvo para el que podía compartir su uso—, se extendía tan deformemente en él que Arendt agrega, como al pasar, que

ocupa, en el que participan muchos individuos, situados a distintos niveles, y en actividades de muy diversa naturaleza —planificadores, organizadores y ejecutores, cada cual según su rango—, de poco sirve emplear los conceptos comunes de instigación y consejo en la comisión de un delito. Estos delitos fueron cometidos en masa, no solo en cuanto se refiere a las víctimas, sino también en lo concerniente al número de quienes perpetraron el delito, y la situación más o menos remota de muchos criminales en relación al que materialmente da muerte a la víctima nada significa, en cuanto a medida de su responsabilidad. Por el contrario, en general, *el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal*. (EJ, p. 148, cursivas del original de la sentencia, replicadas por Arendt).

hacia de su propia habla un refrán autoinventado. Eichmann se repetía interrogatorio tras interrogatorio, hasta convertir su habla en una fórmula.

Ese uso *envolvente*, viscoso, esa pegatina de la lengua resulta siniestra. Claro que no es lo que aparece a primera vista en un libro plagado de hechos siniestros, pero es un elemento que no se agota en esos hechos y eso lo torna pestilente, más allá del tiempo. Porque ese uso *eichmanniano* de la lengua encierra la necesidad de que *el otro no sea otro* ni siquiera en ella, sino un alguien que se reconoce en esos mismos giros idiomáticos, alguien que comparte no sólo un grupo de palabras y una gramática, sino una forma de “hacerse entender”, una forma que amenaza la individualidad de cualquier otro hablante en el mismo momento en que decodifica ese vacío sintáctico. En otras palabras, esa viscosidad era parte del mismo proceso criminal por el que se lo juzgaba, parte de la compulsión por la uniformidad. Tan adherida tenía el acusado esta modalidad del “hacer partícipe” al escucha que llegó a usar, en el marco de los interrogatorios, un refrán que circulaba en ese momento por Israel (“Una cosa es torear y otra ver los toros desde la barrera”), cuando se le preguntó cómo había podido armonizar sus opiniones y sentimientos personales, supuestamente favorables a los judíos, con el antisemitismo del NSADP al que había ingresado⁷³.

Arendt puso en relación esa lengua en andariveles de Eichmann con dos casos: el del *Reichsführer* de las SS, ministro del Interior y jefe de la policía alemana, Heinrich Himmler, y el de las normas de lenguaje (*Sprachregelung*) del régimen nazi –normas que se dictaban para evitar llamar a las cosas por sus nombres–. Pero descarta ambas filiaciones (aún cuando sin dudas tienen un emparentamiento). En el caso de

73 Arendt, H.: EJ, p. 28.

Himmler, dice que, para solucionar cualquier “problema de conciencia” que pudiera darse en los miembros de las SS, el jefe de la Gestapo recortaba frases y las convertía en slogans. Así eran, por ejemplo, “Mi honor es mi lealtad”, extraída de un discurso de Hitler en 1931, o “Éstas son batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar”. Llegó a hacerlas circular con presentes navideños⁷⁴. Pero Eichmann no recordaba más que una de esas frases de ocasión (la última) y Himmler era, dice Arendt, más astuto que él (o si se quiere, Himmler sí era “intencionado” en esta producción lingüística). Las reglas de “lenguaje del secreto” del régimen, por su parte, tampoco parecen del todo asimilables a esta capacidad singularísima de Eichmann, porque había demasiado de tecnicismo allí, demasiada petición a la facultad subjetiva para sustituir una palabra por otra (“asesinato masivo” por “solución final”, por ejemplo).

Eichmann, en cambio, habla espantosa, siniestramente la lengua popular, en una de sus formas: la del vaciamiento. No la del ardid ni la de la sustitución por código (¿será por eso que los psicólogos y el cura que lo atienden lo describen como “ejemplar” y “normal”?, se pregunta Arendt)⁷⁵. Eichmann puede ponerse en el andarivel cronológico y geográfico en el que ubica el hecho por el que se le pregunta y entregarse por entero a esos compartimientos subjetivos, plagados de impersonal uso de las palabras. Como si no hubiera necesidad de pensar al hablar, sino sólo hacer guiños a los otros, muecas de reconocimiento intersubjetivo, para confirmarse adentro de algo.

Eichmann habla, a mi entender, *en medio del crimen colectivo*, como si la constelación de poder de un régimen criminal quedara adherido a las jergas. Es más, como si la lengua popular

74 Arendt, H.: EJ, pp. 65–66.

75 Arendt, H.: EJ, p. 34.

en cualquier régimen portara no sólo el resguardo de sentido de las palabras –como quería Spinoza–, sino también el sinsentido que precisan algunos poderes constituidos para sostenerse. Como si aquello que se define por normal en un régimen tuviera la particularidad de hacerse inextirpable de la lengua que circula. Cuando ésta se vacía y se des–valoriza, como en un régimen criminal, cuando se expurga de valores que puedan deconstruirse en su producción por parte de alguien (un cualquiera), que no abandone la capacidad de juzgar, esa lengua porta la materialidad del crimen compartido, más allá que ese que habla haya perpetrado o no un hecho concreto, por sus propias manos. *El crimen de Eichmann está en medio de la lengua*, adherido a sus giros y lugares comunes llevados al vacío y *por eso, ese crimen se demuestra diseminado*, más allá de la persona del acusado (aún cuando sea *su* persona la que debe ser condenada). Por ese carácter diseminado y hasta inconsciente, él puede agregar el “*natürlich*” para enunciar obviedad, sin entender cuál es el problema ni qué causa espanto de esa obviedad cuando se enuncia en otro medio; tanto como cualquier escucha de la época repetía sus giros idiomáticos con la misma intrascendencia, con la misma pretendida “inocencia”. Si al fin y al cabo, se trata de palabras. Esa diseminación del crimen, vuelto sedimento en la lengua, es lo siniestro y lo que *torna cómplice a los hablantes, aún cuando no se pueda juzgar en los hechos la potencial criminalidad compartida. Aún cuando la lengua supere lo jurídico.*

Aquí la figura del apátrida, o mejor, del extranjero respecto de esas lenguas recobra un interés político de primer orden. Él es quien está afuera de esa lengua colectiva y por eso, por ser extraño a ella, puede resultarle no sólo materia, sino materia nauseabunda. Y para que haya extranjeros debe haber diversidad de territorios, leyes, lenguas y poderes, irremediabilmente (al menos, debe haberlos “al exterior” de

esa comunidad)⁷⁶. Esos extranjeros, sin empatía, quiebran el

76 En este arrogarse el derecho ilegítimo a eliminar la diversidad del mundo debiera haberse *fundamentado* el castigo a Eichmann, según Arendt (y no en el derecho estatal de Israel o en la representación de sus víctimas). Para la autora, éstas debieran haber sido las palabras de los acusadores, para justificar la misma sanción: “Tú mismo has hablado de una culpabilidad por igual, en potencia, no en acto, de todos aquellos que vivieron en un Estado cuya principal finalidad política fue la comisión de inauditos delitos. Poco importan las accidentales circunstancias interiores o exteriores que te impulsaron a lo largo del camino a cuyo término te convertirías en un criminal, por cuanto media un abismo entre la realidad de lo que tú hiciste y la potencialidad de lo que los otros hubiesen podido hacer. Aquí nos ocupamos únicamente de lo que hiciste, no de la posible naturaleza inocua de tu vida interior y de tus motivos, ni tampoco de la criminalidad en potencia de quienes te rodeaban. Has contado tu historia con palabras indicativas de que fuiste víctima de la mala suerte, y nosotros, conocedores de las circunstancias en que te hallaste, estamos dispuestos a reconocer, hasta cierto punto, que si estas te hubieran sido más favorables muy difícilmente habrías llegado a sentarte ante nosotros o ante cualquier otro tribunal de lo penal. Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tan solo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado”. EJ, p. 166.

En ese sentido, la técnica de la destrucción que deriva Sade de la desnormativización de la naturaleza es incompatible con la filosofía de Spinoza: en ella siempre está la posibilidad de “ponerse en el lugar” de otro, porque el otro, la pluralidad, es necesaria (o como la llamamos aquí, siguiendo a Lévi-Strauss, hay “un deseo de alteridad”). En Sade, por el contrario, y siguiendo la lectura de Blanchot, se trata de instaurar una práctica de la “epidemia del vicio”, que erija a un Uno como dominante absoluto entre

envoltorio de la lengua y reinstauran la perspectiva de otro (y con ella, al otro mismo y a la posibilidad de ponerse en su lugar)⁷⁷. Ellos son los que pueden “pensar sin pasamanos” (*Denken ohne Geländer*), para usar la fórmula *arendtiana* –al menos, sin ésos pasamanos–.

La obsesión de Eichmann con el uso formalístico de la lengua, con lo que produce asentimiento y empatía demasiado rápido, con el uso que no extraña porque es siempre parte de una modalidad corrompida que puede darse entre los muchos, es ciertamente un signo de su “incapacidad para pensar”. Pero es más que eso. Es una clave para comprender la necesidad *anterior* de desenredarse de los usos comunes retóricos de una lengua y de su vigencia en un tiempo dado, para tener la posibilidad, *ad hoc*, de hacer distinciones jurídicas en él. Para poder cortar con la trama de las responsabilidades compartidas, más allá de lo jurídico.

las víctimas, como subjetividad inapelable. En el mismo sentido, Adorno y Horkheimer decían en el Excurso II de la *Dialéctica de la Ilustración*: “Sade erigió un precoz monumento a la planificación del orden monopolítico”, p. 134 (traducción modificada).

⁷⁷ La imposibilidad de ponerse en el lugar del otro es característica de la “incapacidad para pensar” que analiza Arendt y es también lo que Pierre Klossowski denuncia de Sade. Arendt ejemplifica este punto con los ejercicios que Himmler hace para evitar problemas en su conciencia (hay una analogía evidente aquí con los “ejercicios de insensibilización” que propone Sade a cualquier libertino –una analogía no atendida, hasta donde sé–). Dice Arendt de Himmler: “De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler —quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas— era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: «¡Qué horrible es lo que hago a los demás!», decían: «¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!». Arendt, H.: EJ, p. 66.

Justicia y Don en San Pablo y Spinoza¹

*“En efecto, no se hallarán marcas de la justicia divina
sino ahí donde reinan los justos”*

B. de Spinoza, TTP, cap. 19.

Una presencia inquietante e inesperada recorre la obra de Spinoza: la del apóstol Pablo de Tarso. Spinoza vuelve a él varias veces en el *Tratado Teológico-Político* (TTP), para hablar de la ley, y generalmente bajo la fidelidad de las comillas. Pareciera que dice algo en su mismo sentido, o al menos –como propondré aquí–, como si su legado fuera una base necesaria, un estadio por el que hay que pasar, para construir en contra y en medio de él, otra cosa².

1 Una versión de este trabajo fue presentado en las *V Jornadas de Filosofía Moderna*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2011, donde recibí los comentarios de Carlos Casanova y Diego Tatián, a quienes agradezco mucho. En una versión menos extensa y modificada, se publicó en el libro *Spinoza. Octavo Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2012, pp. 53–65 (actas del congreso realizado en Valle Hermoso, Córdoba, en 2011, compiladas por Diego Tatián).

2 Pablo es citado, no para ser cuestionado (no a primera vista), sino para reforzar los propios argumentos. Las sentencias más requeridas provie-

Propongo interpretar esta presencia como la puesta en escena de una disputa teológico-política acerca de la *ley y de sus límites*, en el marco de un acuerdo primero y general entre ambos: el acuerdo en torno a la *no-identidad entre legalidad y legitimidad*. Este primer acuerdo sobre la diferencia entre legalidad y legitimidad (que será reivindicado por Rousseau y por casi todo pensador político revolucionario), implica que hay una ajenidad e incluso, una posible ruptura entre *ley y justificación* de la acción: actuar en virtud de una ley existente no exime de la reflexión subjetiva acerca de la conveniencia de regirse por esa ley, porque tanto para Spinoza como para Pablo de Tarso, la ley se define como aquello *pasible de ser transgredido*. Es decir, ambos *ponen en cuestión la sacralidad de la ley*: en cuanto ella es parte de un régimen social y político, no justifica sin más, atienda a una situación histórico-social y a un tiempo específicos, y por tanto, siempre es posible para el Sujeto hacer más allá de la ley, o en oposición y en detrimento de ella, como también en su favor. Es porque la ley no es sagrada, que el Sujeto en ambos es posible, en sus intersticios. La ley no se identifica con el poder humano de acción, sino que es siempre *menos* que él. Nadie puede justificarse (ni salvarse) por la ley, dicen, porque ella es un producto humano y como tal, modificable, transgredible, encapsulable dentro de límites móviles, e incluso, ninguneable.

La ley es también, para los dos, un indicador de un tipo de epistemología que ata Sujeto a Objeto. La ley implica una relación de medios a fines, que subraya la ilusión de la voluntad subjetiva libre, la de saber por qué causas y con qué fines se actúa. Hay entonces una relación intrínseca entre ley e imaginario, y entre ellos y dependencia. Cuando prohíbe, además, la ley recorta en el campo de acciones y de cosas dadas aquello

nen de la *Epístola a los Romanos*, el texto más dogmático del apóstol. Aparece también en *Pensamientos metafísicos*. Utilizo la nueva versión de la *Biblia de Jerusalén* de Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009

que se debe entender por transgresión: lo crea como tal. Es por eso que la ley inserta al pecado o al crimen en el mundo, y no al revés: no es su reacción, sino su origen; no anhela su desaparición, sino que está indisolublemente enraizada en él³.

El acuerdo paulista–spinocista en torno a la no identidad entre legalidad y legitimidad (y en torno al desajuste entre ley y justificación subjetiva de la acción) y esta crítica al régimen epistemológico–práctico que la ley instaure, sin embargo, es el punto de partida de una disputa. De una disputa en torno a estos mismos tópicos. Es decir: de un desacuerdo en el exacto marco del acuerdo. La querrela de Spinoza con Pablo, que sólo aparece tras el velo de un inmediato consenso, está en relación a las formas de construcción comunitaria que ciertos saberes propulsan, y se lleva a cabo en el campo que abre la dispersión spinocista del concepto de *don(es)*. Quisiera entonces tratar a seguir, en primer lugar, el acuerdo entre el apóstol y el filósofo sobre la diferencia entre legalidad y legitimidad, o lo que es igual, analizar cómo ambos abordan el tema de los límites de la ley en *Epístola a los Romanos* y en el TTP respectivamente, para evidenciar luego cómo Spinoza, mediante una dispersión del concepto para él multívoco, horizontal y plural de don, reintroduce la posibilidad de una reconciliación (siempre precaria) entre legalidad y legitimidad, en una sociedad democrática.

3 La recurrencia a Pablo en el tratamiento des–normativizador que hace Spinoza de la “ley” divina y del derecho natural le resulta chocante a Leo Strauss: “*Nada está menos justificado que Spinoza recurra, en este contexto, a la crítica de San Pablo a la normatividad [Gesetzlichkeit]: en Pablo la conciencia profunda del pecado se resiste a la norma, mientras que en Spinoza el rechazo de la ley descansa en el rechazo de la obediencia como tal, en última instancia, en la falta de conciencia del pecado*”. Cf. “Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer” en Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Gesammelte Schriften*, Band 1, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart–Weimar, 2001, p. 403. Propia traducción.

1. La ajenidad entre ley y justicia en *Epístola a los Romanos*. Esperanza de don

La *Epístola a los Romanos*, probablemente escrita en Corinto, Grecia, en el invierno del 55–56, tiene una particularidad: está dirigida a una iglesia, la de los cristianos en Roma, que no había sido fundada por el autor. Hasta allí, Pablo, el *autoproclamado* apóstol, que no había conocido a Cristo personalmente aunque había vivido en su mismo tiempo y que aún así se decía tan verdadero apóstol como los demás, sólo se dirigía a las iglesias o “comunidades de base” asentadas por él, en los márgenes del Imperio. La Carta a los Romanos, en cambio, es encomendada a una comunidad que le es en algún sentido ajena, que había sido evangelizada bajo los auspicios y fundamentos de otro, que estaba en el centro del imperio de Nerón y que, además, se encontraba en una tensión interna entre los convertidos del Judaísmo y los de la gentilidad.

Se trata, como si esto fuera poco, de una transgresión a un pacto: es una intervención posterior a la célebre Conferencia de Jerusalén, realizada quizá en el 50 ó 51, en la que los apóstoles cristianos –sobre todo Pedro y Pablo–, se dividieron esferas de influencia y con ello, tipos de mensaje y de discurso: Pedro sería apóstol de los judíos y Pablo, el de los gentiles (es decir, de los griegos y las demás “naciones” del Imperio). Roma, por tanto, no estaba en la esfera de incumbencia de Pablo. Y aún así la misiva fue escrita, con la distancia de quien sabe entrando en un terreno ya sembrado y, a la vez, con el convencimiento de que esa penetración debe hacerse, bajo la forma de una nueva estructuración del discurso teológico–político: una que recoja lugares comunes a las tradiciones griega y judaica y que se separe de ellas para dar lugar a una *novedad*, la de la vigencia de un nuevo régimen (post)jurídico y una nueva subjetividad que no

puede incluirse en los límites de estos legados y de la que Pablo es *anunciante* y *ejemplo vivo*⁴.

El núcleo de la carta, que aquí sólo podemos resumir, está en la proclama por parte del apóstol de la ruptura entre ley y justicia (una polaridad que resume lo que es a la vez una *dislocación* del tiempo y un *rechazo* de la economía punitiva y del particularismo de la identidad)⁵. Para Pablo, la ley ha caducado. Hay un momento, a caballo entre los tiempos –que el apóstol designa el “ahora”–, en el que se anuncia que la justicia

4 Badiou resume el “acontecimiento Pablo” sobre todo en la producción de una “ruptura de los discursos” griego y judío, como discursos, respectivamente, del saber (o la totalidad) y del signo (o la excepción). Esta ruptura daría lugar a la verdad en tanto acontecimental, singular, no incluíble en *logos* vigentes, ni atendible por la ley. El acontecimiento que Pablo anuncia, la *resurrección* de Cristo, no tiene el poder de constituir un Sujeto, sino de dar lugar a una *enunciación* subjetiva: el Sujeto cristiano es un “militante” que *declara que cree* en un acontecimiento que dará nueva vida (postjurídica). Creo, sin embargo, que no puede desecharse el trascendentalismo de San Pablo, como hace Badiou, y que el Sujeto en Spinoza (que tampoco es una posición soberana ni dada *a priori*, sino cuerpo en cuerpos) es siempre a la vez *alterius* y *sui juris*. Esto es, que está indisolublemente bajo la propia y la ajena jurisdicción a la vez, y que este estado no constituye oposiciones ni excluyentes, ni eliminables. Por eso, el *quid* de la cuestión para Spinoza es de qué ley depender –o qué leyes y qué diferencias, dentro de las que éstas instituyen, son mejores que otras– antes que pretender desprenderse de las normas sin más. Cf. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999 y “St. Paul, Founder of the Universal Subject”, en *St. Paul among the Philosophers*, Caputo, J. D. y Alcock, L.M. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 2009, pp. 27–39.

5 La superación de los particularismos está obviamente en *Romanos*, pero se lee con claridad meridiana en *Gálatas* 3, 28, cuando Pablo dice: “Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo, de modo que ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. Al respecto ver Daniel Boyarin: *A radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, California, UCLA, 1994.

se *manifestó ya*, en forma independiente de la ley. La justicia irrumpió a través del acontecimiento de Cristo y ese hecho, que se *declama* ahora como ya ocurrido, vacía el fundamento de la burocracia jurídica del presente y de su régimen de identidades y de economías. “Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios”, resume en *Romanos* 3, 26.

Que la justicia se haya manifestado ya, en forma independiente de la ley vigente, deja desajustado al ahora. La ley, inhabilitada para fundamentarse en la justicia, para identificarse con ella, puede seguir existiendo, pero sólo como una marca vetusta y autorreferencial, como el pivote de un orden absurdo de los saberes y poderes actuales. El orden de la justicia divina la acecha y exige diluir las diferencias que ella instauraba –las raciales, las económicas, las de la libertad y la de los sexos–. Demanda al que escucha la buena nueva y cree, el actuar como si las diferencias de la ley fueran indefinidamente disolubles, como si se pudiera ser a la vez indiferente a su existencia, pero sin negar al César lo que es del César⁶. Porque la justicia se ha manifestado en forma paralela e independiente a la ley, denunciando su impulso particularista, que distinguía entre los pueblos (entre judíos y griegos), entre los géneros (entre varón y mujer) y entre las condiciones (entre libre y esclavo), mientras que la justicia de Dios no lo hace: se otorga, mediante la fe en Jesucristo, a todos los que creen, homologándolos, gratuitamente. La venida de la justicia es el anuncio de un nuevo régimen de universalidad, de superación de las diferencias de la ley.

⁶ *Rom.* 13: “Que se sometan todos a las autoridades establecidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se están buscando ellos el castigo. ...¿Te gustaría vivir sin miedo a la autoridad? Pues actúa correctamente, y obtendrás de ella elogios. ...Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”.

Es la afirmación de la liquidez de toda diferencia impuesta por el régimen jurídico y la denuncia de su arbitrio y de su capricho formal. Y es también la puesta en tensión de la conducta del creyente: se le exige seguir siendo obediente a una institución, que se muestra absurda.

El acontecimiento de la resurrección de Cristo, ya ocurrido, es el que abrió en el ahora el desajuste, la ruptura entre ley y justicia: decretó la independencia de la justicia respecto de la ley y desplazó a la ley a ser un resto anacrónico, una presencia que es residuo autorreferencial, terquedad formal en el ahora de la indistinción universalizante (y positiva) de la humanidad de los que creen. A esos todos que creen se otorga la justicia, en el ahora y gratuitamente, por la fe y no por la ley, ni por sus obras. Este ahora no aboga la ley, sino que la vuelve algo peor: una máquina independiente, inercial si se quiere, un algo que existe indiferentemente al régimen de la justicia actual, vigente ya en los “corazones” de los creyentes⁷. Una cosa que persiste paralela a la nueva posibilidad creada del triunfo de la creencia sobre lo jurídico; del Sujeto, sobre la institución; una cosa, en fin, que ya ha agotado todos sus efectos benéficos y útiles.

La ley fue abrogada en su sentido –aunque no en su presencia–, porque ha sido desbordada *sobre todo* en su función pedagógica. Ella debía hacer consciente al pecado; he aquí su utilidad, su razón caduca de ser. Tan bien lo hizo que, al fijarlo, al individualizarlo con un objeto, al designarlo, se volvió su instrumento y estableció con él una relación dual indisoluble que se experimenta en el Sujeto paulista como escisión y pasividad. Dice Pablo:

Yo no hubiera conocido al pecado si no hubiera sido por la ley. Seguro que yo habría ignorado qué es la concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! Mas el pecado, aprovechándose del

⁷ Rom. 2, 15.

precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto. Hubo un tiempo en que viví sin ley, pero, en cuanto apareció el precepto, cobró vida el pecado, y yo acabé muriendo⁸.

La ley fue entonces desbordada en su función pedagógica por un pecado que ella misma contribuyó a hacer consciente y “abundante” y que, más fuerte que ella, la redujo a la impotencia, al encadenarla a ser siempre aquella cuya misión es designarlo. Al condenarla a ser su eterno nomenclador⁹. Por eso, no hay nada en ese régimen legal de imputación individualizada (y multiplicadora) del pecado que pueda rescatarse, aunque tampoco –paradójicamente– abrogarse: para Pablo es necesario que a este régimen económico de la ley (a tal transgresión, tal castigo), a este régimen identitario y multiplicador del pecado

8 *Rom. 7, 7*. En 6, 15, dice: “Realmente, no comprendo mi proceder; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, debo reconocer que la ley es buena; pero en realidad no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien sé yo que no hay nada bueno en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien actúa, sino el pecado que habita en mí”.

9 Esta imbicación indisoluble entre pecado/crimen y ley, y la dependencia que ambos producen en el Sujeto (su subjetivación como deseante, su ser presa del objeto) es lo que fascina a Spinoza de Pablo. Cristo sería, como dice en *Romanos 10,4*: “el fin de la ley”. Dice Badiou al respecto: “La esencia de la ley es en efecto encadenar el deseo a un objeto. No es el Sujeto el que vive, es el deseo el que vive su vida autónoma. El pecado es entonces la estructura subjetiva en el corazón de la cual encontramos la ley del objeto. El pecado está en correlación con la retirada de la voluntad. Para que el Sujeto cese de estar conectado al pecado, debe haber un evento, porque no hay ley que devenga como sucesora de la ley. No hay un sucesor inmanente. La resurrección es la posibilidad para el Sujeto de ser constituido dentro de otras disposiciones que la de la ley”. En “St. Paul, founder...”, *op. cit.*, p. 35, propia traducción del inglés.

(a cada ley, más pecado), se le *sobreponga* otro régimen, el de la justicia trans-legal, que es otra forma de la obediencia.

El nuevo régimen de la justicia viene de la mano de la contraposición entre ley positiva y *don* de la fe; entre imputación y gratuidad; entre abundancia del pecado/delito y sobreabundancia de la gracia; entre ley y amor. Este nuevo régimen de la justicia trans-legal responde a lo que era imputación economicista con desborde de la gracia, gratuidad y universalismo: todo el que reciba el don de la fe, aún cuando no haya hecho nada para conquistarlo –por eso es don– y cualquiera sea su origen racial o su condición, se salvará y será *justificado*, o lo que es igual, será *hecho justo* por su sola creencia.

No se conquista la justicia en Pablo, sino que se la recibe como don, como acto de fe, un acto en el que es Dios quien se manifiesta, porque el hombre es radicalmente insuficiente: no hay esfuerzo humano que devuelva justicia, porque la justicia no es premio ni contrapartida, sino *don al creyente*. Es su predicación: el Sujeto será *hecho justo*, será *justificado*. No es él quien hace justicia, sino la justicia la que se le adhiere, la que lo predica, la que se le imputa como adjetivo, al estar inscripto en el mundo de la creencia. Así lo resume Pablo, citando el Antiguo Testamento: *Crejó Abrahán en Dios y le fue reputado como justicia* (Rom., 4). O como sintetiza al inicio de la epístola, al citar un proverbio del profeta hebreo Habacuc –que, como sabemos, obsesionó, además de a Lutero, al Marx del *18 Brumario*–: *el justo vivirá por la fe*¹⁰.

Si el ser justificado es un *don* divino, un predicado, para el que no hay esfuerzo posible, que no es premio, que no se da en retribución, que no tiene objeto y para el que sólo resta tener *esperanza* (porque en tanto don es irrevocable y “Dios es

10 En relación a la lectura marxista de este proverbio y su relación con Locke, ver mi artículo en *Leviatán*, Universidad de San Pablo, Brasil, mayo de 2011.

misericordioso con quien es”¹¹, sin reproches ni comprensión posibles), al hablar de justicia en Pablo, se está diciendo otra cosa: que el hombre es radicalmente insuficiente para forjarla. Lo es como agente y lo es como miembro de una comunidad, reservada a la administración de las cosas y a la predicación de la buena nueva. Por eso, no hay reconciliación posible entre legalidad y legitimidad, mientras la legalidad sea particularista y diferenciante¹².

Al hombre le queda la sumisión del que no comprende qué es eso que se predica de él, como sucedió con Abrahán, pero que por su obediencia y su amor fiel a un Dios trascendente, se traduce en que *es* justificado¹³. Recibir la justicia como predicación de un sí mismo que vive y muere para otro, recibirla como imputación trascendente y extemporánea a las acciones, es la forma en que el nuevo universalismo de Pablo muestra la subjetividad que sostiene el discurso evangelizador que desmonta las tradiciones –judía y griega– en boga¹⁴: una inmersa en las distancias sociales y en las obediencias que impone la

11 *Romanos* 9, 14. Spinoza repite literalmente esta frase y la metáfora del hombre como vasija de barro, en manos de Dios.

12 La ley de la caridad es una ley universalista, o el “resumen de la ley”, como dice en *Rom.* 13, 8: “el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de ‘No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás’, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad, es, por tanto, la ley en su plenitud”. También Spinoza resume los mandamientos en el amor al prójimo, pero claro que no le llama caridad y desata una dinámica social de los afectos de la semejanza y la desemejanza, que lleva al prójimo a ser parte de sí.

13 Tiene razón Carlos Casanova cuando afirma que esta relación entre amor y fidelidad es la que Spinoza intenta romper: el amor es siempre comprensión y no obediencia.

14 Dice en *Rom.* 14, 1: “Porque ninguno de nosotros vive para sí mismo, como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos”.

creencia y que, por tanto, en algunos casos se autoanula como agente (en el caso de las mayorías) y en otros, se dice no agente para justamente imponer esas distancias y obediencias (en el caso de los apóstoles como Pablo). Al creyente, *vector de la fe* (que pasa a ser el motor de todo su actuar), le resta “esperar el día”, estar preparado y a la expectativa de un cambio, obedecer los poderes estatuidos en la tierra y ser “esclavo” de la justicia divina y sobre todo, no dudar, porque la duda y la fe se autoexcluyen: “¡Dichoso aquel que no se siente culpable tras tomar una decisión! Pero el que come dudando, se condena, porque no obra conforme a la fe; pues todo lo que no procede de la fe es pecado”¹⁵.

San Pablo no duda. Ese mismo impulso decisor lo lleva, incluso, a perpetuar la distancia que impone entre los que reciben la epístola y quién la escribe –y a *sentirse* justificado para hacerlo–. Él sigue siendo aquel que anuncia y da consejos, el autor de la misiva, el intérprete de la moral y la legislación vigente y el que organiza las comunidades emancipadas. No hay contralor para su sentir, ni para su patrón moral, ni para la distancia social que se deriva de su ímpetu de actuar como apóstol –al menos no un contralor mundano–. La inexistencia de ese contralor sume a las comunidades, a medio vivir entre lo legal y lo translegal (en el mejor de los casos), en el sinsentido sobre sus valores, en el desconcierto sobre los motivos irreflexivos del actuar de sus miembros, en el escepticismo sobre sus pilares jurídicos, en la pura obediencia de lo estatuido, entretanto se espera un corte abrupto en lo existente: “Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros; pensemos más bien en no poner tropiezo o servir de escándalo al hermano. Bien sé, y me persuade de ello mi fe en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro, a no ser para el que cree que hay cosas impuras”¹⁶.

¹⁵ *Rom.* 14, 22.

¹⁶ Spinoza comparte esta concepción de lo impuro, que se dice en *Rom.*

2. Otro sentido de don: circulación sin reciprocidad

Spinoza coincide con Pablo en el desajuste entre ley y justificación: nadie puede justificarse por la ley. Y también liga la justicia al concepto de don, pero hace del don un concepto multívoco y horizontal. Spinoza habla de don en varios sentidos en el TTP: habla del “don profético”, que los hebreos estimaban como una propiedad de su tradición nacional y que él extiende a todos los pueblos; habla de un “don sobrenatural”, que los profetas y apóstoles se arrogan y que el holandés desconoce¹⁷; y habla de dones en tres sentidos más específicos: del don de comprenderse entre los que hablan (“practican”) la misma lengua¹⁸; de los dones que hacen a la estructura y fortuna de los Estados políticos¹⁹; y de “lo que la naturaleza dio” a cada una de las cosas o existentes singulares, y que constituye su derecho natural²⁰. En todas estas acepciones, Spinoza hace de los dones un plural dinámico: lo que aúna acepciones tan aparentemente disímiles de la caracterización de algo como don, es que ese algo supone la *circulación* y *recirculación* al interior de estructuras que permiten esa existencia dinámica²¹. La *circulación* es la característica de las palabras comprendidas en una lengua; es también la característica de los dones que hacen

14, 13. Pablo insiste con más claridad en su rol performativo en *Corintios* 9,1, donde pregunta a sus interlocutores: “¿No sois vosotros el fruto de mi tarea, al anunciar al Señor?”.

17 TTP VII.

18 TTP VII.

19 TTP III, p. 117 y siguientes.

20 TTP XVI y XVII.

21 Utilizo a Marcel Mauss y su clásico estudio del don, como intercambio estipulado entre muchos, pero quito de él, siguiendo a F. Lordon, la obligación de reciprocidad y el humanismo que se leía en el autor francés. Derrida (como Ricoeur y Hénaff) ha sumado a esto la necesidad de la gratuidad. Gracias a Claudia Hilb y a Diego Tatián por las referencias.

a un Estado político feliz y duradero, si por ello entendemos la organización, las representaciones ideológicas y las leyes que lo hacen perdurar como una comunidad sostenida por la permanencia de contactos y vínculos (o como diríamos con John Dewey, sostenido por la perdurabilidad y la multiplicación de sus experiencias internas); y la circulación es la característica también de la existencia efectiva del derecho natural de cada quién, que sólo existe –como sabemos– por la constitución de un derecho colectivo, esto es, como contrapartida del intercambio y la puesta en común de acciones por parte de los que se constituyen en cuerpo social. Los dones en plural (lengua, estructuras políticas, derechos/poderes) enmarcan a las leyes y la justicia, pero también las desbordan hacia otras formas de circulación en contextos colectivos. Las leyes y la justicia existen dentro de y en medio de otras circulaciones de dones. Este desborde y este enmarcamiento trastocan también de qué hablamos cuando hablamos de justicia.

El movimiento se ve bien en el capítulo 3 del TTP, sobre la elección de los hebreos²². Allí Spinoza discute que los hebreos hayan sido “elegidos” con exclusividad por Dios: cuando Moisés decía esto, afirma, hablaba adaptándose a la capacidad del pueblo. La verdadera *felicidad* no reside en la gloria de uno por la exclusión de los demás, sino en la fruición de un bien no excluyente. Al explicar su posición, Spinoza introduce uno de los sentidos de la palabra dones. Dice allí:

Ahora bien, los hebreos [...], no habían conocido la verdadera felicidad. Porque es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido

22 Creo que este desplazamiento a un concepto inmanente, social, de don puede rastrearse también en el caso de la lengua y del derecho natural, que no puedo tratar acá.

menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual estos dones²³.

La palabra *dones* involucra aquí a todo lo que hacía del Estado hebreo un Estado singular, que se consideraba a sí mismo elegido, es decir, una mixtura de representaciones más o menos adecuadas que circulaban entre los que vivían en ese Estado, compuesta de leyes justas, sabiduría, culto, supuestos milagros que demostraban un Dios favorable; o en otras palabras, cuestiones jurídicas, de saber, ideológicas, que distinguían a esa nación en su propio relato histórico. A seguir, Spinoza subraya que esos dones, así entendidos, son parte de una construcción social y política relativa a ese pueblo, pero que podría darse en cualquier otro grupo de hombres y mujeres, porque estos dones no son peculiares a ninguna nación, sino que se refieren a la posibilidad de ciertos grupos de *organizarse bien*, es decir, de tal manera que su relato y sus representaciones permitan la percepción cierta de haber sido elegidos o favorecidos por la fortuna (divina). Liga entonces dones en un sentido político, comunitario, universalista, con dones en el sentido del conocimiento y la virtud y los pone en paralelo. Dice:

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o ad-

23 TTP III, p. 117.

quirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo [...] residen en la misma naturaleza humana [...]. Por este motivo hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas [...]. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad²⁴.

Si llamamos *dones* a esa *posibilidad* de la buena organización colectiva, que está disponible a todos aquellos que actúan juntos y *es, por tanto, universal*, y que posibilita algo que está en el poder de la naturaleza de cada quien, como conocer y ser virtuoso, es porque siempre debemos incluir la *contingencia* necesaria que involucra a una organización social y política. Son dones que, al contrario del sentido paulista, son *revocables e interdependientes*, porque no dependen de un Dios incomprensible sino de las siempre trabajosas relaciones con otros, que exigen la comprensión (inter)subjetiva (si por comprensión entendemos además a la dimensión afectiva del pensar). Es por su revocabilidad que pueden asumir también un carácter *pasado* y seguir vigentes como máquinas de la inercia social o demostrarse inútiles. Dice Spinoza:

24 TTP III, p. 120.

Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle [...] puesto que ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido como un milagro²⁵.

La posibilidad de existencia efectiva de esos dones, fruto de la reunión y del intercambio activo de los que se reúnen (y que admiten, como todos los asuntos humanos en los que juegan las representaciones imaginarias, la contingencia y la revocabilidad), es un criterio de *distinción* histórico de las naciones. La ley positiva adquiere ahí un papel preponderante dentro del conjunto de lo que Spinoza viene llamando dones, al referirse a una estructura política (*aunque sin escindirse del complejo de dones de esa estructura*). *La ley positiva es necesaria como un criterio de distinción entre las naciones organizadas, un criterio histórico, intrahumano, porque no hay diferencias ontológicas entre los grupos de hombres y mujeres. La ley positiva, precisamente porque no justifica, es decir, porque no exige por su existencia de una reflexión sobre su conveniencia o inconveniencia, sobre si obedecerla o desobedecerla, es necesaria como patrón de diferenciación entre tipos mejores o peores de organización social:*

25 TTP III, p. 119.

*su necesidad, particularizada y relativa, conlleva el trabajo de reajuste constante que implica la perduración de los colectivos en el tiempo, o lo que aquí es igual, el trabajo de posibilitar la existencia de los dones, su circulación y recirculación, que hace a la dinámica de las representaciones de ese conjunto social. Y es necesaria, también, para instaurar la diferencia siempre histórica y socialmente relativa entre los géneros, entre las naciones, entre las condiciones “laborales”, que hacen del ser *sui juris* y *alterius juris* la proporción que denota el grado de democratización de esos Sujetos y de esa comunidad en cuestión. Dice el holandés:*

Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años²⁶.

Pasar de un concepto de justicia como don, en tanto imputación irrevocable y gratuita de un Dios incognoscible en sus misterios, como era la justicia en Pablo (recordemos: creyó Abrahán y eso se le imputó como justicia), a un concepto multívoco de dones cuya referencia –las lenguas, la estructura de los Estados, las acciones conjuntas de los hombres que conforman poder y derecho colectivo– implica la circulación y el intercambio (lo que aquí llamamos un dejo de Marcel Mauss en Spinoza) es un movimiento que repone la necesidad de las leyes positivas para la construcción de una justicia humana, pero la enmarca en formas de la circulación y del intercambio que la exceden y que, a su vez, no pueden reducirse a ser

26 TTP III, p. 121.

objetos. Las lenguas, la estructura de los Estados, el derecho colectivo y natural no son objetos medibles, contables, y por ello, la justicia y la ley se enmarcan en formas de relación que pueden ir más allá de la reciprocidad y el cálculo punto por punto. Creo, con Diego Tatián, que ese exceso permite leer a la justicia como una forma de circulación de dones entre muchas, dentro de vías institucionales y particularizadas, y que sobrepasa la reciprocidad, el cálculo y la deuda, porque no siempre se relaciona con bienes que suponen la medida y que, por tanto, admite relaciones fundadas también en algo que él llama lo *irrecíproco*²⁷. Estas formas de circulación de dones, y la justicia dentro de ellas, contribuyen a poder pensar una teoría amplia del reconocimiento en la obra de Spinoza. Porque “sólo hay marcas de la justicia divina, allí donde reinan los justos”, pero el problema es quiénes son los justos, en una filosofía que no admite criterios trascendentales de justicia y que la lleva a ser más que devolución adecuada de lo que se perdió ilegítimamente, o un patrón distributivo. Más que eso, pero también eso. Porque ser justos implica no la esperanza, sino un *trabajo* incansante: el trabajo universalista que comprende las diferencias y que sabe que hay leyes mejores que otras, leyes que, en la imbricación ineludible de dependencia e independencia que es cada hombre y cada mujer, en cada comunidad, alteran la desproporción de esa imbricación en un sentido y no en el otro.

27 Tatián, D.: “El don de la filosofía. Formas del reconocimiento en Spinoza”, en *Spinoza, el don de la filosofía*, Colihue, Buenos Aires, 2012, pp. 63–77.

El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco¹

“En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados”.

Baruch de Spinoza a Jarig Jelles,
epístola 50. Mi subrayado.

El Barroco, la expresión artística del siglo de Spinoza, se manifiesta como defeción a una demanda.²

1 Publicado en *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Diego Tatián (comp.), Córdoba, Brujas, 2008, pp. 161–171. Con modificación.

2 Este texto introducirá un problema adicional a la ya difícil caracterización del Barroco: el intento de interpretarlo sobre todo desde los aportes latinoamericanos, particularmente en la literatura, que lo acercan muchas veces al Neobarroco. En la visión latinoamericana del Barroco y el Neobarroco se lee una crítica a la soberanía y al concepto de identidad, que alejan a ese “estilo” de cualquier pretensión de fundamento del absolutismo monárquico. Esta lectura es deudora, por mi parte, del libro de Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, bajo cuya influencia se escribe este artículo.

Aunque las páginas que siguen no pretenden ser una lectura de Spinoza desde la historia del arte, sino el intento de leer a Spinoza en la conjunción de arte y política, quisiera traer aquí la discusión de Erwin Panovsky, en el ensayo “¿Qué es el barroco?”, porque introduce algunas variaciones a los argumentos que se presentarán. Panovsky describe al Barroco no como lo opuesto al Renacimiento, sino como su clímax, porque sería un momento en el cual las tensiones inherentes a ese período, esto es, una búsqueda de restablecimiento de lo clásico, acompañadas de un naturalismo y realismo

La necesidad de combatir el espíritu escéptico que bañó a toda Europa en el tembladeral de la Reforma, llevó a la Iglesia

de tipo matemático, en el marco de una civilización cristiana encuentran, luego de la explícita exposición de las tensiones en el Manierismo –el verdadero estilo de la Contrarreforma–, una nueva armonía. En el Barroco, el Renacimiento encuentra una coexistencia posible entre las tensiones y la conciencia de las mismas, experimentadas por una subjetividad moderna que sabe de las limitaciones de sí y del contexto y las toma como energías creativas, como desafíos. Esta subjetividad es para Panovsky, en cierto sentido, una “*pérdida de la inocencia*” (p. 104), pero también un nuevo fundamento para la imaginación y el pensamiento. El Barroco es, entonces, una forma de reconciliación de las tensiones renacentistas, un “*alboroto magnífico*” (p. 39), un reconocimiento subjetivo –y hasta con humor– de las discrepancias entre la realidad y los postulados éticos o estéticos, que derraparía con la asunción de la sociedad de masas y la revolución industrial –datos simbólicamente por el historiador con la muerte de Goethe–. Panovsky fue crítico del libro de Benjamin, porque encontró en la melancolía y la alegoría un síntoma pesimista del Manierismo, y no del Barroco. A pesar de esa distancia explícita entre los dos (y de que aquí no tomamos la idea de la continuidad del Renacimiento en el Barroco y nos salimos de la localización geográfica que Panovsky da al estilo del XVII), los dos autores citados pueden leerse como fundamentos de la interpretación que ofreceremos de la argumentación spinocista *como barroca* –en oposición a la lectura que lo excluye, ya sea por su modo geométrico de exposición, por encontrarlo cercano al neoestoicismo o por adscribir al Barroco el ser una fuente de legitimación del absolutismo monárquico. Cf. Panovsky, E., *Sobre el estilo*, Paidós, Barcelona, 2000; Benjamin, W., *op. cit.*, Taurus, Madrid, 1990. Para una interpretación de la hermenéutica bíblica como barroca –aunque en el sentido de una “cultura dirigida”– cf. Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001. Sobre la estética en Spinoza cf. Mignini, Filippo: *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche italiane, Nápoles, 1981. En el último tiempo se publicaron dos trabajos sobre la relación entre este estilo y el filósofo holandés, que desgraciadamente aún no pude consultar: Ansaldi, Saverio (ed.), “Carl Gebhardt, Spinoza, judaisme et baroque”, *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, nr. 9 y Ansaldi, S., *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Kimé, Paris, 2001.

Agradezco especialmente a Marilena Chaui, Diana Sziperling, Héctor Marteau, Gisela Catanzaro y Facundo Vega por los aportes a este texto.

a demandar de los artistas un acto devocional: a combatir la austeridad y el ascetismo creando un arte que reinsertara legitimidad en el despedazado mundo cristiano por medio de obras que debían conmover los sentidos de un espectador cuya razón obligaba a desconfiar³. El Barroco quiso ser entonces, como dirá Weisbach⁴, arte de la Contrarreforma, propaganda religiosa, pero puede ser leído, en un acto de inversión propio de su naturaleza, como contracatequesis, arte de la contraconquista en América –al decir de Lezama Lima⁵–, sincretismo, burla de la correspondencia entre realidad y representación, o como resume Severo Sarduy⁶, carnaval.

Si el Renacimiento había concebido la belleza como una armonía perfecta entre los elementos que conforman la construcción arquitectónica y que son estrictamente limitados, siguiendo una proporción y un privilegio tal como partes, que si una se agregara, quitara o modificara, el todo sufriría; el Barroco en la pintura se divertirá haciendo porosos los límites de las figuras, cuyos contornos se diluyen en un fondo oscuro

3 La base escéptica del Barroco se desarrolla entre otros en: Chiampi, Irlemar, *Barroco y modernidad* FCE, México, 2000, primera parte, cap. 1.

4 Weisbach, Werner, *El Barroco, arte de la contrarreforma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1948.

5 Lezama Lima, José, *La expresión americana*, FCE, México, 1993, p. 80. En la página anterior a ésta, Lezama Lima incluye explícitamente a nuestro autor, al señalar que el término Barroco abarca por igual “*los ejercicios loyolistas, la pintura de Rembrandt y el Greco, las fiestas de Rubens y el ascetismo de Felipe de Champagne, la fuga babilónica [...], la matemática de Leibnitz, la ética de Spinoza*”. Ver también: Celorio, Gonzalo, “Ensayo de contraconquista”, en *Del barroco al neobarroco*, Tusquets, México, 2001.

6 Sarduy, Severo, “El barroco y el neobarroco”, en *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972.

que da la ilusión de infinitud. Allí donde el Renacimiento cerraba los espacios con paredes y esquinas en perspectiva estricta, el pintor barroco hace que la oscuridad impida hablar de espacios cerrados. Si el escultor renacentista definía siluetas fijas, capaces de ser palpadas, con decidida cara frontal o lateral, el escultor barroco diluye los contornos, multiplica las posibilidades de ver la escultura y produce resuelta ambigüedad sobre cuál es el frente, cuál el perfil, cuál la parte trasera de la obra⁷. Mientras que el cuadro renacentista hace que la mirada del espectador enfoque el centro de la composición y note las jerarquías de las figuras en la obra, el cuadro barroco hace que el ojo se mueva de lado a lado de los muchos focos de luz, con personajes divinos que se confunden con humanos, con reyes que se mezclan con sirvientes. El ejemplo holandés del Barroco podría ser Rembrandt:

En el arte de Rembrandt no se trata [...] de configurar formas a través de la puesta de límites, sino de deformar. [...] Nunca se trata de aclarar la forma singular y de fijarla, sino que ese arte la necesita sólo como letra de una escritura que rodea el secreto de lo in-formado. [...] A la disipación de la forma le sirve la luz rembrandtiana, que nunca se detiene en la figura sólida, y que tampoco es usada para subrayar una estructura, en el sentido de lo clásico. [...] las formas desaparecen una y otra vez en lo irreconocible, porque el cuadro rembrandtiano tiene su vibrante vivir en la plasticidad [*Entformtheit*] del todo⁸.

7 R. Wittkower se refiere por el contrario a la “frontalidad” de la escultura barroca en “Le Bernin et le baroque romain”, *Gazette des beaux-arts* 11, 1934, pp. 327–241.

8 Gebhardt, Carl, “Rembrandt und Spinoza. Stilgeschichtliche Betrachtungen zum Barock-Problem”, en *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*, tomo 32, Pan-Verlag Rolf Heise, Berlín, 1927, pp. 161–181. Propia traducción.

La literatura –magistralmente la de América Latina– convirtió ese afán de la pintura barroca por diluir las figuras, sugerir los límites y tensionar la obra por una amenazante oscuridad de fondo, en una celebración de los significantes. La literatura barroca, seducida por el artificio, la ornamentación, por el adorno desmesurado, intenta jaquear la identificación inmediata y no problemática entre signo y significante, entre lenguaje y nominación, entre representación y representado, introduciendo tantas metáforas complejas como sea posible, metáforas que nunca hacen pensar en lo que supuestamente se quiere dar a entender; cambiando un significado por una indefinida cantidad de significantes que se sustituyen entre sí al infinito y que cada vez se alejan más del significado al que reemplazan, contradiciéndose, burlándose, introduciendo citas apócrifas, errores *ex profeso*, textos de otros autores en el propio texto para parodiarlos, para cambiarles el sentido, sin que esa parodia sea puesta en evidencia más que para un lector que empiece a leer *barrocamente*, es decir, para un lector desconfiado de la transparencia del texto y de la autoridad del autor. La escritura cifrada del Barroco, el abismo abierto entre significante y significado, la deliberada proliferación de versiones, imágenes, metáforas y desplazamientos sobre un referente que queda cada vez más lejano y dudoso, apunta a desconfiar de toda transparencia e identidad complaciente entre el ornamento exagerado y el contenido, y a la vez, intenta poner en duda a ese símil de atributo divino del que el soberano político y el autor quisieron apropiarse: ser quien domina el sentido y sus emanaciones⁹.

9 Roland Barthes afirma que: “*El dominio del sentido, verdadera semiurgia, es un atributo divino, de aquí que ese sentido sea definido como el fluir, la emanación, el estuivo espiritual que desborda del significado hacia el significante: el autor es un Dios (su lugar de origen es el concepto)*”. En *S/Z*, Seuil, París, 1976, p. 180.

El tercer elemento del Barroco a considerar aquí, además de la dilución de la figura en la pintura y el abismo entre representación y representado en la literatura, involucra a un tercero necesario: al espectador¹⁰. Si la obra barroca existe, es porque pide ayuda a alguien cuya subjetividad tratará de mediar en la distancia abierta entre realidad y escenario, reconstruyendo lazos, rebordeando figuras, adivinando metáforas. Su experiencia es necesaria para actualizar y recrear continuamente a esa obra que está en tensión, inestable, incompleta, en “*expectativa del sentido*”¹¹. Su experiencia como espectador de una obra incompleta, obra que pretende captar un momento fugaz, es necesaria porque lo barroco se mide en la historia, en la coyuntura, en lo pasajero, de lo que no puede desprenderse porque desconfió de la capacidad soberana de concluirla de una vez y de reconciliar la puesta en escena y su referente. El espectador o el lector barroco es aquel en quien se deposita la expectativa de reconciliación, de acercamiento al menos, de completar un paisaje con blancos aunque más no sea por un otro instante¹². La experiencia del espectador es la que puede revestir temporalmente de legitimidad lo que aparece confuso, encontrar luego de una búsqueda siempre renovada en aquel que experimenta el sentido ocluido de la obra, lo que está fuera de ella y la constituye. Pero ese espectador/lector, receptor y productor a la vez, tiene una tarea que no siempre llegará a buen puerto, porque la obra está allí para dar cuenta precisamente de la desproporción, de una representación necesaria pero fallida, de la tensión siempre latente en el drama inestable e histórico que relaciona

10 Rojas, Sergio, “Sobre el concepto de ‘neobarroco’”, ponencia leída en el Coloquio “*Sentidos del Barroco*”, en Chile, 2004. Disponible en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
11 *Ibid.*

12 Aquí se acercan explícitamente nuestro argumento y el de Panovsky, que observa al Barroco como la reunión creativa de las tensiones en una subjetividad mediadora.

por momentos fugaces lo real y sus escenas. Su experiencia en la historia es entrar a jugar en un campo tensionado, desatar nudos, dar cuenta –como subjetividad que es– de una distancia indefinidamente abierta. Él, como espectador pasajero de un drama indefinido, no va a cerrarla, pero debe intentar dar una respuesta de coyuntura a la desproporción que tiene frente a sí.

Spinoza ha usado la geometría con pasión barroca, lo sabemos. El interés nuestro aquí será sin embargo, más limitado que esa comprobación: es encontrar estos tres elementos del Barroco –la dilución de la figura, la desproporción entre significante y significado y la remisión a la historia y a la experiencia de un lector que completa por instantes a una obra inconcluyente–, en las aventuras del concepto de soberanía presente en el *Tratado Político* (TP), supuestamente el texto spinozano más condescendiente con la sustentación de la autoridad.

1. La dilución de las figuras: La definición de soberanía o *imperium* aparece en el párrafo 17 del capítulo 2 del TP. Allí se dice que soberanía es el *derecho* definido por el *poder* de la multitud y que ese derecho se otorga, en un segundo momento, a quien fue designado por el consentimiento general para cuidar de la república o lo que es igual, para ejercer el gobierno, esto es, a una asamblea democrática, a un grupo de aristócratas o a un rey. Esta definición desdoblada aparece en medio de afirmaciones que lo complican todo: párrafos antes, Spinoza hizo el movimiento argumental que derivó el derecho natural o el poder de conservación de cada quien del poder *total* de la naturaleza, luego distinguió ese poder o derecho de cada quien en dependencia e independencia, al decir que se está bajo el derecho de otro –*alterius juris*– si ese otro dispone de mi poder, ya sea porque me despojó de los medios para defenderme o porque me domina por la esperanza y el miedo, y que estoy bajo

mi derecho –*sui juris*– mientras pueda vivir según mi ingenio; luego afirmó que el derecho natural sólo existe efectivamente si como paso lógico previo se constituye un derecho colectivo, pero cuando llegó a esa acumulación de poder y de derecho colectivos, en lugar de cerrar el círculo y decir que a partir de ese derecho común el derecho y poder individual se fortalece, dice que éste es inversamente proporcional al derecho colectivo y, no contento con ello, que ese derecho colectivo se plasmará de algún modo, necesariamente, en ejercicio de gobierno. Para describir a ese gobierno, a la segunda parte de la definición de la soberanía, que es del orden del *tener*, el pintor Spinoza retrata a tres figuras: el rey, los aristócratas o la asamblea democrática, que se recortan sobre el fondo oscuro de la multitud, que es del orden del *ser*, sustento de la primera parte de la definición. *Ser* la soberanía y *tenerla* como gobierno no son la misma cosa, y sin embargo, la determinación de la primera figura, la multitud, su delimitación o negación de sí en la segunda figura, el gobierno, son partes complementarias y contradictorias de la definición propuesta¹³. El pintor Spinoza prepara la mezcla para que la composición empiece a ser inestable y dramática. La doble desproporción que el argumento instala, una, la del poder soberano de la multitud –primera parte de la definición– respecto del poder de gobierno encarnado en cualquier figura, cuya existencia es derivada –segunda parte de la definición–, y la otra, la de quien busca estar *sui juris* aún bajo una legislación común, no se diluyen, sostendremos aquí, con la redención democrática del capítulo final, que el libro deja en suspenso. La democracia no elimina la tensión ni dulcifica el drama de que cualquier figura de gobierno no es idéntica ni puede representar

13 Refiero como negación a esa frase que Spinoza desliza en la carta a Jarig Jelles citada al principio de este artículo, y que define la determinación como negación y a la vez afirmación de algo, como finito que participa de la sustancia común y es del orden de la corporalidad.

sino más o menos fallidamente, lo que ya es variación de sí, escenario, fondo oscuro incompleto de la composición pictórica: la multitud. Quiero decir, ni siquiera la figura de la asamblea de todos los ciudadanos, reunidos para ejercer el gobierno, es capaz de completar e iluminar de un fognazo inequívoco el cuadro de la soberanía, porque aún cuando el gobierno que pretende ser de todos quisiera identificarse con la multitud, es la misma figura de la multitud la que está incompleta. El caso clave son las mujeres, en la época de Spinoza –y mucho después–, que son excluidas de la asamblea general porque no son independientes, no están bajo el propio poder y el propio derecho sino, junto con los esclavos, “*sometidos al poder de sus maridos y sus dueños*”, dice nuestro autor. ¿Son las mujeres –nos preguntamos– la excepción de una época ya pasada, junto con los niños, los tutelados, los criminales, los extranjeros? La lectura barroca de Spinoza nos diría que, antes que el obstáculo a saldar por el progreso, son la regla que afirma que el fondo oscuro de la composición, la indefinida multitud, tensiona toda aquella operación ideológica por la cual el gobierno se eroga el derecho de reconciliar, sin fisuras, significado y significante. Tensión necesaria, porque la primera parte de la definición de la soberanía se determina en la segunda, figura de la figura, y el quiebre de identidad entre ambas, sumado a la incompletitud de la multitud define, también para Spinoza, una teoría de la representación política, representación puesta y socavada en el mismo acto, en movimiento incesante.

2. Desproporción entre significante y significado: La palabra *imperium* aparece mencionada, en un texto de poco más de 100 páginas como el TP, 371 veces¹⁴. A veces, la palabra

14 Moreau, P.F., “La notion d’imperium dans le Traité politique”, en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nell’ 350 Anniversario della nascita. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Nápoles, 1985, pp. 355–367.

alude al orden político, otras al estado civil, otras a los que detentan la autoridad suprema, otras al derecho y el poder de la multitud. Su repetición incesante desquicia los parámetros de cualquier teoría política maniquea: en el tratado spinocista hay proliferación de un término, el de *imperium*, que funciona como el hilo de una red de identificaciones entre conceptos, que sin embargo, no son evidentes. ¿Por qué el estado político debiera ser igual al civil, o los negocios comunes debieran ser igual a la república o el derecho del estado civil al derecho político y al derecho de las sumas potestades, como afirma el tratado al inicio del capítulo III? ¿En qué ciencia política todo se funde al fin y al cabo, nos permitimos objetar, pataleando como especialistas? El objetivo de la red de significantes que se ponen como iguales en el TP, en un gesto rápido y sin mayores explicaciones por parte del otras veces muy ordenado Spinoza, pudiera ser leído por nosotros, espectadores coyunturales del cuadro, como un intento de abrir un frente en la discusión moderna de la soberanía, esa que estableció una continuidad entre estado de excepción y decisión. Spinoza sabe que la proliferación de significantes se aleja de lo que la soberanía es, poder y derecho de la multitud, y cuando parece estar convencido de que todos olvidaron la primera parte de la definición y lo importante es que los príncipes no recorran las calles en estado de embriaguez o desnudos al lado de prostitutas, como aconseja en el capítulo IV, hace un tajo en la red de conceptos que pretenden identificarse y contenerse entre sí e introduce el “*derecho de guerra*”. El derecho de guerra, mencionado como al pasar en el capítulo IV, sin muchos preámbulos, amenaza la supuesta estabilidad que mostraba el argumento, a esta altura preocupado por explicitar los derechos y deberes de quienes detentan la soberanía. Spinoza dice allí que si las autoridades que detentan las supremas potestades no quieren suicidarse, pecar contra sí mismas y cometer faltas tan graves que hagan que el miedo de la multitud degenerate en rebeldía, deben so-

meterse a las condiciones que mantienen la concordia social. No porque la ley positiva los obligue, que no lo hace, sino porque así lo determina el derecho natural, es decir, aquello que se deriva de la naturaleza *como un todo*. Si no lo hacen, el estado político devendrá estado de guerra, o en otras palabras, la legislación positiva que da cuenta de esta –actual– acumulación de poder dará lugar a una situación de reacomodamiento, de nueva disposición del poder y el derecho colectivos. Este derecho de guerra no está previsto por la legislación positiva, porque es subterráneo a ella, ni es declarado por decisión de nadie, porque permea, extiende sus raíces durante todo el estado político, como derecho natural¹⁵. No es aquella situación de excepción en que la legislación queda suspendida para salvar al orden, como lo es en las visiones schmittianas de la soberanía, ni la introducción de algo trascendente a todo orden, en la forma de alguna violencia divina o revolucionaria, como lo sugiere Benjamin¹⁶. El derecho de guerra es del orden de la más terca inmanencia, aquella que permite a Spinoza filosofar con la serenidad de quien no pretende esgrimir radicalismos de ocasión. El derecho de guerra, en plena proliferación de signifi-

15 Esta permanencia del derecho natural en el estado político es, como se sabe, la diferencia que ve Spinoza entre su teoría y la de Hobbes. Para una lectura de la permanencia del estado de naturaleza también en Hobbes se pueden leer las interpretaciones de Eduardo Rinesi y Renato Janine Ribeiro.

16 La “discusión” entre Walter Benjamin y Carl Schmitt se puede rastrear, entre otros textos, en *El origen del drama barroco alemán* y *Teología política*. Nuestra hipótesis aquí es que, aún cuando Benjamin vuelve al Barroco para criticar a la identidad que está a la base de la decisión soberana, reintroduce una trascendencia que Spinoza rechaza. El holandés jaquea también la identidad, pero para reenviar a la historia la posibilidad de que en cada coyuntura la figura de la multitud restablezca su relación con la figura del gobierno, relación de limitación de sí que el doblez de la definición de soberanía pone como inestable y necesaria.

cantes, corta la inercia de los desplazamientos para dar cuenta, otra vez, de la desproporción entre un término, la multitud, y aquellos que se esfuerzan en ser sus pares en la teoría.

3. La remisión a la historia y a la experiencia del lector:

Toda obra barroca, dijimos, exhibe un goce en la expectativa de ser rellenada, recreada en indefinidas variaciones por parte de quien se detenga frente a ella y procure representar el papel del soberano-espectador/a en ese acertijo de palabras y ornamentos que des-funcionalizan la representación¹⁷. Es la obra de alguien que pone los rudimentos de algunas verdades en una coyuntura y deja la posta de su desarrollo a los pasajeros que se detendrán frente a ella, en otra coyuntura, y continuarán algunas líneas del camino. La obra barroca es, como se suele decir en sus varios sentidos, “*non-finita*”: ni completa, ni terminada, ni limitada. También el *Tratado Político* lo es, no sólo porque efectivamente no fue terminado porque la muerte se llevó a Spinoza, sino porque la explicitación de quiénes son los excluidos, en las páginas finales, invita a re-situar la obra en cada experiencia histórica. El cuadro pintado por Spinoza en el siglo XVII oscurece –en la relación siempre desigual entre la figura del gobierno asambleario y la de la multitud– a los dependientes tiempo completo, como eran las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los niños. Ellos y ellas están fuera de la pintura. Las distintas experiencias históricas fueron ampliando los bordes de la composición, poniendo colores y focos de luz donde no se veía nada. Pero cada variación de la obra exigirá periódicas restauraciones, y como se sabe, algunas fueron y serán más logradas que

17 Extraigo la idea de detenerse frente a una obra, que exige ser “rellenada” de Gadamer, H.G. en “¿El fin del arte?”, en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990, pp. 65–83.

otras, porque el afán del barroco Spinoza no fue mostrar una composición acabada, en un ejercicio soberano de autor, sino describir el escenario inestable de la historia en el que cada cual procura vivir según el propio ingenio, aún cuando para existir requiera del derecho y del poder común.

CONQUISTA
CORTALELACAVESA
ATA GVALDA TINGA VMATA CVCHV



SEGUNDA PARTE

Placer, Nombre propio y Justicia en Leibniz

Lo particular y el esfuerzo del olvido. La relación moderna entre justicia e identidad¹

“Se dirá que lo que rompe la continuidad de mi vida consciente individual es la acción que otra conciencia ejerce sobre mí, desde fuera, imponiéndome una representación en la que ella está incluida. Es una persona que se atraviesa en mi camino y me obliga a notar su presencia.

Pero, después de todo, los objetos materiales también se imponen desde fuera a mi percepción. Sin embargo, si suponemos que estoy encerrado en mí mismo y no conozco nada del mundo exterior, una percepción sensible no detendrá la corriente de mis estados más que una impresión afectiva o un pensamiento cualquiera: se incorporará a ella sin hacerme salir de mí mismo. En la misma hipótesis de una conciencia reducida a la contemplación de mis estados, sucedería lo mismo si yo percibiese una forma humana, una voz, un gesto. El curso del pensamiento individual no sería modificado: no tendría la idea de otra duración más que de la mía. Para que suceda de otro modo, es necesario que el objeto actúe sobre mí como un signo”.

Maurice Halbwachs: *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, p. 148

¹ Este texto se presentó como ponencia en las *Terceras Jornadas de Filosofía Política*: “Justicia, equidad e igualdad”, Mar del Plata, junio de 2010. Se publicó en las actas del encuentro, en versión modificada.

En la temprana modernidad europea, un tiempo de codificación escrita de los sistemas jurídicos de los Estados en formación, Gottfried Leibniz puso el foco en un objeto a contrapelo de este proceso de particularización estatal de lo jurídico: en el derecho romano. En el derecho romano están contenidos –afirma el filósofo en una carta al jansenista Antoine Arnauld de 1671–, los principios universalmente válidos de la ley natural, si es que fuera posible depurar este contenido universal y eterno de aquellos postulados que hacen a la mera coyuntura². Es decir, en una codificación propia de un régimen irremediablemente pasado, como era el imperio romano para el siglo XVII, un régimen en el que se imbricaban lo teológico y lo político y que aludía a un momento histórico y a un pueblo particulares –por extensas que fueran las fronteras de ese pueblo–, se alojaban para Leibniz los principios universalmente válidos, para todo tiempo y lugar, de la ley natural –una ley cuyo origen no era humano, sino divino–³. El derecho romano, como *ratio scripta*⁴, como una especie de vestigio jurídico

2 Leibniz, G., Letter to Antoine Arnauld, Noviembre de 1671, en Loemker (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 148–151. Propia traducción del inglés.

3 El derecho romano estaba en vigencia en los estados de la que hoy es Alemania y sin embargo, también en ellos se hacían reformas que particularizaban los códigos, sobre todo los de punición, como lo ejemplifica el proyecto pedagógico en el que el propio Leibniz se embarca, a pedido del Elector de Mainz, Johann Philip von Schönborn, y que se plasmó en el escrito *Nova methodus descendae docendaeque jurisprudentiae* de 1667. Para un análisis pormenorizado de los cambios en las codificaciones del período en Alemania, es decir, de lo que atañe, en la modernidad, al proceso de conversión del pecado en delito, como dice bien Paolo Prodi, cf: van Dülmen, R., *Theater des Schreckens: Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München, Beck, 1985. Es evidente la referencia a Francis Bacon en el título de la obra del 67.

4 “Ratio scripta” es un concepto de Bobbio, N., en *El positivismo jurídico*, Madrid, Debate, 1993, p. 48. Ver también Solari, G.: *Filosofía del derecho privado*, Buenos Aires, Depalma, 1946.

en el que, en la historia pasada, se había encarnado la universalidad y la objetividad de las leyes, demandaba la necesidad de una tarea de hermenéutica y de depuración, al que Leibniz se advendría. Y al hacerlo, trazaba los frentes que enmarcaban su intervención: por un lado, el del racionalismo formal y apriorista del fundador del derecho natural moderno, Hugo Grocio, y por el otro, el del decisionismo y el positivismo jurídico de Thomas Hobbes. Entre un extremo y otro de lo que Leibniz piensa como un continuo de pensamiento, un continuo entre el extremo de la racionalidad formalista y el del decisionismo jurídico, debía situarse un punto medio y verdadero, o lo que es igual, la posibilidad de una síntesis entre los *aparentes* contrarios: el punto de la razón barroca, que despliega en la historia la voluntad omnipotente de lo divino, al componer individualidades⁵. Es este punto medio el que daría lugar al Sujeto de derechos moderno⁶.

5 El frente abierto por Thomas Hobbes es, en este texto, puesto inmediatamente del lado de Leibniz: si para él Hobbes es la versión moderna del Trasímaco de Platón, por identificar a la justicia con la voluntad del poderoso, Leibniz agrega que, dado que el omnipotente es Dios, esta noción es correcta (produciendo un obvio desplazamiento en el argumento hobbesiano). Es notable este desplazamiento en el rechazo de Leibniz a la hipótesis de la existencia de un estado de naturaleza sin justicia, que aparece en su carta a Hobbes de 1670 (en Loemker, *op. cit.*, pp. 105–109).

6 Según Yves Charles Zarka, Leibniz (y no Locke) sería el fundador del concepto fundante, para la modernidad política y jurídica, de “Sujeto de derechos”. Lo hace a partir de una disputa en torno a la individualidad que desestima por un lado, a la conciencia (“la conciencia no es el único medio de constituir la identidad persona y la relación con el otro o incluso otros rasgos pueden suplirla”, dice en *Nuevos Ensayos* II, XXVII, 9), y por el otro, rechaza a la pura física o el naturalismo del individuo. El Sujeto de derechos exige para Leibniz reintroducir una concepción de Sujeto moral, antes que un naturalismo físico. Esto obviamente exige complejizar el reduccionismo con el que habitualmente se “entiende” el concepto de mónada. Ver *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*, Madrid, Dykinson, 2006.

El rodeo a la idea: la justicia, entre la lógica y la prudencia

A pesar de querer traducir el derecho romano en combinatorias lógicas, es decir, en principios y definiciones capaces de combinarse en teoremas que pretenden abarcar a todos y a cada uno de los casos singulares de aplicación (que es lo que Leibniz *declara estar haciendo*), el filósofo comienza el texto que aquí analizaremos, *Los elementos del Derecho natural* de 1669, con dos movimientos argumentativos que escapan del propósito logicista de la obra: por un lado, y a poco de comenzar el libro, Leibniz produce un distanciamiento respecto de Hugo Grocio, un contemporáneo suyo, célebre por la escritura del *De iure belli et pacis* en 1625. Por el otro, se embarca, a seguir, en un análisis exhaustivo de situaciones posibles, algunas históricas, otras mitológicas, otras hipotéticas, en las que pudiera ponerse en juego en acto, qué sería ser justo o injusto, en cada caso⁷. En el recorrido de este frente abierto con Grocio y de las disquisiciones *in situ* sobre la justicia, se producen muchas definiciones del término justicia: algunas de esas definiciones se acumulan, a veces se repiten, otras se modifican sutilmente, otras abren caminos por completo diferentes y fuerzan identidades con otras ideas, como la de la belleza⁸. Como si la justicia

7 Respecto de obras anteriores, como el apéndice de la *Disertación acerca del arte combinatorio*, de 1663, y el *Nova Methodus*, de 1667, la presencia–ausencia de Thomas Hobbes, como dijimos, es evidente. Hobbes se puso antes como el contendiente de Grocio, el representante moderno de Trasímaco y de la insociabilidad natural de los hombres. Aquí permanece oculto, o más bien del lado de Leibniz, antes que como opositor a ser reconciliado con Grocio.

8 Es interesante que la justicia no parece poder ser identificable con la armonía –al menos desde la perspectiva humana–, ni con la razón formalista, si bien no puede amarse lo irracional. Cf. Leibniz, G., *Los elementos del derecho natural*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 75 y p. 80.

no pudiera definirse de una vez por todas, Leibniz abarrota definiciones, sin pretender dar una por definitiva, y evitando el efecto de lectura que supone que el lector asiste a una evolución en la argumentación. La justicia, como idea, está siendo rodeada, y por eso no se le dará una definición última, sino que se propondrán muchas variaciones de definiciones posibles que la aluden, algunas de las cuales ponen nuevos problemas que tampoco se resuelven y que se personalizan, confiando en el criterio del hombre prudente –o en el del hombre bueno, o en el del sabio, o en el del justo, o en el del que ama a todos en lo posible–, porque de ellos se espera que sepan actuar en la ocasión requerida, más allá de las normas escritas⁹. Si la justicia no puede definirse, por incluir en ella lo posible y lo que se da en situación, sí puede operarse en relación a su idea, por negación y distinción respecto de aquello que esa idea no es. Veamos estos dos movimientos argumentativos de rodeo a la idea de la justicia¹⁰.

Al comenzar el libro *Los elementos del derecho natural*, y en respuesta a Grocio, Leibniz ata la justicia a dos puntas: por un lado, al interés del individuo y por el otro, a la existencia de Dios. Si el holandés había dicho que la justicia no era necesidad, aunque al deliberar se perjudique el interés propio en favor de las conveniencias ajenas, Leibniz replica que perjudicarse a sí

⁹ *Ibid.*, p. 113 y otras.

¹⁰ Las relaciones con el método en Walter Benjamin son evidentes. Para un análisis de estas filiaciones, ver el artículo de Gisela Catanzaro: “Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento”, en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría Política Clásica y Moderna*, Nr. 2, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Universidad de Buenos Aires, 2011.

Disponible en internet: <http://revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/201>

mismo no es justicia, sino estupidez: “si esto no es una tontería, nada lo es”, dice, “necedad es la despreocupación por la propia utilidad”¹¹. Pero además, dice Leibniz que es imposible sostener que, como había querido Grocio, aunque no existiera Dios, existiría lo justo y que si Dios no se interesara por los asuntos humanos lo que es justo en virtud de su concordancia con la naturaleza social de los hombres, lo seguiría siendo, tal como $2 + 2$ seguiría siendo igual a cuatro. “Yo no puedo estar de acuerdo con esto”, afirma, porque “si no se puede esperar recompensa alguna más allá de la muerte, es una tontería obtener la salvación de la patria con la propia muerte”¹².

Dos tonterías, entonces, deben ser distinguidas (y excluidas) en la pregunta por la justicia: la primera, el favorecer a los otros a costa de la propia utilidad y la segunda, creer que aún cuando Dios no existiera, existiría lo justo. Los dos términos se implican (haciendo gala otra vez del principio del continuo), porque si bien la justicia hace al propio interés, es por la existencia de Dios que ese interés puede incluirse en un propósito que lo trascienda –e incluso, lo desvirtúe–. Para decirlo con otras palabras: el Estado precisa, para sostener el lazo de obligación política, de hombre creyentes, dice Leibniz, en tanto si no hubiera idea de recompensa más allá de la muerte, nadie arriesgaría nada por la salvación de la patria. La existencia de Dios entonces aparece como límite a la búsqueda ineludible del propio interés, en el caso de una comunidad política –un propio interés que, sin embargo, sigue siendo el parámetro de la idea de justicia, si es que ella no quiere devenir tontería–. El primer ejemplo a tratar para ilustrar este punto de la necesidad de Dios es extraído de la mitología romana y coloca a la obligación política como parte de un esquema de superstición necesario: el protagonista elegi-

11 Leibniz, *ibid*, p. 3 y 4.

12 *Ídem*.

do es Curcio, aquel joven soldado que, cuando en el foro de la república se abrió un foso maloliente imposible de cerrar con tierra, se arrojó como ofrenda de sacrificio, para que pudiera cerrarse con él y su caballo el agujero abierto sin explicación. Si pensara que no hay Dios, dice Leibniz, Curcio no se hubiera arrojado al abismo; es más, si Dios no existiera, el Hobbes del *De Cive* tendría razón. Porque “quien niega lo justo entrega más armas a quien las tiene todas”¹³.

Si hay que afirmar lo justo, entonces, como afirmación a la vez del interés propio, de la existencia de Dios y a éste, como presupuesto del lazo social, es preciso saber qué es lo que se afirma. Leibniz empieza, en el segundo movimiento argumentativo, con la proliferación de definiciones que atienden –y se modifican según– casos prácticos, tomados al azar, como son la tortura, la posibilidad de resistencia a la opresión, la posibilidad justa de posesión en el caso del primer ocupante de tierras, o la posibilidad justa de salvar o no a un amigo, en el extremo de un naufragio¹⁴. De estos casos surgen aproximaciones a la justicia. La justicia es mi provecho acompañado de un no-lucro ajeno y es una disposición que no daña a nadie sin necesidad, dice. Pero estas definiciones primeras le resultan pobres. “El justo, en efecto, no sólo no debe dañar a otro sin necesidad propia, sino que incluso debe ayudarle, en primer lugar, cuando, sin su propia desgracia, puede redimir la desgracia de otro, en segundo lugar, si puede redimir el daño de otro sin la desaparición del beneficio propio, y, en tercer lugar cuando puede intentar

13 *Ibid*, p. 20.

14 Es interesante la relevancia del azar en los ejemplos: lejos de otorgar racionalidad y propiedad exclusivamente por el trabajo, en Leibniz la acumulación originaria depende de situaciones contingentes, arbitrarias, y también ligadas a la fuerza.

obtener un beneficio para el otro sin la desaparición del beneficio propio”¹⁵. Pero si la justicia es provecho propio y ayuda a otro que no lo ponga en riesgo, es también proporción, deleite en la belleza y capacidad de juicio en situaciones concretas; es, a fin de cuentas, *prudencia* en relación a dos afecciones: el amor y el odio que se profesan a los demás¹⁶. Es justo, en esta nueva forma de la idea, quien es prudente por la moderación de sus afectos de odio y amor hacia los otros, siendo la prudencia en este caso, una mezcla entre el ejercicio práctico aristotélico y la moderna defensa del interés individual.

Pero si la justicia es ahora prudencia, moderación de los afectos de amor y de odio (y no búsqueda del bien, ni evitación del mal, sino capacidad de discernir y modular los afectos en situación), una paradoja adviene cuando Leibniz pone a prueba la definición convirtiéndola en su contrario, la injusticia. Si puede decirse con criterio que es justo aquel que es moderado en el amor y el odio a los otros, ¿por qué se diría que es injusto quién ama demasiado? ¿Es injusto quien ama de más? El amor en exceso, como un problema surgido en el rodeo a la idea de justicia, remite otra vez a los frentes abiertos al inicio de la discusión: si Grocio entendía que es justo aquello que se emparenta, amorosamente, con la naturaleza social de los hombres; el Hobbes del *De Cive* apunta que la sociedad se forma por acción del amor de sí. Dos formas de amor, frente a las que Leibniz propone entonces una otra aproximación verdadera, que recoge las anteriores variaciones, sin clausurarlas: la justicia es el hábito de amar a todos, en lo posible.

15 Lo contrario de la justicia, la injusticia, pone al Sujeto inmediatamente en situación de guerra: quien produce un perjuicio sin necesidad, “a sabiendas”, está sujeto al derecho de guerra. Pero el derecho de guerra interesa a Leibniz menos que la justicia (quizá por el intento de distinguir fuerza de derecho y ligar a ésta al *poder* hacer justicia).

16 Y a sí mismo. Cf. Leibniz, *ibid.*, p. 59.

El problema del amor

Hasta aquí tenemos que al hablar de justicia se habla de un cierto bien puesto en situación, que es el bien nuestro y su relación posible con el de los otros. Que es una prudencia en relación a las afecciones de amor y odio, pero que esa prudencia no puede contradecir al propio bien. Que si es así, cualquier deber que obligue a la propia violencia y perjuicio es injusto, y puede ser resistido. Y que llevada esa justicia, entendida como prudencia, a su negación, en la injusticia, y a su maximización, en el amor, produce el efecto paradójico de que se llamaría injusto a quien ama en exceso, por lo que hay que pensar en que hay, necesariamente, una definición ulterior de justicia (o lo que es mejor, una otra no-definición a las ya dadas), que se emparenta, de alguna forma, con el amor. Y que si el amor es un afecto que no puede ordenarse –porque nadie podría recibir como orden amar–, es un modo ulterior de la justicia, en el que la obligación externa se cancelaría¹⁷.

Pero ¿qué es amor en Leibniz? Amar es complacerse con la *felicidad* de otro, una contemplación que produce un placer en el que ama. El amor es, entonces, un placer que depende de la felicidad del objeto y que define a quien ama como *persona*, como aquel que siente placer (o dolor). La justicia aparece entonces como el *hábito* de las personas de amar a aquellos con cuya felicidad o progreso se deleitan, una fórmula para la que Leibniz usa las palabras: el hábito de amar a todos en lo posible. La justicia es un placer que muta y varía, porque se ama la felicidad del objeto y la felicidad es progreso hacia bienes

17 Cf. Mulvaney, R., “The early development of Leibniz’s concept of Justice” en *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, nr. 1, University of Pennsylvania Press, 1968, pp. 53–72 y Brown G., “Leibniz moral philosophy”, en *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 2006, pp. 411–441.

mayores, de los que se quiere gozar en continuidad –de ahí que la felicidad sea un esfuerzo–. Ahora bien, si el justo puede amar a todos, en lo posible, no los ama en el mismo grado: ama en el malvado y en el necio a su humanidad, dice Leibniz, ama la honradez en el sencillo y el ingenio en el pícaro, como ejemplos. Ama, en el peor, su potencialidad de bien, porque en todo puede ser buscado el bien. Pero si ese bien chocara con otro, debe sacrificarse el peor, por lo que el justo no deviene ingenuo ni indistingue. Y si en todo, incluso en lo malo, hay algo que puede ser amado sin transformarlo por eso en bien, todos pueden procurar ser justos, porque la justicia, en algún grado, es innata, o lo que es igual, a todos Dios les dio motivos para intentar ser justos, aunque más no sea como obligación, a partir de la espera de recompensa o de castigo –motivos a los que Leibniz llama mercenarios y que instrumentalizan a Dios–.

Pero si la justicia no es sólo obligación mercenaria, sino en un modo ulterior, el hábito de amar a todos en lo posible, se experimenta como placer –y la injusticia como dolor– por una persona en particular, a la que Leibniz tipificará con la categoría de “hombre bueno”. El placer o dolor del hombre bueno al amar definen un rango de acciones permitidas u obligadas, que se establecen así, como permitidas u obligadas, por su referencia con la categoría: es permitido todo lo que el hombre bueno *puede* hacer, es obligado todo lo que el hombre bueno *debe* hacer. Para Leibniz no será necesario –es más, sería imprudente– escribir todas las normas de conducta, porque las situaciones se replican al infinito y la jurisprudencia es una ciencia de verdades prácticas, en situación y tiempo. Por eso, la categoría de hombre bueno sirve como punto de referencia posible para aquel que intenta dilucidar, en situación, qué hacer para ser justo –y ese poder ser justo es definido como *derecho*–. Pensar en cada ocasión qué haría el hombre bueno, ponerse en relación con una categoría que es una réplica de Dios, pero si-

tuada en la historia, permitiría establecer qué le es permitido o qué le es obligación, qué le es imposible o qué le es contingente al Sujeto que compara. La acción justa *propia* aparece entonces como producto de una relación entre lo que imaginariamente haría en la misma situación una categoría, la del hombre bueno, y lo que en esa situación efectiva puede hacer el Sujeto que fuerza la comparación, que tiene una existencia limitada, y que, en tanto criatura, está definida como negación y privación –o lo que es igual, por la necesidad de esforzarse para evitar hacer el mal que es innato en ella–¹⁸. La acción justa, redefinida como tal en cada situación, es resultado de una relación entre lo que la imaginación establece como necesario, posible, contingente o imposible para la categoría del hombre bueno y lo que cada criatura que compara puede efectivamente hacer. Es una acción en situación derivada de un esfuerzo imaginario de adecuación respecto de una ficción categorial, la del hombre bueno, o lo que es igual, la justicia en acto es el esfuerzo de actuar desde una perspectiva propia que se pretende ajustada a una categoría dada. Por eso, quien quiere actuar justo, se esfuerza, transforma, actúa, y al hacerlo produce y afirma su acto justo como una perspectiva válida de justicia, como el producto subjetivo de

18 La comparación que puede hacerse con San Agustín es obvia: creo, sin embargo, que en Agustín es el mal el que individualiza, por heteronomía o transgresión respecto de la ley divina, y que en Leibniz es también el bien el que individualiza (o mejor, que sólo se puede ser individuo), porque aún cuando el sabio imita a Dios o percibe su estructura como si fuese una arquitectura análoga a la del Creador, esa analogía le demuestra también sus límites: en él también –como en las demás criaturas racionales–, el mal es innato, privación o negación. Para la supuesta confusión o uso indiscriminado de estos dos términos por Leibniz cf. Heinekamp, A., *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, Bouvier, 1969 y Fernández Pérez, Ana, “Relación entre los conceptos de privación y negación y el mal metafísico en la filosofía de G. W. Leibniz”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 14/1, 1995, pp. 157–164.

una puesta en relación entre la categoría regulativa de hombre bueno y lo que él puede como criatura en la historia.

La justicia como perspectiva

La categoría del hombre bueno, sin embargo, no es una ficción perfecta, sino perfectible, en sí misma limitada. Leibniz dice, en la misma carta a Arnauld de 1671, que no todo lo que se esforzaría en hacer el hombre bueno para procurar que continúe su placer al contemplar la felicidad de otros, es decir, no toda acción justa, le es posible. Leibniz aborda esta limitación de lo que aquí interpretamos como categoría con el ejemplo de la piedra: “Es claro que el hombre justo, el hombre que ama todo, necesariamente se esfuerza por agradar a todo, aún cuando no puede hacerlo, tanto como la piedra se esfuerza por caer incluso cuando está suspendida”¹⁹. La categoría del hombre bueno, que aquí ponemos como aquel referente respecto del cual surge, por efecto de comparación, la acción justa como afirmación de la propia perspectiva de justicia como válida, está también sujeta a leyes y necesidades, tanto como la piedra lo está. Es decir, la categoría no es identificable con Dios, sino que es una ficción imaginativa sujeta a necesidad. Por lo tanto, un tercer término se introduce en la relación de comparación posible entre la criatura y la categoría: lo que sería justo para Dios. La propia perspectiva de justicia es entonces acción y esfuerzo como resultado de ejercicios de comparación y distanciamiento entre justicias posibles, o un producto en situación de la relación entre no tres, sino cuatro términos: *uno*, la justicia divina, asimilable con un objeto infinito y moralmente perfecto (Dios), cuya perfección es también transformación; *dos*, la justicia del hombre bueno como ficción regulativa, una ficción

19 Leibniz, *Letter to Arnauld*, *op. cit.*

que está sujeta a leyes y normativas, tanto como la piedra al caer lo está; *tres*, la perspectiva que se corporiza en cada acción justa del Sujeto que compara imaginariamente y que puede identificarse con una perspectiva subjetiva, un esfuerzo de identidad del Sujeto en sus actos respecto de los otros actos que se guardan en la memoria y *cuatro*, lo que se contempla como felicidad en los demás, respecto de los cuales se da el esfuerzo de hacer la acción justa. Obviamente este punto entre relaciones que es la perspectiva subjetiva de justicia, en cada momento, no puede codificarse. Para todos aquellos puntos o situaciones que no pueden producirse como el resultado activo de esta puesta en relación de términos, en la historia y más allá de ella, quedan aún las otras definiciones que fue ofreciendo el rodeo a la idea de justicia: las que incluyen los motivos mercenarios de la recompensa y el castigo, o lo que es igual, la obligación política y la superstición.

Percepción y placer en la temprana modernidad: las resonancias de Leibniz en la concepción postmoderna del consumo¹

El placer es vanidad, se denuncia en el siglo XVII. La vanidad es propia de quienes se sumergen en el tiempo para buscar deleites con fecha de vencimiento: los del amor, los de la belleza, los de la juventud, los de la riqueza. El patíbulo desde donde se condena al placer por efímero y vacuo, por fugaz y corruptor –un patíbulo que a veces es el arte y otras, la filosofía–, está condenado también, porque el saber es muestra de la arrogancia humana. La mirada de la pintura de la *vanitas* advierte, con la nostalgia de quien ya no siente placer sino dolor por la pérdida de lo bueno pasado, sobre lo efímero de aquello a lo que podemos dedicarnos: las pompas de jabón se

1 Una versión de este trabajo fue presentado en las *IX Jornadas de Filosofía*: “Placer y finitud: Perspectivas históricas, políticas y metafísicas”, organizadas por la Universidad Nacional de General Sarmiento y la Universidad Nacional de Córdoba de Argentina, y realizadas en las sedes de la primera los días 29 y 30 de noviembre de 2007. Se publicó en la revista *Conatus* de Brasil, vol. 2, Nr. 4, diciembre de 2008, pp. 61–66.

van a asentar en un momento más sobre esas flores a punto de marchitarse, las joyas están caídas, los libros ajados, las fotos de amores perdidos se volvieron amarillas y el vino en copas de cristal se derramó sobre la seda del vestido, en el prototípico *Autorretrato* del holandés David Bailly. Todo pasa, el espectador lo sabe. Está advertido. Del cuerpo que antes era esbelto sólo queda una calavera².

Difícil saber si una mirada nostálgica es o no condenatoria. Sin embargo, la pintura del siglo parece advertir sobre la *ilusión* de creer en la duración de los placeres. Elige mostrar en plena fiesta de ascenso de la burguesía cómo quedará el salón al otro día; barnizar todo con el tinte de tristeza necesario que anticipa que el festejo sí o sí va a acabar, en algún momento, y que por lo tanto, esa celebración es ya, en ciernes, un duelo³. Pero Leibniz

2 La crítica a la afirmación de sí a través de la sola búsqueda de objetos mundanos y transitorios es un tema típico del siglo XVII y se visualiza sobre todo en las “naturalezas muertas” de la floreciente pintura flamenca, insertas en una cosmovisión cristiana. El mensaje de la naturaleza muerta de la época era advertir sobre el sinsentido de todo esfuerzo mundano, en consonancia con una actitud melancólica y de fuga del mundo, sostenida sobre la creencia en la vida eterna después de la muerte. El género remite en su nombre, *Vanitas*, al mensaje bíblico *Vanitas Vanitatum et omnia vanitas*, de las predicaciones de Salomón 12, 8. En obras como las del pintor Adriaen van Nieulandt (1587– 1658), por ejemplo, el tema es dominante y sirve aquí de modelo de referencia: se puede ver la reiterada presencia de calaveras, flores, monedas y perlas, que recuerdan lo transitorio de los bienes mundanos, de la existencia y de la riqueza. Generalmente aparecen también mariposas, que señalan la cortedad de la vida. Para mayores precisiones sobre el género, se puede consultar el catálogo de la exposición “*Sinn und Sinnlichkeit. Das flämische Stilleben 1550-1680*”, editado por la Fundación cultural Ruhr y el Museo de Arte Histórico de Viena durante 2002.

3 No obstante una crítica similar a la de la *Vanitas* puede leerse en B. de

crece demasiado en la industria, como para tener nostalgia⁴. Una mirada nostálgica sobre lo fugaz es incompatible con su idea de que en eso fugaz está contenido el universo entero, y que, por lo tanto, lo instantáneo nunca es plenamente pasado, sino también futuro. El problema, en su filosofía, es el de los límites de la mirada: el problema de la percepción y de la apercepción, que trataremos aquí.

Spinoza, por ejemplo, al inicio del TIE, el filósofo holandés se desmarca de esta cosmovisión cristiana. Es célebre la proposición en la que Spinoza afirma que considera provechoso y útil para un cuerpo todo aquello que aumente su disposición a ser afectado de modo de incrementar su capacidad de actuar, y que, por eso, no son contrarios a la religión ni los ricos alimentos, ni los vinos, ni los placeres, mientras no devengan en excesos. La búsqueda spinociana, “de no burlar[se] de los actos humanos, ni lamentar[se] ni maldecirlos, sino comprenderlos” –presente en el prefacio a E III 1, 4–, parece criticar tanto a Demócrito como a Heráclito, es decir, tanto a los melancólicos y utopistas como a los arrogantes y elitistas, a los que buscan el placer únicamente en las cosas mundanas y transitorias, como a los que se ajustan a una moral o religión punitiva del cuerpo y la mente. La articulación de Demócrito con Heráclito remite a los *Ensayos* de Montaigne, cuando en I, L afirma: “Demócrito y Heráclito han sido dos filósofos, de los cuales el primero, estimando vana y ridícula la condición humana, se mostraba en público sólo con el rostro burlón y risueño; Heráclito, teniendo piedad y compasión de esta misma condición nuestra, tenía el rostro siempre afligido y los ojos llenos de lágrimas”. Spinoza buscará cortar el hilo que une esta concepción melancólica o despreciativa de la naturaleza humana, y que lleva en la filosofía a la meditación sobre la muerte; y en la política, al utopismo o a la búsqueda de un retorno a una vida incultivada y primitiva, que sería concebida como signo de autenticidad y pureza. *Cfr.* Bodei, Remo: *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de cultura económica, 1995, p. 118.

⁴ La lectura más célebre de Leibniz como un filósofo del capitalismo es la de Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, obra de la que el autor se sintió después, profundamente avergonzado. *Cf.* Elster, Jon, *Economics* y “Going to Chicago”. Barcelona, Gedisa, 1997 y Elster, J.: *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, París, Aubier Montaigne, 1975.

La percepción será para Leibniz la clave del así llamado *sistema de la armonía universal*. La define como la representación de los muchos en lo uno, un estado pasajero en que la variedad continua del universo se representa en una sustancia simple, “como [si esa sustancia simple fuese] un centro o punto, que a pesar de su simplicidad, deja formar infinitos ángulos a través de las líneas que pasan por él”⁵. El que percibe representa, en sí, lo variado y singular que lo rodea, un fluido del que él mismo es componente. Él es parte total de una metamorfosis continua, compuesta por perspectivas singulares que versan sobre un fondo común: este universo, uno posible entre muchos otros. Quienes perciben, los seres vivos, lo hacen de modo ininterrumpido: en Leibniz no hay muerte, desmayo o sueño que haga cesar del todo el flujo de percepción que nos define, como si fuéramos una caja de resonancia de todo el fluir de lo que ocurre, sólo que esa resonancia es un trabajo interno, la manifestación en nosotros de lo que aparece externo. No hay posibilidad de ilusionarse con un cese de ese percibir, porque el haber sido escogido, entre las posibles esencias que demandaban a Dios pasar a existir, significa existir por siempre. Por eso, el alma no deja de pensar y lo hace en cada momento, tanto como el cuerpo a que corresponde –esa multitud que es condición de su pensar– está siempre en acción. La cuestión está en que no nos apercebimos, no tenemos sensibilidad de ese fluir constante de nuestra percepción, de cómo retumba insensiblemente y sin parar en nosotros lo que sucede en el universo que compartimos.

Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percep-

5 Leibniz, G.W.: *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade/ Principios de la Naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), en: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburgo, editorial Meiner, 2002, §2. Propia traducción.

ciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aún cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo [...]. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no hacen ninguna cosa. Uno nunca duerme tan profusamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si nouviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aún cuando el pequeño estiramiento que produce no resulte visible⁶.

No sólo no nos apercibimos de lo pequeño y singular que sin embargo percibimos sin cesar, como podría ser esa ola que conforma el ruido del mar cuando estamos en medio de él, sino que tampoco nos apercibimos de aquello que nos rodea y que ya se nos hizo costumbre: por ejemplo, el ruido del molino, para quien vive a su lado. Lo pequeño, lo singular, lo inmediato: a ello no le prestamos atención y por eso creemos que el alma no piensa siempre, sino sólo cuando se percibe de

⁶ Leibniz, G.W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (NE) (1703), Madrid, Alianza editorial, 1992, p. 42.

ello, como tampoco somos sensibles “de la presión del aire, o de la redondez de la tierra”⁷. Nuestras percepciones conscientes, entonces, aquello que sí registramos, hacen un recorte entre las múltiples variaciones que registra nuestra alma, producen un velamiento y la desconsideración de mucho de lo que nos rodea. Percepciones conscientes son por ejemplo, las que nos producen placer y dolor, que son en Leibniz sensaciones emparentadas, porque como gusta leer en el *Fedón*, cuando a Sócrates le picaban los pies y le urgía rascarse, se hacía notar “la afinidad entre el dolor y el placer”⁸. Estos instintos naturales del placer y del dolor anuncian que se produjo un corte en el fluir de todo lo que ocurre en el universo y que nos representamos insensiblemente, que se corrió una cortina que permite la afirmación de una perspectiva singular: la del sujeto. Todo sujeto es una perspectiva limitada, una parte de la verdad, un oscurecimiento de algunos acontecimientos de la sucesión continua de los que existen en la historia. Es el acallar una parte de la caja de resonancia que se es. Cada perspectiva singular es la ilusión necesaria de una ruptura, el salto de pasos en la gradualidad de movimientos en la que todo cambia, sin cesar. Porque

nada se hace de golpe –dice Leibniz–, y una de mis máximas más fundamentales y más confirmadas es que la naturaleza nunca da saltos: cuando hablaba de ella en las primeras *Nouvelles de la République des lettres* –en la revista de Bayle– la denominaba Ley de continuidad y dicha ley tiene un uso considerable en Física: establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca

7 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 116.

8 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 189.

nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño [...]. Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas [...]⁹.

El placer y el dolor, como apercepciones, son mutilaciones de la sutileza de las cosas, oscurecimientos de los movimientos insensibles, de los pequeños, de los singulares, del ruido de la técnica que nos rodea y al que estamos acostumbrados. Ese recorte es cada Sujeto, cada perspectiva elegida singular para componer este universo. O lo que es igual, una grosería, que “erraría tanto en filosofía como en política, al desdeñar [...] los progresos insensibles”, dice el reformista Leibniz¹⁰.

El desdeñar lo insensible para nosotros no significa, sin embargo, que ello no siga existiendo y produciendo efectos. Aquí está al límite a todo subjetivismo. Lo insensible para cada uno de nosotros, aquello sobre lo que no reflexionamos hace que la sucesión de los acontecimientos se nos aparezca en la forma de la conspiración.

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. También se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (“Confluencia

9 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 45.

10 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 46.

una, conspiración una, todo está en simpatía”, como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podría leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo¹¹.

Lo que cada uno es no puede ser entonces definido sólo por lo que recuerda, por las percepciones de las que puede dar cuenta, por el placer y el dolor experimentados, sino también desentrañando esa conspiración de la que participa al oscurecer las pequeñas percepciones para poder afirmarse —una conspiración que sin embargo, lo condena a un esfuerzo de ampliación sin fin del saber, signado de antemano por el fracaso. Cada Sujeto reflexivo es el producto “[in-] coherente” de una historia que se le aparece sin embargo en la forma de una interrogación que él mismo contribuye a plantear. Porque esas pequeñas percepciones que se le escapan de la reflexión no sólo tienen efectos aún cuando no se las considere, sino que permanecen como restos, como huellas imborrables que en algún momento, aleatoriamente, se juntan y se hacen visibles¹².

El trabajo de lo pequeño: semiplaceres y semidolores

Si hasta aquí llegáramos, podríamos decir que Leibniz participa de la opinión negativa sobre el placer: es aquello que da cuenta de un

11 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 43.

12 Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 118: “En cada sustancia, el futuro tiene una ligazón perfecta con el pasado, y en esto consiste la identidad del individuo. Sin embargo, el recuerdo no es siempre necesario, y a veces ni siquiera posible, por la multitud de impresiones presentes y pasadas que concurren en nuestros pensamientos presentes, pues no creo que en el hombre haya pensamientos que no tengan algún efecto más o menos confuso o algún resto mezclado en los pensamientos siguientes”.

no reconocimiento, del cortocircuito que la perspectiva del Sujeto introduce en la continuidad con el mundo y que lo constituye como iluso y necesario solipsismo. Sin embargo, para quien, como el filósofo de Leipzig, está obsesionado por el efecto de lo pequeño, decir placer y dolor es ya un exceso en las magnitudes. Las percepciones insensibles que tenemos sin cesar, producen en nosotros un estado clave para entender la *industria* del nuevo tiempo: la inquietud¹³. La inquietud no es una inclinación o una pasión: en las últimas, dice Leibniz, sabemos de qué carecemos y qué nos lleva al movimiento deliberado. La inquietud, por contraposición, es el estado en que nos dejan las percepciones oscurecidas que “nos tienen en vilo”¹⁴, tan confusas que ni siquiera sabemos qué nos falta.

Los impulsos son como pequeños resortes que intentan destensarse y hacen moverse a nuestra máquina. Ya hice notar antes que por todo esto nunca estamos en una situación de indiferencia, ni siquiera cuando más parecemos estarlo, como cuando, por ejemplo, giramos por la derecha mejor que por la izquierda al terminar una alameda. La decisión que tomamos proviene de esas determinaciones insensibles, junto con la influencia de los objetos y del interior de nuestro cuerpo, que nos hacen sentirnos más a gusto de una que de otra manera de menearnos. En alemán se llama *Unruhe*, es decir, inquietud, al péndulo de un reloj de pared. Podemos decir que con nuestro cuerpo sucede igual, y que nunca podrá sentirse totalmente a gusto: pues en cuanto se sintiese así, cualquier impresión nueva de los objetos, o un pequeño cambio en los órganos, vasos o vísceras

13 Sobre el tema *cf.* Basso, Luca: “Inquietudine e política en Leibniz”, en *Isonomia*, Universidad de Urbino, 2006.

14 Leibniz, G. W. NE, *op.cit.*, p. 190.

desequilibrará la balanza y le obligará a hacer un pequeño esfuerzo para volver a estar en el estado óptimo; se produce por tanto un combate perpetuo que equivale, por así decirlo, a la inquietud del reloj, por lo cual dicha denominación es muy de mi agrado¹⁵.

Inquietud es la palabra que expresa el estado en el cual el cuerpo, máquina de máquinas, multitud, representa en sí la lucha constante por sentir placer, es decir, un “sentimiento de perfección”¹⁶. Esa lucha toma la forma de semiplaceres y semidolores, de victorias o derrotas instantáneas en virtud de lo que, aún confuso, incomoda, y por eso, perpetúa el movimiento. La lucha es entonces por la alegría, que es condición de placer presente, y no por la felicidad, que es más bien un efecto duradero, un estado imposible de experimentarse como posesión. Entonces, si en su primera acepción el placer era el producto de un no-reconocimiento, por parte de quien percibe, del flujo incesante de lo pequeño o de lo inmediato –no-reconocimiento que podía llevarlo a estar en medio del mar, sin poder distinguir el ruido de una ola, o a vivir al lado de un molino, sin que esa técnica le incitara la atención–; aquí la lucha es en un nivel interior a ese mayor: al nivel de los semiplaceres y semidolores constantes, sobre los que no reflexionamos. Esa irreflexión, ese hormigueo incómodo que nos generan estos semiestados es el motor de la metamorfosis que lleva a poner en movimiento cada una de las máquinas que componen la máquina de máquinas que es nuestro cuerpo, condición del pensar, y a adaptarlo, incluso parte por parte, a lo que nos rodea.

Por eso, cuando el Hacedor infinitamente sabio al que debemos el ser obró de modo que a menudo estemos en

15 Leibniz, G. W. *ibid*, p. 190.

16 Leibniz, G. W.: *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca nueva, 2001, p. 95.

la ignorancia y en medio de percepciones confusas, lo hizo por nuestro bien, para que actuemos instintivamente con mayor prontitud, y para que no nos sintamos incomodados por sensaciones excesivamente distintas relativas a una multitud de objetos, que no recordamos por completo, pero de las cuales no ha podido prescindir la naturaleza para conseguir sus fines. ¿Cuántos insectos nos tragamos sin darnos cuenta de ello, cuántas personas no vemos que, al tener un olfato excesivamente sutil, fácilmente se encuentran a disgusto, y cuántos objetos desagradables no veríamos si nuestra vista fuese suficientemente penetrante? Gracias a esta astucia, la naturaleza nos ha podido dar el acicate del deseo como rudimentos o elementos del dolor, o por decirlo así, del semidolor, o [...] de los pequeños dolores no aperceptibles, para que pudiésemos **beneficiarnos de los atractivos del mal** sin tener que soportar sus incomodidades: pues de otra forma, siempre estaríamos en un estado miserable cuando esperásemos el bien, mientras que esta victoria continua sobre esos semidolores, los cuales se hacen sentir de alguna manera siempre que uno sigue sus deseos e intenta calmar sus apetitos y pruritos, nos proporciona muchísimos semiplaceres, cuya persistencia y acumulación (exactamente como un cuerpo pesado que cae va aumentando su impulso hasta adquirir gran impetuosidad) llegan a convertirse al final en un placer entero y verdadero¹⁷.

¿Es el placer entero y verdadero del que aquí se habla idéntico al fruto de una reflexión que veló algunos de los horrores que se perciben, como si fuese una conclusión que saltea algunas premisas, para poder ser entonces disfrute de sí y de un

17 Leibniz, G. W. *ibid*, p. 188/9.

mundo ficcional? ¿O es la contracara de ese envío de algunas percepciones a un lugar ignoto? Creemos que el placer entero y verdadero se separa de ese placer consustancial al velamiento en que, aún cuando ambos son una forma de desconocimiento, el primero supone un proceso en que los semiplaceres son la sensación que experimenta quién se halla en un proceso tendiente a conocer, proceso en el que se parte de una distinción de lo que se percibe entre irrelevante o relevante; mientras que el placer que opera velando lo inmediato o lo pequeño relevante es un estado siempre actual de aturdimiento. Mientras que el primero es el sentimiento de perfección gradual, pequeña y constante, adecuada a la idea del conocimiento del mundo y de sí como un acto pío; el otro es un gozoso letargo, un *estilo* que se verá jaqueado por la irrupción de lo aleatorio, de esos restos de lo pequeño y singular, que alguna vez, como fruto de la conspiración con que la que historia se nos aparece cuando desconocemos sus vetas, se hacen sensibles y arruinan las celebraciones¹⁸. Los dos tipos de placer, no obstante, el que vela y el que es reforma cotidiana de sí y del mundo, pequeñas victorias, son funcionales a la industria. Y en la visión leibniziana, perfectamente coexistentes.

Placer, olvido y consumo: Leibniz a la luz de la postmodernidad

18 Leibniz, G. W. *ibid.*, p. 151: “En cuanto al hombre, sus percepciones están acompañadas de la facultad de reflexionar, la cual pasa al acto en cuanto tiene algún objeto para hacerlo. Pero cuando está reducido a un estado en el que está como aletargado y casi sin sensibilidad, la reflexión y la aperccepción cesan, y ya no se piensa en las verdades universales. No obstante, en ese estado de confusión las facultades y disposiciones innatas no dejan por eso de existir, y no se borran, aún cuando pasen al olvido; también tendrán su ocasión para contribuir algún día a algo notable, pues nada es inútil en la naturaleza y toda confusión debe desarrollarse [...]”.

La relación que establece Leibniz entre placer, percepción y apercepción, y las diferencias entre las dos acepciones de placer que proponemos, se alejan de una contemplación moralista del término. El trabajo sobre las distintas formas de placer es central por su relación con el conocimiento y el desconocimiento de aquello que rodea al que percibe. Más aún, la segunda acepción de placer que aquí proponíamos, ligada al velamiento o lo que podría ser llamado con ligereza un tipo de olvido, un estilo del presente, es aquello que para Fredric Jameson, entre otros, caracteriza nuestra época de imperio del consumo, en la que la reificación debe entenderse, antes que como la clásica cosificación de las relaciones humanas, como la “supresión de los rastros de la producción” en las mercancías.

Estos términos contemplan el asunto desde el punto de vista del consumidor: sugieren la clase de culpa de la que se libera la gente si es capaz de no acordarse de todo el trabajo invertido en sus juguetes y en su mobiliario. La finalidad de que nos rodeemos de nuestro propio mundo de objetos, de paredes y de un espacio recogido o de un silencio relativo es olvidarnos por un rato de esos innumerables otros; no queremos pensar en las mujeres del Tercer Mundo cada vez que nos sentamos ante el procesador de textos, ni en todas las personas de clase baja y sus vidas de clase baja cuando decidimos utilizar o consumir otros productos de lujo: sería como tener voces dentro de nuestra cabeza [...]. El consumismo como cultura implica mucho más, pero este tipo de ‘supresión’ es, con toda certeza, la precondition indispensable sobre la que se pueden construir todas las restantes¹⁹.

19 Jameson, F.: *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, editorial Trotta, 1996, p. 237.

El trabajo del placer contra el placer es una de las sugerencias teóricas en las cuales la avidez imaginativa de Leibniz se hace contemporánea.

Felicidad y progreso en Leibniz: la precariedad institucional de la razón barroca¹

Ahora que se ha roto ese lazo indisoluble e incuestionable que, hasta la crisis de la época liberal en los años '30 del siglo pasado, unía al progreso con la felicidad; ahora que, como bien dice Leo Strauss, se prefiere usar la palabra “*cambio*” para describir cualquier movimiento social y político, porque *mejora* o *retroceso* resultan demasiado fuertes, ahora, decimos, volver a preguntarse por la relación posible de esos términos “progreso y felicidad”, por su filiación virtuosa –si es que la hubiera–, podría resultar algo más que un ejercicio disciplinar del historiador de las ideas². Justamente porque hoy no tenemos ya que defender esa imbricación; justamente porque no hacemos más que aceptar que la felicidad, desde Kant hasta aquí, se ha desligado de los criterios objetivos que la enmarcaban y se ha

1 Este texto se presentó como ponencia en el *X Congreso Nacional de Ciencia Política*, organizado por la Sociedad Argentina de Ciencia Política (SAAP) y la Universidad Católica de Córdoba, en esa provincia, en julio de 2011. No se publicó en esta forma, sino en una versión modificada.

2 Strauss, Leo: *¿Progreso o retorno?* Barcelona, Paidós, 2005.

vuelto una cuestión psicológica y estrictamente individual (podríamos decir, con otras palabras, que la felicidad se ha desencadenado de la virtud y se ha alojado en la premisa de sentido común que dicta que “lo que hace feliz a uno, hace desdichado a otro”)³ y porque constatamos que el progreso ocurre sólo de a ratos; es que podemos volver a preguntarnos por la relación entre felicidad y progreso, con otra mirada, y conociendo los efectos de una de las formas de su relación (la que aquí llamamos la forma ilustrada y liberal de su relación), e intuyendo también las consecuencias de su desacople. Es prioritario poder pensar, de nuevo, tanto por qué la felicidad y el progreso, tal como fueron entendidos por el liberalismo, no resultaron las dos caras de una misma moneda en nuestras sociedades, como también qué pierde la Teoría Política al rechazar esos conceptos por considerarlos de otro orden, o al resignarse a aceptarlos desligados.

Traer a Gottfried Leibniz para aludir a estos temas le agrega, además, algunos aditamentos que las formas actuales de la política no suelen aceptar. Leibniz es, como se sabe, un *metafísico*. No obstante su metafísica y su política no son simétricas, sino que incluso, muchas veces, están en tensión, y que la segunda no se deduce de la primera, Leibniz defiende la existencia de ideas innatas y de fines trascendentes; sostiene la pertinencia social de creencias que es “mejor aceptar” –como la creencia de que no habrá ninguna acción buena que quede sin recompensa, ni mala sin castigo, y que el alma es inmortal– y afirma la existencia de órdenes de realidad superpuestos, de tipo natural y moral, cuya armonía da por presupuesta. Leibniz es, además de metafísico, un filósofo que estructura argumentos de tipo

3 Ver al respecto la entrevista a Agnes Heller en el diario *Página/12*: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/17-18899-2010-08-11.html>

Y también su libro *Por una filosofía radical*, Barcelona, El viejo topo, 1980.

teológico-políticos, no porque se pueda afirmar con seguridad que él mismo haya sido un piadoso, sino porque cree que esos argumentos hacen a cualquier sociedad humana que quiera ver avanzar, a la vez, la razón y la moral –y esos argumentos muchas veces son eurocéntricos–. Escribe una teodicea, tal como hará Hegel después, en donde el mal no sólo existe, sino que también se justifica, se modula en grados, y hasta tiene un “refinamiento” (entre los europeos) y un sentido, si se presta atención a la sabiduría y la “astucia” con que la naturaleza está ordenada y que usa a ese mal para sus fines. Si todos estos elementos (el mal, la trascendencia, las creencias socialmente convenientes, la teología) pudieran ser hoy integrados, de alguna forma, en discursos políticos como los actuales, que se quieren autorreferenciales –cuestión que es por demás discutible–, Leibniz tendría algo interesante para decir y valdría la pena leerlo, como si fuese un contemporáneo y no una pieza foránea a la Teoría Política. Si esto no fuera posible, al menos la crisis del pensamiento teórico-político podría permitirse una tolerancia coyuntural y franquear una entrada (aunque más no sea transitoria) a estos objetos extraños.

Leibniz escribe en un momento en que se producen en Europa al menos dos trastocamientos que hacen a nuestro tema: en primer lugar, entre los siglos XVII y XVIII se perfila una transformación en la forma de concebir la moral, que Schneewind describe como “la invención de la autonomía” del “agente moral”, que culminará con Kant⁴. Como efecto de esta transformación, la moral dejará de estar regida por la idea de *obediencia* –a Dios, al señor– y pasará a estar centrada en la idea de *inteligibilidad*: cada uno es capaz de comprender las leyes naturales, morales, divinas en las que está inserto y extiende

⁴ Schneewind le adjudica a Leibniz en su libro un “perfeccionismo contrarrevolucionario”. Cf. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Cap. 12.

esa presuposición de comprensión a los que percibe como sus semejantes. En segundo lugar, se produce un desplazamiento y una concentración de los poderes jurídicos, que serán paulatinamente extraídos del dominio de las Iglesias y pasarán a estar en manos de los poderes seculares, y al final de esta época, del Estado central. Este proceso gradual, que podríamos describir como una *mundanización de la administración de justicia*, tiene como correlato ideológico, en la historia de las ideas políticas europeas, a la puesta en cuestión de la existencia del infierno⁵. Si el infierno no existe, los castigos aquí y ahora –en sociedades en las que se hace un espectáculo de la punición y se utiliza, sobre todo, la tortura, antes que la cárcel– cobran nueva relevancia social y son objeto de discusión sobre su administración, su eficacia, su crueldad y sus motivos –sobre todo, por los movimientos reformistas radicales–⁶.

No casualmente, en medio de estos procesos paralelos de invención de la autonomía del agente moral y de mundanización de la justicia, **resurge la importancia central del concepto de felicidad en las filosofías políticas, como meta a la vez individual y social, como problema terreno.**

5 En América Latina, como dijimos, no existía el imaginario del infierno antes de la cristianización forzada. Por eso, la figura del pecador que se adecua a ese imaginario es diferente: en Europa es el ateo, que voluntaria y singularmente se ha escindido de una religión que conoce por su medio social; mientras que en América Latina directamente se supone que los amerindios o bien son pecadores, en su totalidad, o bien lo serán si desconocen el Evangelio una vez recepcionado. Cf. Walker, Daniel: *The Decline of Hell. Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment*, Londres, Routledge, 1964; y Gabriela Siracusano (ed.): *La paleta del espanto. Color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, 2010.

6 Cf. Hill, Christopher: *El mundo trastornado: el Ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI Ediciones, 1983.

Su discusión se aloja en el marco de una recepción –tan compleja como son todas– del estoicismo, del epicureísmo y del escepticismo helénicos y se operativiza en el intento de varios pensadores –sobre todo de Justo Lipsio y Guillaume Du Vair– de cristianizar a las antiguas tradiciones paganas, así como de otros, que serán conocidos luego como los “libertinos eruditos”, de rescatar su ímpetu antimetafísico, hedonista y antifinalista –los deudores de Lorenzo Valla, por citar un ejemplo–⁷. Leibniz está en el medio de estas disputas por las recepciones antiguas, quizá porque su posición anómala dentro de los modernos es reivindicar expresamente la continuidad entre las diferentes filosofías –y no pretender ningún gesto fundacional ni de ruptura–.

Quisiera plantear entonces, a seguir, el modo en que la felicidad aparece en el Leibniz y cómo ese modo de aparecer es al mismo tiempo una recepción y un “combate” con estas tradiciones y con sus contemporáneos Descartes, Malebranche, Spinoza y los jesuitas. Quisiera afirmar que, en Leibniz, la importancia central de la felicidad se enmarca en la necesidad para el pensamiento de sostener la interpenetración entre lo trascendente y lo mundano. La felicidad, para el de Leipzig, implica estados dinámicos de placer –y por tanto, de percepción de la perfección propia y de los otros, capaces de ser felices– al interior de una concepción compleja de justicia, e implica una radicalización de las posibilidades del tiempo presente, una radicalización cuya realización no se da por supuesta⁸. Para Leibniz, sólo es feliz quien es capaz de hacer surgir futuros en las vetas incluso replegadas del presente, futuros que sean a la vez continuidad y novedad (en otras palabras, que sean “progresos”).

7 El debate entre epicureístas y estoicos, que Leibniz obvia, se plantea por ejemplo, en Lorenzo Valla.

8 Perfección y placer estaban desligados en Descartes y en Malebranche.

La necesidad de la esperanza

Para poder revalorizar la felicidad, no sólo como objetivo de la vida común e individual, sino también como experiencia posible, asentada en la estructura de lo real⁹, Leibniz va a intervenir en una discusión artificialmente ordenada por él entre dos polos: el del estoicismo y sus supuestos receptores, sobre todo Descartes y Spinoza, y el del cristianismo. Involucrarse en el *entremedio* de esos parámetros *construidos* de la discusión implica tanto mezclarse con ellos (porque para Leibniz en toda posición filosófica hay un momento de verdad que puede ser rescatado), como usarlos de punta de lanza, uno contra otro, para separarse allí donde se puede ir “más allá” de lo hasta entonces sostenido¹⁰.

El bando de los estoicos antiguos y de sus pretendidos seguidores modernos, convierten a la felicidad, para Leibniz, en una mera tranquilidad del ánimo, algo similar a la *ataraxia* epicúrea¹¹. Para ellos, si se comprende el marco en que la propia vida se inserta, si se comprende que todo lo que sucede, sucede necesariamente, se evita quedarse atrapado en el torbellino de las pasiones y caer preso de la ansiedad que despierta el creer, ilusamente, que se

9 Cf. Basso, Luca: “Inquietudine e politica in Leibniz”, publicado en *Isonomía*, 2006. Disponible en Internet.

10 Sigo aquí el texto de Donald Rutherford “Patience sans Espérance. Leibniz’s Critique of Stoicism”, publicado en Miller, John e Inwood, Brad (eds.): *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 62–89. Le agradezco al autor por el envío del texto. En los *Nuevos Ensayos*, Leibniz afirma, como se sabe, que su sistema parece unir a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a la escolástica con los modernos, extrayendo de cada uno lo mejor y avanzando más allá.

11 La relación entre los modernos y Epicuro, es evidente sobre todo en la lectura de La Mettrie, pero también en Spinoza. Respecto del estoicismo, a ambos los distingue la reflexión sobre la muerte y la tiranía. Ver al respecto el análisis de Schneewind en el libro citado.

tiene poder sobre el devenir de los hechos. Para Leibniz, ligar la felicidad a la comprensión del cosmos y de su necesidad, hace de la felicidad una mera *paciencia*, que además se ancla al estado presente, porque ni siquiera se permite, al que sufre, el tener esperanza sobre el cambio de las condiciones actuales en las que sufre, y al que es feliz, tener esperanza de que su felicidad durará¹². Reducir la felicidad a la “paciencia sin esperanza”, como Leibniz le adjudica a lo que llama la “secta de los neoestoicos”, le sería una actitud menos perniciosa si quedara reducida al círculo de intelectuales que la sostiene –los que eran catalogados como los cultores de la “moral de los espíritus fuertes”–, pero si esa actitud se extendiera, piensa Leibniz, destruiría toda moralidad social, porque para él toda sociedad “civilizada” está basada en la idea de que hay un estándar objetivo de justicia, por el que los virtuosos pueden esperar que, a mediano plazo, sus condiciones ahora desfavorables, se reviertan¹³. La humanidad (que es la “unidad de análisis” de Leibniz, por llamarla de algún modo) precisa creer que existe un lazo entre virtud y felicidad, y esto no es posible sin sostener la esperanza en un futuro mejor, o lo que es igual, en un futuro de justicia, ordenado por la Providencia: “en orden a satisfacer las esperanzas de la humanidad, debemos probar que el Dios que gobierna todo es sabio y justo, y que él no permitirá que nada quede sin recompensa ni castigo; esas son los grandes fundamentos de la moralidad” (GP IV 300/AG 243)¹⁴.

12 Rutherford, *op. cit.*, p. 64 y siguientes.

13 Aún cuando la justicia sea algo mucho más complejo que este *standard* objetivo, como hemos trabajado en otro capítulo aquí.

14 Lo que hace Leibniz con esto es religar moral y religión, que en los estoicos y neoestoicos aparecían desligados (inclusive en Bayle). Spinoza, que obviamente habla de ética y no de moral, responde a explícitamente a esta ligazón estoica y luego leibniziana: quien es virtuoso porque espera recompensa, no lo es. Cf. Tatián, Diego: “Filosofía como meditación de la vida”, en *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, 12 y 13, 2006, pp. 194–201.

Si los estoicos y sus seguidores modernos están anclados en el presente y proponen una “paciencia forzada”, una suerte de resignación, al negarse a ligar la felicidad con la esperanza y abrirse a *posibles* futuros *mejores* (es decir, más justos); los cristianos, por su parte, de tan arraigados que están a la idea de que la verdadera felicidad está –en el mejor de los casos– en un estado trascendente, desconsideran el presente y tornan la felicidad en algo in–experimentable en el mundo, desligada de sus parientes de grado, como serían, para Leibniz, el placer y el contento. Para Leibniz, la posesión por parte del cristiano de una verdad moral, la de que no habrá acción que quede sin castigo o sin recompensa, le produce contento y ese contento, sin ser identificable con la felicidad, tiene una filiación de grado con ella, porque ambos son estados dinámicos, estados que son imposibles de ser vistos como *posesiones*, porque son como flujos *constantes*. Los cristianos –aquí el ejemplo sería Agustín– han equivocado también el concepto de la felicidad, al postularlo como un estado final, trascendente a lo mundano, de plenitud y de *ausencia del deseo*. Para Leibniz, la felicidad, que *está también* en este mundo, es un estado dinámico, que define como de “placer durable, que no puede ocurrir sin un progreso continuo hacia nuevos placeres” y que no puede consistir “en una completa alegría, en la que no reste nada por desear”, porque eso convertiría a los hombres felices en “insensibles e incluso estúpidos”, sino “en un perpetuo progreso hacia nuevos placeres y perfecciones”¹⁵. Ese estado de placer dinámico enlaza el presente y el futuro a través de pasiones y del ejercicio de facultades: en primer lugar, el que *está siendo* feliz es esperanzado, porque para Leibniz **nadie es feliz si no tiene la esperanza de que esa felicidad continuará (y por eso, la felicidad es placer más continuidad)**; en segundo

15 Leibniz, G.: *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza editorial, 1992, p. 221.

lugar, el que está siendo feliz es un agente activo y racional, porque su esperanza en que la felicidad continúe, no se basa en la pura fe, sino en trabajar para expandir sus capacidades de conocer y de actuar en el presente, en un marco social de tipo teológico-político, que cree ordenado por la existencia de un estándar objetivo y universal de justicia; y en tercer lugar, el que está siendo feliz es aquel que, por su trabajo sobre los placeres presentes, puede reorientarlos de modo de poder forjarse imágenes posibles de futuro, hasta entonces no desplegadas y por tanto, novedosas.

La razón barroca y el futuro: la inconformidad con las instituciones

El que está siendo verdaderamente feliz es aquel que se ocupa de la continuidad de su felicidad, el que puede sostener legítimamente la esperanza de que su felicidad perdure y por tanto, es capaz de forjarse racionalmente imágenes de futuro, en los cuales esa felicidad siga estando presente, como variación de sí misma, como *progreso*. Sin embargo, para Leibniz, los hombres escasamente pueden forjar estas imágenes, porque pese a su variedad, en general están anclados en un presente, que perciben en su actualidad pero no en su virtualidad, en lo que son sus posibilidades inscriptas, pero no desplegadas¹⁶. Por eso, los hombres *debieran tener* como objeto de deseo la felicidad, pero la olvidan y la sustituyen por la alegría, el contento, el placer instantáneo –por sus parientes de grado, pero sin posibilidades de extenderse en un continuo–. Para forjar imágenes de futuro que tengan a la vez una ligazón del presente y alojen lo nuevo, no actualizado en él, el Sujeto debiera hacer un trabajo sobre sus placeres actuales, de modo

16 Es, por tanto, un progreso indefinido y no necesariamente lineal.

de contraponer aquellos placeres que sólo son hedonistas e instantáneos, a aquellos placeres que pueden tener continuidad y por tanto, ser “apetitos guiados por la razón”. Al esfuerzo de disponer algunos placeres contra otros placeres, Leibniz le llama “hacerse dueño de sí”, y el resultado, paradójico para esta lectora, del tratamiento que este tema, es constatar que Leibniz confía poco en que este esfuerzo de hacerse dueño de sí rinda frutos. Antes que confiar en los toscos “mecanismos y artificios” –como los llama–, que le asigna al entendimiento humano para lidiar con la fortaleza de los placeres actuales y lograr que la vida se rija por normas de conducta sostenidas en un modelo de futuro racional y disciplinado (una especie de autoexamen y autodisciplina, que el mismo pensador considera con escasas posibilidades de éxito), Leibniz parece estimar más las potencialidades de una razón civilizadora, que opera *indirectamente*, en dos planos a la vez: por un lado, es una razón que, en el umbral de lo imperceptible para los Sujetos, de lo inconsciente, les siembra la que él llama la “inquietud”, que son rudimentos del dolor que no son percibidos del todo por ellos y que los mantiene en constante movimiento¹⁷. Esta inquietud, lejos de ser incompatible con la felicidad, es esencial a ella, porque hace de los hombres campos de combate constante e imperceptible, campos en los que la naturaleza ejerce su trabajo de reacomodamiento y de remoción de obstáculos, y al hacerlo, les posibilita el goce, sin que se den cuenta ni participen conscientemente. Por el otro lado, a nivel social, esa razón se encarna en sociedades a las que Leibniz llama “naturales”, que son sostenidas en la

17 Leibniz toma el concepto de inquietud de una traducción de Locke. Ver al respecto el artículo de Diego Vernazza: “De la continua agitación de las cosas: ontología, ética y política en Leibniz y Montesquieu”, publicado en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 41, julio–diciembre, 2009, pp. 103–113.

justicia, entendida como “virtud social”, y que tienen como fin la felicidad de sus miembros –la felicidad terrena, que incluye también el bienestar económico, y la eterna–. Esta justicia, en Leibniz, no se identifica plenamente con una legislación positiva, y no obstante tiene sus fundamentos en un derecho histórico –pasado–, como era el derecho romano, es una afectación y culmina en el *amor*, como su complemento¹⁸. La razón barroca de Leibniz opera en planos entrecruzados: el de lo que hoy llamaríamos inconsciente, el social y el trascendente, y en todos ellos los Sujetos están involucrados, sin saber del todo de su involucramiento, y las instituciones que existen se muestran en su precariedad e insuficiencia, tironeadas por fines y criterios trascendentes, pero sin relación directa con ellos.

En resumen

El tratamiento de la felicidad en Leibniz, pone en primer plano el problema del concebir el futuro para una razón que no es iluminista, sino barroca, es decir, en tensión irresoluble entre la atención al detalle y la apertura a la trascendencia. En la contradicción que se expone entre la necesidad imaginar futuros posibles y la dificultad de plantearlos para una subjetividad perspectivista, ontológicamente limitada en sus capacidades cognoscitivas, anclada en la actualidad de un presente retaceado en sus posibilidades, radica lo que puede resultar contemporáneo de su lectura: para Leibniz, para que la felicidad exista, el Sujeto precisa imaginar y desplegar futuros en los que su placer continúe, pero esos futuros no están bajo su control y la dificultad para desplegarlos en el pensamiento demuestra cuán dependiente es su imaginación de la

18 Sobre la compleja relación entre justicia y amor, ver el capítulo 1 de la parte sobre Leibniz, en este libro.

restringida actualidad en la que se inserta. Estos futuros no pueden tampoco ser asignados como prerrogativa a la razón, porque ella no es identificable sin restos con el despliegue histórico, y porque Leibniz no cree que su época sea un punto desde el cual se pueda juzgar los anteriores momentos, ni la culminación de nada.

Antes bien, Leibniz afirma una concepción anómala de progreso para su tiempo, un progreso que es devenir otro y no sólo devenir mejor¹⁹. Su énfasis no está en cómo la razón puede contraponer las instituciones existentes a otras mejores, imaginables en un futuro que se puede acariciar, por ser vislumbrable sin oscuridades en este presente; ni en oponer a la conciencia esclavizada del Sujeto, otra conciencia, ésta sí plenamente emancipada. La razón civilizadora de Leibniz está tironeada entre su trabajo microscópico sobre el inconsciente del Sujeto y la existencia de criterios extra-mundanos de justicia y de realidad, que permanecen así, distinguibles de cualquier presente, en desacople irresoluble con él, al infinito²⁰. En la confianza en los efectos de esa razón multiplicada, a la vez visible e invisible, mundana y trascendente, está su optimismo, aunque como filósofo público Leibniz elija el voluntarismo de insuflar ánimos sobre las capacidades de los Sujetos:

Nada sería tan fuerte como la verdad, si nos dedicásemos a conocerla bien y a hacerla valer; y sin duda que habría medios para hacerla accesible a los hombres. Cuando pienso en lo que puede la ambición o la ava-

19 VeralrespectoKnoppikJürgen: "Leibniz' Fortschrittskriterium: Das Übergehen zu Neuem", en *Studia Leibnitiana* 29:1, 1997, pp. 45-62.

20 Sería interesante pensar qué tratamiento daría una concepción como ésta de justicia a figuras como la del mártir.

ricia en todos aquellos que se lanzan alguna vez a este género de vida, prácticamente desprovisto de atractivos sensibles y presentes, no desespero de nada, y sigo manteniendo que la virtud tendría un efecto infinitamente mayor, acompañada como está por bienes tan sólidos, si alguna *venturosa revolución del género humano la pudiese algún día en boga* (NE, 218, mi subrayado).



TERCERA PARTE

**La Modernidad en sus andariveles. Definición,
Conciencia y Colonización en Locke**

La razón crea monstruos. Hombría, Colonialismo y Castigo en John Locke¹

“¿Quién querría llevar tan duras cargas, gemir y sudar bajo el peso de una vida afanosa, si no fuera por el temor de un algo, después de la muerte, esa ignorada región cuyos fines no vuelve a traspasar viajero alguno, temor que confunde nuestra voluntad y nos impulsa a soportar aquellos males que nos afligen, antes que lanzarnos a otros que desconocemos? Así la conciencia hace de todos nosotros unos cobardes”.

Shakespeare: *Hamlet*, Acto Tercero, ca. 1600.

“Nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que conciernen a nuestra conducta”.

**John Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*
(E) I, I, 6, de 1690 (trad. modificada).**

“Remuevan esperanza y miedo y es el fin de toda disciplina”.

**John Locke: *Some Thoughts Concerning Education* (STE), de
1693, §54, propia traducción del inglés.**

¹ Este capítulo se realizó como fruto de una beca de investigación otorgada conjuntamente por la Fundación Fulbright y CONICET, realizada a cabo en 2012, en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de California, Los Angeles, Estados Unidos. Allí trabajé bajo la dirección de la profesora emérita Carole Pateman, a quien agradezco y admiro.

Un torrente de afirmaciones inquietantes y a primera vista oscuras, hace del Nietzsche del Segundo Tratado de *La Genealogía de la Moral* un testigo de Locke. Porque ni siquiera es un denunciante. Es, más bien, el que observa lo que ha sido, lo que ya se ha producido, bajo el mote de Locke. Él mismo es efecto de eso ya sido: Nietzsche es quien observa en sí (y no sólo en sí) el advenimiento doloroso de la cultura, o de lo que él llama el “hombre libre”, que es un animal humanizado en quién se crió, mediante la reforma de la costumbre, el instinto dominante de la conciencia. O lo que es igual, un saber de la responsabilidad.

Las perturbadoras afirmaciones nietzscheanas de las que hablamos se sustentan en la apariencia aséptica de una lógica económica: la cultura pretende que haya una correspondencia, dice el filósofo, entre, por un lado, el daño que el criminal produce –o antes bien, el daño que el responsable de la (mala) acción produce–, y el dolor que se le aplica como supuesta retribución. A tal medida de daño, tal medida de dolor. Esa paridad alude a otra supuesta correspondencia; esta vez, entre las actividades propias de la circulación de mercancías. Por tal mercancía, tanto dinero. Ambas equidades son ficticias. La paridad pretendida entre daño y dolor –que es moderna, temporalizada por Nietzsche con la referencia al “Sujeto de derecho”–, implica la introducción de una lógica arbitraria que encadena al que daña con el castigo que le infligen otros, bajo la rúbrica del *merecimiento* (tanto como una lógica semejante encadena arbitrariamente a las partes en el trueque, en la compra-venta y en el tráfico comercial).

Esta economía –a la vez moral, punitiva y comercial–, se construye en el argumento nietzscheano con varias afirmaciones que invocan a Locke, como si él fuera el resumen de aquello de lo que hay que liberarse, si se pudiera volver atrás en un proceso que ni siquiera cuenta, por ser “prehistórico”.

Liberarse, que en Nietzsche implica *olvidar*, conlleva una suerte de aturdimiento en el Sujeto, que le permite el escape y la fuga de la repetición y de la inercia cultural –aunque no sea más que un escape transitorio–. Liberarse implica:

Cerrar temporalmente las puertas y ventanas de la conciencia; no dejar que nos molesten el ruido y la lucha con los que el mundo subterráneo de órganos que están a nuestro servicio trabajan unos para otros, y también unos en contra de otros; un poco de calma, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para gobernar, prever, predeterminar (pues nuestro organismo está dispuesto oligárquicamente): esta es la utilidad del, como hemos dicho, olvido activo, semejante a un guardián de la puerta, a alguien que mantuviese en el alma el orden, la tranquilidad, la etiqueta: se ve así enseguida hasta qué punto no podría haber felicidad, jovialidad, esperanza, orgullo, *presente*, sin el olvido².

Un poco de *tabula rasa* de la conciencia: casi parece un pedido, una sollicitación, un ruego precedido por un “por favor” con carácter de urgente. Locke aparece invocado como aquel que quiso ofrecer un punto de partida, el de la *tabula rasa* de la conciencia, que en realidad merecería serle reclamado como sosiego. Que nos dé una *tabula rasa* de la conciencia, parece demandarle Nietzsche a Locke. Indagar el por qué de esa demanda agobiada será el objetivo de este capítulo, y con ello, tratar de entender cómo Locke construye al hombre civilizado, al hombre de costumbres civiles, de la “*civility*”; es decir, al producto privilegiado del advenimiento de la cultura. Para

2 Nietzsche, F.: *La Genealogía de la Moral*, Madrid, Edaf, 2010, p. 96.

eso, empezaremos por ver cómo Nietzsche se hace, en nuestra mirada, un testigo de Locke, en el Segundo Tratado de *La Genealogía de la Moral*, mediante un conjunto de afirmaciones que servirán de entrada a la obra del inglés. Una obra, ésta, que leeremos bajo la égida de la imposible paridad entre daño y dolor, entre crimen y castigo.

Un rodeo por Nietzsche

La primera afirmación por la que se describe –lockeanamente– el proceso de advenimiento de la cultura en Nietzsche es la que hace de la conciencia el producto de la victoria de la fuerza de la memoria sobre la del olvido, que es como decir, la victoria de los tiempos pasado y futuro (y de su continuidad), sobre el presente. La memoria es quien hace entrar a la razón en los Sujetos, en la forma de una razón encadenante entre partes puestas arbitrariamente juntas y sucesivas (como son el daño y el dolor, o la mercancía que se vende con el dinero que se da por ella: es decir, en la forma de una razón del tiempo y de la paridad ficticia). Inscribir al hombre en el tiempo continuo, hacerlo racional y memorioso, contante y previsible, está descrito en *La Genealogía* como una tarea, un trabajo, que posibilita lazos de obligación: “Criar un animal al que le sea lícito prometer: ¿no es ésta precisamente aquella tarea paradójica misma que la naturaleza se ha propuesto cumplir en lo que respecta al hombre?, ¿no es éste el auténtico problema *del* hombre?... Que este problema haya sido solucionado en alto grado tiene que parecerle tanto más sorprendente a quien sepa valorar debidamente la fuerza que actúa en contra, la del olvido”, dice Nietzsche, sentando las bases de la economía de la moral y de toda forma de razonar moderna³.

3 *Ibid.*, p. 95.

La segunda afirmación inquietante es la que hace de la conciencia un efecto de un proceso de regulación dolorosa del cuerpo, de disciplina y de tortura. La conciencia, que depende de la preeminencia de la memoria sobre el olvido, no es lo que acompaña el dolor del proceso que sufre el cuerpo para aprender a memorizar, sino el efecto de esa disciplina corporal, o lo que es igual, el resultante del proceso de *hominizar* al animal.

¿Cómo lograr que a este entendimiento atado al instante, en parte embotado, en parte demasiado parlanchín, y que es el olvido en persona, se le quede grabado algo de tal manera que pueda tenerlo presente?...Según es fácil suponer, este viejísimo problema no se solucionó precisamente con respuestas e instrumentos llenos de ternura; antes bien, nada hay más terrible y más inquietante en toda la prehistoria del hombre que su mnemotécnica. 'Se graba a fuego lo que se quiere que permanezca en la memoria': este es un principio fundamental de la más vieja (por desgracia, también la más larga) psicología que hay en el mundo [...] Nunca se podía prescindir de la sangre, el martirio y el sacrificio cuando el hombre consideraba necesario hacerse una memoria; los más horribles sacrificios y prendas (entre los que se cuenta el sacrificio de los primogénitos), las más repugnantes mutilaciones (por ejemplo las castraciones), los más crueles rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son en lo más hondo sistemas de crueldades): todo esto tiene su origen en aquel instinto que adivinó que el dolor es el más poderoso instrumento mnemotécnico⁴.

⁴ *Ibid*, p. 100.

La tercera afirmación nietzscheana que invoca a Locke es la que hace de la conciencia el proceso por el cual se inscribe, en el cuerpo disciplinado, unos cuantos “no quiero” que no sólo sirven a ese Sujeto, sino que permiten la convivencia social y que instauran entre los individuos, así socializados, una relación determinada, que es la de poder ejercer el castigo sobre aquellos que se resisten a esa inscripción, sobre aquellos que desconocen esa marca o insisten en el aturdimiento. Esta relación de poder castigar al otro o, en palabras de Nietzsche, de poder ejercer con pleno derecho (y conforme a Derecho) la crueldad, instaura una relación de superioridad e inferioridad entre acreedor y deudor, entre el que castiga y el castigado, y pone a ambos al interior de un Derecho regido por supuestas equivalencias.

Precisamente esta es la larga historia del origen de la responsabilidad. La tarea de criar un animal al que le sea lícito prometer implica como condición y preparación suya –ya lo hemos comprendido– la tarea más concreta de hacer primero al hombre hasta cierto punto necesario, uniforme, igual en iguales circunstancias, regular y por tanto calculable. El enorme trabajo de lo que ha sido denominado por mí ‘eticidad de la costumbre’, el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en la época más larga del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, por mucho de dureza, tiranía, embotamiento intelectual e idiocia que le sean inherentes: mediante la eticidad de la costumbre y la camisa de fuerza social el hombre es *hecho* realmente calculable⁵.

⁵ *Ibid.*, p. 97 y siguiente.

Pararse frente a Locke como frente a aquel en cuya obra se puede rastrear la intuición nietzscheana del proceso de advenimiento de la cultura, entendido como el proceso por el cual los hombres devienen tales por medio de la formación de la conciencia, de la responsabilidad, de la inscripción a fuego de la memoria en el cuerpo y del ejercicio del castigo inter-individual para aquellos que se resisten, implica leerlo desde una óptica que aúna moral y economía. Desde una óptica cuyo objeto privilegiado de observación será analizar cómo la obra de Locke puede entenderse –*también*– como un tratado sistemático que busca imponer una reforma masiva de las conductas, por medio del grabado de y el ajuste a ciertos parámetros morales (o lo que Nietzsche describe como “eticidad de la costumbre”).

Moral y economía serán asumidas como imbricadas bajo lógicas formales, y centradas en sistemas de castigo y recompensa. La lógica formal que las aúna pone en primer plano a los aparatos de castigo y recompensa, como aquellos aparatos que –sin necesidad de quedar atados a contenidos específicos– provocan el disciplinamiento corporal. Diremos, con Deleuze, que el sentido de “prehistoria” que Nietzsche da a su descripción del proceso implica lo formal, como aquello que es previo y posibilitador de toda historia, de todo contenido determinado. Según esta lógica formal, el núcleo del proceso de la reforma de las conductas que supone la disciplinarización (una disciplinarización que forma hombres) no es entonces el contenido específico de las leyes, o el contenido específico de los hábitos, sino la *instauración de una ley anterior a toda ley*, que es la ley que obliga a obedecer leyes –cualesquiera sean sus contenidos–; y la *implantación de un hábito anterior a todo hábito*, que es el hábito de tener hábitos –cualesquiera que ellos sean–. Esto es lo prehistórico que posibilita toda historia; lo formal que abre la posibilidad de acoger formas y contenidos

específicos. Nuestra tarea será entonces leer a Locke como aquel en cuya obra se contribuye a esa instauración, a la instauración de la ley y el hábito en sus formas, por así llamarles, “originarias”⁶, como lógicas formales, que permitirán alojar después a contenidos concretos⁷.

6 Louis Althusser trabajó la remisión a lo “originario” en la filosofía como una estrategia por medio de la cual lo que es resultado (la construcción del origen), se pone como un principio sobre el cual se oblitera pensar y que permite, por esa obliteración, el andar del argumento. Es en ese sentido que quisiera pensar el concepto de origen en este capítulo. Warren Montag, en su mimeo “On the Function of the Concept of Origin: Althusser’s Reading of Locke”, dice al respecto: “Althusser regarded the concept of the origin as perhaps the most common strategy by which a philosophy could conceal from itself the historical and political realities of its own practice, taking as a starting point that it discovers what in fact is a product of its own labor (heavy with political and ideological consequences), and as such a result rather than a beginning: ‘The function of the concept of origin, as in original sin, is to summarize in one word what has not to be thought in order to be able to think what one wants to think’”. La cita de Althusser es de *Reading Capital*, Londres, Verso, 1970, p. 63.

7 James Tully, en el artículo “Governing Conduct”, que sirve de inspiración a este texto, entiende que Nietzsche erra en su hipótesis de que la conciencia es el producto del proceso de genealogía del Sujeto moderno. Tully dice que “if my study is correct, just the opposite is true. The new practice of governing was an attack on the conscience, as both too radical and too submissive, and an effort to create habits that would replace the conscience and guide conduct” (p. 13). Creo que la lectura de Deleuze del concepto de “prehistórico” permite romper con la supuesta oposición entre conciencia y hábitos: lo que se intenta crear en Locke y tantos otros que participan del masivo proceso de reforma de la conducta entre 1660 y 1700, es una conciencia formal, si se quiere, tribunalicia, regida por la necesidad de atarse a la ley y al hábito, como reguladores de prácticas civilizadas, y previos, lógicamente, a cualquier contenido determinable de las leyes y los hábitos específicos. Dice Deleuze, al respecto de cómo Nietzsche usa los términos “primitivo” o “prehistórico”: “Every historical law is arbitrary, but what is not arbitrary, what is prehistoric and generic, is the law of obeying laws. (Bergson will rediscover this thesis when he shows, in *Les Deux Sources*, that all habits are arbitrary but that the habit of taking on habits is natural.)”. Cfr. Deleuze, G.: *Nietzsche*

Diremos con James Tully, entonces, que Locke está inscripto en un proceso masivo de instauración de innovadoras prácticas de gobierno de la conducta. Este proceso implica un ensamble de nuevos saberes, poderes y hábitos, ensayados con éxito en el período que va desde la Reforma hasta la Ilustración. Locke es pilar de este proceso: no sólo contribuye a erigirlo, sino que también teoriza sobre él y lo evalúa. Construye para ello lo que Tully llama un *penalismo*, esto es, un sistema de recompensas y castigos que tiene como efecto suyo a procesos de diferenciación y de graduación humana –de humanización y deshumanización, entendidos no como un binarismo fijo ni polos excluyentes, sino como grados de identidad variable, relacional y especular–. Este penalismo apunta centralmente a la construcción del ideal del hombre civilizado, que en Locke es un hombre que está asociado a la *gentry*, la clase social a la que el filósofo está contribuyendo a formar.

El sistema está construido –y esto es lo importante–, como un ensamble de aparatos jurídicos, esto es, como aparatos centrados en la ley. Porque, como dirá Locke, cada acción tiene su fuente en un principio práctico –y no en un innatismo ni en una disposición interna–, y cada principio práctico requiere una razón que lo justifique. Esa razón justificante para la acción es la ley, en este “penalismo comprensivo” que Locke erige. ¿Pero qué tipo de ley? Una ley que, como veremos, se construye a partir de difuminar justamente los contenidos determinados de su prédica: esto es, una ley que se construye como forma (o como prehistoria), antes que como mandato literal y que, por lo tanto, no podría ser nunca reducida a ley positiva, a una especie de código transparente y legible, evidente para cualquiera

and Philosophy, Londres, The Athlone Press, 1992, p. 133; y Tully, J.: “Governing Conduct”, en Leites, E. (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 12–71.

dispuesto a operacionalizarlo. Justamente lo contrario de esto es lo que, en Locke, hace tan eficaz el penalismo.

Locke construye entonces un penalismo –o una teoría y una práctica abarcativas, cuyo objetivo es la reforma masiva de las conductas–, centrado en un concepto difuso pero omnipresente de ley. El penalismo comprende al menos tres aparatos: primero, el aparato teológico providencial, que incluye los castigos y recompensas trascendentes al mundo profano y que aquí analizaremos a partir de la compleja relación que Locke establece entre la ley divina y la ley natural; segundo, el aparato pedagógico social (al que Tully llama aparato “humanista”), que incluye los castigos y recompensas derivados de la percepción de un mundo de opiniones y hegemonías sociales, conformado según hábitos, valores y costumbres dominantes. Y tercero (y por último), el aparato político, derivado del primero y enraizado en el segundo, que incluye al derecho al castigo en base al juicio subjetivo sobre la transgresión o no, por parte de los otros, de la ley natural y a la delegación de este derecho de castigar en los gobiernos, en las “sociedades civiles”⁸. Como se sabe,

8 John Yolton puntualiza que el término “sociedad civil” en Locke tiene una determinación específica: se refiere al gobierno y por tanto, no es sinónimo de sociedad (el gobierno, junto con la estructura social, marca las diferencias entre ellas). En cada sociedad hay varias formas de grupos, de familias, de tribus, etc., y para cada uno de ellos se aplican (para Yolton, normativamente) las leyes de naturaleza. Todas estas sociedades organizadas están bajo el estado de naturaleza. Hay algunos acuerdos que dan lugar a sociedades civiles, a partir de estas sociedades, como los que se especifican en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (ST) II, §87, §89. Cuando Locke habla entonces de “sociedades civiles”, se refiere a la organización política, y cuando habla de sociedades en general (salvo excepciones), habla de “*commonwealths*”. Por eso, el término “estado de naturaleza” debiera reconocerse como teniendo dos aristas: por un lado, la arista romántica, como Yolton la llama, que

el derecho al castigo es un poder ejecutivo, individual y privado que Locke identifica con el poder/derecho político –algo que detentan los individuos, en el estado de naturaleza–. Estudiado en el contexto de los argumentos para la desposesión colonial británica, que es como aquí lo abordaremos (esto es, a partir de la omnipresencia del caso “América”, en el V capítulo del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*), ese derecho y poder individual, supuestamente universal, se vuelve un criterio de exclusión que señala los límites de la especie. Estos tres aparatos construyen una moral, entendida en sentido amplio, expansivo, omnipresente (tal como Locke la entendía): un conjunto de criterios con los cuales juzgar, premiar o reprender

es la condición “primitiva” de ciertas sociedades; y por otro lado, la arista permanente, o el estado en que permanecen sociedades complejas (como la monárquica, por ejemplo) y que señala que, aún bajo sociedad civil, hay desigualdad jurídica, o bien que cuando se habla de estado de naturaleza en este sentido se alude a grupos donde el consenso de los gobernados está ausente. Esta arista, generalmente dejada de lado, es muy interesante. Locke dice en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §91, que allí donde haya “hombres que no tengan una norma establecida y juez común al que apelar en esta tierra para determinar las controversias legales que puedan surgir entre ellos, los hombres seguirán permaneciendo en un estado de naturaleza y sujetos a todas las inconveniencias que ello lleva consigo”.

Utilizo la versión del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de Alianza, Buenos Aires, 1990 y chequeo con la editada por Peter Laslett: *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Cfr. Yolton, John: “Locke on the Law of Nature”, en *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 67, No. 4, 1958, pp. 477–498.

las acciones⁹. Una moral que incluye a la política, pero que no se reduce a ella.

Esta moral omnicomprensiva está entendida como un conjunto de criterios o de leyes que conforman una lista abierta de preceptos incoherentes, no del todo formulados, no concluyentes y relativos al contexto histórico –por más que Locke insista en que el fundamento de la moral, la ley divina, es inmovible–. Inesperadamente, dada su incoherencia y su contingencia –esto es, dado que parece ser algo así como un agujero negro de contenidos– la percepción de esta lista forma al Sujeto moral, al agente responsable. Esta paradoja es lo que sorprende del penalismo de Locke: que el andamiaje que sostiene la construcción del Sujeto moral es la adecuación represiva de su conducta a un conjunto de formas jurídicas – de “leyes”– asentadas sobre principios probabilísticos y voluntaristas, y que, por lo tanto, no podría traducirse en un catálogo concluyente de preceptos entendibles, transparentes y concretos. Esto es, el Sujeto calculador y calculable es fruto no de esquemas epistemológicos igualmente previsibles, sino de todo lo contrario: de la influencia sobre él de formas de la ley que son impuestas por saberes probabilísticos –o si se quiere radicalizar el argumento: que se sostienen en la “apuesta” y en lo impredecible de la voluntad del legislador, en el marco de una crisis escéptica tan honda como la que padece la primera modernidad–. Estas indeterminaciones en el contenido de aquello a lo cual se debe, imperativamente, ajustar la conducta (o en su defecto, ser castigado), dan cauce al individuo respon-

9 Sigo a Tully en la definición de penalismo y es la perspectiva a partir de la cual entro en la obra de Locke. Sin embargo, los aparatos son definidos y recortados por él de otra manera: les llama providencial, estatal y humanista. El énfasis de Tully está puesto más en demostrar la influencia del probabilismo (de la línea Pascal y Bacon) y el voluntarismo sobre Locke. Mi interés, en cambio, está en evidenciar el concepto de uso/hábito y su relación con el colonialismo.

sable, al agente moral. Esta paradoja constituye, a mi entender, el punto en el que Locke va más allá, incluso, de los modos pedagógicos de la Ilustración (a la que, sin dudas, también anuncia): el Sujeto responsable que está contribuyendo a formar es quien da muestra de su obediencia a una *forma de la obligación*, antes que a los contenidos que esa obligación determine, y esa obediencia depende de la *existencia necesaria de recompensas y castigos*, aún cuando no estipule concretamente cuáles son éstos. Pero Locke no puede decir que el pilar de su moral omnicomprendiva es esta indeterminación –o justamente, su empresa es eficaz por no poder ser enunciada en estos términos–. Por eso, en su argumento, el contenido de las leyes a las que ajustar la conducta –leyes cuya existencia necesaria se proclama– se describen siempre elusivamente, y en todo caso, se tranquiliza al lector que requiere precisiones aludiéndolas, vagamente, como si fueran una lista de mandatos simples, al alcance de cualquiera con predisposición a comprenderlas por medio del esfuerzo de sus facultades¹⁰. Pero lo importante no

10 Creo que eso quiere decir Tully con su hipótesis de que en Locke (y la “época” en general) se ataca a la conciencia, en lugar de erigirla como pilar subjetivo. Como se sabe, en Locke hay una convivencia problemática entre hedonismo y racionalismo respecto de la moral (o entre voluntarismo/nominalismo y realismo). Las cualidades morales, para Locke, no son intuitivas exclusivamente por la razón, sino que, como dirá John Colman, “es la razón discursiva trabajando con la información dada por la experiencia la que descubre que demanda la ley moral” (propia traducción, p. 236). Para Locke, el comportamiento moral se sostiene en la reflexión racional de cómo se logra el placer y se evita el dolor, y de estos dos, placer y dolor, surgen las acciones. Pero cómo el placer y el dolor humanos se engarzan con una estructura moral del mundo, teológicamente orientada (es decir: cómo se armoniza el placer y el dolor del Sujeto con el Bien y el Mal divinos, y no con lo bueno y lo malo para cada quién) es un motivo de discusión. En mi hipótesis, Locke construye una teoría de la obligación moral, más allá del contenido, y por eso, se acerca más al voluntarismo que al racionalismo, que precisaría de contenidos específicos de la ley. Para un paneo de esta discusión, ver entre otros: von Leyden, W.: introducción a

es lo que una facultad como la razón “descubra” de la ley divina y natural, sino el hecho de que el Sujeto se disponga a querer descubrirlo, porque en ese hábito del pensar la ley se inscribe en él como disposición formal y con ello, el pensar se hace un pensar de la convivencia.

Por eso, queremos leer esta moral, a partir de la importancia central que asumirá en la obra el concepto de *uso*. Es a partir del uso que Locke define los bordes de la razón, y por tanto, de la propiedad (lo que incluye a los aparatos teológico providencial y político) y es a partir del uso que llega a la conclusión –central para este intento masivo de reforma de las conductas– de que la imposición del hábito –y su convertirse, viscosamente, en algo tan naturalizado que se vuelva indistinguible de la “naturaleza”– es la mejor forma de crear un orden social estable (lo que incluye primordial, pero no exclusivamente, al aparato educacional). La mejor forma de hacer una sociedad estable para Locke es hacer, a la vez, de cada uno de los miembros de esa sociedad –y de su tendencia natural al sectarismo, de su tendencia irrefrenable a la construcción de múltiples grupos de pertenencia con sus múltiples criterios de aprobación y rechazo (o lo que podríamos llamar, una vertiente agresiva del “pluralismo”)– un agente de control de las conductas de los otros. Para eso se requiere el privilegio del uso por sobre el entendimiento, y además, una reforma del uso por entonces imperante, para poder alojar a nuevas conductas¹¹.

Essays on the Law of Nature, Oxford, Clarendon Press, 1954; Dunn, J.: *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; Buckle, S.: *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, New York, 1991; y Colman, J.: *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.

11 El privilegio del *uso* sobre el *entendimiento* es típico de los seguidores del probabilismo y tiene raigambre baconiana.

1. Ley y apuesta

“Locke es quizá, el menos consistente de todos los grandes filósofos y señalar las contradicciones, ya sea dentro de alguna de sus obras o entre ellas, no es una tarea difícil”, sintetiza Peter Laslett en su introducción a los *Two Treatises*¹². Esta es una experiencia que cualquier lector o lectora padecen al enfrentarse a Locke y a los dilemas que su obra plantea: el inglés parece ver lo que está ante sus ojos pero no poder resolverlo, o quizá no lo vea del todo, o tal vez definitivamente no lo quiera ver. No parece ser ésta la misma experiencia que –según Louis Althusser– Marx habría tenido frente a los textos de la economía clásica, porque Locke, antes que un incapacitado para plantear o resolver preguntas por su posición ideológica, se asemeja a un *performer*.

Uno de esos desafíos a la coherencia textual –tal vez el más tenaz–, es su concepción de ley natural. O mejor, el desafío a la coherencia son las varias versiones de ley natural que Locke proveyó, ya sea según el período, el carácter de la obra, o las promesas de ejercicios aclaratorios por venir. Es tal la afrenta que las mutaciones de la concepción de ley natural imponen a la lógica de la obra de Locke –y a su crítica al innatismo, en particular–, que desde que se publicó el *Ensayo sobre el entendimiento humano* en 1690 y, a la vez, se rumoreó con insistencia que era él quien había escrito también el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sus contemporáneos hicieron fila para escudriñar (e influir sobre) qué sostenía exactamente el autor del *best-seller* de epistemología, al menos en este punto. Y desde entonces, las interpretaciones contradictorias no dejaron de brotar.

El “progenitor” de una larga lista de colaboradores, de ayudantes para combatir la supuesta poca claridad de Locke (a los

12 Laslett, P.: Introducción a John Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, p. 82.

que Robert Horwitz llama irónicamente los “*Locke’s helpers*”, o “una banda de intrépidos comentaristas” prestos a llenar los agujeros que los textos del inglés dejaban), fue James Tyrell¹³. Tyrell, abogado *whig* y juez de paz, educado en Oxford, de quien se conservan pocas cartas de un intercambio muy rico, fruto de una amistad que se sostuvo por décadas, inquirió tempranamente a Locke por este tema. Lo hizo no sólo por él mismo, sino en representación de un grupo de “hombres pensantes” de la universidad –como les llamaba–, versado en la ortodoxia de la concepción cristiana de la ley natural. Una concepción que –por extraño que parezca a un lector contemporáneo– Locke parecía desatender. Locke parecía eludir ese cristianismo ortodoxo, aún cuando, como bien afirma Neal Wood, lo que en su época se leyó o bien como filo–ateo o bien como relativista, se convirtiera un siglo después en una de las versiones canónicas del cristianismo moderno¹⁴. La correspon-

13 Horwitz, R.: Introducción a John Locke, en *Questions Concerning the Law of Nature*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 23. Tully, en el artículo citado, tiene otra visión que la que se dará aquí de Tyrell, siguiendo a Horwitz. Para Tully, Tyrell intenta hacer de Locke un latitudinario y esto implicaba eliminar la forma de la ley dependiente de la voluntad de legislador y agente, para acercarlo al necessitarismo hobbesiano, que Locke rechaza. Ver la pág. 45. Como sea, tanto para Tully, como para Horwitz, como para el presente capítulo, Locke rechaza el necessitarismo, la mera causalidad que aquí ejemplificamos con la tesis de que a la borrachera le sigue la resaca, como su “castigo natural”. En objeción a este necessitarismo, Locke vuelve al concepto de ley asociado a la voluntad; sólo que, en nuestra hipótesis, lo hace esbozando una “tercera posición”: ni necessitarismo, ni letra bíblica, sino remisión a un probabilismo de la apuesta. Es decir, ante la sola posibilidad de la existencia de castigos y recompensas como los que plantea una religión trascendente como el cristianismo, para Locke conviene obedecer.

14 Para Neal Wood, uno de los motivos del éxito sin precedentes del *Ensayo* puede haber sido su uso de un lenguaje llano, de sentido común. Locke usa allí metáforas del juego: del ajedrez, del tenis y palabras típicas de los negocios (por ejemplo: la verdad es “oro”

dencia con Tyrell, reconstruida por partes, es tan valiosa que merece la atención aquí.

Para los “hombres pensantes de Oxford”, de quienes Tyrell se erige en vocero, las concepciones de Locke acerca de la ley natural parecían confundirse, por momentos, con las del “monstruo de Malmesbury”, Thomas Hobbes –para usar las palabras del célebre biógrafo de Locke, Maurice Cranston–¹⁵.

y tiene “precio”). El filósofo insiste en que su tarea “no [era] enseñar, sino inquirir”. A pesar de ello (o por ello), el libro es atacado por ateo, deísta y sociniano. En 1695 se le suma la prohibición de *Reasonableness of Christianity*: se le objeta, sobre todo, que si no hay ideas innatas, la ley natural no podía estar inscrita en el corazón ni estar basada en disposiciones naturales al bien y al mal, y por tanto, sólo podría fundarse en la costumbre. No obstante, para la mitad del XVIII todo cambia en la percepción sobre Locke y el cristianismo, y para Wood esto se explica por la mutación en la sociedad inglesa: “By mid-century many of Locke’s views had become the common currency of theological thought. No longer were his empiricism and way of ideas felt to be incompatible with true Christian faith”. Cfr. Wood, Neal: *The politics of Locke’s Philosophy. A social study of “An Essay concerning Human Understanding”*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 57

15 Tyrell comienza diciendo que estuvo hablando con ciertos “hombres pensantes” de Oxford y que “los encontró insatisfechos con lo que Usted ha dicho de la ley de naturaleza” en el *Ensayo*, le dice a Locke. Para estos hombres, Locke resolvía toda valoración moral primordialmente en la aprobación o en el rechazo al interior de una comunidad, sociedad o “club”, más allá de lo que podía derivarse de la ley revelada. Por tanto, si en una comunidad se aprobaba moralmente “la embriaguez, la sodomía o la crueldad para con los enemigos”, poco habría que objetar desde el contextualismo lockeano y se considerarían allí “virtudes”. Esta crítica será muy importante para el presente capítulo. Cfr. *The Correspondence of John Locke*, vol. 4, ed. E. S. de Beer, Oxford, Clarendon Press,

Tyrell insiste varias veces en pedirle a Locke que se pronuncie tajante sobre su filiación con el hobbesianismo, pero él parece preferir la ambigüedad de las respuestas. Este coqueteo –coincido con Horwitz–, *tiene que ser intencional*. Para los pensantes de Oxford y su ortodoxia puritana, la ley revelada es aquella ley plasmada en ambos Testamentos, el Antiguo y el Moderno –aún cuando el Moderno no contenga, como el primero, una lista de mandatos explícitos de moral–. Esta ley revelada habría sido reafirmada por medio de la promesa ultraterrena de castigos y recompensas. Hobbes no respetaría esta forma de la ortodoxia porque, según Tyrell (y más allá de cualquier denuncia de ateísmo que pudiera hacersele a Hobbes), el autor de *Leviatán* identifica la ley divina con la ley natural y ésta, “desde que no procede de Dios como legislador, estoy satisfecho [en decir] que no puede ser propiamente llamada ley, y el no tomar a Dios dentro de sus hipótesis ha sido la gran causa de error de Mr. Hobbes, de que las leyes de la naturaleza no sean propiamente leyes ni obliguen a la humanidad, ya sea fuera del estado civil o en *Commonwealth*”¹⁶. Locke debiera responder a esta objeción y distinguirse estrictamente de Hobbes en este punto –sugiere Tyrell–.

Locke, que entiende el prurito de su amigo, lo remite, en primer lugar, al conocido parágrafo del *Ensayo*, donde señala que “por ley divina entiendo aquella ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación”¹⁷. El

1979, p. 101. Cito de Robert Horwitz, *op. cit.*, p. 5. Las traducciones del inglés son propias.

16 *The Correspondence of John Locke*, *op. cit.*, p. 108. Horwitz, *op. cit.*, p. 23 y siguiente.

17 Locke, J.: *Ensayos sobre el entendimiento humano* (E) II, 28, 8. Utilizo la versión en español de Fondo de Cultura Económica, México, 2005, y contraste con la edición en inglés de P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

parágrafo distingue a la razón (o “luz de la naturaleza”) y a la revelación como formas alternativas de promulgación de la ley divina, o como formas alternativas de conocer o descubrir la voluntad de Dios expresada en su ley. La razón y la revelación coincidirían entonces, por ser dos formas de conocer la voluntad legislativa de Dios, y la ley natural sería un caso de la ley divina (tan sólo diferente en su modo de ser conocida).

Tyrell no queda conforme con la remisión textual e insiste en la objeción, casi con un tono pedagógico. Usted, le dice, debiera haber expresado “con más claridad qué entiende por una ley divina. Porque habría sido fácil para usted agregar en un paréntesis, *lo que los otros llaman la ley de naturaleza*, o lo que sea, para mencionar expresamente la ley revelada de Dios y separarla de esto y despejar toda ambigüedad. Yo hubiera aconsejado decirlo así, si hubiera tenido el honor de que me fuera comunicado, antes que se hiciera público”¹⁸. O sea, Tyrell sugiere expresamente que Locke distinga a la ley divina (lo que “los otros” llaman ley de naturaleza) de la ley revelada de Dios, y que identifique a ésta última con la letra bíblica. Pero no sólo esto: a seguir, quiere que Locke diga que la ley divina (o la ley natural, para “los otros”) es ley y no mera causalidad, no una mera seguidilla de causas y efectos y que, por tanto, depende de Dios como legislador. Para dar un ejemplo, que a embriagarse le siga como efecto la resaca del bebedor no puede ser más que metafóricamente llamado castigo, porque si así lo fuera, esto trastocaría el concepto de ley, como suelen pretender los materialistas. Es decir, Tyrell quiere que Locke diga que ley es siempre una serie de mandatos que dependen de la voluntad de Dios como legislador (y no meras consecuencias naturales), que éstos fueron revelados sobre todo en las *Sagradas Escrituras* y que están refrendados por castigos y recompensas (mayormente, pero no sólo) ultraterrenos, cuya existencia se

18 *The Correspondence...*, p. 108 (Horwitz, p. 23).

puede deducir de esos mismos textos cristianos, con la certeza de la letra. Diga que la ley revelada está contenida en las *Escrituras*, y diga que la ley divina y la ley natural son también leyes que se adecúan a esta primera, tal como nosotros entendemos a la ley, y diga que, por tanto, todas estas leyes son certeras, mucho más que las supuestamente certeras seguidillas del naturalismo. Es decir, rompa con el supuesto hedonismo que le están adscribiendo, que privilegiaría el placer y el displacer a la ley, y vuelva a esforzarse en demostraciones del contenido de las *Sagradas Escrituras*¹⁹.

Pero Locke sigue siendo ambiguo. La respuesta había sido expresamente eludida antes, cuando, ante la requisitoria de Tyrell, le había dicho que si él hubiera identificado a la ley divina con aquello que se lee en las *Escrituras*, habría dicho lo contrario de lo que quería decir, “porque me refería a la ley divina indefinidamente y en general, como sea que haya sido conocida o supuesta. Y si cualquier hombre refiere sus acciones a la ley natural, como a la ley divina, entonces claramente dije

19 Véase, por ejemplo, cómo Thomas Hobbes habla de los “castigos naturales”, en el capítulo 31 de la parte II de *Leviatán*: “No existe una acción humana en esta vida que no sea el comienzo de una cadena de consecuencias, tan larga, que ninguna providencia humana es lo bastante elevada para dar al hombre una perspectiva del fin. En esta cadena están eslabonados unos con otros los acontecimientos agradables y los desagradables; de tal modo que quien desea hacer alguna cosa placentera queda él mismo obligado a sufrir todas las penas inherentes a ello; estas penas constituyen los castigos naturales de aquellas acciones que son más bien causa de perjuicio que de beneficio. Por añadidura, suele ocurrir que la intemperancia resulta naturalmente castigada con las enfermedades; la precipitación, con el fracaso; la injusticia, con la violencia de los enemigos; el orgullo con la ruina; la cobardía con la opresión; el gobierno negligente de los príncipes, con la rebelión; y la rebelión, con la matanza. En efecto, si consideramos que los castigos son consiguientes a la infracción de las leyes, los castigos naturales deben ser, naturalmente, consiguientes al quebrantamiento de las leyes de naturaleza, y por tal causa les siguen como sus efectos naturales, y no arbitrarios” (edición castellana, Buenos Aires, FCE, 1992, p. 303).

que será juzgado, en sus acciones, por la ley de Moisés o la de Jesucristo, cual una ley divina, entonces claramente dije eso también. Ahora, el Corán de los musulmanes o el Sánscrito de los brahmanes no debiera ser excluido en este caso... ni ninguna otra supuesta revelación divina, sea verdadera o falsa”²⁰. La cita desconcierta. ¿Qué más que supuesta tolerancia se puede leer aquí, en una respuesta esquiva y hasta relativista, en la que Locke incluye tanto al cristianismo como a las otras religiones entre las revelaciones posibles de fungir de guías morales, y cualquiera sea su verdad? ¿Por qué esta renuencia a identificar la ley divina con la letra cristiana, en alguien piadoso –además de tolerante–?²¹

20 *The Correspondence...*, p. 113 (Horwitz, p. 22) Como se sabe, la tolerancia de Locke tiene límites: por un lado, hay que rechazar a quienes, como los católicos, violan el principio de equidad y se creen con privilegios para interpretar la ley natural; también a los musulmanes, porque están bajo autoridad de otros (sus príncipes y califas); pero sobre todo, hay que rechazar a los ateos, porque ellos, al no creer en la existencia de una transcendencia, de recompensas y castigos ultraterrenos, destruyen cualquier posibilidad de la moral. La moral (y la existencia social, que está sostenida en pactos) depende de creencia en la transcendencia. Dice el autor en *Carta sobre la tolerancia*: “Las promesas, convenios y juramentos que son los lazos de la sociedad humana no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea de pensamiento, disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia” (edición de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1991, p. 57). Del ateo no se puede pretender fidelidad a los pactos, porque “no tiene por quién jurar”.

21 La supuesta piedad de Locke es discutida y uno de los pilares de esta lectura crítica es, como se sabe, Leo Strauss. Pero, en el último tiempo, varios intérpretes se han volcado a una relectura teológica de Locke, que comparto. Para ejemplos célebres, valga citar a John Dunn, James Tully y John Marshall.

Ante el consejo pedagógico y casi irreverente de Tyrell de ser más claro, Locke pide a un amanuense que copie una carta de respuesta y que deje constancia de ella. Es la célebre epístola del 4 de agosto de 1690, donde ensaya una réplica por demás sugerente, en un tono poco conciliador. Dice: “veo que vos *o bien* tus amigos están tan lejos de entenderme correctamente que voy a darte el problema de escribir unas líneas más, para hacer más claro lo que quiero decir –si fuera posible–, porque lo es. Aunque tiendo a pensar que, a un lector sin prejuicios, que considerara lo que debo decir ahí y no lo que él fantasee que yo debiera decir, más allá de mi propósito, le sería tan claro como cualquier cosa puede serlo”²². A la pregunta casi formulada en un dejo de resumen de Tyrell, de “si los castigos y recompensas que mencionás como establecidos por tu ley divina, pueden ser demostrados”, esto es, a la pregunta de si la ley divina es ley, con castigos y recompensas establecidos ciertamente por la voluntad del legislador Dios, Locke responde, casi con desprecio: “¿no hay nada entonces que te cuadre, en religión y moral, a no ser aquello que podés demostrar? Si sos tan susceptible me temo que, si examinara ahora tu religión y moral, para ver cuánto podrías demostrar, no quedaría mucho en pie... La *probabilidad* de recompensas y castigos en otra vida pienso que debería servir de reforzamiento de la ley divina, si ese fuera el negocio que tengo entre las manos. Pero, en el presente caso, la demostración de futuras recompensas y castigos no me ocupa más que la demostración de la cuadratura del círculo”²³.

La respuesta es fulminante, pero de ningún modo clara. Lo evidente, en primera instancia, parece ser que Locke se defiende de la requisitoria de Tyrell diciendo que, al escribir el *Ensayo*, su objetivo no era demostrar que hubiere castigos y recompensas en otra vida: “no tenía nada que ver con todo

22 *The Correspondence...*, p. 110 (Horwitz, p. 25).

23 *The Correspondence...*, p. 111–2 (Horwitz, p. 26).

eso... mi objetivo ahí era mostrar cómo los hombres arriban a ideas morales o nociones”, al “comparar sus acciones con una regla” y no demostrar “si eran verdaderas o no”²⁴.

Pero quisiera arriesgar, arbitrariamente, qué más parece estar diciendo Locke en esta carta, porque esta reconstrucción me permitirá abrir un camino en una maleza teórica que el inglés teje, lo más enredada posible. El primer argumento de Locke parece ser: *no podemos hacer depender la moral y la religión de la demostración*. Si así lo hiciéramos, no quedaría mucho en pie, incluso de una moral y de una religión tan ortodoxas como las de Tyrell y el grupo de los pensantes de Oxford. Hay una necesidad –casi diríamos, *estratégica*– de no empeñarse en las demostraciones, para que la solidez de la moral y la religión se mantenga –o lo que es igual, moral y religión quedan como cuestiones de fe, más que de certeza, sea esta racional o derivada de la letra–. Por tanto, ante la requisitoria de Tyrell de que “demuestre cómo son los castigos y recompensas de lo que usted llama ley”, Locke sugiere saltar el tema, no innovar, no empeñarse ni en demostrar ni en no demostrar, sino salirse por un atajo tanto del naturalismo racionalista y de su relación encadenante entre causas y efectos, como de la dependencia de la literalidad de las *Escrituras*. Estratégicamente, parece decir Locke, no planteemos más este problema de este modo, porque no tiene solución, y una filosofía constructiva (una que prefigura el pragmatismo, como es ésta), no se entrapa en cuestiones irresolubles.

El segundo argumento se desprende de este primero: si mi tarea hubiera sido la de ocuparme de los castigos y recompensas ultraterrenos, dice Locke, la mera *probabilidad* de ellos debiera alcanzar para reforzar la ley divina. El uso de la palabra probabilidad inscribe a Locke en una tradición en auge, la de Pascal y sus discípulos, cuya influencia en el inglés empieza

²⁴ *The Correspondence...*, p. 112 (Horwitz, p. 26).

a ser determinante luego de sus años de exilio en Francia. La sola probabilidad de la existencia de tamaños castigos y recompensas en otra vida –y no su certeza, y menos aún su literalidad– debiera alcanzar para sostener el edificio de la moral y la religión. Porque ante la sola probabilidad de que esos castigos y recompensas existan, lo estratégico, otra vez, sería obedecer.

Y el tercer argumento, también imbricado con los anteriores, parece ser: los hombres arriban a ideas morales o nociones, que pueden ser verdaderas o no. Y lo sugerente es que Locke no sólo ya ha dicho que esto no es demostrable –o que es mejor no empeñarse en que sea demostrado–, sino que no llama al “no-verdadero”, falso; esto es: que la cuestión no parece ser la de disipar el error lógico, sino la de analizar las condiciones de aceptación (social) de las ideas morales o nociones que circulan, cualquiera sea su contenido de verdad. La cuestión parece ser, antes que la demostración de la falsedad (o incluso, de la presunción de su existencia), saber *cuáles son las condiciones del asentimiento o la aprobación de ideas morales o nociones, con circulación social*, que, en el caso singular del cristianismo, al que Locke adhiere, están refrendadas por la fuerza que da la sola probabilidad de la existencia de castigos y recompensas tan desproporcionados a los mundanos, que *conviene obedecer*.

No se trata de *demostrar* cómo la moral y la religión (y sus principios y sus prácticas) se *derivan* de la literalidad de un texto sagrado o respetan el consecuencialismo naturalista, sino de *mostrar* cómo los hombres *arriban* a ciertas ideas morales o nociones –por comparación de sus acciones con “una” regla– y les brindan asentimiento. Esa parece haber sido la tarea de Locke al escribir el *Ensayo*. Antes que derivar, mostrar inductivamente; y antes que conocimiento, asentimiento, opinión, persuasión, formalismo. Ahí parece estar, para Locke, la punta del ovillo epistemológico para intentar resolver dos cuestiones que presentan como una: por un lado, la crisis escéptica y las

disputas que ella acarrea en facciones teológico-políticas; por el otro, la necesidad de intervenir en el estado de corrupción moral que Locke visualiza en su sociedad, y particularmente en su clase prefigurada, la *gentry*. Esta corrupción de las costumbres reclama, urgente, una reforma, antes que la liberalidad devenga en colapso económico y en revolución política. Esta reforma masiva y con pretensiones globales de la clase dominante en formación (y de todo su entorno) traerá, por su vasto alcance, cimbronazos o “calamidades” públicos, pero aún así hay que encararla²⁵.

25 En *Correspondence*, vol. 7, p. 337 (30 Mayo de 1701), Locke dice (*sic*): “This when I examin into the causes of it I impute to the great corruption and dissoluteness which has overspread this part of the world and has of late years got into all ranks and professions of men. and seems to me the certain forerunner of that ruin confusion and disorder which seems to threaten all Europe. Without a stop to the overflowing of vice, and a reformation into better manners tis easy to see the several communities in this part of the world will very hardly be able to subsist. for vertue is the very strength and cement of Societie without which it cannot stand. Such reformations have seldom if ever been brought about in the world without great and publick calamities. Old as well as young boys are seldom amended without scourging, and noe thing but overturings bring depraved /hearts/ from fashionable and growing immoralitys. But hold I see my apprehensions (for fear is the common doteage of old men) have carried me away from the subject I was on...”. Citado desde Dunn, J.: “Bright Enough for All Our Purposes’: John Locke’s Conception of a Civilized Society”, en *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 43, No. 2, Science and Civilization under William and Mary, 1989, pp. 133–153. Nota 82. Ver también al respecto Shelley Burt: “The Societies for the Reformation of Manners: between John Locke and the devil in Augustan England”, en Roger D. Lund (ed.): *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660—1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 149–170.

1.1. Ante la crisis: la conciencia como tribunal

Las propuestas diversas de solución a estas dos crisis (la teológico-política, la del modo de vida de las elites) parecen enfrentar a Locke y al círculo de amigos –y entre ellos, a Tyrell–. El círculo se había reunido, entre 1670 y 1671, en la Exeter House, que era la residencia de Lord Shaftesbury, a discutir problemas de “religión y moral” (como apunta Tyrell, al margen de su copia de la epístola al lector del *Ensayo*). De estas reuniones surgió la escritura del *best-seller*, aunque, como decimos, su letra no aunó a los miembros del curioso grupo²⁶. Porque la resolución que Locke empezó a delinear

26 Neal Wood describe con sumo interés, en su libro *The Politics of Locke's Philosophy*, al grupo de estudios del que surge el *Ensayo*. El mismo estaba compuesto, como describe Locke en la epístola al lector, por cinco o seis amigos que se reunían en su recámara (“*five or six Friends meeting at my Chamber*”) y que, antes que adentrarse en cuestiones mayores, como las de la religión, se dispusieron (o Locke lo hizo) a examinar sus propias habilidades (“*before we set our selves upon Enquiries of that Nature, it was necessary to examine our own Abilities*”). Esto es, sabemos por las anotaciones de Tyrell, que estaban discutiendo cómo la ley de naturaleza podía ser conocida y cuál era su relación con la religión revelada, pero de esta cuestión pasaron a cómo conocemos, en general. Los cinco o seis amigos no son una anécdota, sino que definen para quién, para qué tipo de hombre, está escrito el texto. Como dirá Wood, Locke se proyecta a una vasta audiencia de hombres a los que imagina iguales a él mismo, esto es, no a especialistas en epistemología ni a teólogos, sino a hombres con un interés eminentemente práctico y público, en los que confluyen tanto la aristocracia como la incipiente burguesía (en medio del proceso de reforma de elites que vive Inglaterra). Estos hombres enarbolaban perspectivas eminentemente baconianas en su acercamiento a las Ciencias Naturales y también firmes creencias, en general latitudinarias, aunque matizadas por la percepción de lo que los fanatismos de la piedad acarrearban. Los 5 ó 6 amigos incluían a James Tyrell (dedicado al estudio de la política y la historia, que publicó un libro bastante leído en la época, contra Robert Filmer), David Thomas (médico), probablemente a Shaftesbury

allí –con todos los atajos, marchas y contramarchas posibles– se alejó de una concepción ortodoxa de la religión y la moral, para acercarse –quizá demasiado, para el gusto de sus contemporáneos– a un relativismo y a un hedonismo que no podían dejarse traslucir del todo, pero que siempre finalmente despuntaron, en medio de contradicciones esparcidas a lo largo de toda la obra. La propuesta de Locke, en el *Ensayo*, es de un radicalismo que sólo puede encubrir de a ratos la afición del autor por escribir en retazos, o de “manera discontinua” –como él la llama–: se trata de sustituir una teoría y práctica de la conciencia subjetiva, como *facultad* con una disposición *natural* al bien y a la verdad –es decir, como una facultad innatista y teleológica–, por una teoría y práctica de la conciencia como tabula rasa, indiferente al bien y al mal, a lo verdadero y lo falso, y que, análoga a un *tribunal*, evalúa probabilidades, hechos y testimonios de acuerdo a procedimientos que Locke importa de la técnica jurídica –en pleno proceso de transformación, en particular, en la comunitarista Inglaterra²⁷. John Locke es, en

(terrateniente, defensor célebre de la causa *whig* y patrón de Locke), John Mapletopf (médico), Thomas Sydenham (médico), Thomas Firmin (latitudinario, filantropista, que funda la *Aldersgate Workhouse* para niños pobres, para “enseñarles” el oficio de tejer lana y seda) y Nathaniel Hodges (el único que puede llamarse propiamente un filósofo). Todos eran “*amateurs*”, en la visión de Wood. De los desafíos del grupo a Locke surgen dos esbozos del *Ensayo*, sostenidos argumentativamente, sobre todo, en los *Essays on the Law of Naure* (a lo que se sumará un tercer boceto, alrededor de 1686, llamado “*Draft C*”). Cfr. Wood, *op. cit.*, cap. 3.

27 La tesis de la conciencia como tribunal (como tribunal laico) tiene una tradición que se remonta a Michel de Montaigne, como sugerimos en la introducción. Es la formación laica del “fuero interno”, de la conciencia como tribunal que puede estar en consonancia o no con las leyes positivas. Como diría Montaigne en *Ensayos* libro III, cap. I (*op. cit.*): “Para emitir juicio sobre mí, cuento con mis leyes y mi tribunal, y a ellos acudo antes que a otro sitio. Ajusto conforme a otros mis actos, pero sólo los expando conforme a mi parecer”. Kirstie M. McClure afirma en su interesantísimo libro *Judging Rights. Lockean Politis and the Limits of Consent* que Locke

este punto, un buen discípulo de Francis Bacon: ambos creen, curiosamente, que en la práctica jurídica hay procedimientos contemporizadores de los ánimos caldeados de la época. Bacon los había aplicado a la historia natural y la había convertido en una suerte de aprendizaje metodológica de la práctica jurídica, al traer de ésta última el concepto central de “*matters of fact*” y, lo que es más importante, los hábitos supuestamente ascéticos relacionados con ellos²⁸.

Pero Bacon, pese a toda declamación, no podía emprender una misión tan pretenciosa como la de Locke después, y se había limitado a intentar hacer de los científicos modernos un grupo con patrones de conducta “civiles”, diferenciadas de la vieja escolástica, con sus disputas “vanas” y en elevados tonos. Locke intenta, en cambio, un baconismo radical, una reforma de pretensiones globales: una transformación integral de la epistemología que culmina en la búsqueda de un cambio masivo en la conducta, tanto para su clase como para todas las que se relacionarían con ella, de algún modo –incluso, como sus colonizados–.

extraería varios de sus ejemplos, sobre todos los que atañen al momento armónico del estado de naturaleza, de la concepción localista, centrada en los vecinos y sin necesidad de árbitros externos para la resolución de conflictos, que estaría en plena transformación en la administración de justicia inglesa del XVII. Para McClure, esta forma intracomunitaria de la experiencia de la justicia estaría siendo abandonada por administraciones más centralizadas y crecientemente percibidas como corruptas. Locke sería testigo de ese proceso. *Cfr.* McClure, K.: *Judging...*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1996, p. 152 y siguientes. La alusión a la manera discontinua de escribir aparece en la epístola al lector del *Essay*.

28 Ver al respecto de esta sugerente tesis, Daston, Lorraine: “Baconsche Tatsachen”, disponible en la página web del Instituto Max Planck de Alemania y en “Baconian Facts, Academic Civility, and the Prehistory of Objectivity” en Megill, Allan (ed.): *Rethinking Objectivity*, Durham and London, Duke University Press, 1994.

Esa reforma muestra la paradoja de pretender orquestar un cambio radical en la conducta, que franqueará el paso a la invención del agente moral, del individuo responsable, pero que sería realizada *sobre todo* a partir de intervenir en la mecánica de los múltiples grupos de la vida social, en pos de fundamentar y jerarquizar valores que determinen la reprobación y la aceptación de sus miembros. Es decir, se debe sanar el juicio moral y, para esto, se debe reemplazar la creencia en el innatismo por la implantación, en la conciencia, de las técnicas jurídicas (o hacer de la conciencia un “tribunal”). Éste es el propósito del *Ensayo*. Pero para ello se debe confiar en operar sobre la agobiante mecánica de los grupos, porque el individuo y se juicio se forman –y deforman– en ellos.

Para ello se debe, en primer lugar distinguir los límites entre la opinión (regida por la probabilidad) y el conocimiento (regido por la certeza, y claramente restringido en cuanto a las áreas de la práctica humana que le conciernen). Esto es, desmontar la pretensión de conocer, en favor de priorizar la utilidad y el sentido práctico (o como decía Bacon: aspirar a un conocimiento que sirva en medio de la tormenta, donde de nada es útil conocer la composición química del agua). Y en segundo lugar, una vez privilegiado el conocimiento probable sobre el certero, o lo que sirve a la práctica antes que lo que sirve a la contemplación y las querellas, se deben analizar las condiciones del asentimiento para destruir sus modos actuales de proveerlo –los que provocan la crisis– (la *pars destruens* de la obra) y generar otros (la *pars construens*)–. En todo este proceso, en esta “celebración”, como califica Tully, del saber *probable y útil*, Locke va más allá de su propósito de eliminar el innatismo. Como veremos, hace del innatismo, más que algo a rechazar, el efecto exitoso de una hegemonía social, en la creencia: porque si todo funciona, quienes estén dentro de grupos exitosos en su imposición de creencias darán a esas creencias

el barniz de lo innato. O lo que es igual, Locke descubre el poder del hábito como modo estabilizador de las sociedades modernas y su creación de tradiciones, que aparecen a la vista de quien está inmerso en ellas *como si* fueran innatas, *como si* no tuvieran origen, *como si* fueran sagradas²⁹.

1.2. Una ley adecuada al riesgo

Como vimos, Locke le espeta a Tyrell que lo que sostiene la religión y la moral no es la demostración ni la certeza, sino la mera *probabilidad* de la existencia de castigos y recompensas ultraterrenos. Es decir, Locke nunca niega que los haya –y tampoco lo afirma, sino que afirma la necesidad de su presunción–. La sola posibilidad de que existan debe necesariamente inclinar la balanza del tribunal de la conciencia, a favor del deber³⁰.

29 A pesar que Locke repite, ante cualquier acusación, que no ha leído bien ni a Hobbes ni a Spinoza, es muy notoria la conexión entre esta invisibilización del origen (o el que ciertas cuestiones pasen a ser aceptadas como “innatas”) y la crítica que de ello hace Spinoza en la introducción al *Tratado Teológico-Político*. Para Spinoza, para adquirir estabilidad, ciertos líderes y/o ciertos valores teológicos o epistemológicos asumen la pátina de ser innatos, eternos, y por tanto, incommovibles. Una convivencia social basada en este tipo de imperios sería para Spinoza homologable a la “paz del rebaño”.

30 La lógica del apostador abre un abismo entre dos términos muy interesantes para una lectura del Sujeto en Locke: conveniencia y deber. En el sexto de sus *Ensayos sobre la Ley de Naturaleza*, Locke niega que el instinto de autopreservación sea un fundamento para la obligación moral y asocia conveniencia con un juicio individual sobre lo que es conveniente para ese Sujeto, en el mundo. El deber, en contraste, se asocia a lo prohibido o mandado por una ley trascendente. Pero en un mundo armónica y teológicamente ordenado lo conveniente (lo útil mundano para el Sujeto) y el de-

Según Tully y otros, alrededor de 1676 y bajo la influencia de los *Pensamientos* de Pascal en Francia, Locke dominó el concepto de probabilidad y una vez así, dejó de lado definitivamente la idea de la necesidad de un consenso universal alrededor de los principios de la moral y rechazó el desafío de que fuera necesario, para la moral, una ética demostrada³¹. Para todo lo que concierne al hombre (esto es: para todo lo que hace a la comodidad de la vida, a lo útil, y a su felicidad), alcanzaría con la probabilidad y con la opinión.

Locke empezó a usar, entonces, en varias ocasiones en el *Ensayo* y en textos anteriores, como el muy relevante “De la Ética en general” de 1686–87, la imagen del que *apuesta* qué conviene hacer frente a una acción³². La imagen del apostador aparece clara, por ejemplo, en E2.21.70, donde señala que:

ber, debieran converger. Así, en el capítulo V sobre el origen de la propiedad en el *Segundo Tratado*, Locke afirma que en el estado de naturaleza, “derecho y conveniencia iban juntos”. El apostador, en cambio, escoge el deber frente a la conveniencia mundana (y espera que ambas se identifiquen, en otro mundo). Se evidencia de nuevo la necesidad de la trascendencia para la construcción lockeana de la moral. *Cfr.* Kirstie McClure, *op. cit.*, p. 128 y siguientes. 31 En el texto corto “Morality”, de 1677–8, Locke define moral como “la regla de las acciones de los hombres para alcanzar la felicidad”. “For the end and aim of all men being happiness alone, nothing could be a rule or a law to them whose observation did not lead to happiness and whose breach did [not] draw misery after it”. En Locke, J.: *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 297.

32 E 1.1.5. Hay una relación muy interesante para hacer aquí y que, sin embargo, no podré desarrollar en extenso. La argumentación en torno al apostador alude, “en diagonal”, a la definición que curiosamente da Thomas Hobbes de la prudencia, en *Leviatán* I, cap. 3. Allí, Hobbes convierte cualquier pensamiento “providencial” sobre el futuro (y por tanto, toda lectura de signos) en una ficción de la mente basada en la experiencia del pasado –una presunción que, en general, resulta falaz–. Un prudente, en Hobbes, sería entonces aquel que completa el curso de la apuesta,

Preferir el vicio a la virtud es visiblemente un juicio equivocado. [...] Los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra cualesquiera placeres o dolores en esta vida, cuando se considera en su mera

basándose en la experiencia que ha tenido en el pasado y, en general, se equivoca. Esta presunción providencial no distingue al hombre del animal, porque muchas veces los animales “teniendo un año observan más, y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez”. Su ejemplo, extrañamente, es cómo se resuelve un crimen bajo el Estado (que en Hobbes debiera ser quizá una de las previsiones menos conjeturales). Lo relevante, en todo caso, es la identificación de probabilidad con providencia (o “previsión”, o “prudencia”), y de providencia con ficción equívoca. Dice Hobbes: “En ocasiones un hombre desea saber el curso de determinada *acción*; entonces piensa en alguna acción pretérita semejante y en las consecuencias ulteriores de ella, presumiendo que a acontecimientos iguales han de suceder acciones iguales. Cuando uno quiere prever lo que ocurrirá con un criminal recuerda lo que ha visto ocurrir en crímenes semejantes: el orden de sus pensamientos es éste: el crimen, los agentes judiciales, la prisión, el juez y la horca. Este género de pensamiento se llama *previsión, prudencia o providencia*; a veces *sabiduría*; aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces. Mas es lo cierto que algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, y en la misma medida son más prudentes; sus previsiones raramente fallan. El *presente* sólo tiene una realidad en la Naturaleza; las cosas *pasadas* tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas *por venir* no tienen realidad alguna. El *futuro* no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente” (Buenos Aires, FCE, 1992, p. 19). “Presunciones” de futuro como las que en Locke llevan a la apuesta subjetiva por el deber son apuestas efectivas para formar al Sujeto calculable, justamente porque aparecen vagas e indeterminadas en su alcance (tales como un tormento eterno transmudano). Pero para Hobbes serían especulaciones destinadas al dominio, como afirma en el capítulo 44 del mismo libro.

posibilidad un estado eterno, del cual nadie puede dudar. [...] Cuando se pone en la balanza una felicidad infinita contra una miseria infinita [...] ¿quién, sin ser loco, podrá correr el riesgo? ¿Quién, que esté en su sano juicio, escogería colocarse dentro de la posibilidad de una infinita miseria, si nada puede ganar corriendo semejante riesgo, aún cuando logre eludir aquel peligro? El hombre de bien, por el contrario, nada arriesga contra la felicidad infinita que puede alcanzar, en el caso de que se cumplan sus expectativas. Si el hombre bueno no se equivocó, será eternamente feliz; si se equivocó, no será desgraciado, nada siente. Por el contrario, si el hombre malo acertó, no será feliz; si se equivocó, será infinitamente desgraciado. Pero ¿no, acaso, entonces, es manifiestamente un juicio equivocado el que no ve de inmediato de qué lado, en ese caso, debe inclinarse la preferencia?

Por más que el apostador sea una imagen seductora para una filosofía moral, hay algo muy extraño en esta forma de argumentar, en este “me persigno por si acaso”. Porque si resulta tan obvio cómo debe inclinarse la preferencia en el Sujeto, ¿por qué se debe persuadir a quien debe actuar? Y además, ¿por qué sería más racional aquel que eligiera seguir una vida de obediencia, sólo basándose en el “por si acaso” hubiere castigos y recompensas en otra vida, y no aquel que, por la misma razón, se entregara a los placeres ciertos que ofrece *esta* vida, que sí están al alcance de su mano? ¿Y por qué llamarle loco al que se niega a apostar por el deber (o que cree que la apuesta está perdida) y racional al abnegado? Esto es, ¿por qué identificar la racionalidad con la aceptación de la apuesta, hecha sobre los fundamentos de una teología trascendente e incierta? Preguntas como éstas, sin embargo, son parte de la trampa de Locke. Porque nos ponen,

como lectores, en su mismo campo de valores y aceptan, desde el vamos, una lógica que es justamente la afrenta lockeana: la lógica de la apuesta, como inscripción de la moral y la religión en un utilitarismo individualista, contingente, que parecía inaceptable para muchos de sus contemporáneos.

La introducción de la probabilidad, de la apuesta, en la discusión sobre la moral y la religión obliga a Locke a reformular el concepto de ley. El punto donde mejor se ve esa reformulación –y sus límites– es en la relación entre la ley divina y la ley natural. Debemos volver a Tyrell, porque él apuntaba justamente a esta relación. Con visible fastidio, Locke reconstruye su argumento ante la requisitoria del amigo y representante de los “hombres pensantes”, en la respuesta por carta que estábamos desglosando. Dice allí a Tyrell: “me decís que no sabés cómo responderles [a los que objetan el *Ensayo*]. Lo siento, pero no veo ninguna dificultad. Me das el motivo con estas palabras: *Debo confesar que no puedo positivamente responderles, porque vos no nos decís expresamente dónde encontrar esta ley, a no ser que sea en las Sagradas Escrituras; y muchos dudan si las recompensas y castigos que mencionás pueden ser demostrados como establecidos por tu ley divina.* Esta razón o razones me parecen admirables, [pareciera] que [yo] no pudiera referirme a la ley de naturaleza a menos que sea en las Sagradas Escrituras. Yo no recuerdo haberte dicho en ningún lugar que debía de encontrársela en las Sagradas Escrituras”, clausura el autor.

La inquisición que Tyrell había hecho sin dudas es pertinente y tanto atañe a un punto central de la obra, que despierta el mal humor del filósofo. Pero aún así, pareciera que Locke tiene razón en que la respuesta no puede ser –para usar su mismo término– “positivamente” formulada. Es más, nos sentimos tentados a decir que, a esta altura del diálogo (y si se quiere escuchar sin prejuicios, como dice), la respuesta ya fue dada. Reconstruyamos la posición de Tyrell. Usted me dice que la

ley divina se promulga o bien por medio de la luz natural o por la revelación, esto es, que la ley natural es un caso de la ley divina, en su promulgación, en su forma distintiva de ser conocida, pero que razón y revelación coinciden –o como Locke resume en la carta “that branch of the divine law which is called the law of nature”–. Y me dice que los hombres llegan a ideas morales por medio de la comparación de sus acciones con una ley (entre ellas, la ley de naturaleza, como caso de la ley divina). Pues bien, ¿por qué no me dice dónde está esa ley?, parece reclamar el amigo. ¿Está en la *Sagrada Escritura*? Y Locke responde, no recuerdo haberle dicho esto. Y hace silencio. No dice en ningún lugar, dónde efectivamente está escrita la ley de naturaleza, si no es allí. O si no está escrita. O si todo lo que podemos decir de ella es lo que aparece en el *Segundo Tratado*, que es el vaguísimo lema de “inscripta en los corazones” (una presunción que no aclara nada, obviamente, pero que –como Locke no se reconoce el autor del libro político–, Tyrell ni siquiera puede hacer). No poder decir dónde está formulada la ley de naturaleza es todo un problema, si pensamos que la acción debe cotejarse con alguna ley, para que esta comparación posibilite saber si actuamos moralmente o no: y es *justamente un problema práctico*, de esos que el *Ensayo* pretende privilegiar y resolver. Porque ¿qué menos práctico hay, para el Sujeto responsable que se pretende modelar, que el tener que cotejar su acción con una ley que no se sabe dónde está positivamente formulada, con una ley “en veremos”? O sea, incluso si la sola probabilidad de los castigos y recompensas ultraterrenos alcanzara para conducirme a obedecer, cual buen apostador, aún así debo saber qué contenido de la ley hay que obedecer, o con qué cotejar mis acciones.

El problema de cómo entender la ley de naturaleza en Locke tiene varias aristas –y como se sabe, intérpretes célebres y contrapuestos, hasta hoy–. Pero aquí lo tomaremos como el

caso paradigmático de una forma en la que Locke reformula el concepto de ley, basado en el privilegio del conocimiento probable. Como se sabe (y en una visión bastante aceptada), Locke habría pasado de una concepción racionalista de ley natural –sustentada sobre todo en el capítulo seis de *Ensayos sobre la ley de naturaleza*, donde Dios parece dictando comandos inteligibles a sus criaturas– a una concepción voluntarista, en la que ley natural queda difusa, sostenida en la sola voluntad del legislador y en su potestad (autoridad) para mandar sobre los humanos, más allá de su contenido³³. No me interesa discutir aquí si esto efectivamente se da en la obra, como parecieran sostener von Leyden y Dunn; ni siquiera debatir si –por el contrario– Locke habría sido siempre un voluntarista, aunque con distintos tipos de voluntarismo, como afirman Buckle y otros³⁴. Lo que me parece relevante, a nuestros fines, es que la reformulación del concepto de ley a la que el probabilismo obliga a Locke (y de la cual la ley natural es un caso clave), lo lleva a instaurar una reforma de la moral sustentada en una idea de agente que roza la heteronomía. Esto es, lo lleva a pensar en el agente moral como aquel que está inscripto en una comunidad plural que, a través del entramado de sus leyes y de las normas que establecen grupos, *se defiende a sí misma, tratando de modelar la racionalidad y los hábitos (no sólo del pensar) de*

33 Como se sabe, Locke construye una teoría de la autoridad y no del poder, ejercido sin más. Por eso, Dios comanda sobre sus criaturas, porque las creó, porque es bondadoso y porque tiene potestad para imponer castigos y recompensas, pero esto se coteja además con el juicio de la criatura que obedece, que no está completamente determinado. El *quid* de la cuestión es cómo el hedonismo, o la idea de que lo bueno y lo malo son placer y displeacer y que esto modela la tendencia a actuar en el Sujeto (tal como Locke afirma en “De la Ética en General” y otros textos), se articula con un orden divinamente ordenado: y tal vez la solución sea hacer entrar en la ecuación al placer del propio Dios (como hará Leibniz).

34 Ver referencias en nota 9 *supra*.

ese mismo agente, sobre cuya enarbolada autonomía dice asentarse. Esta forma de la defensa comunitaria, ejercida a través de la posible intervención en la mecánica de los grupos que la componen y de la estructuración de un entramado de leyes –de las cuales una amplia mayoría conlleva un contenido que queda indeterminado o no formulado positivamente–, implica una disputa sobre los modos de conformar la históricamente variable “naturaleza humana”³⁵.

1.3. La ley natural: la indeterminación como efecto buscado

De nuevo Tyrell. Locke le dice que su interés al escribir el *Ensayo* fue mostrar cómo los hombres arriban a ideas morales, a partir de la comparación (racional) de sus acciones con una regla. Esto es: el interés está en la moral, que es una relación

35 Que una sociedad civil (como Locke llama a las sociedades políticas) se defienda a sí misma a partir de la intervención en la mecánica normativa de los grupos que la conforman no suena muy liberal. Pero tampoco Locke suena muy liberal –más allá de todo anacronismo en llamarlo así– en sus obras tempranas. Locke tiene ese tipo de liberalismo que no es indiferente a cómo sean los Sujetos que conforman las sociedades –y por eso, aquí pretende una reforma integral de la conducta–. Me parece que no es que la comunidad intervenga sobre los grupos, en el sentido fuerte de “digitar” lo que dicten, sino que la mecánica normativa de los grupos pueden cumplir la función que cumplían los “instrumentos” para atar al entendimiento en el caso de Bacon: son una especie de muletas para un correcto funcionamiento de lo social y por esto, se debe saber cómo se generan en ellos mecanismos de aprobación o rechazo social. Estos mecanismos desplazan el deseo de virtud, en los individuos, por el deseo de reputación, que como bien dice Locke, no son lo mismo (pero que, sin dudas, es suficiente para los fines eminentemente prácticos del *Ensayo* y de otros textos, como *Some Thoughts Concerning Education* y *Of the Conduct of the Understanding*, que estaba destinado a ser un capítulo de la obra mayor).

que se define como un “arreglo de la acción a regla”, para decirlo weberianamente. Las reglas morales o leyes a las que el hombre puede sujetarse en sus acciones (o como dice elusivamente Locke: “a las cuales los hombres refieren generalmente sus actos”) son de tres tipos, según escribe en el *Ensayo* y recuerda en la carta a Tyrell: 1) la ley divina; 2) la ley civil; 3) la ley de la opinión o la reputación (la así llamada “*law of fashion*”). Como ya adelantamos, la ley divina es aquella ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya sea promulgada por la luz de la naturaleza (o razón) o por la revelación, y sostenida en la probabilidad de recompensas y castigos transmundanos, basados en la potestad de Dios para hacerlo. Por la relación que los hombres hacen para establecer la conformidad o no de sus acciones con esta ley divina, los hombres “juzgan si [esas acciones] son pecados o deberes”, y este juicio está a la base de toda “rectitud moral” –o para decirlo con otras palabras, esta relación es el sostén de todo el edificio moral.

La ley natural, quizá la mayor discusión del siglo XVII, aparece aquí, en el *Ensayo*, sólo como un caso derivado, una expresión de la ley divina. Es más: paradójicamente –como bien apunta Buckle–, la ley natural aparece sólo tres veces ahí mencionada, en un libro de las dimensiones del *Ensayo*, y aún cuando esta ley sea el pilar del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (publicado en el mismo año) y de todo el edificio político de Locke, al volverla poder y derecho natural individual de juzgar³⁶. Las tres veces en que aparece son curiosas. Lo hace, en

36 Para Von Leyden, Dunn y Laslett, entre otros comentaristas célebres, la ley natural no tiene lugar en el *Ensayo* (a diferencia del *Segundo Tratado*, que, como dijimos, es del mismo año). Von Leyden dice que las doctrinas allí explicadas son inconsistentes con la existencia de la ley natural, debido, primordialmente, a dos causas: “his growing belief in hedonism and his scepticism about language”. Von Leyden, introducción, *op. cit.*, p. 75.

primer lugar, como una ley cognoscible por la “gran mayoría de la humanidad”, y cuyo saber se deriva del conocimiento de la existencia de Dios³⁷. La ley natural es aquello de lo que se “da testimonio”, por saber de la existencia de Dios (un testimonio que aparece como un modo de la obediencia). Al respecto dice Locke, en E1.3.6: “Admito que la existencia de Dios se manifiesta de muchas maneras, y admito que la obediencia que le debemos es algo tan congruente con la luz de la razón que una gran parte de la humanidad da testimonio de la ley de la naturaleza”. La ley natural es aquello entonces de lo que se “da testimonio” al obedecer, una vez conocida la existencia de Dios, y que se distingue por su método de ser abordada. O lo que es igual: una ley que se conoce por los medios naturales o de la razón, pero que está enraizada en una creencia teológica. Como dirá Buckle: “la naturalidad de la ley natural entonces no está en su independencia de cualquier propósito teológico, sino en el hecho de que es discernida por métodos naturales, métodos que también muestran la verdad de ciertas creencias teológicas”³⁸. Por tanto, se distingue de la revelación por ser un modo diferente de acceso al conocimiento de la autoridad divina y por ser aquello de lo que da testimonio la gran mayoría de la humanidad (y no los pocos privilegiados que experimentan la voz divina). Su distinción está en la manera de ser conocida, que da lugar a un modo del testimonio, por una mayoría.

El segundo lugar en el que la ley natural aparece en el *Ensayo* es cuando Locke aclara que rechazar las ideas innatas (lo que sus contemporáneos tomaban como una afrenta a la moral) no es igual a rechazar la ley natural³⁹. Esto es, los métodos natura-

37 Esto es específicamente contra Grocio quien, como se sabe, afirma que si Dios no existiera o no se ocupara de los asuntos humanos, la ley natural seguiría en pie, tal como $2+2=4$. Para Locke, las leyes naturales por fuera de la existencia de Dios son impensables.

38 Buckle, S.: *op. cit.*, p. 126. Propia traducción.

39 E I, 3, §13.

les por los que se la conoce, o mejor, se la *descubre*, implican un cierto uso de las facultades, un esfuerzo dirigido a ese fin, un *know how*. La ley natural no es así una evidencia, sino el fruto de un esfuerzo de las facultades (de la razón, informada por los sentidos) por *descubrirla*.

Y la tercera aparición es cuando, en el libro II, capítulo 28, que empezamos a desglosar, Locke distingue las tres leyes morales a las que “generalmente los hombres refieren sus acciones” y en donde la ley natural se hace un caso de la ley divina, esto es, algo dependiente de la existencia de Dios y del poder de su voluntad para establecer leyes a sus criaturas.

Esta ley entonces (como prototipo de toda ley) está intrínsecamente asociada a la voluntad, porque es un desprendimiento de ella. Para decirlo mejor: sin voluntad del legislador, no habría ley. Por tanto, la ley natural no es una regularidad natural, sino un comando que supone la voluntad del que legisla. Por esto, la ley funda una obligación y no una mera constatación previsible, y distingue entre un mal y un bien naturales y un mal y un bien morales. Así lo dice Locke, cuando establece la relación entre ley y obligación, que es la contrapartida de la dependencia de la ley respecto de la probabilidad:

sería en vano que un ser inteligente estableciera una regla para los actos de otro, si no tuviera la potestad de recompensar la observación de esa regla, y la de castigar a quien se desviara de ella, con algún bien o algún mal, respectivamente, que no sean el producto y la consecuencia naturales de la acción misma; porque aquello que naturalmente es una conveniencia o inconveniencia opera por sí solo, sin necesidad de una ley. Si no me equivoco, tal es la verdadera naturaleza de toda ley propiamente dicha⁴⁰.

40 E II, 28, § 6.

Por tanto, ley no es regularidad naturalista y los castigos y las recompensas no son los efectos naturalmente previsibles de las acciones tomadas, sino que están mediados, otra vez, por la voluntad del legislador (y en este sentido, son contingentes).

Pero la ley supone, además, la voluntad del agente que obedece o desobedece. Porque los hombres hacen una comparación entre sus acciones y una regla y juzgan si sus acciones fueron o serán (o no) morales, pero en ningún modo están *determinados* sin resto por esa regla. Para que haya un Sujeto moral, ese Sujeto debe poder poner ante su conciencia, como facultad del juicio, qué principios llevan a esa acción y elegir llevarse por ellos (o rechazarlos o “suspender el juicio”, que en Locke está ligado a la libertad). La conciencia actúa entonces como un tribunal, que se inclina y evalúa de acuerdo a probabilidades, a cálculos, a principios en pugna, a testimonios y tradiciones. Como el juicio puede corromperse (esta es, como se sabe, la historia del “estado de naturaleza”) y de hecho lo está en la sociedad que Locke critica, se trata, baconianamente, de restituirlo.

Pero, como dijimos, la acción moral es aquella que se basa en su comparación con un tipo particular de regla, y con una, sobre todo, que está a la base de todo el edificio moral: la ley divina y la ley natural, como su caso potencialmente universalizable (o cognoscible, en principio, por todos los que hagan un uso adecuado de la facultad de la razón, cuyo buen empleo llevará a reafirmar, como se sabe, el saber de la existencia de Dios). Pero ¿dónde están los contenidos específicos de esa ley de leyes, que contiene las reglas o los preceptos necesarios para hacer de la acción individual y social, una acción moral? Tratando de atender a la requisitoria de Tyrell (que hacemos también nuestra), John Yolton se esforzó en reunir las reglas de este tipo que son enunciadas en los *Ensayos* y en el *Segundo*

Tratado, y elaboró una lista de explícitos ejemplos de leyes naturales, tal como fueran apuntados por Locke⁴¹. Ellos son:

1. Ama y respeta y rinde culto a Dios
2. Obedece a tus superiores
3. Di la verdad y mantiene tus promesas
4. Sé moderado y puro de carácter y sé amigable
5. No ofendas ni injurias, sin causa, la salud, la vida o las posesiones de una persona
6. Sé cándido y amigable al hablar sobre otra gente
7. No mates ni robes
8. Ama a tu vecino y a tus padres
9. Consuela al vecino en apuros
10. Alimenta al hambriento
11. “El que derrame sangre del hombre, verá derramada su sangre por el hombre”
12. Es mi propiedad la que he adquirido a través de mi trabajo, siempre que pueda usarla antes que se corrompa
13. Los padres deben preservar, alimentar y educar a sus hijos

Como se ve en la lista, este tipo de reglas no podrían derivarse de ninguna ley general y mucho menos demostrarse como verdades similares a las matemáticas. Es más, se parecen bastante a ese mantel de comparaciones imposibles entre elementos de distintos órdenes, que Foucault leía en el cuento borgiano sobre el idioma analítico de John Wilkins⁴². Son, más bien, preceptos sociales, a los que cualquier hombre ubicado

41 Yolton. J: *op. cit.*, p. 487 y siguiente.

42 Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, España, Siglo XXI, 1997. Prefacio, p. 1.

en cierto tiempo y en ciertas sociedades accedería, por el uso de una razón que, en Locke, se informa de la experiencia y de los sentidos. Es más, cualquier hombre accedería a estos preceptos, pero también a otros, cualesquiera sean. A muchos de estos preceptos, los contemporáneos de Locke los definían como innatos (y por tanto, como verdaderos y buenos), pero él, al hacer silencio, evidencia que lo que *se percibe* como innato es lo que a la razón, socializada en cierta comunidad, le *aparece* como tan asentado que no puede siquiera pensar en su origen (ni se plantea que pudiera tenerlo)⁴³.

La ley de la naturaleza contiene entonces una suma de preceptos histórica y socialmente relativos, que no podrían ser derivados de ninguna ley general, de forma demostrativa, porque son preceptos al interior de comunidades, comunidades que sostienen su vigencia (y los sacralizan). La razón, animada por los sentidos y la experiencia en sociedad, refuerza la socia-

43 Remito a lo apuntado sobre el tratamiento althusseriano del origen, más arriba. Cuando Locke combate el innatismo (es decir, cuando desmonta su mecanismo, antes de utilizarlo él) y lo asemeja a un origen imposible de ser pensado, es interesante que esto conlleva un combate contra la autoridad y su ejemplo es la relación pedagógica. Al respecto, ver *Ensayo* I, IV, § 24, donde afirma: “Cuando fueron halladas algunas proposiciones generales que al ser comprendidas no admitían duda, bien lo sé, el camino más corto y más fácil fue concluir que eran innatas. Una vez recibida esta conclusión, los perezosos se vieron exentos del trabajo de hacer investigaciones y eso mismo impidió la búsqueda por parte de los dubitativos, respecto a todo lo concerniente a lo que había sido declarado innato. Y fue de poca ventaja, para quienes afectaban ser profesores y maestros, poder convertir en principio de todos los principios el que los principios son incuestionables... Así colocados en una actitud de ciega credulidad, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines de quienes tuvieron la habilidad y el cargo de educarlos y dirigirlos. Y no es poco el poder que otorga a un hombre sobre otro el tener autoridad para dictarle principios y enseñarle verdades indiscutibles, y para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña”.

lización religiosa y moral y no se pregunta por su verdad, sino por su vigencia, y veridifica esa vigencia y la vuelve sagrada. Esa vigencia está reforzada por la existencia de recompensas y castigos, que en el caso de la ley divina/natural, están sostenidos en su probabilidad, porque no es necesario que sean demostrados ni conocidos en su literalidad, sino sólo que se presuponga que están dados, sólo que se presienta su existencia. Ese solo sentimiento, ese solo fantasma, mantendrá el edificio de la moral (y de una razón enraizada en comunidades históricas). Como dirá Yolton, Locke “no formula en ningún lugar una máxima general a la que llama ‘la ley de la naturaleza’. No existe tal ley singular y general. La ley de naturaleza se devela en una lista de leyes, todas las cuales son aparentes para un ser racional. Estas leyes son tomadas como encontrando su justificación en Dios, como si fueran la voluntad de Dios. Toda ley positiva debe, para ser justificada, ser un reforzamiento de estas leyes morales naturales”⁴⁴.

⁴⁴ Yolton, *op. cit.*, p. 488. En su *Razonabilidad del Cristianismo*, de 1695, Locke retoma las críticas que la fueran formuladas al *Ensayo* en este punto, y que podrían resumirse en que el libro no afirma coherentemente nada de aquello que más perentoriamente le importa, que es la ley divina/natural. Allí, y en su *Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul*, escrito en los últimos años de su vida, Locke concede que la gente no podría saber qué castigos habría para sus pecados sin conocer la ley positiva de Dios, y que en particular no sabrían que la pena para el pecado es la muerte, pero que aún así, los hombres saben cuando hacen algo indebido, por la razón. Lo que afirma de San Pablo es muy sugerente: para él, el apóstol no habría dicho “that there is noe sin where there is no positive law... but there is noe transgression with a penalty annexed to it without a positive law”. Esto es, San Pablo no habría hecho a la ley la causa del pecado (como lo interpreta Spinoza), sino que habría atado la existencia de una ley positiva a la determinación del exacto castigo que le corresponde a su transgresión. Por tanto, sin determinación de una ley positiva, no hay determinación de cuál es la pena que corresponde a tal pecado (pero sigue habiendo pecado y castigo, aún indeterminados). *Cfr. A paraphrase...*, ed.

2. El conservadurismo de las comunidades: intersubjetividad y costumbre

Admito que la existencia de Dios se manifiesta de muchas maneras, y admito que la obediencia que le debemos es algo tan congruente con la luz de la razón que una gran parte de la humanidad da testimonio de la ley de la naturaleza. Sin embargo, creo que debe reconocerse que varias reglas morales pueden ser acogidas por la humanidad con muy general aprobación, sin que se sepa, ni se admita, el verdadero fundamento de la moral, que sólo puede ser la voluntad y la ley de un Dios que contempla al hombre sumido en tinieblas; que tiene en su mano premios y castigos, y que posee el poder suficiente para llamar a cuentas al más engreído de los ofensores. Porque, como Dios unió con vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficiosa para todos los que tengan trato con el hombre virtuoso, no es de sorprender que cada uno no sólo confiese, sino recomienda y alabe esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros le presten a dichas reglas. Bien se puede, por interés y también por convicción, proclamar como sagrado aquello que, una vez pisoteado y profanado, trae por consecuencia que uno mismo ya no pueda sentirse a salvo y seguro⁴⁵.

A Wainwright, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 524n.13. Al respecto, ver también John Dunn, "Bright enough for all purposes" (*op. cit.*) y *The Political Thought...* (*op. cit.*).

45 E I, III, § 6.

Proclamar como sagrado aquello que, de ser pisoteado, haría que uno ya no pudiera sentirse seguro. La frase no parece excesivamente piadosa. Y sin embargo, es a sustentar esta idea que el piadoso Locke dirige sus esfuerzos prácticos en el *Ensayo* y en varios de sus textos maduros. Retomemos la distinción que hace entre las tres clases de leyes morales a las que los hombres refieren generalmente sus actos libres para saber si, en conformidad con ellas, son o no acciones morales y con qué patrón serán juzgadas. Estas tres leyes son, como vimos, la ley divina, que “es la medida del pecado y del deber”; las leyes civiles, que son la medida “de la criminalidad y la inocencia”, y la ley de la opinión o reputación, llamada también ley filosófica o ley de la moda (*law of fashion*), que “es la medida de la virtud y del vicio”.

Lo primero que salta a la vista es el desigual tratamiento que Locke les da en el *Ensayo*. Las dos leyes iniciales son tratadas rápida, casi escuetamente, aún cuando –como vimos–, la primera constituye el fundamento de todo el edificio moral. Locke parece apurado por llegar a la tercera ley: la ley de la opinión o de la reputación. Ésta, a la que Locke le urge arribar, es aquella ley por la cual los hombres otorgan el nombre de virtud o de vicio a las acciones buenas o malas, que suelen imaginar coincidentes con la ley divina –y por eso las llaman con esos mote–. Pero en realidad, esto no es así. Porque para Locke, estos nombres se otorgan a aquellas acciones que, en una situación histórica y geográfica determinada, gozan de reputación o de descrédito entre los miembros de esa comunidad. El autor apurado dice:

Es así, entonces, que la medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura, que, por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades, tribus y conjuntos de hombres en el mundo, y en virtud del cual varias acciones llegan a merecer crédito o descrédi-

to entre ellos de acuerdo con el juicio, las máximas y los modos de cada lugar⁴⁶.

Esta ley, cuya recompensa o castigo es la alabanza y el descrédito de los co-habitantes, no sólo merece el tratamiento más largo, sino que es claramente la mayor preocupación de Locke, porque respecto de las otras dos es la más fuerte, dada la efectividad de su aparato de premios y castigos:

si alguien se ha imaginado que he olvidado mi propia noción acerca de la ley, cuando digo que la ley por la cual los hombres juzgan de la virtud y del vicio no es otra cosa sino el consentimiento de los hombres particulares que carecen de la autoridad para hacer leyes, y que carecen especialmente de aquello que es tan necesario y tan esencial a toda ley, o sea del poder para hacerla efectiva, creo poder decirle que, quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda, de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, con poco aprecio de las leyes de Dios o de los magistrados⁴⁷.

Es decir, la ley de la moda no respeta el concepto de ley que vimos hasta aquí, basado centralmente en la voluntad autorizada del legislador (aquí lo fundante es el consenso intersubjetivo

46 E II, XXVIII, § 10.

47 E II, XXVIII, § 12.

al interior de comunidades), pero es la ley moral más poderosa de las tres “generalmente” recurridas por los agentes, porque sus recompensas y castigos son, por un lado, *más inmediatos* que los de la ley divina, y, respecto de la ley de los magistrados, resultan *de aplicación ineludible*. Tiempo y efectividad: ahí está su primacía respecto de las otras leyes. Dice Locke:

En cuanto a las penas que acompañan la violación de las leyes divinas, algunos, y quizá la gran mayoría, raramente reflexionan seriamente en ellas; y entre quienes no las olvidan, muchos, a la vez que desobedecen la ley, abrigan la idea de una futura reconciliación y de enmendar la culpa en que han incurrido. Por lo que se refiere a los castigos que pueden imponérseles por violación de las leyes del Estado, es frecuente que se halaguen con la esperanza de la impunidad. Pero no hay nadie que pueda eludir el castigo de la censura y del desagrado que inevitablemente se le impone a quien ofende las modas y opiniones de las personas de su sociedad y con quienes desea hacerse recomendable. Ni hay uno, entre diez mil, que sea lo suficientemente duro e insensible para poder soportar el desagrado permanente y la condenación social de su propio grupo. De muy extraña e insólita constitución ha de ser quien se conforme con vivir en constante descrédito y en desgracia de la opinión de su sociedad particular. Muchos hombres han buscado la sociedad y muchos son los que se han sabido avenir con ella; pero no hay nadie que, conservando el menor rasgo o sentimiento de lo humano, pueda vivir en sociedad constantemente desdeñado y desacreditado a los ojos de sus familiares y de las personas con quien tiene trato social. Es éste un agobio demasiado pesado contra la capacidad humana, y tendrá que ser irreconci-

liablemente contradictorio quien pueda derivar placer de la compañía de sus semejantes y al mismo tiempo ser insensible al desprecio y descrédito de esos mismos compañeros⁴⁸.

Nadie que conserve un rasgo o sentimiento de lo humano tolera por siempre el dolor de la *censura* de sus semejantes, de esos con los que vive, y cuya *aprobación* –una especie de lisonja cotidiana difusa, que hace amable la vida– le genera placer. Locke desprecia y rebaja ontológicamente al misántropo, no tanto por su aislamiento, sino por su condición de indiferente a una ley que impone un patrón a la vez efectivo e inmediato de regulación de la conducta social (lo que las otras leyes no pueden ofrecer). Por su condición de *outsider*, diríamos, y por su potencial conducta disruptiva y solipsista, el indiferente a los patrones de los grupos de semejantes resulta un peligro social. Quizá mucho más que el ateo (o tal vez éstas no sean dos figuras del todo distinguibles, en una filosofía como la lockeana). Es probable que alguien así no pudiera existir y a la vez, conservar un rasgo de lo humano –dada la pluralidad de grupos posibles–. Y sin embargo, alguien así se parece bastante al ideal del individuo autónomo, libre, consciente, que postula cualquier liberalismo. Locke está más allá de los manuales, y por eso, el poder de los semejantes, producto de la constitución de grupos que siempre son normativos, hacen de la moral hedonista del *Ensayo* una afrenta contra la sola posibilidad del individuo del juicio propio, un juicio moderadamente probable, pero refractario al poder homogeneizador de los semejantes. Y sin embargo, en el mismo pase argumental en el que se hace este reconocimiento del agobio de los vecinos, lo que a primera

48 E II, XXVIII, § 12. Nótese la imbricación entre castigo y censura en E I, III, 9: “Robberies, Murders, Rapes, are the Sports of Men set at Liberty from Punishment and Censure”.

vista era una afrenta a la individualidad se rebate, al integrar este elemento –y utilizarlo– en beneficio de una teoría y una práctica de la gobernabilidad *pseudo* virtuosa de los Sujetos. Veamos.

El análisis en el que Locke se ve embrollado tiende a parecerse al estudio de los “ídolos de la mente”, como llamaba Francis Bacon a ese preludio moderno de una teoría de la ideología: cada uno/a participa en grupos que tienden a la postulación de un criterio de semejanza y desemejanza (o de identidad). Esos grupos fuerzan a sus miembros –a los que quieran seguir siéndolo– a una adhesión valorativa y a una unilateralidad del juicio, y así, cada miembro construye la realidad según el prisma valorativo de ese grupo. El consenso tácito que tejen les genera placer y reconocimiento. Pero lo interesante es que el miembro del grupo no se somete a él por un fanatismo desinformado del propio interés, sino que es justamente el propio interés y el placer que se deriva de la experiencia de la aprobación grupal los que lo llevan a querer ser un socializado más entre otros, un ejemplo promedio de la moral grupal. El grupo le devuelve, además, la posibilidad de racionalizar ese interés propio, de fundamentarlo en algo que vaya más allá del egoísmo, de sustentarlo en una moral grupal o sectaria que acoja ese interés personal como interés legítimo (y ahora devenido *interés social*), y por tanto, la cuenta cierra, tanto para el grupo como para el individuo miembro. Este proceso de conformación de grupos de semejanza es inevitable para Locke y conforma una situación de *tiranía del interés propio*, sostenida en la percepción de placer que otorga la seguridad de co–pertenecer a grupos. Es por el interés y por el placer que se derivan de la aprobación del grupo al que pertenece, que el individuo consiente en no pensar, ni juzgar, ni opinar por sí, sino en virtud de otros a los que quiere aparecer como semejante. Por lo tanto, tampoco se puede decir que el individuo social esté “en el error” al delegar

epistemologías propias, porque no se trata aquí de errores. Un individuo social se pasea por el limbo de la conformidad, en su tránsito entre los diversos grupos a los cuales pertenece, y al hacerlo, aloja el goce de obedecer al interés propio. Es esclavo gozoso de su interés y por eso, se acomoda a los otros. Es justamente porque obedece ese interés propio como si él fuese su tirano (y no porque lo elimina o lo desconoce) que busca acoplarse a otros y percibir así el placer que surge de ser un buen socializado, un igual entre los iguales. Habla Locke:

Pero no obstante el mucho ruido que se mete en el mundo acerca de los errores y de las diversas opiniones de los hombres, debo hacerle justicia a la humanidad diciendo que no son tantos los hombres sumidos en el error y en falsas opiniones como generalmente se supone. No es que yo piense que abrazan la verdad, sino porque en efecto, acerca de estas doctrinas respecto a las cuales hacen tanto ruido, no tienen ningún pensamiento, ninguna opinión en absoluto. Porque si alguien se molestara en catequizar un poco la mayor parte de los partidarios de casi todas las sectas del mundo, no encontraría en ellos ninguna opinión propia acerca de aquellas cuestiones que defienden con tanto celo y menos aún tendría motivo para pensar que las aceptaban a base de un examen de argumentos y del pro y el contra de probabilidades. Se han hecho el ánimo de adscribirse a la capilla a la que pertenecen por circunstancias de su educación o de sus intereses, y allí, como el soldado raso de un ejército cualquiera, hacen gala de su valor y de su adhesión, según lo requieren las órdenes de sus capitanes, sin jamás examinar, ni siquiera saber, la causa por la cual se batan. Si por el tipo de vida que lleva un hombre se advierte que la religión no es un asunto

que le preocupe demasiado, ¿por qué motivo hemos de pensar que ese hombre se calienta la cabeza con las opiniones que mantiene la iglesia a la cual pertenece, y que se molesta en examinar los fundamentos de tal o cual doctrina? Le basta con acatar las órdenes de sus jefes y con poner a disposición de la defensa de la causa común su brazo y su voz, de manera que de ese modo se haga recomendable ante los ojos de quienes puedan concederle crédito, procurarle empleos o darle apoyo dentro de esa sociedad. Así es como los hombres se convierten en partidarios y defensores de ciertas opiniones de las que jamás llegaron a convencerse, y en las que nunca fueron instruidos, y acerca de las cuales ni siquiera han tenido en la cabeza las más superficiales ideas⁴⁹.

La tercera ley moral, entonces, la ley de la moda, introduce una diferencia respecto de las otras dos y esta diferencia la convierte en el modo más efectivo de gobierno sobre la conducta y la creencia. En primer lugar, porque los hombres piensan poco en la ley divina y, cuando no la olvidan, suponen que en el futuro se reconciliarán por sus pecados (es decir, no perciben que el aparato divino de recompensa y castigo sea tan ineludible, aún cuando estimen probable que este aparato exista). Y en segundo lugar, en lo que toca a las leyes de los magistrados (que son un modo casi idealizado de gobierno jurídico de la conducta, por tener estos tres elementos: voluntad autorizada del legislador, transparencia en el contenido de la ley y previsibilidad en las recompensas y castigos), porque los que delinquen siempre aspiran a la impunidad. Es decir, ya sea por olvido o por desdén, estos dos tipos de leyes son vulnerables, pero no así la ley de la moda, porque para Locke nadie escapa

49 E IV, XX, § 18.

al displacer derivado de la censura y/o al placer que se sigue de la aprobación de los otros con los que vive y quiere seguir viviendo. Es la tiranía del interés propio la que se acopla a la tiranía de los vecinos. Por tanto, la intersubjetividad valorativa se erige como el modo más eficaz de control de sí (y a la vez, paradójicamente, de imperio de sí), o como dirá Tully, “lo que Locke ha hecho aquí es trasladar el humanismo, sus virtudes y vicios y motivos de honor, alabanza, gloria y reputación, a su estructura jurídica”⁵⁰.

Lo interesante es que al hacerlo, Locke no sólo introduce cierto escepticismo en lo que se refiere a la posibilidad de un juicio autónomo moral del individuo, en sociedades plurales –como lo hará Rousseau mucho después, que negará la posibilidad de un juicio moral autónomo en sociedades que él denomina corruptas– sino que difuminará tanto el concepto de ley, que lo rebajará estrepitosamente frente al poder del uso, de la costumbre y del hábito en sociedades basadas en el poder de la reputación, convalidado intersubjetivamente. Si al tratar de la ley divina –y su caso central, la ley de naturaleza– Locke había creado al agente moral al obligarlo a conformar su conducta de acuerdo a un patrón no escrito ni concluyente de normas morales, normas que aparecían a los racionales como sagradas (y por lo tanto, anclaba al agente responsable a la necesidad de un patrón de saber y poder probabilístico); al tratar la ley de la moda, la ley puede sustituirse por el poder del uso y del hábito, convalidado intersubjetivamente mediante la aprobación o reprobación de los erigidos como semejantes. La única forma que respeta todos los elementos de la ley, la ley civil, es lo que

50 Tully, *op. cit.*, p. 42. Propia traducción. Tully agrega, dos páginas más atrás: “El único principio moral que es de hecho culturalmente invariante es la preservación de la comunidad, y esto es todo lo requerido como fundación empírica para la nueva teoría de la ley natural centrada en la preservación”. Ver al respecto el texto “De la Ética en general”, ya citado.

menos cuenta en el *Ensayo y la que menos influye, paradójicamente para este autor político, en la formación del individuo social lockeano*. Como había dicho en el texto “Reputación” (o “Credit, Disgrace”), de 1678, en un pasaje que parafrasea a Pascal:

La fuente principal de la cual surgen las acciones de los hombres, la regla por la cual se conducen, y el fin al cual se dirigen, parece ser el crédito y la reputación, y lo que evitan a cualquier precio es, en gran parte, la vergüenza y la desgracia. [...] Esto hace negociantes en un país y soldados en otro. Esto pone a los hombres en la escuela de la divinidad en un país, y en la física y la matemática en otro. Esto corta el vestido de las mujeres y hace la moda de los hombres, y les hace soportar las inconveniencias. Esto vuelve a los hombres ebrios y sobrios, ladrones y honestos, y leales entre ellos a los atacadores. Las religiones son sostenidas en esto y las facciones mantenidas, y la vergüenza de ser desestimado por aquellos con los que uno ha vivido y a los cuales uno se recomendaría, es la gran fuente y directriz de la mayoría de las acciones de los hombres. [...] Por lo tanto, aquel que quiera gobernar bien el mundo, debiera considerar mejor qué modas hace antes que qué leyes, y para poner cualquier cosa en uso, necesita sólo otorgarle reputación⁵¹.

Es el mismo autointerés del individuo el que lo lleva a acoplarse a grupos, con sus opiniones y sus valores. Y es el placer de pertenecer el que convalida ese “falso individualismo”, como Neal Wood lo llama, que poco tiene que ver con el individuo

51 *Political Essays, op. cit.*, p. 271/2. Propia traducción.

que suspende su juicio y evalúa antes de dar asentimiento⁵². Este proceso, inevitable, dado el pluralismo social, está convalidado en la misma concepción de Locke de la maleabilidad de la naturaleza humana y en el poder de la intersubjetividad, de la educación y del contexto social, en la formación del Sujeto. Antes que interesarse por la ley, quien quiera gobernar bien debe atender a la moda, al poder de la búsqueda de reputación en los hombres. Si ese que gobierna quisiera poner cualquier cosa en uso (cabría preguntarse si esto incumbe a la propia ley), sólo se precisa darle (buena) reputación, dice. La ley de la moda torsiona a la moral, la historiza y la hace agobiante, cotidiana, omnipresente, por su dependencia de la sanción social. Una ley así marca los límites, en el mismo texto del *Ensayo*, a lo que puede hacerse por la vía de una reforma epistemológica. Locke lo entiende tanto que es el reconocimiento del poderío de esa ley lo que le señala el camino: convertirse él mismo en un filósofo partisano⁵³.

52 Wood, N.: *op. cit.*, capítulo 7.

53 Wood habla de Locke como un “filósofo partisano” en la p. 3 del libro citado arriba sobre el *Ensayo*. El falso individualismo (o la tiranía de los vecinos, como contrapartida de la tiranía del interés propio y el goce de pertenecer), se pone en relación especular con un otro peligro que encierra el poder de la conciencia individual: es el vicio del *entusiasmo*, al que Locke le dedica el agregado capítulo XIX del libro IV del *Ensayo* (ver páginas 704 y siguiente). El entusiasmo es la imposición absoluta de la conciencia individual, que se libera tanto de la razón, como de la revelación, como de las pautas políticas o morales y se erige soberana. Se trata de una “opinión infundada”, de “las infundadas fantasías del propio cerebro de un hombre, asumiendo que son el fundamento, tanto de la opinión como de la conducta”. El entusiasta “está seguro porque está seguro” e imagina que “sus persuasiones son correctas sólo porque las ha abrazado con firmeza”. Esta singularidad autorreferente constituye también un peligro social. Es interesante como el análisis del Sujeto y de la conciencia en Locke siempre muestra un doble filo.

En lo que sigue, atenderemos a las propuestas de este filósofo partisano respecto de la reforma de la conducta, para dos casos centrales (y cómo en ellos reaparece la reputación): los niños de la *gentry* y los amerindios.

3. La maleabilidad de la naturaleza humana y el castigo

3.1. La razón y la demencia como universales. Los niños y la horticultura

Un rasgo democrático permea la concepción lockeana de lo humano. Humano es aquello que, en principio, es falible. Una falibilidad natural lo corroe, desde el hecho histórico de la caída adánica, y se manifiesta sobre todo en debilidades epistemológicas, en un conocimiento anémico. Para Locke –y sólo a modo de ejemplo–, la constitución de nuestras mentes es “débil y estrecha”; nuestro saber, “escaso”; la ignorancia humana es “infinitamente mayor a nuestro conocimiento”; el estado del conocimiento es de “mediocridad y de prueba”; nos “ignoramos mutuamente”; la mayoría de nuestras decisiones cotidianas, incluso las que atañen a la supervivencia, no podrían basarse en un conocimiento cierto y los hombres sólo miran al corto plazo y “tienden al error”, cualquiera sea su condición moral⁵⁴.

El estado natural de los hombres, aquel “originario” de la inocencia y la armonía, se transformó, luego de Adán, en un estado decadente, en una condición de la equitativa deficiencia en la razón: los hombres son igualmente capaces de razonar y, por tanto, todos son potencialmente morales (esto es, potencialmente cristianos), pero son también igualmente vulnerables

⁵⁴ Compilación de Wood, N.: *op. cit.*, p. 125.

en el uso de esa razonabilidad. Por eso, se trata de habituarse a la razón, de crearle buenos hábitos, de *saber usarla*, de actualizar su latencia, aún cuando ella sea intrínsecamente limitada. Esto es algo para lo que todos están en principio preparados, aún cuando la mayoría sólo pueda aspirar a una racionalidad “defectiva” porque, dadas sus duras condiciones de trabajo, cuenta con “poco tiempo” para ejercitarse intelectualmente⁵⁵.

Además de falible, entonces, la mente humana es, sobre todo, maleable. Tan maleable que se parece a un curso de agua,

55 Todos están en principio preparados para actualizar la razón, pero, como se sabe, la mayoría fallará en el intento. Esto abre a la interesante cuestión de la adecuación entre saber y creencia. Como Locke dice en *Reasonableness*, § 243: “La mayoría no puede saber, y por lo tanto, deben creer” (“The greatest part cannot know, and therefore they must believe”). Hay algunos, además, que están afuera de toda posibilidad de ejercicio intelectual: son los “lunáticos e idiotas”, en los que la capacidad de razonar está completamente ausente y que, por tanto, quedan excluidos de la política del consenso, en el *Segundo Tratado*. La razón como ejercicio implica, como es obvio, un esfuerzo del Sujeto, una *responsabilidad*, signada por su posición social, geográfica, y por sus experiencias de vida. “Racionalidad defectiva” es un término de E. J. Hundert en su artículo: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”, en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 33, No. 1, 1972, pp. 3–22. Para el tema Adán, ver Waldron, Jeremy: *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 y su artículo: “Locke, Adam, and Eve”, en Nancy J. Hirschmann and Kirstie M. McClure (eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*, Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 241–267. Para una interpretación feminista (y fascinante), ver Pateman, Carole: “The Fraternal Social Contract” en *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, California, Stanford University Press, 1989.

al que si uno le coloca los dedos –sobre todo cuando todavía se es niño/a–, puede desviarlo en una u otra dirección, como dirá Locke en su tratado pedagógico, *Some Thoughts Concerning Education*, al que nos referiremos centralmente en este apartado⁵⁶. Los buenos hábitos son esos dedos que “abren canales” en un torrente de agua que, sin ellos, podría desbordarse o desviarse definitivamente hacia un curso incorrecto. Quisiera advertir sobre el rasgo de mayor urgencia que se percibe en la metáfora del agua, respecto de la serena imagen de la cera o del papel en blanco, con las que el filósofo describe a la mente, cual tabula rasa, en el *Ensayo*. La referencia al curso del río, como descripción de la mente del niño o la niña, en el tratado sobre la educación, introduce una necesidad de intervención más clara para el pedagogo. Le impone un “deber” de operar sobre un movimiento que no tiene por qué ser apacible, si se dejara librado a su propio devenir⁵⁷. Es una metáfora que, sin dudas,

56 “I imagine the minds of children as easily turned this or that way as water itself”, dice Locke en *Some Thoughts Concerning Education* (STCE), § 2. Uso la edición de Ruth W. Grant y Nathan Tarcov, Indianápolis, Hackett, 1996.

57 Locke afirma que los padres o tutores tienen el “deber” de modelar el curso del río de la mente, y que “errors in education should be less indulged than any else”, porque serán luego incorregibles (sobre todo los que atañen a la desobediencia). Como se sabe, el tratado sobre la pedagogía de Locke (que no era particularmente represivo, en comparación a otros contemporáneos, aunque así resuene hoy) fue quizá uno de los tratados más influyentes sobre la educación de los niño/as en la Inglaterra moderna. Ver: Margaret J. M. Ezell: “John Locke’s Images of Childhood: Early Eighteenth Century Response to *Some Thoughts Concerning Education*”, en *Eighteenth-Century Studies*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 17, No. 2, 1983–1984, pp. 139–155 y Uday Singh Mehta: “Molding Individuality: Direction and Compromise” en *The anxiety of freedom: imagination and individuality in Locke’s political thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

resuena (y subjetiviza) la analogía de la fortuna en Maquiavelo, sólo que esta vez la violencia del que intenta desviar cursos de agua opera sobre la mente infantil⁵⁸.

La maleabilidad de la mente humana desmiente toda diferencia ontológica *a priori* entre los que son hombres. Cualquier variación moral o de utilidad entre los hombres debe atribuirse a la socialización y a la educación⁵⁹. Pero es sobre todo la historia la que ha desviado el camino de algunos hombres, haciéndolos más o menos racionales, más o menos civilizados. Una de esas bifurcaciones históricas, para Locke, fue la llegada de Cristo, que hizo de la moral algo inteligible por una razón humana a la que las reglas le resultaban del todo oscuras antes de esa venida. La llegada de Cristo significó una adecuación entre ley divina y potencial humano de inteligibilidad: es decir, humanizó las reglas, les dio un rostro, las hizo *ad hominem*⁶⁰.

Pero también un hecho mucho más secular, como fue el descubrimiento del acero, introdujo diferencias radicales y selló así que incluso un rey de un pueblo amerindio resulte incomparable con un proletario de los países centrales, como

58 Maquiavelo, como sabemos, también recurría a la analogía de las mujeres a las que se debía doblegar (“la fortuna es mujer”), para darle mayor contundencia y sexismo a la necesidad de la construcción de “represas” en los torrentes desbocables.

59 “I think I may say, that all the men we meet with, nine parts of ten are what they are, good or evil, useful or not, by their education. ‘Tis that which makes the great difference in mankind. The little and almost insensible impressions on our tender infancies, have very important and lasting consequences: and there ‘tis, as in the fountains of some rivers, where a gentle application of the hand turns the flexible waters into channels, that make them take quite contrary courses, and by this little direction given them at first in the source, they receive different tendencies, and arrive at last at very remote and distant places”. (STCE, § 1)

60 Yolton, *op. cit.*, p. 486. Obviamente, esto resuena a Levinas. Ver al respecto el potente capítulo de J. Butler en *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

reza la célebre frase lockeana en el *Segundo Tratado*⁶¹. En tanto esos sucesos históricos, contingentes (entre muchos otros que pudieran ser nombrados), generan patrones de conducta diferenciados en los hombres que se relacionan con ellos, la influencia del contexto social es determinante para marcar distancias entre unos y otros: una suerte de evolución marcada por hitos históricos azarosos configura lo que Locke llama “la especie” humana, un “nosotros” intersubjetivo, moldeado al calor de la educación y del poder performativo de la civilidad. Es justamente porque la construcción del nosotros simultáneamente diferencia y aúna grupos, que puede tener visos (o la “pretensión de”) universalidad.

Esa pretensión de universalidad atañe en particular a la razón y a las formas en que se “debe aprender” a usarla, que podrían resumirse en un trabajo sobre los placeres, que prefigura a la Ilustración. Para Locke, se debe desplazar a los placeres inmediatos, espontáneos, para paulatinamente dar lugar a otros, a los que se llega a percibir como placeres recién luego de un esquema de repeticiones. Repetir ciertos hábitos, hasta que lo que primero parece artificial y hasta incómodo, se vuelva placentero. A este proceso, el puritano Locke le llama “negación de sí”:

el gran principio y fundación de toda virtud y valor reside en esto: que un hombre debe ser capaz de *negarse a sí mismo* sus propios deseos, contrariar sus propias inclinaciones y sólo seguir lo que la razón le enseña como mejor, aunque los apetitos le inclinen hacia otro camino⁶². Aprender a usar la razón implica entonces un proceso de negación de inclinaciones y de adopción

61 Locke, J.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil (ST)*, op. cit., cap. V, § 41.

62 STCE § 33. Propia traducción.

de otras, que está basado en la maleabilidad de la mente (y del cuerpo), si es que su torrente se modula a tiempo, en la urgencia de la infancia. Se precisa crear hábitos civiles –colonizar minuciosamente la cotidianidad del infante. Se precisa también crear el hábito de razonar, que es un mecanismo acostumbrado de algún modo, para formar una individualidad a advenir como tal, en tanto resultado. Una individualidad que tome como natural algo que es fruto del trabajo histórico de socialización y educación –y al hacerlo, legitime lo artificial y repetido como “placentero”⁶³.

La razón es entonces modelada, pero es también encorsetada: aún cuando sea potencialmente originaria, se precisa desplazar una espontaneidad de la razón que, si no se encauza, resultaría peligrosa. Ese riesgo del desarrollo “libre” de la razón, esa tendencia de la razón a desbordarse o a deformarse, se manifiesta en el síntoma de la “mente ocupada” en cosas que “exceden su comprensión”. El síntoma de la mente ocupada es visto por Locke de una forma ambivalente: por un lado, es aquello que se manifiesta en el niño o la niña naturalmente (“they love to be busy”, dice en el tratado de la educación⁶⁴) y que debe ser incentivado, porque ahí está el germen de toda “industriosidad”. Por otro lado, la mente, en su producción de conexiones arbitrarias entre ideas, fruto de las diversas costumbres del individuo, genera hábitos del pensar que deben ser deshabitados todo lo que se pueda, porque esas conexiones rutinarias, que exigen el asentimiento sin evaluación, son aquello que precipita, por ejemplo, el enfrentamiento entre sectas, que luchan por algo de la costumbre, a lo que “abrazan como si fuera la verdad”⁶⁵.

63 Ver por ejemplo, STCE § 110, ó E II, XXXIII, § 6.

64 STCE §74, §75, §76, entre otros.

65 Locke no hace gran diferencia ni en la educación entre niños y niñas

Se trata entonces de convalidar ciertos usos y ocupaciones de la mente, para dislocar otros, algo en lo que fundamentalmente juega la repetición y el tiempo. Es la repetición de –nuevas– costumbres y el trabajo del tiempo los que juegan al interior del la razón, que se configura así como un efecto residual del partido que juegan los usos y los hábitos (antes que como una facultad soberana, con capacidad de agencia).

Pero algo más debe ser dicho y que es muy inquietante, en este relativismo lockeano de la razón. Hay una familiaridad de resonancia pascaliana entre estas dos formas de “ocupación” de la mente: es decir, entre la industriosisidad (o lo “natural” en el niño y la niña, que debe ser incentivado –o inculcado, en el caso de las clases trabajadoras) y lo que Locke llama la “demencia”, que es una conexión arbitraria entre ideas, dadas ciertas –viejas– costumbres. Para el autor, el hombre tiene una disposición imaginativa que lleva a la mente a la extravagancia y al absurdo y que puede derivar en grados de demencia que son desproporcionados. Desproporcionados, decimos, porque como vimos, la demencia, como conexión arbitraria entre ideas producto de una costumbre subjetiva caprichosa, está en el seno mismo de la razón y, como la describirá Locke, es algo que infecta, en grados diversos, a toda la humanidad. Dice en el *Ensayo II, XXXIII, § 1–4*:

de la *gentry*, ni en la consideración de sus mentes en lo que atañe a “la verdad, virtud y obediencia” (aún cuando en una carta a la señora Clarke del 7 de enero de 1684 diga que ha “admirado más que considerado” al sexo femenino). Los niños y las niñas debieran recibir la misma comida, vestido y ejercicio, aunque se podría tener algunas prácticas distintivas en cuanto a la atención a la “belleza” femenina (§ 9) y, como dice en el § 60 de STCE, estimular en las niñas más el pudor que la confidencia. Resulta entonces muy asombroso que, como bien resalta Carole Pateman en el libro *The Disorder of Women*, Locke funde la subordinación de las mujeres adultas a los hombres en la desigual condición física, como hace en el *Primer Tratado*, § 47 y en el *Segundo*, § 82. Cfr. Pateman, C.: “The Fraternal Social Contract”, *op. cit.*

Hay algo poco razonable en la mayoría de los hombres. Apenas hay nadie que no advierta algo que le parezca extraño y que de suyo no sea realmente extravagante en las opiniones, en los razonamientos y en los actos de los demás hombres. La menor falla de esa clase, si en algo difiere de la propia, todo el mundo tiene gran agudeza de vista para descubrirlo en otro, y sabrá abiertamente condenar con la autoridad de la razón, aunque él sea culpable por su parte de una mucha mayor sinrazón en sus propias creencias y conducta, la cual nunca advertirá, y de la cual con dificultad, si acaso, se dejará convencer. ... Es un grado de demencia. Se me excusará que emplee un nombre tan severo como el de demencia, cuando se considere que la oposición a la razón merece ese nombre, y realmente es demencia; y apenas hay hombre que se halle tan enteramente libre de ella, que no se le pueda juzgar más propio para el manicomio, que para el trato civil, si en todas las ocasiones constantemente razonara y disputara como lo hace en algunos casos. Y aclaro que aquí no quiero referirme a cuando se halle bajo el influjo de alguna pasión desenfrenada, sino durante el curso estable y calmado de su vida. ...Y si en efecto se trata de una flaqueza que afecta a todos los hombres, si se trata de una corrupción que tan universalmente infesta al género humano, entonces mayor esmero deberá ponerse en descubrirla con su verdadero nombre, a fin de provocar así el mayor cuidado en prevenirla y remediarla.

La demencia, corrupción universal, flaqueza inerradicable, infección, condición constante durante “el curso estable y calmado” de la vida, u oposición interna de la razón, se manifiesta en el mal uso de las palabras o en la conexión rutinaria y

caprichosa entre ideas, que en ciertas mentes se conectan de tal modo a significaciones propias del Sujeto, que luego es difícil separarlas y pretender con ellas alguna comunicación pública. El problema no es sólo que, por ejemplo, un hombre a quien le disgusta la miel, cuando escuche ese nombre, comience a sentir vómitos, para tomar los ejemplos de Locke; o que la madre que ha perdido a su hijo no pueda abandonar su duelo, porque todas sus ideas remiten a la misma, la idea que congrega esa muerte; sino que algunas de estas fijaciones –por ejemplo, la de cierto hombre a cierta injuria cometida–, pueden desatar conflictos perpetuos⁶⁶.

El antídoto contra el síntoma de la mente *mal* ocupada, del absurdo de palabras, de las malas conexiones (y fijaciones) entre ideas, el antídoto, en fin, a la demencia en sus grados excesivos –porque algunos son perfectamente integrables– es, para volver al Nietzsche del comienzo, el trabajo de la repetición, la automatización de una nueva costumbre en los niños, y la labor –algo más grosera– de la memoria después, que disciplina a la mente, al poner pilares y al obligarla a pensar de ciertos modos, a andar por ciertos carriles y a llamar con ciertas palabras a ciertos objetos⁶⁷. Pero también es trabajo del

66 E III, II, § 8. Sería interesante ver la relación entre la demencia y el juicio corrupto, en el estado de naturaleza que deviene guerra.

67 Los niños que son objeto de su pedagogía tienen la ventaja, para Locke, de adquirir hábitos que no dependen de la reflexión ni la memoria, sino que se naturalizan, por repetición. Dice en el §64 de STCE: “that by repeating the same action, till it be grown habitual in them, the performance will not depend on memory or reflection, the concomitant of prudence and age and not of childhood, but will be natural in them”. Por el “uso constante”, estos hábitos se hacen tan naturales como “respirar”, para lo que no se requiere pensamiento.

Es curiosa la relación que puede trazarse entre la pedagogía práctica lockeana y la que se atribuye al Marqués de Sade en *Filosofía en el tocador*, de 1795. Allí también se estimula el entrenamiento, en este caso sexual, antes que la impartición de máximas y reglas. Parte de la educación que

tiempo, que simplemente produce el *desuso* de cierta conexión entre ideas, y por tanto, la emancipación de ese trauma (o su encapsulamiento en ciertos Sujetos minoritarios, y por tanto, su olvido). Para Locke,

el tiempo sana algunos desórdenes de la mente que la razón no puede sanar. Mientras esas combinaciones de ideas queden establecidas y se mantengan, la razón es impotente para socorrernos y para aliviarnos de los efectos de tales combinaciones. ...La muerte de un niño, que constituía el cotidiano encanto a los ojos de su madre y la alegría de su alma, priva a su corazón de todo el solaz de su vida y le inflige un tormento desgarrador. Empléese en este caso la consolación que puede ofrecer la razón, y sería tanto como predicar tranquilidad a un hombre en el potro, esperando con argumentaciones racionales clamar el dolor que le causa la dislocación de sus miembros. Hasta que el tiempo no haya separado por desuso, en la mente de esa madre afligida, el sentido del gozo, que ha perdido, de la idea de su hijo que vuelve a su memoria, todo cuando pueda representársele, por más razonable que se quiera, será en vano. Por eso acontece que las personas en quien la unión de semejantes ideas no llega nunca a disolverse, pasan las vidas en perpetuo luto y bajan a la tumba con una tristeza incurable⁶⁸.

Colonizar a la mente (desocuparla y reocuparla) para obligarla a encauzarse, como si fueran los dedos en el torrente del río, es el modo en que la razón puede convivir con ese parásito

se da a la joven que se inicia radica en la administración de la crueldad y del placer. Sobre esta comparación posible no podríamos ahondar aquí.
68 *Ensayo*, II, XXXIII, "De la asociación de las ideas", §13, p. 385.

de la demencia de modo armónico, de manera tal que permita la sociabilidad. Crear hábitos del pensar, para evitar los desbordes que, a pesar de todo, ocurrirán, es el antídoto de la razón contra sí misma (o el partido que se dirime en su campo y en el que ella se corre, para dejar al hábito el centro de la escena). Un tipo de uso que se erige contra otros usos, una naturaleza que se transforma paulatinamente en lo naturalizado y que se experimenta –cuando la socialización funcionó–, como placer. Como dice en el *Ensayo* II, XXXIII, 6:

La costumbre establece en el entendimiento hábitos de pensar de la misma manera que produce determinaciones de la voluntad y movimientos del cuerpo; todo lo cual no parece ser sino ciertos cursos de movimiento de los espíritus animales, que, una vez en marcha, continúan por las mismas huellas a que se han acostumbrado, huellas que, por el frecuente tránsito, acaban por formar un paso llano, y el movimiento sobre él se hace fácil y como si fuera natural.

Por eso, la individualidad que debe advenir exige un trabajo pedagógico, de remiendo. Porque, como decimos, el de Locke es un “liberalismo” –por así llamarlo– que modela Sujetos, antes que aceptarlos como dados, sobre todo en términos morales. Es un liberalismo no indiferente, que precisa, para su gobierno, de tales Sujetos, configurados de un modo específico y no de otro. Por eso, la pedagogía es parte de un entramado de procesos de reforma de la conducta, orientados según grupos. Son procesos focalizados, pero que conectan las geografías, al compás de la composición de lo que Immanuel Wallerstein llamó “el sistema–mundo”, en la época mercantil⁶⁹.

69 Para un análisis de la relación entre Locke y las políticas sociales del mercantilismo, ver entre otros Hundert, *op. cit.*, y el libro editado por John

En el caso de los niños y las niñas, en particular en el caso de la *gentry*, se precisa, sobre todo, revertir una tendencia que Locke advierte y que, en su visión, pondrá en riesgo el dominio de la clase: la tendencia a dulcificar, a “feminizar” la crianza. Para contrarrestar un exceso de prácticas que hacen blando el ánimo de la descendencia de la *gentry*, se requiere acostumar el cuerpo del niño a un esquema de comidas, bebidas y vestimentas que lo hagan más resistente a las incomodidades y los dolores, emulando el modo en que se crían, justamente, los niños pobres⁷⁰. El médico Locke aconseja, por ejemplo, acostumar los pies del niño al contacto con la humedad a través del uso de zapatos tan finos, que hagan inevitable el contacto con el agua, con lo que paulatinamente adquiriría defensas y

Dunn: *The Economic Limits to Modern Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (sobre todo los primeros tres capítulos).

70 Contrarrestar las laxas costumbres de la *gentry* es un modo de distinguir revolución política, de revolución social (y evitar esta última, en Inglaterra). Para eso se precisa crear una clase dirigente que se perciba como tal, a largo plazo. Locke tiene otro plan para los niños pobres, que es, sobre todo, separarlos de sus padres y enseñarles a trabajar en las instituciones dedicadas a tal fin (en plena discusión por sus precarios resultados, en Inglaterra). El proyecto era tan represivo que, compaginado para el Concejo de Comercio, fue rechazado por éste en 1697. En el caso de los vagabundos, apelaba a la mutilación y a la migración forzada a las colonias: “Whoever shall counterfeit a pass shall lose his ears for the first time that he is found guilty thereof, and the second time he shall be transported to the plantations”. Cfr. *A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting the Relief and Unemployment of the Poor*, citado por Maurice Cranston: *John Locke. A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 425. Para el tema de la revolución política/social, ver el artículo de Eduardo Rinesi en Rinesi, E. (ed.): *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 2009.

evitaría el recaer constante en las enfermedades del frío⁷¹. O acostumbrarlos a “regular el intestino”, tanto como “a la virtud” –y mejor aún si es sin reflexionar sobre ella–⁷². Porque de lo que se trata es de una reforma en la educación que busque criar niños “útiles”, pichones de lo que Locke llama un “*man of business*”, y no aquellos orientados a las lisonjas de las artes liberales y a la contemplación⁷³.

Por eso, Locke vuelve a las metáforas de la horticultura, tan presentes en la literatura de la época, y propone “sembrar” nuevos hábitos, hacer que “echen raíces”, “cultivar” las “semillas” de lo bueno en el niño y “desterrar” las malas, sobre todo, a la desobediencia⁷⁴. Para eso habrá que repeler el trato dema-

71 STCE, § 7.

72 STCE, § 23 y siguientes. Sobre la virtud, ver § 185 entre otros, donde dice: “The knowledge of virtue, all along from the beginning, in all the instances he is capable of, being taught him more by practice than rules; and the love of reputation instead of satisfying his appetite being made habitual in him, I know not whether he should read any other discourses of morality but what he finds in the Bible or have any system of *ethics* put into his hand till he can read Cicero’s *Offices*, not as a schoolboy to learn Latin, but as one that would be informed in the principles and precepts of virtue in the conduct of his life”.

73 SCTE, § 9 entre otros.

74 Entre la “native propensities” que Locke reconoce en los niños, está la tendencia natural a dominar, que se manifiesta por ejemplo, en el llorar hasta conseguir imponer su voluntad, o en el querer tener propiedad sobre cosas (§103 y siguientes). La única de las razones inamovibles para Locke en cuanto a la necesidad del látigo es un derivado de esta propensión natural: se debe castigar corporalmente la conducta del niño, cuando ella demuestra obstinación o rebeldía (§78).

La recurrencia a la horticultura (“to plant habits”) en la literatura de la época es analizado por Margaret J. M. Ezell en el artículo “John Locke’s Images of Childhood. Early Eighteenth Century Response to *Some Thoughts concerning Education*”, *op. cit.* Los ejemplos de horticultura están esparcidos por todo el libro de consejos pedagógicos de Locke (a su amigo Clarke), pero como ejemplo, se puede ver el párrafo 84.

siado protector de las madres⁷⁵, minimizar el contacto con los sirvientes⁷⁶, evitar las escuelas públicas (que son mundos en miniatura, como decía el contemporáneo Defoe, donde se adquieren vicios difíciles de desterrar) y, sobre todo, erigir un esquema de recompensas que emulen la ley de la moda, más que acudir a los castigos corporales⁷⁷. Es mucho más efectivo instalar la vergüenza por lo que se ha hecho mal, o elogiar en público al niño cuando ha actuado bien, o mostrarle un ejemplo de cómo será mejor apreciado, si es que respeta tal cosa, que el dolor que se deriva de ser golpeado en soledad. Porque, como Locke dice, los niños (y los hombres), son como camaleones que se tiñen de los otros y hacen casi todo por ejemplos, por imitación⁷⁸. La reputación se erige entonces, otra vez, como un conveniente sustituto de la virtud. Es cierto que no son lo mismo, pero en defecto de una, la otra es suficiente. Dice en STCE § 61:

En lo que concierne a la reputación, debo sólo remarcar esta otra cosa más al respecto: que aunque no sea el verdadero principio y medida de la virtud (porque eso es el conocimiento del deber del hombre, y la satisfacción está en obedecer a su Creador al seguir los dictados de esa luz que Dios le ha dado, junto con las esperanzas de aceptación y de recompensa), es lo que más se le acerca.

75 STCE § 4 y 7, entre otros.

76 STCE §68, §69 y §70, entre muchos. El verbo que Locke usa para criticar a los sirvientes en general, es el que alude a la “infección”: su compañía excesiva “infects children”.

77 El sistema de educación de Locke está basado en el poder del ejemplo y en la reputación. Se debe tratar a los niños como si fueran racionales, pero esto no significa argumentarles, sino inscribirlos en un sistema de públicas aprobaciones y censuras, como respuesta a conductas. Como ejemplo, §71, §76.

78 STCE §67.

Y siendo el testimonio y el aplauso lo que la razón de otra gente, como si fuera por consenso común, le brinda a las acciones virtuosas y bien ordenadas, es la guía apropiada y debe animar a los niños, hasta que crezcan capaces de juzgar por sí mismos y de encontrar lo que es correcto por medio de su propia razón⁷⁹.

Se aprende a razonar, entonces, obedeciendo lo que otros, a quienes se reconoce como importantes, indican que es digno de alabar. Recompensa y castigo son caras de la misma moneda, pero los castigos físicos, sobre todo el uso del látigo, deben ser un recurso de última instancia en la educación de los niños. Éstos generan un humor esclavo en la descendencia de la *gentry*, que es lo contrario que se quiere erigir, porque “una disciplina esclava produce un temperamento esclavo” y de lo que se trata es de performatear la descendencia de la clase dominante. El “cultivo” de los niños es así un proyecto a largo plazo de reversión de una tendencia que, por exceso de humanismo, corromperá aquello que Locke ve de regenerador de virtudes, en el trabajo industrioso; y por otro lado, es una política de diferenciación de una clase que debe empezar a verse como dirigente, y, para ello, requiere formar un conjunto de valores comunes que refuercen la percepción de su estatuto distintivo.

3.2. La escalada en la teoría del castigo: el humanismo

Si –siguiendo el patrón impuesto por la ley de la moda y la dependencia humana respecto del poder de la reputación–, en los niños y las niñas de la *gentry* había que educar con el

⁷⁹ Propia traducción.

ejemplo, estimulando la emulación y la distribución pública de recompensas (es decir, relegando el recurso al castigo físico a la última instancia), la construcción de una teoría y una práctica del castigo *como tal* se hace más acuciante, de cara al amerindio⁸⁰. Esta necesidad de reorientar el foco, de pasar de las recompensas al castigo, aunque dentro del imperio de la ley de la moda, se viste también –cuándo no– con los ropajes de una discusión en torno a la naturaleza humana.

La naturaleza humana es para Locke –como vimos– falible, maleable e influenciada por el contexto. Pero también es *equitativa*. La equidad es el sello distintivo de esta filosofía –quizá lo que ha hecho de ella una parte intrínseca del sentido común político contemporáneo–⁸¹. Porque es por la equidad que toda autoridad debe ser consensuada; tanto como es por la falibilidad epistemológica que se debe preferir el “escepticismo

80 Como se sabe, Locke fue un activo impulsor de la política colonial inglesa. Fue Secretario de Lord Shaftesbury, uno de los propietarios coloniales, secretario de los *Lord Proprietors of Carolina* (1668–71), secretario del *Council of Trade and Plantations* (1673–4), y miembro fundador del *Board of Trade* (1696–1700). Invirtió en el comercio de esclavos de la *Royal Africa Company* (1671) y en la *Company of Merchant Adventures* que comerciaba con Bahamas (1672). Fue también Landgrave del gobierno de los *Lords Proprietors de Carolina*. Se estima que escribió las *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), y redactó las leyes agrarias de Carolina (1671–2), una propuesta de reforma para Virginia (1696) y varios escritos que aunaban comercio, plantaciones y política monetaria para Inglaterra (estos términos no son tan separables: cuando en Inglaterra se habla de comercio, se habla a la vez de plantaciones y de cómo sostener el valor de la moneda –acuñada en metales de las colonias, además–).

81 Como dice Tully, la teoría política de John Locke “provides a set of concepts we standardly use to represent and reflect on contemporary politics”. Tully, James: *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 137.

constructivo” (como lo llama Popkin), antes que caer en el rápido –y, para Locke, temerario– asentimiento.

Pero la primera práctica en la que esa equidad se plasma es, curiosamente, en la capacidad efectiva de castigar a otros. Ésta es una “doctrina extraña”, como Locke mismo la llama (ST, II, 13). Es extraña porque liga indisolublemente castigo, poder político (igualmente distribuido) y hombres “naturales”. Pero también lo es porque, a pesar de todo suelo común de nuestro tiempo con el liberalismo (eso que aquí llamamos el “sentido común contemporáneo de la política”), es en esta doctrina que se produce un extrañamiento radical entre Locke y “nosotros”. Con Locke se llega al punto cúlmine de una escalada teórica y práctica en torno a las concepciones del castigo, una escalada que se remonta a Alberico Gentili, para pasar por Hugo Grocio y Samuel Pufendorf (del lado de los teóricos protestantes) y la Escuela de Salamanca (del lado de los católicos). Esta progresiva mutación en las concepciones de castigo (esta “fusión entre cristianismo y juridicidad”, como la llama Barbara Arneil) proveyó argumentos para la colonización de las Américas y la construcción del “Triángulo Atlántico” del esclavismo, al inicio del capitalismo mercantil⁸². Pero nuestro extrañamiento radica, sobre todo, en que esa escalada, anclándose en la tradición de la “guerra justa”, ligó las nociones de castigo y de guerra, y esto es algo que, desde 1945, suena como una intrusión intolerable de la moral en la política, un resabio anacrónico en el ámbito del supuestamente racionalizado Derecho bélico moderno. Es decir, resulta un anacronismo, ante los oídos contemporáneos, que se pueda iniciar guerras con el motivo explícito de “castigar” transgresiones de los otros a leyes que son pretendidamente comunes. Y hacerlo, mucho más, echando mano del “nosotros”

82 Arneil, B.: *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

de la humanidad ofendida: justamente esto es lo que leeremos en la modernidad temprana⁸³.

Decimos que Locke es el clímax de esa escalada que progresivamente identifica guerra y castigo (haciendo del segundo, un motivo legítimo para la primera). Veamos. Locke define al poder político como un poder individual, natural, para usar los medios que el individuo disponga, en orden a su preservación y para castigar los crímenes que cada uno juzga que los otros cometieron (y que sí o sí le competen, en tanto miembro de la humanidad). Así, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* dice que poder político “es ese poder...que cada hombre tiene en el estado de naturaleza... para usar esos medios para la preservación de su propiedad, como él piense bien y la naturaleza le permita; y para castigar la ruptura de la ley de naturaleza en los otros de modo tal que...conduzca principalmente a la preservación de sí y del resto de la humanidad”⁸⁴. La naturaleza humana es equitativa entonces porque, en el estado de naturaleza, el poder político está equitativamente distribuido, individualizado, disperso, naturalizado, y se efectiviza primor-

83 Sigo aquí a Alexis Blane y Benedict Kingsbury en “Punishment and the *ius post bellum*”, en Benedict Kingsbury y Benjamin Straumann (eds.): *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford University Press, New York, 2010, pp. 241–269. Para ellos, la imbricación castigo/guerra es extraña (aunque no tanto) para un lector contemporáneo, porque desde 1945, la ley internacional trató de excluir al castigo de los discursos justificadores de la guerra. Describir a la guerra como una forma de castigo la inscribe dentro de un patrón moral de la política, que hoy resulta sospechoso (aún cuando los discursos de los líderes sí usen el discurso del castigo, al hablar de la necesidad de guerras, de intervenciones humanitarias, cuando no de planes económicos). El concepto de castigo como motivo, razón, justificador de la guerra, de la intervención militar, desapareció de los teóricos jurídicos *post 1945*, pero no de los discursos políticos. Esta relación, sin embargo, y como veremos, es una recurrencia absoluta en los teóricos –sobre todo liberales–, de la modernidad temprana.

84 Locke, ST, parágrafo 171. Propia traducción del inglés.

dialmente en relación al castigo efectivo a la transgresión de la ley de naturaleza por parte de los demás. Esto involucra, como eje central, el poder de impartir la muerte a los ofensores (y todas las penas menores a ésta)⁸⁵. Este poder de castigar con la muerte, en el último caso, es lo que distingue al poder político de todos los demás poderes –sobre todo, del poder paternal, en la discusión con Filmer–⁸⁶. El castigo es el punto central en la definición de poder político (tanto en su fundamento individualizado como en su derivado civil), porque la propia preservación depende de su buena gestión –y por tanto, la preservación es una variable dependiente–⁸⁷.

Locke ejemplifica esta equidad en la distribución del poder político para castigar crímenes con metáforas bíblicas. La más recurrente es la referencia a Caín y Abel. La historia de los hermanos es, como puede imaginarse, quizá la mejor ilustración de una paridad fallida, de una condición de iguales en tradición, sangre y legado (pero no tanto, dada la desigualdad en la herencia y también en el trabajo de cada uno), que se resume en el lazo filiar y que terminará *mal*. La referencia aparece en ST II, 11, de este modo:

85 La definición de poder político, desde la perspectiva de los magistrados, está casi al principio del *Segundo Tratado*, y la definición de poder político desde la perspectiva de los individuos (que está a la base de la primera), está cerca del final –en un acto de inversión, en una estrategia de escritura sobre la que conviene pensar mejor y en la que no entraré aquí–. En ST I, 3, Locke dice: “Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”.

86 Ver ST, parágrafos 9, 12, 23, 74, 83, 86, 87, 139, 170.

87 Richard Cox sostiene lo contrario: que el castigo es variable dependiente de la autopreservación. Ver Cox, R. H.: *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 84–89, entre otras.

cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito. Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón –esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad–, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. Y en eso se funda esa gran ley de naturaleza: ‘Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya.’ Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así, que tras asesinar a su hermano, gritó: ‘Cualquiera que me encuentre, me matará’. Así de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres.

Richard H. Cox analiza esta referencia a la historia de Caín y Abel y desprende de ella –entre otros parágrafos– la conclusión de que Locke, pese a cualquier apariencia, habría hecho un quiebre abrupto con la antropología del cristianismo⁸⁸. A pesar de las constantes apelaciones del inglés a las *Sagradas Escrituras*

⁸⁸ Cox, *op. cit.*, p. 55 y siguientes.

y a la autoridad ortodoxa de Richard Hooker, en el *Segundo Tratado*, si el lector se tomara el trabajo de yuxtaponer las citas con los originales bíblicos, se evidenciaría una desviación (una “heterodoxia”) respecto de qué se entiende por hombre allí y, en particular, qué capacidades tiene éste frente al crimen. En el párrafo anterior, por ejemplo, Locke sitúa en el marco de la historia de Caín y Abel (*Génesis* iv, 14) un versículo que extrae de la historia del pacto de Noé, en *Génesis* ix, 6, y, además de invertir esta cronología, recorta un tramo decisivo del versículo: la referencia al hombre como imagen de Dios no es citada. El versículo entero del *Génesis* ix, 6, reza: “El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre”. Es más, el hombre es tan poco a imagen de Dios en la versión de Locke que puede animalizarse por un crimen, volverse bestia y merecer por ello la muerte por parte –ahora sí– de un hombre, que reconfirma esa naturaleza, esa inscripción suya entre los hombres, por medio del castigo que le inflige al ofensor (y gracias a la *oportunidad* que el criminal le otorga de hacerlo, se testimonia, de nuevo, un hombre *ante y entre* los otros hombres).

Pero lo que es más interesante, Locke omite que, para la tradición, sólo después del pacto de Dios con Noé, en *Génesis* ix (y no en *Génesis* iv, en tiempos de Caín y Abel), le fuera concedido al hombre el poder de condenar a muerte a otro. Cuando Caín mató a Abel y dijo, como bien Locke cita: “Cualquiera que me encuentre, me matará”, Dios le respondió: “Ciertamente cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado” y puso una señal en su cuerpo, para prevenir que lo ajusticiara cualquiera que le hallara. Esta obturación divina de la posibilidad humana de castigar al asesino tampoco está en la reconstrucción de Locke. Por tanto, el poder político, tal como Locke lo concibe, como derecho natural que cada hombre tiene en condiciones de equidad y que supone igual jurisdicción

de unos sobre otros para castigar el asesinato y otros crímenes, desconoce que en ese mismo libro del *Génesis*, Dios se reserva ese poder exclusivamente para sí y que castigará más a quién lo desobedezca y se arrogue un derecho que no tiene. El argumento lockeano, entonces, devenido completamente secular, a pesar de su apariencia bíblica, expone un derrotero que ya se había iniciado en la teoría del castigo, al menos desde Alberico Gentili: tornar el castigo del crimen (y nótese que Locke no habla de “pecado” aquí) un problema de jurisdicción universal, anclado en lo “natural” humano, y por tanto, extender su posibilidad a todos los confines de la tierra.

La reforma de las teorías del castigo en las que Locke se apoya (y en cuanto atañe al estado de naturaleza porque, como sabemos, el *Segundo Tratado* involucra también una teoría de la violencia que incluye al gobierno civil y al derecho de resistencia) apuntan a: por un lado, *individualizar y naturalizar ese poder de castigar* (o lo que es igual, no otorgar al Estado la relación de jurisdicción o la autoridad para castigar, sino derivadamente de los individuos) y, por el otro, *eliminar la necesidad de la “injuria”*, es decir, de que exista un motivo fehaciente, palpable, que conduzca al castigo y a la guerra, como una de sus formas. Esto hace que las razones posibles del castigo sean tan amplias y vagas como para incluir, por ejemplo, a un entero modo de vida como causal de la retaliación –como ocurrirá con el castigo a los así llamados “bárbaros”, o frente a la escasa industriosisidad de los amerindios–. En esto, como decíamos, Locke continúa a Alberico Gentili, a Hugo Grocio Grocio y a Samuel Pufendorf, y ellos, cualesquiera que sean sus diferencias, se enfrentan a los ideólogos españoles de la Escuela de Salamanca (y, entre otros, al teólogo dominicano Francisco de Victoria, de quién nos ocuparemos aquí). Todos ellos, cristianos y a la vez juristas, mayormente interesados en intervenir jurídicamente construyendo argumentos para la despose-

sión colonial, elaboran versiones de teorías de la guerra justa, como modos del castigo legítimo⁸⁹.

Hagamos un brevísimos recorrido de esta escalada que aún liberalismo y colonialismo, al inicio de la *siempre ya globalizada* modernidad, para dar cuenta de cómo el humanismo sirvió paulatinamente para sostener una progresiva represión de las conductas así llamadas “no civilizadas”.

Para Francisco Victoria, que da sus lecciones en Salamanca alrededor de 1530, compiladas en *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, una guerra justa es aquella que supone un castigo a una injuria cometida. Hay un derecho del soberano –y sólo del soberano– de entrar en una guerra, en tanto lo haga como *predicado de una injuria* perpetrada contra el Estado. Si bien Victoria no deja claro qué sería una injuria, sí se entiende que debe ser algo grave, porque entre el motivo y la respuesta, entre la injuria y la guerra como su predicado, debe haber una evidente proporción. Sólo el Estado tiene el derecho de usar la fuerza para vengar o castigar un mal, pero no el individuo. Cualquier daño que haya sufrido el individuo cae también bajo jurisdicción del Estado. Por tanto, el mismo derecho que permite al Estado castigar internamente a los súbditos que hayan

89 Al respecto, ver los trabajos de A. Pagden: “Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American” en *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; A. Tuckness: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, en *The Journal of Politics*, Southern Political Science Association, Vol. 72, No. 3, 2010, pp. 720–732; B. Calvert: “Locke on Punishment and the Death Penalty”, en *Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. 68, No. 264, 1993, pp. 211–229 y K. McClure, *op. cit.*, entre otros/as. Excluiría a Samuel Pufendorf de este intento por construir argumentos para justificar la desposesión, quizá porque Alemania no los necesitaba.

injurioso a otros, se traslada al poder que tiene para castigar a los extranjeros que hayan injuriado al Estado, porque los individuos delegaron en él su derecho a la venganza privada. O lo que es lo mismo, los mismos límites en aplicar castigos que un Estado tiene internamente, en relación a aquellos de sus súbditos que hayan delinquido, los tiene externamente, con los foráneos que hayan puesto en riesgo su preservación. O sea, hay una relación de analogía entre la estructura interna del Estado y las relaciones internacionales, y el actor central en ambos planos de la simetría es el Estado (y el soberano, actuando por él).

Gentili, Grocio, Pufendorf y, en fin, Locke, se dedican a revertir este modelo de guerra justa que había sido propuesto por Victoria. Alberico Gentili, jurista italiano de simpatías luteranas, introdujo en su *De iure belli* de 1598 dos cambios que serán radicales al respecto: por un lado, afirmó que existe una jurisdicción universal para castigar, dada la existencia de lo que él llama una sociedad universal de la humanidad. Es decir, que un Estado puede castigar cualquier injuria, haya sido o no dirigida contra él. Por el otro, para Gentili, una guerra sigue siendo un castigo en virtud de una injuria, pero esa injuria está definida de un modo tan amplio que incluye la posibilidad de la amenaza de tal, en prospectiva. Esto es, que se puede declarar una guerra a partir del miedo de un daño que presumiblemente ocurrirá, pero que todavía no ha sido perpetrado.

El holandés Grocio refuerza esta vía abierta por Gentili, pero individualiza aún más la concepción del castigo, al decir que castigar es un derecho fundado en la ley de la naturaleza y que, por lo tanto, concierne a todo individuo, por ser esa una ley que atañe a la “humanidad” como tal. Esos individuos, al fundar gobiernos, delegan el derecho al uso de la fuerza en los Estados, pero si tuvieran que re-utilizarlo, ese uso sería asimismo legítimo. Grocio justifica así los ataques que un actor privado, como eran los barcos coloniales de la *Dutch East India*

Company, perpetraban a los barcos portugueses que, según el criterio de los primeros, habrían violado la ley natural. Por tanto, al fundarse en la ley natural y al ser un derecho individual, el derecho al castigo supone una jurisdicción universal y no una jurisdicción sólo civil, y no se precisa haber sido injuriado directamente para sentirse compelido a hacer uso de ese derecho, sino que se puede castigar cualquier violación de la ley natural, sea dirigida al Estado, o a los propios súbditos, o a cualquier hombre, mientras que esto suponga algún beneficio (hacer al ofensor “más útil para la humanidad”) y no “en virtud del castigo mismo”⁹⁰. O sea, para castigar no se precisa una superioridad jurídica formal, ni siquiera una relación de jurisdicción entre quien castiga y el castigado, porque esta jurisdicción atañe intersubjetivamente a toda la humanidad.

Ahora bien, si en el caso de Victoria se precisaba de una injuria para declarar la guerra justa y si en Gentili se requería de una injuria o bien de una amenaza bien fundada; con Grocio, al atribuirle el derecho de castigar no sólo al Estado, sino al individuo, se amplía mucho la aplicabilidad de los castigos, y con ello se construye, como bien dice Richard Tuck, el basamento de una teoría colonial. Porque, por un lado, castigar no es solamente una prerrogativa estatal, sino de cualquier colonialista privado que pueda *sentirse* injuriado o *percibirse* amenazado, y porque, por el otro, dado que la jurisdicción de

90 Ver *De Iure belli ac pacis*, II. xx. 5 y 40; y *Commentary on the Law of Prize (De Jure Predae)* 30–32. Hugo Grocio, como bien dice Paolo Prodi en *Una historia de la justicia*, es una figura “polivalente”, “que se vuelve hacia el pasado y hacia el futuro”, porque aunque su pensamiento es de raíz calvinista, recupera toda la tradición católica escolástica y abre al derecho y al pensamiento político modernos. El libro II de *De iure belli ac pacis*, por ejemplo, dedicado a las penas, comienza por el tratamiento del pecado como “violación del orden natural”, pero con el transcurrir de su obra, y por transformar los principios morales en derechos, se puede rastrear el fundamento de los derechos subjetivos. Prodi, *op. cit.*, p 330.

la ley de naturaleza es universal (y se confunde aquí con la ley de las naciones), cada uno puede, como dice el holandés en *Ius ad Belli ac pacis*, precisar castigos (“*exact Punishments*”⁹¹), ante cualquier violación o presunción de tal, sea él el directamente injuriado o no. O sea, no se precisa de jurisdicción formal sobre el perpetrador potencial del crimen, sino que cualquier individuo que no sea “*equally guilty*”⁹², igualmente culpable respecto del que ofende, puede castigarlo. El recurso a la ley natural amplía así considerablemente la jurisdicción, y con ello, la aplicabilidad de una teoría del castigo. La teoría del castigo pierde los límites y las restricciones que tenía en Francisco de Victoria: ya no se precisa de una efectiva injuria en el pasado, ya no se requiere ser Estado para castigar, el derecho de castigar ya no se sostiene en la existencia de una jurisdicción formal entre quien castiga y quien es castigado.

“Llegamos” así a Locke. Como dijimos, Locke define al poder político al final del primer capítulo del *Segundo Tratado*, como “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”⁹³. Pero este poder político, visto aquí desde la perspectiva de los magistrados, tiene su fundamento en el derecho individual de castigar, que es definido como un poder y derecho natural, atribuible a cualquier individuo en el estado de naturaleza. Como dice el autor en el párrafo 171 del mismo libro: “poder político es” el poder “que cada hombre tiene en el estado de naturaleza y que luego comparte con la sociedad en aquellos casos en que la sociedad pueda darle segu-

91 *De iure belli*...1021.

92 *Ibid*, 1024.

93 ST I, 3.

ridad” y “ha de ser empleado echando mano de los medios que cada hombre estime oportunos y que la naturaleza le permita, a fin de preservar su propiedad y de castigar los infringimientos de la ley de naturaleza cometidos por otros; y esto ha de hacerlo cada hombre según lo que su razón le aconseje que es el mejor modo de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad”⁹⁴.

El poder político entonces, es un poder natural e individual de juzgar la transgresión a una ley de la humanidad y castigarla, y esto define al estado de naturaleza como un estado en el que toda jurisdicción es *recíproca*. Pero –y aquí está la cuestión– la jurisdicción es recíproca al interior de criaturas de la misma especie, o para ser incluso más específicos, de criaturas “de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades” (ST II, 4). Como dice Locke citando el canónico *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker: “ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros”⁹⁵.

Dada esta construcción de igualdad (de rango, especie, disfrute y facultad), es obvio que cuando un hombre trasgrede la ley de naturaleza se declara por fuera de estos elementos de la equidad y se expone con ello al castigo de sus ahora desiguales, un castigo que es un “daño legal”. Dice en el parágrafo 8:

al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común... y así el transgresor es un peligro para la humanidad...al constituir una transgresión contra toda la especie...permitirá que cada hombre, en virtud del derecho

94 ST XV, 171.

95 ST II, 4.

que tiene de preservar al género humano en general, pueda contener, o si es necesario destruir, aquellas cosas que le sean nocivas.... Cada hombre tiene derecho de castigar al que comete una ofensa y de ser ejecutor de la ley de naturaleza⁹⁶.

Cuando el transgresor declara que no es un igual, se aparta de la naturaleza humana y se convierte para los obedientes en un símil animal, al que Locke ejemplifica con un león, un lobo, un tigre o cualquier otra “bestia salvaje” con la que “no se puede convivir en paz” y, por tanto, dada esta posición de diferencia de naturalezas, el ofensor puede ser matado legalmente *como si* fuera de otra especie (ST, III, 11 y 16).

Se conforma entonces en Locke una división en torno a dos formas de castigo. Por un lado, está el *derecho de castigar que corresponde a todos los hombres*, porque la injuria que hace quien transgrede la ley de naturaleza es percibida como una afrenta común, aún cuando sea “cometida contra alguna persona”. En virtud de ser una ofensa de alguien que se testimonia desigual en especie, rango, disfrute y facultad, se conforman en el estado de naturaleza “bandas” de los humanos dispuestos a enfrentarse (en autodefensa o por empatía con el injuriado) con quien/es se animalizaron⁹⁷ (ST, II, 10). Por otro lado, está el *derecho*

96 ST II, 8.

97 Sería interesante pensar esta constitución de lo que aquí llamo “bandas” siguiendo el aporte de Gerardo Aboy Carlés con los conceptos de “identidad parcial” o “total”, o los mecanismos de “inclusiones y exclusiones” que hacen a la constitución de toda “alternidad constitutiva” y que, como él dice, exceden al populismo. Las bandas de los humanos, al blandir cada uno, cual contagio, que también ha sentido la transgresión del ofensor y que está dispuesto a castigarla junto al injuriado, conforman, al hacerlo, una identidad que es móvil y que supone la ruptura pero también la integración de la “símil bestia”, como bestia. Es decir, y pese a

a *buscar reparación*, que es siempre un “derecho particular” de quien ha sido injuriado y que no cesa como tal, en una sociedad civil⁹⁸. O sea, al derecho al castigo “lo tiene todo el mundo” y define la relación de guerra entre quienes son humanos (y que se reafirman y se reconocen intersubjetivamente como tales, al mostrarse unos a otros que fueron “ofendidos”) y los “símil animales”. Es un derecho equitativo, que, como Locke bien dice, funda “bandas” y estructura identidades (universales y singulares) móviles. Este derecho y poder individual se delega en su ejercicio de la fuerza, en la sociedad civil (aún cuando cada uno retenga el poder de juzgar y por tanto, siga convalidando esta estructuración de identidades). El derecho a buscar reparación por el daño, en contrapartida, es siempre un ancla del individuo, por ser propiedad sólo de aquel que ha sido injuriado, y esto es así incluso al interior de un gobierno civil. Este derecho particular, en tanto está mayormente guiado por la lógica de la retribución (de la primacía del bien privado sobre el público), se asemeja a un núcleo duro de la “venganza privada”, de la relación individuo contra individuo, que es ineliminable,

toda declamación, la frontera entre integración y ruptura entre estas identidades es “porosa”. La “símil bestia” se precisa para la conformación de esa identidad del “nosotros de los humanos”, y por eso, la guerra con el criminal es también (¿sobre todo?) simbólica. Esto es, a la vez, un ejemplo más de la importancia de la reputación y la esfera pública en la obra de Locke. Alejandro Cantisani sugiere que la frontera entre ambas identidades se cruza cuando la “símil bestia” produce las condiciones lingüísticas de declarar que se siente injuriada (y demostrar así que se inscribe en el *logos*). Cfr. Aboy Carlés, G: “Repensando el populismo”, en *Política y Gestión*, v. 4, Rosario, HomoSapiens, 2002; “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación”, en *Estudios sociales* (Revista Universitaria semestral), n° 28, 2005; y la ponencia presentada en el 6to. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política de ALACIP, en 2012: “De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la *plebs*. Para una crítica del neorromanticismo postfundacional”.

aún en el contexto de la instauración de un Derecho penal público –que justamente eso, la venganza privada, es lo que pretende dejar atrás–. Por eso, el magistrado no podrá nunca perdonar una ofensa, si el injuriado que busca reparación, así no lo quiere. Dice Locke en ST II, 11:

De estos distintos derechos –el de castigar el crimen a fin de contenerlo y de impedir que vuelva a cometerse, derecho que tiene todo el mundo; y el de buscar reparación, derecho que sólo pertenece a quien ha sido injuriado– proviene el que el magistrado, quien por ser tal tiene el derecho común de castigar, pueda en muchas ocasiones, **cuando el bien público no exige que la ley se ejecute, remitir el castigo, por su propia autoridad**, correspondiente a las ofensas criminales cometidas; sin embargo, **no podrá perdonar la satisfacción que se le debe a la persona privada que haya recibido el daño**. Quien ha sufrido el daño tiene el derecho de exigir, en su propio nombre, una reparación, y es él y sólo él quien puede perdonarla. La persona dañada tiene el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor. Y ello es así por el derecho de autoconservación; pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito.

3.3. De hombres, loros y personas. La industriosisdad

La paulatina eliminación de la injuria como antecedente necesario para motivar el castigo (y la guerra) acarrea al menos dos consecuencias: por un lado, los autores de la

temprana modernidad tienden paulatinamente a suavizar la lógica de la retribución, del ojo por ojo, de la necesidad de que el Estado se rija por los mismos parámetros (*pseudo* proporcionales, consecuencialistas) de la venganza privada. Aún cuando en una primera mirada, la lógica del merecimiento se vea incólume en Hobbes, Grocio o Pufendorf, una lectura más atenta permite evidenciar que, tras la apariencia de ese discurso retribucionista, hay un rechazo del economicismo de “a tal magnitud de crimen, tal pena” y se privilegia dar mayor flexibilidad y capacidad de acción al poder político. Esto se manifiesta en la posibilidad del “perdón” de los delitos, de la no proporcionalidad de los castigos o de su adecuación a lo que exigiría “la defensa de la sociedad” o el “bien público” (y no por el mero hecho de la existencia de la culpa). Los castigos empiezan a regirse así, en general, por la lógica de la ejemplaridad y de la prevención de su repetición y no por la estricta retribución de la ofensa cometida. Es decir, “culpable” e “inocente” dejan de ser taxativas morales y pasan progresivamente a tratarse como definiciones políticas, con las flexibilidades del caso. Locke, aquí, combina ambas lógicas: sigue siendo un retribucionista (se debe castigar lo que “merece” serlo), pero también incluye la tradición utilitaria (se puede perdonar o incluso, dar castigos ejemplares a los otros, cuando el bien público así lo requiera, como aparece en las primeras negritas en ST II, 11, citado más arriba)⁹⁹.

99 Ver Tuckness y Calvert, *op. cit.* Como bien dice Tuckness, los autores modernos tempranos (sobre todo Pufendorf, a quien Locke está siguiendo aquí) muchas veces desestiman entre líneas la retribución, pero mantienen un discurso que a primera vista es retributivo. Esto se ve bien en *Leviatán*, donde Hobbes distingue castigo de venganza e identifica la venganza con la cólera, es decir, con una pasión. En oposición a ella, el castigo tiende a la corrección y al ejemplo, y por tanto, debe infligirse en el caso de los crímenes que sean más riesgosos para lo público (*Leviatán*,

Por otra parte, la eliminación del imperativo de la injuria y la flexibilidad de la denominación del inocente y el culpable –su paso a “definición política”– permite ampliar la constelación de elementos a partir de los cuales se define a alguien como un posible ofensor y pone a esta categoría (como a las de los obedientes y los desobedientes) en el campo de la construcción de identidades. Esto se manifiesta por ejemplo, en la irrupción en el *Segundo Tratado* de la posibilidad de tildar a otro de transgresor tan sólo a partir de la “intención” de serlo, “deducida” preventivamente del mero juicio de quien procede a castigarlo. Si, como bien apunta McClure, la historia del estado de naturaleza –y la historia humana en general, para recordar el filón baconiano de Locke– es la de la corrupción del juicio, este tipo de laxitud en

XXX). También Pufendorf muestra esta ajenidad entre letra y sentido, cuando en *De Jure Naturae et Gentium*, pese a hablar de merecimiento,

dice: “it is not correct to say that a transgressor is owed punishment, as though there was within him some right which must be satisfied by punishment” (8.3.15) y desestima la proporcionalidad entre crimen y castigo: “the fact that the more guilty are punished more severely, and the less guilty less severely, comes about only by consequence and by accident, not because that was intended primarily and for its own sake. For in imposing a penalty for a crime, that crime need not necessarily be compared with another, nor the punishment meted out in both cases be proportioned in accordance with the respective gravity of the offences, but to each crime, separately, as it were, from all others, there is accorded a punishment, more or less severe, as it appears more to the advantage of the state, although it usually happens that the punishment in question is proportioned to the seriousness of the crime” (8.3.5). Cabe mencionar también que una lectura rápida convertiría esta ligereza con la que Locke, al menos, habla de pena de muerte, en un discurso que llamaríamos de “mano dura”, y sin embargo (y sorpresivamente), no lo es tanto en el contexto inglés, que en tiempos de la Revolución amplía la aplicación de esta pena a crímenes risibles, como se lee en Shapiro, Barbara: “Law Reform in Seventeenth Century England”, *The American Journal of Legal History* 19 (4): 280–312. La muerte en Locke será, como veremos, y sobre todo en *Razonabilidad del Cristianismo*, una metáfora de la exclusión.

la categoría de ofensor implica la posibilidad siempre latente de una escena contenciosa entre denunciadores y denunciados, que se visualiza como una disputa en torno a las identidades que anuda epistemología y juridicidad: quién pone a quién el mote de bestia o enemigo¹⁰⁰. A esta frontera porosa entre hombre y símil animal, Locke la denominaba: “los límites de la especie”.

La alusión a la especie confunde. Puede llevar al lector parcial, que sólo se rija por los escritos políticos del de Wrington, a pensar que hay aquí un criterio biológico, más o menos objetivo, de clasificación entre las criaturas. Pero esto no es así: en el *Ensayo*, Locke se encarga de decir que la denominación “especie” es una apelación tan subjetiva como la de llamar a algo –curiosamente– un “monstruo”. No existen las especies –no existe, antes, una idea innata de identidad–, sino que éstos sólo son modos subjetivos de nombrar. Dice Locke en E III, iii, 14:

El cruce entre especies que dan lugar a criaturas singulares es un fenómeno usual en la naturaleza, y por lo tanto, que les llamemos monstruos como que les llamemos especies, sólo resulta de un trabajo del entendimiento subjetivo, pero no atiende a ninguna esencia real que ellas/os pudieran reclamar o tener. Por lo tanto, debiéramos dejar de hablar de esas esencias nominales, de esa ideas abstractas que son trabajo de nuestro entendimiento y que son tanto las especies como los monstruos, porque incluso en lo más acostumbrado de ver, por ejemplo, que el feto que nace de una mujer sea un hombre, puede haber debate.

100 En el caso de amerindios, esto que parece azaroso, está decidido de antemano por las bifurcaciones históricas que llevaron a una diferencia entre civilizados y no civilizados. Sobre la corrupción del juicio, ver McClure, *op. cit.*, p. 137.

Si no existen ni las especies ni los monstruos, más que como nombres, y si qué es un hombre –incluso frente a la evidencia del parto de un feto por una mujer– está sujeto a debate, ¿qué lleva a Locke a hacer de la escena del estado de naturaleza una situación contenciosa en torno a las identidades y a las apelaciones que implican justamente estos mismos nombres? ¿Qué tipo de epistemólogo es éste que aquello que no queda claro en su propio libro sobre el entendimiento y sus límites –no se sabe qué es la individuación para usted, como bien le reprocha su amigo William Molyneux, en la carta de 2 de marzo de 1693–, pasa a ser el tema predominante de diferenciación entre los hombres y de la posibilidad de la guerra entre ellos, en su tratado político del mismo año? ¿Por qué este relativismo y esta curiosa ligazón, en el mismo párrafo, de las especies, los monstruos y los hombres?

Atendiendo a los reclamos de su amigo Molyneux, Locke parece preocuparse por tornar más claro, en sucesivas versiones del *Ensayo*, lo que en la primera edición no había resultado evidente: qué es la identidad; qué es lo mismo y qué lo otro; qué determina que la criatura viviente, el animal o el cuerpo organizado continúen siendo lo que son. Pero justamente el término hombre –quizá el más relevante a dilucidar, como bien dice John Yolton–, no se dilucida¹⁰¹. Y esto es intrigante, porque el saber a partir de qué reconocerse o reconocer a otros como miembros de la especie, como partícipes del mote común de hombre (y sus exclusiones móviles), es lo que está a la base de la guerra posible en el estado de naturaleza.

Pero Locke es, en este punto, deliberadamente esquivo. En la primera edición del *Ensayo*, el autor había asociado la idea de hombre a un complejo de ideas de “movimiento voluntario, con sentido y razón, unidos a un cuerpo de cierta figura” (III,

101 Yolton, J.: “Locke’s Man”, en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press Vol. 62, No. 4, 2001, pp. 665–683, p. 665.

vi, 6). Pero el filósofo reconoce que la suya no era una definición taxativa ni única, porque diferentes hombres asocian múltiples ideas con el mismo término “hombre”. Algunos de ellos –ejemplifica–, toman a la figura como la esencial distinción entre hombres y otros animales (III, vi, 26). Para Locke, esto sería objetable, porque asociar el término “hombre” a la figura dependería de que existan ciertos números limitados de especies en la naturaleza, lo que es una ficción (IV, iv, 13–16), en tanto la naturaleza tiende a la producción de mezclas que después serán llamadas “monstruos”. Pero en el capítulo 27 de la segunda edición (agregado en virtud de la objeción de Molyneux), y más específicamente en el parágrafo 8, Locke vuelve a defender como relevante a la figura para determinar la idea común de hombre, al negar que un loro racional (un loro que, según cuenta, tuvo Maurice de Nassau cuando gobernó el Brasil y que hablaba “brasileiro”) pueda ser llamado un hombre, por más lúcido y buen orador que resulte a los ojos de los traductores y de los naturalistas, convocados a observar el fenómeno. A pesar de las variaciones posibles en torno a qué idea o ideas asociamos primordialmente con la palabra hombre, Locke parece privilegiar que la idea de hombre que se engarza primeramente con tal palabra “no [es] la idea de un ser pensante o racional sola, sino la de un cuerpo de cierta figura unido a él” (II, XXVII, 8). O sea –resume como si se tratara aquí de dar cuenta de un muestro de posibilidades–, “*in most Peoples Sense*”, se llama hombre a una composición de alma y cuerpo.

La disquisición equívoca y hasta algo absurda de Locke acerca del término hombre –y su final relativismo– muestra un agujero en la teoría que permite que ésta se vuelva política. Nuestra idea de hombre, tal como Locke la está buscando, aferrado a la palabra y a sus connotaciones (como si no fuera más que un lingüista que registra en su libretita las variaciones

de un idioma en desuso y no las conmociones de un término central de su filosofía política), está basada en nuestra experiencia y en las definiciones aceptadas en nuestro lenguaje (en las ideas “*clare and settled*”, como les llama para separarse del “claro y evidente” de los racionalistas). Si esas experiencias o definiciones cambiaran, se modificaría también qué se incluye o se excluye como propiedades del hombre (y se incluiría o excluiría a los seres que se reconocieran o se negaran como tales). Esto es así porque no conocemos la esencia real de las cosas, sino que otorgamos nombres de acuerdo a la “colección de ideas sensibles que percibimos en ellas”, pero estos nombres no son adecuados a su constitución interna –a la que no conocemos (III, vi, 9)–. Entonces, a qué llamamos hombre implica un consenso social, manifestado en el uso de la palabra, y es en virtud de ese consenso que definimos a quiénes incluimos o excluimos de esa denominación. Qué es hombre o no, si importa o no la figura, o la racionalidad, o el habla, o el acto mismo de ser testigos del parto, o cualquier otra cosa, depende de una variabilidad histórica que se manifiesta en el lenguaje y en su circulación aceptada –o en lo que Locke llama consenso tácito, “*most Peoples Sense*”¹⁰²–.

102 En el *Segundo Tratado* aparecen intercambiables los términos hombre y persona, cuando no es así en el *Ensayo*. Persona está definido en E II, xxvii, 9, como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”. La identidad personal entonces es una relación de comparación por la que el sí mismo se atribuye actos y pensamientos que tuvo, en diferentes tiempos y lugares. La persona los representa como si fueran suyos, se los apropia, traza un continuo con el ahora (forma una relación espacial y temporal) y se reconcilia con ellos. Se reconoce en esos actos y pensamientos, porque son *su pasado* (como dice Locke en el parágrafo 14 del mismo capítulo: *si alguien cree que fue Sócrates, pero no recuerda sus pensamientos*

Hablar de hombres, por tanto, implica un índice histórico, un consenso social variable que se manifiesta en la atribución de la palabra a ciertos seres, con ciertas propiedades. *Hombre, al ser un parámetro social, puede devenir si se responde a los parámetros del contexto en el cual la palabra circula*: los niños, en tiempos de Locke, pueden devenir (o no) hombres, dada cierta educación y socialización (tanto como los hombres pueden devenir personas o reducirse a símil bestias, según vimos)¹⁰³. *Hacerse hombre*, entonces, siempre implica algún

ni acciones, ¿de qué le sirve ser Sócrates?). La forma de la relación autorreferencial, para retomar la fórmula nietzscheana, es del tipo “yo lo hice/yo lo pensé, yo soy el mismo ahora de entonces”.

Locke anuda la relación que constituye la identidad personal con una atribución de responsabilidad en el tiempo, porque cada acto y pensamiento apropiado es susceptible de generar castigo o recompensa, felicidad o miseria. Se traza así una imbricación entre personalidad y responsabilidad, personalidad y culpa, personalidad y conciencia temporal continua, personalidad y apropiación. Persona, por tanto, es un término “forense”, como dice en el párrafo 26 del capítulo xxvii, teológico en última instancia, del cual depende la justicia. *Cfr.* Curley, E.: “Leibniz on Locke on Personal Identity”, en Hooker, Michael, ed., *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Manchester Univ. Press, 1982, pp. 302–26.

103 Es obvio que en la obra de Locke esta frase no podría ampliarse a “hacerse mujer”, básicamente porque la construcción de la equidad en el autor inglés se sostiene en una precondition, que es la de ser dueño de sí, que es lo que posibilita el consenso (y por tanto, toda autoridad política legítima moderna). La dominación sexual es excluida del análisis de las relaciones convencionales, consensuales, y se “naturaliza”. Por tanto, como dice Pateman, el consenso femenino siempre es problemático y determina una inclusión diferenciada de las mujeres en la ciudadanía, una inclusión regida por la diferencia sexual, una inserción como “mujeres”. *Cfr.* Pateman, *op. cit.*, cap. “Women and Consent”. Para un análisis del rol de la maternidad en esta inclusión, ver Pateman: “Equality, dif-

rasgo de obediencia, de aceptación y de registro subjetivo –consciente o no– de la *obligación que supone toda membresía* social. El proceso imbrica lo social y lo individual y se manifiesta en las atribuciones móviles del lenguaje, en las operaciones de definición y clasificación, renovadas socialmente a propósito de ciertas oportunidades que provee la historia –por ejemplo, la ocasión de un crimen ocurrido– y cuya actualidad y efectividad se mide en la esfera pública, siempre bajo el imperio del reconocimiento.

Pero hay alguna relación, además (y al menos en tiempos de Locke) entre hombre y cuerpo, y por tanto, entre hombre y agente, entre hombre y acción. En el *Ensayo*, Locke se ocupa de distinguir las acciones morales de las demás acciones, para poner bajo la égida de la “persona” a las primeras, y de los hombres o de los agentes, a las segundas. La persona se define sobre todo por la apropiación de pensamientos y acciones en el pasado que ella reconoce como suyos, y dado ese reconocimiento, se hace responsable por ellos. Es una relación de apropiación, de responsabilidad por el pasado y por lo que entonces ocurrió, y de continuidad de la conciencia: yo soy la misma persona hoy, que hizo y pensó aquello, por entonces. Qué es un hombre, en cambio, queda envuelto, como vimos, en esta disquisición sobre qué implica el uso y la circulación de la palabra, en un determinado tiempo y contexto social.

Pero esta distinción del *Ensayo* entre el ámbito de lo moral (yo hice/pensé aquello y me hago responsable) y el de las acciones en general, entre el campo de la persona y el del hombre, se confunde curiosamente en el *Segundo Tratado*. En el *Segundo Tratado*, Locke habla indistintamente de personas y de hombres, y oblitera esta relación reflexiva que involucraba a las personas (la continuidad de la conciencia pensante sobre

ference, subordination: the politics of motherhood and women ‘s citizenship”, en *Democracy, Feminism, Welfare*, Londres y NY, Routledge Innovators in Political Theory, 2011.

sí, que es precondition de toda responsabilidad) para poner en primer plano un tipo de hacer que no tiene por qué implicar reflexión, pero que el filósofo inviste de la cualidad moral determinante de lo humano: el trabajo industrioso¹⁰⁴.

En una economía mercantilista como la inglesa del siglo XVII, el trabajo era sin dudas una actividad importante, realizada por ciertos estratos de la población. Pero Locke desborda los límites de la economía y hace del trabajo aquello por lo que el hombre, entendido ahora como individuo abstracto y no como un miembro de una clase o un estamento, agrega valor en una naturaleza que habría sido dada en común a todos. Por medio de este agregar valor, el hombre modifica su contexto, lo enriquece y –lo que es central–, extiende su personalidad al objeto que transforma. El trabajo es así, universalizado –hecho

104 Este paso a segundo plano de la reflexión en el marco de la moral, como característica del hombre y del imperio de la labor sobre él, que apareció varias veces a lo largo de este capítulo, remite a Hannah Arendt. Hay algo muy inquietante en esta remisión. Los hombres han devenido, para Arendt, “irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible” (*La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 16). Son hombres que han sustituido la reflexión por lo posible o lo deseable por un saber técnico sobre la viabilidad, pero, por esto mismo –y es lo que me incumbe aquí– están socialmente protegidos: “Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos”, dice en la introducción a *La vida del espíritu*. La relación entre esta incapacidad para pensar y la protección social (así como la pregunta por *cuánta reflexión precisa la moral*, que, como sabemos, se deriva de *mores*, tanto como ética proviene de *ethos*, es decir, de conductas y hábitos, más que de etimologías ligadas al pensamiento) merecería en Locke una lectura atenta, quizá bajo esta estela arendtiana. Arendt, H.: Introducción a *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 30.

una característica de la “especie” humana— y por el otro, individualizador —es aquello que personaliza un objeto, que antes era parte de lo que habría sido dado en común en la naturaleza. Por este proceso en el que el hombre humaniza el contexto al modificarlo —y con ello, deviene hombre, al trabajar—, el hombre extiende la relación de propiedad que tiene consigo a aquellos objetos que transforma: así como es propietario de sí, hace del objeto que diferencia de lo común en la naturaleza, su “derecho privado”, su propiedad. Dice al respecto Hundert: “Ya sea performada por la clase trabajadora o por los dueños de la propiedad, la labor, insiste Locke, era la actividad creativa distintiva de la raza. Cuando los hombres trabajan hacen más que mejorar la naturaleza incrementando su valor. A través de la actividad del trabajo el hombre moldea materia muerta en algo único, apartado del orden natural dado. El fruto de tal acción no es meramente la comodidad, cuyo valor económico es incrementado por la labor corporizada en él. Es un artículo distinto de todos los demás en virtud del poder creativo de la personalidad individual dada en su producción. Y ‘es claro que si el hecho de recogerlos [a los frutos de la tierra] no los hizo suyos, ninguna otra cosa podría haberlo hecho. Ese trabajo *estableció una distinción* entre lo que devino propiedad suya, y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos *añadió* a ellos *algo* más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado”¹⁰⁵.

105 Propia traducción del artículo de E. J. Hundert: “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”, *op. cit.*, p. 8. Las cursivas son de Hundert. La cita del Locke es del párrafo 28 del *Segundo Tratado*. “Whether performed by the working class or the owners of property, by men working for wages or independent producers, labor, Locke insisted, was the distinctly creative activity of the race. When men work they do more than improve nature by increasing its value. Through the activity of work man moulds dead matter into something uniquely set apart from the given natural order. In working, men inject

Al trabajar, al hacer del objeto que se modela una extensión de sí (al humanizar el mundo, en fin), el hombre cumple para Locke un *deber*, formulado como mandato teológico: Dios dio la tierra en común a todos, pero para multiplicar sus frutos. Es decir, el hombre tiene la obligación, como miembro de la especie, de introducir valor en lo que Locke llama la “*unassisted nature*”, la naturaleza yerma dada en común y, al hacerlo, al “alterar” el estado natural de las cosas –un estado natural que cada vez resuena más lejano a un paraíso de la nutrición y más cercano a la carencia– les da “valor intrínseco”, que no es otra cosa que acomodarlas según la “utilidad” para el Sujeto (ST II, 37). Dice en el ST II, 35, que “al principio”, cuando la “tierra comunal del mundo empezó a poblarse”,

la ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la apropiación. Dios, y sus propias necesidades, forzaban al hombre a trabajar. Y lo que había conseguido como resultado de su trabajo era propiedad suya y no podía serle arrebatado. Vemos, pues, que la sumisión o cultivo de la tierra y el dominio sobre ella, son cosas que van unidas. La una daba derecho a la otra. De tal manera que Dios, al mandar que la tierra fuese sometida, estaba dando también la autoridad de apropiársela. Así, que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas.

the very essence of their personalities into the object worked upon. The fruit of such action is not merely a commodity whose economic value is increased by the labor embodied in it. It is an article distinct from all others by virtue of the creative power of the individual personality given in its production. And 'tis plain, if the first gathering [of the fruits of the earth] made them not his, nothing else could. That labour put a distinction between them and the common. That added something to them more than Nature, the common Mother of all...”

Dos cuestiones resultan notables de este párrafo: en primer lugar, la identificación entre someter la tierra y cultivarla (o sea: el que el trabajo agrícola sea el medio para la apropiación de la tierra común) y en segundo lugar, la alusión a un principio, a un origen en el cual la tierra común del mundo estaba a disposición y en el cual la propiedad se resolvía por el trabajo (sin la necesidad del consenso explícito de los otros, es decir). Porque esa referencia al principio, al origen ya pasado, tiene en tiempos de Locke una reencarnación, una especie de segunda parte de la saga: como dirá en el central capítulo V, sobre la propiedad, “en el principio, todo el mundo era América” (ST II, 49)¹⁰⁶. América está puesta en la posición argumental de ser la reedición del principio, una suerte de revival de la pasada situación del mundo, la puesta en escena, en la actualidad, de una coreografía que se contradice en cualquier lugar que no sea allí, porque en tiempos de Locke (y nuestros), para acceder a la propiedad ya no bastaba sólo con el trabajo y si se pretendía cualquier apropiación de la tierra común, dadas las leyes positivas existentes, sí se precisaba del “consenso de los otros”. Pero la América imaginada por Locke, por ser lo no-actual, una reedición de lo primitivo, está para él bajo otras leyes, las de los “límites naturales a la apropiación”, que obviamente convalidan la desposesión colonial: para acceder a la propiedad, tal como fue en lo remoto, sólo se precisa del trabajo y no del consenso de los demás¹⁰⁷.

106 Traducción propia de: “In the beginning, all the World was America”.

107 Locke tiene dos posiciones respecto de si se precisa o no de consenso para la propiedad (una posición primera, grociana, alrededor de 1677-8, cuando escribe *Morality*, en la que la propiedad se dirime por consenso y pacto y una posterior al V capítulo, en donde el consenso y pacto es posterior a la introducción de una economía monetaria). Ver Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge,

3.4. América. Entre el paraíso y el éxodo

Si las tesis de J. R. Milton y David Armitage fueran factibles –y creemos que lo son–, el célebre capítulo sobre la propiedad se escribe separadamente del *Segundo Tratado*, en tiempos en los que Locke revisaba la constitución esclavista de la colonia americana de Carolina, en los actuales Estados Unidos¹⁰⁸. Es en ese texto en el que el estado de naturaleza se encarna en concretas coordenadas geográficas: es el capítulo donde más veces aparece citada América, como ejemplo entre histórico y mítico del “principio del mundo”. Pero lo que interesa aquí es observar cómo Locke redefine allí el concepto de hombre, que ya vimos atado a su circulación social, en virtud de la construcción de la identidad de otro, de la identidad del amerindio (puesto en singular, porque el filósofo, en desmedro de cualquier pluralismo, hace una homogenización de las muchas naciones del continente), y cómo inserta esta redefinición en el marco de una teoría del castigo y de la guerra, tal como la veníamos describiendo.

Para hablar del amerindio, Locke usa centralmente dos fuentes, fruto de su lectura voraz de libros de viajeros al nuevo continente, de los que tenía muchos en su biblioteca: por un lado, *La Historia Natural y Moral de las Indias*, del jesuita José de Acosta, y por el otro, la *Historia de los Incas*, de Garcilaso de la Vega¹⁰⁹. Que haya citado explícitamente a estos dos textos

Cambridge University Press, 1979, pp. 168–69. Como bien dirá Arneil, lo que a oídos ingenuos suena casi un lema comunista, el tan repetido “Dios dio la tierra a todos”, si se aplica sólo a las colonias en América, resulta un *slogan* imperial.

108 Armitage, D.: “John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government”, en *Political Theory*, Vol. 32 No. 5, 2004, pp. 602–627 y J. R. Milton, “Dating Locke’s *Second Treatise*”, en *History of Political Thought* 16, 1995, pp. 356–90.

109 La compilación de los libros de viajes al continente que poseía J.

(los dos sobre el Perú) y no a otros, no dice mucho, porque el autor hace una interpretación completamente caprichosa de las referencias y construye a *piacere* su antropología. Pero aún así, esta explicitación nos recuerda que la referencia central para la revisión del estado de naturaleza (“réplica” del tiempo primitivo “de Asia y Europa”, como dice en ST VIII, 108) no es ninguna abstracción, sino América, y que hay un esfuerzo por deformar lo que tiene ante sus ojos, para hacerlo adecuado a una teoría del doble origen: el de la propiedad y el de la representación política “modernas”¹¹⁰. Incumbe aquí particularmente la remisión a Acosta.

Locke está actualizada en el texto de Ann Talbot: “Locke’s Travel Books,” *Locke Studies* 7, 2007, pp. 113–36. Para este tema, ver además de Arneil y Cox, ya citados, los artículos de J. Tully: “Rediscovering America: the *Two Treatises* and aboriginal rights”, en Tully, James: *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 137–179, y Lebovics, H.: “The Uses of America in Locke’s Second Treatise of Government”, en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 47, No. 4, 1986, pp. 567–581, entre otros.

110 A estos dos temas refieren las citas de Acosta y Garcilaso (y son estos dos temas los que Locke debe desmontar, en palabras de Tully (1993), para hacer de las sociedades amerindias, sociedades del desperdicio económico (*waste*) y del vacío político (como veremos). El ejemplo de Garcilaso (que es conocido por ser el primer historiador indígena de la América colonial) aparece en ST II, 14 y reza: “pues no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un cuerpo político. Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su *Historia del Perú*, o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obliga a ambos, aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno respecto al otro. Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad”. La referencia, para usar la expresión de Cox, es “críptica”, pero parece querer decir que los pactos celebrados entre privados en el estado de naturaleza, como describe a América, obligan, pero por la buena fe y la sinceridad (lo

Locke cita como autoridad al misionero José de Acosta en el capítulo VIII del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, llamado “Del origen de las sociedades políticas”. Lo hace para ejemplificar su respuesta a una objeción posible a su hipótesis de que los hombres independientes e iguales acuerdan por pacto establecer un gobierno legal. Locke concede que, en general, hay poco documentado respecto de los orígenes de las sociedades, porque “en todas partes los gobiernos son anteriores a los documentos” y “los ciudadanos empiezan a investigar en la historia de sus fundadores y a indagar en sus orígenes, cuando ya han perdido memoria de ellos” (ST, VIII, 101). Por eso, siempre deben confiar en los datos que otros han conservado. Y allí agrega: “Y si aceptamos la palabra de José de Acosta, lo que este historiador nos dice es que en muchas partes de América no había gobierno en absoluto. ‘Hay grandes y evidentes indicios’, nos dice refiriéndose a los nativos del Perú, ‘de que estos hombres carecieron por mucho tiempo de reyes

cual, dada la política de “compras de tierras” de la colonización inglesas, es bastante vulnerable). Pero Cox reconstruye cuál puede ser el párrafo de Garcilaso al que Locke está haciendo referencia (y que no cita) y lo ubica en el libro i, capítulos vii y viii, del original. Allí Garcilaso cuenta la historia de un tal Pedro Serrano, que es el único sobreviviente de un naufragio y queda varado en una isla desierta y no habitable. Su vida es tan ardua que su piel ennegrece y se hace similar a la de un jabalí. En un momento, luego de años, ve un hombre, que es posiblemente otro sobreviviente, pero ambos tienen miedo y consideran al otro el diablo. Hasta que Serrano dice “Jesús, sálvame del diablo” y entonces los dos se reconocen cristianos. Pese a ese reconocimiento, no logran ponerse de acuerdo en la división del trabajo y los bienes y se pelean rápido y se separan. Sólo se reencuentran tiempo después, cuando aparece un barco que ve el fuego que Serrano había hecho y pese al temor, se acerca a rescatarlos porque ambos entonan el Credo. La curiosidad del ejemplo (una de las curiosidades, mejor) es que los hombres, simil animales y sólo dos, no logran ponerse de acuerdo a pesar de toda su socialización, y que precisan de un tercero para que los aúne, lo que hace dudar de la sociabilidad natural. *Cfr.* Cox, *op. cit.*, pp. 95–97.

y de Estados; y que vivieron en hordas, como hacen hoy en día los Cheriquanas de Florida, los indios del Brasil y muchos otros pueblos que no tienen reyes fijos sino que, cuando la ocasión se presenta, ya sea en tiempo de paz o en tiempo de guerra, escogen a sus capitanes según les place' (lib. i.c.25)". Y en el párrafo que sigue, refuerza la respuesta a la objeción con un relato de la migración que habría dado origen a la ciudad de Tarento, en el actual sur de Italia: "Y espero que se conceda que aquellos que salieron de Esparta con Palanto –tal como menciona Justino (1.iii.c.4)– fueron hombres libres, independientes entre sí, que por propio consentimiento establecieron un gobierno sobre ellos".

Tanto la reconstrucción lockeana del ejemplo de los pueblos amerindios citados por Acosta, como la de los espartanos que habrían fundado Tarento, citados por Justino, no conservan rastros del marco original del que han sido extraídos. En el primer caso, Acosta afirma que esta suposición de que los amerindios viven sin reyes ni capitanes de ejército hasta que eligen a uno libremente, en guerra o paz, es lo que ellos mismos relatan de sus orígenes, y que, para él, serían más "sueños que verdaderas historias"¹¹¹. Para Acosta, los amerindios siempre tuvieron entre ellos algún liderazgo, alguien que sobrepasaba a los demás en "fuerza e ingenio" y que constituía por esa excelencia evidente reglas de dominación. Es más, los reyes o líderes de estos pueblos, en general, asentaban su dominación en ser descollantes guerreros. No habría en estas naciones, entonces, un momento vacío de la creación política (un *vacuus locus*), saldado por el consenso de los individuos libres e independientes en torno a formar gobierno, sino desde siempre ya, un liderazgo reconocido.

111 José de Acosta: *The Natural and Moral History of the Indies*, Londres, Hakluyt Society, 1880, bk. I, xxv (vol. I, p.70). Citado de Cox, *op. cit.*, p. 101.

El ejemplo de Justino, en tanto, tampoco es tal como Locke lo utiliza sino que (como se aclara en la nota al pie 27 de la edición del *Segundo Tratado* de la editorial Alianza) al marchar los soldados espartanos a las guerras de Mesina, las mujeres quedaron sin sus hombres y entonces, siguiendo la sugerencia de Aranto, un grupo de soldados fue devuelto a Esparta para “fecundarlas” y evitar la caída de la población. Los hijos, sin embargo, no fueron reconocidos como legítimos y por tanto, no recibieron herencias, lo que motivó que Aranto les cediera a estos desheredados a su propio hijo Falanto y que, conducidos por él, fundaran Tarento y vivieran bajo su gobierno. Además de la evidencia de la apropiación de las mujeres como botín de guerra (se habla diplomáticamente de fecundarlas, en lugar de violarlas), el caso es que ni la nota al pie ni Locke aclaran lo que Justino sí hace: que para fundar Taranto, los espartanos desplazaron a la población que allí vivía y trataron a las tierras como si estuvieran vacías, cuando no lo estaban.

Hay un doble vacío, por tanto, artificialmente impuesto por Locke en la respuesta que arma frente a la posible objeción a su hipótesis de que los hombres libres e independientes erigen por pacto un gobierno legal. Y esta reconstrucción ficticia, este doble vacío creado, dice mucho acerca de cómo relocaliza las fronteras que hacen al concepto de hombre, frente a la evidencia de los amerindios: por un lado, produce un vacío político, en el caso de los ejemplos de Acosta; por el otro, produce un territorio vacío, en el ejemplo de Justino¹¹². Ambos vacíos, sin embargo, van a ser progresivamente identificados con América. Como Locke dirá, América, en situación de naturaleza, es un territorio “vacante”, “incultivado”, un “desperdicio”, y los hombres que viven en él “vagan” por la tierra como recolectores y

112 Esta importancia del vacío para la política colonizadora de Locke se condice, como se sabe, con la gran discusión entre plenistas y vacuistas, en la epistemología.

cazadores, y por tanto –dada la identificación de dominio y cultivo–, no son propietarios sino de aquellas bellotas y aquellos ciervos que legítimamente recolecten y cacen, en el marco de su economía de subsistencia (ST II, 37, 46, 48). La condición de vacío de estas tierras, de “salvajismo”, anarquismo y miseria, atañería en primer lugar a las “varias naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a todas las comodidades de la vida” (ST II, V, 41), y se corresponde con el vacío político que sufren y con la condición de primitivismo epistemológico, porque sus “mentes son tan deficientes como sus cuerpos”¹¹³. Por tanto, si lo que hay es vacío, cualquier trabajo de cultivo sobre las tierras por parte de los colonizadores, mientras dejen tanto territorio igualmente productivo para los otros, incluso para los amerindios que quieran empezar a cultivar (y por tanto, reformar sus hábitos, los usos que hacen de las cosas y civilizarse), no debiera dar “lugar a disputas”, en palabras de Locke (ST, II, 34, 39)¹¹⁴. Como dice en ST II, 34:

113 Citado por Cox, *op. cit.*, p 99.

114 En el fascinante libro *The Invasion of America*, Francis Jennings sostiene la hipótesis de que la diferencia central entre la economía de los colonos y la de los amerindios –al menos en los Estados Unidos–, no era el cultivo, sino la ganadería y que, de hecho, la única posibilidad de que las plantaciones hayan funcionado es haber dependido del saber amerindio en torno al trabajo agrícola. Los amerindios tampoco eran nómades, sino que desarrollaban una migración estacionalmente regulada entre sus tierras y tenían incluso divididas las propiedades y castigaban las intrusiones. Pero se precisaban de estas construcciones en torno al nomadismo (como también en torno del canibalismo, la homosexualidad, la hechicería y demás constitutivos de la imagen del “bárbaro”) para los argumentos por la colonización. Se recupera así la antinomia greco–romana de salvaje–civilizado, y se define al salvaje por un criterio de uso “desaprovechado” de la tierra: el ligado a la caza y la recolección. La antinomia civilizado–bárbaro sirve entonces de plafón ideológico común a todos los imperios modernos (y los hace continuación de la Antigüedad y las cruzadas medievales). Como bien dice A. Pagden, “los imperios europeos en América fueron creados en la estela de un legado antiguo y medieval de

Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se lo dio para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera para su vida, no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros. Aquél a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora, no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera, sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho.

No hay derecho a quejarse si ha quedado lo suficiente para el propio cultivo, y América, además de vacante, es generosa en extensión. La escena del estado de naturaleza reeditada en América no es de ninguna manera planteada como contenciosa en la escenografía de Locke: sólo quien interfiere en lo que otro ha mejorado (o estima que está “mejorándolo” al

universalismo, deun presunto derecho al dominio sobre el mundo entero. Incluso los británicos, cuyas tradiciones de *common-law* los habían aislado en cierto grado del patrimonio de la ley romana, no pudieron escapar de la ambición de crear para ellos un verdadero *Imperium britannicum*”. Ver Pagden, A.: *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*, Yale University Press, New Haven & London, 1995, p. 8, propia traducción; Francis Jennings: *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York & London, Institute of Early American History & Culture, Norton, 1975 y Jones, W.: “The image of the Barbarian in Medieval Europe”, en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 13, No. 4, 1971, pp. 376–407. Para leer sobre la importancia del trabajo agrario en Locke, ver, entre otros, el libro clásico de Neal Wood: *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

usar tierras que no le corresponden) se convierte en revoltoso y pendenciero y esboza un derecho que no tiene. Para decirlo más claro: Locke erige como criterio de qué es un hombre (una personalidad) al trabajo industrioso, por el cual ese hombre se apropia de la naturaleza, que dejada tal como está, no sólo no es productiva, sino que constituye una falta al deber divino de multiplicar sus frutos. La apropiación en tal situación no precisa del consenso de los otros, mientras se respeten límites naturales: cazar y recolectar aquello que se necesita para mantener la economía de subsistencia (y que dará la propiedad sobre “bellotas” y “ciervos”); y cultivar la tierra (que dará la propiedad sobre los terrenos cultivados, lo que resulta, como él mismo dice, en “la cuestión central de la propiedad”). Sólo si alguien interfiriera en esta escena en la que no hay por qué hacer olas y –además de no reformar sus usos y hábitos–, trajera al ruedo otro criterio de justicia o de injusticia que no sea el de los “límites naturales de la propiedad”, cometería una injuria y por tanto, esbozaría un derecho que no tiene y desataría la maquinaria de los castigos o la guerra legítima. Hasta que eso no sucede, no aparece la injuria. Esto no sería particularmente grave si se tratara de dos colonialistas que se disputan tierras y se exceden en aquello de lo que pretenden apropiarse –un problema que Locke, según se desprende de sus cartas de consejero de los *Lords Proprietors* de Carolina, efectivamente tiene: el contener la ambición y la búsqueda de autonomía de los colonos, además de los “excesos” en relación a los amerindios–. Pero es particularmente violento en el caso de los amerindios, porque para que la escena no sea contenciosa se hizo una operación de doble vacío, que desconoció la efectiva posesión y habitación de sus tierras y su organización política: por esa operación, las tierras de América pasaron a considerarse vacantes, a disponibilidad, en espera de su mejora y sólo si el amerindio interfería en lo que no tiene por qué

(porque de última, podría adecuar sus hábitos), la situación derivará en injuria¹¹⁵.

Los amerindios son entonces, paradójicamente, más pasibles de cometer injuria, que de sufrirla. Con esto, Locke invierte la carga de la prueba y prefigura en su reedición del estado de naturaleza lo que será la marca del Derecho penal liberal: la centralidad de la acusación, por encima de cual-

115 El argumento de la tierra vacante es clave en el colonialismo inglés y se usa hasta en nuestro tiempo (sólo basta ver los juicios desarrollados hace pocos años en Australia, ante el reclamo amerindio). En la Argentina, como se sabe, aparece en la metáfora del desierto de raigambre sarmientina, pretendidamente orientalista (y se replica luego en cuanta operación de intervención sobre el territorio existe): habría en la llanura pampeana una carencia de instituciones y de relaciones sociales, que la emparentarían con los desiertos de Oriente y por tanto, mostrarían una tendencia a la tiranía y el despotismo. Al respecto, ver A. Pagden: "Law, Colonization, Legitimation, and the european background", *Cambridge Histories Online*, Cambridge University Press, 2008; Carole Pateman: "The Settler Contract", en Pateman y Mills, Charles: *Contract & Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 35-79; Washburn, W.: "The moral and legal justifications for dispossessing the Indians", en *Seventeenth-Century America. Essays in Colonial History*, ed. James Morton Smith, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, pp. 15-32; Dunn, J.: "The politics of Locke in England and America in the eighteenth century", pp. 34-45 y Laslett, P.: "John Locke, the great recoinage, and the origins of the Board of Trade: 1695-1698", pp. 99-137 en Yolton, J.: *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; y Williams, R.A. Jr.: *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford, Oxford University Press, 1990 -entre otros-. Para la relación entre Sarmiento, el desierto y las metáforas orientalistas, ver entre otros el texto de Carlos Altamirano: "El orientalismo y la idea de despotismo en el Facundo", en Altamirano, C. y Sarlo, B.: *Ensayos argentinos*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

quier otro elemento del juicio¹¹⁶. Porque ni bien el amerindio eleve la voz o muestre armas para “interferir”, se convertirá en injuriante y pondrá en marcha la retaliación, por hacer aquello para lo que no tiene derecho, sin importar cuáles hayan sido sus motivos. Es decir, en lugar de ser el acusador, será la causa de la esperada acusación, que es lo único que cuenta. Y esto sucede, justamente con naciones como las de América, en las que los que se convierten en líderes son, según Acosta, eminentes guerreros (e incluso lo son en la reconstrucción lockeana de la situación, cuándo o cómo quiera que ellos entren en funciones): son guerreros que están inhabilitados por misma esta teoría para leer como contenciosa una situación tan obvia como la de la colonización de sus tierras.

Pero hay otra curiosidad. Volviendo al ejemplo de Justino, Locke enlaza la legitimidad de un nuevo gobierno con la migración a una tierra vacía. Vimos que esto no había sido así, sino que la fundación de Tarento había significado el desplazamiento de sus anteriores habitantes por parte de los hijos desheredados de Esparta. Pero la relación entre tierra vacante, migración y legitimidad es un argumento de vieja data para la desposesión colonial, sobre todo en Inglaterra, y merece un último recuadro aquí, justamente porque da cuenta de cómo Locke (y la modernidad temprana en general) va instrumentando el argumento de la guerra como castigo –lo que implica, paradójicamente, una focalización de sus posibilidades–. O si se quiere, una racionalización¹¹⁷.

116 A esta apreciación sobre el liberalismo penal se la debo a Martín Böhmer.

117 Norbert Elias estudia cómo las sociedades de la modernidad temprana introducen la “civilidad” y eso supone progresivamente encapsular el uso de la crueldad, la tortura, la guerra y el bandolerismo, que eran modos usuales de vida, en el Medioevo. Desmontar

Según Barbara Arneil, desde 1580, algunos ideólogos ingleses y holandeses se habían dedicado a desarrollar una nueva concepción de propiedad, para desmontar a la tesis española que sostenía que los imperios colonizadores eran propietarios de las tierras, o bien por el simple hecho del descubrimiento (por “avistarlas”), o bien por la conquista. En Inglaterra empieza a darse cuerpo a la idea de que se es propietario colonial o por la compra de las tierras en cuestión o por el asentamiento en

una sociedad guerrera, contener los afectos y moderarlos, o hacer de los caballeros y aristócratas unos burgueses, como dice Neal Wood, es el propósito de Locke al pretender

“educar a su clase”, pero para esto desarrolla, como vimos, formas localizadas, “racionalizadas” del uso de la violencia disciplinadora –entre ellas, también la guerra, que debe ser “justificada” y no un lugar común, como en siglos anteriores–. Dice Elias que el proceso de civilización (el triunfo de la “civilidad”) supone una transformación en la estructura emotiva, del placer y del displacer –para volver al hedonismo lockeano– y que la adecuación individual a esta transformación traza por dónde pasa el parámetro de la normalidad: “Quien se sale del marco de las pautas emotivas sociales pasa por ‘anormal’. Así, por ejemplo, pasaría por ‘anormal’ quien pretendiera satisfacer su placer del modo en que se hacía en el siglo XVI, esto es, quemando gatos; precisamente porque el condicionamiento normal de los hombres en nuestra fase de la civilización impide que pueda manifestarse el placer en una acción tal, debido al miedo que aparece producido por una autoacción. Resulta claro que éste es el simple mecanismo psíquico en función del cual se produce la transformación histórica de la vida emotiva: las manifestaciones impulsivas y de placer socialmente indeseadas aparecen reprimidas y castigadas por medidas que producen desagrado ... El desagrado y el miedo suscitados socialmente ...luchan con un sentimiento de placer proscrito” (*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 297).

ellas (por “*settlement*”), un asentamiento asociado sobre todo al cultivo y a las plantaciones. Esto distingue, en la imaginaria colonial, a católicos y protestantes, en sus niveles de violencia: se asocia al imperio español con la guerra y el exterminio, mientras que del lado de los imperios holandeses e ingleses se pretende una relación pacífica con los amerindios, centrada en el “progreso técnico” y en la suavidad de las costumbres económicas, como dirá Montesquieu después. Este desarrollo argumentativo introduce una diferencia entre propiedad (“dominio”) y soberanía: la soberanía es del rey, mientras que la propiedad se daría por compra o por asentamiento en lo que se conoce como un “*vacuum domicilium*”, un término que ya existía en la ley internacional antes que estos ideólogos lo pongan en boga (y que se enmarcaba también en la ley natural).

En el caso inglés, la idea de la tierra vacante, nula, “virgen” o del *vacuum domicilium* se enlaza con la migración y la criminalización de los desplazados y construye lo que Wilcomb Washburn llama “literatura de justificación de la desposesión”¹¹⁸. Esta literatura tiene su inicio en Tomás Moro y su libro *Utopía*, de 1516. Moro sugiere allí que, cuando los habitantes de la isla de Utopía hayan poblado completamente sus ciudades, enviarían a algunos a construir “una colonia... en el continente más cercano, en zonas en que la población indígena posee más tierras de las que puede cultivar”¹¹⁹. Los habitantes del país ocupado serían entonces convidados a unirse a los utopianos, bajo leyes utopianas: “así, asociados con los que aceptan, quedan fácilmente integrados por unas mismas instituciones y costumbres en beneficio de ambos. Los colonos, en efecto, gracias a sus instituciones logran transformar una tierra que parecía miserable y maldita en abundosa para

118 Washburn, *op. cit.*, p. 15.

119 Moro, T.: *Utopía*, libro 2, Madrid, Alianza editorial, 1994, p. 128 y siguiente.

todos". Pero si ellos resistieran esta benevolencia de abdicar de sus tierras y leyes, para vivir bajo las del conquistador, serían desplazados, es decir, "los utopianos los arrojan fuera de la zona que han ocupado". Y si la resistencia continuara, debiera iniciarse contra ellos una guerra de gran escala, agrega. Esta guerra sería considerada "justísima" por los utopianos, porque se desataría cuando "un pueblo, dueño de un suelo que no necesita y que deja improductivo y abandonado, niegue su uso y posesión a los que por exigencias de la naturaleza deben alimentarse de él"¹²⁰.

En su rol de atraer a los posibles inversores y futuros colonos, en Inglaterra, Locke enfatiza el argumento de la tierra vacante y lo relaciona, por un lado, con la metáfora bíblica del Jardín del Edén, para dar cuenta no sólo de la disponibilidad de la tierra americana sino de su condición de riqueza, extensión y armonía (es decir, que era difícil que se entrara en guerra con los amerindios, porque la situación era pacífica); y por el otro, con la historia del Éxodo. Esta última es tratada por Locke en el mismo cap. V del *Segundo Tratado* y no resultaba ninguna innovación: entre sus contemporáneos escritores colonialistas, como Samuel Purchas, John White o John Winthrop, por citar algunos, el éxodo bíblico se usaba como referencia épica, como metáfora de una población que era llevada por Dios o por su profeta a una tierra despoblada, vacante, para aliviar las presiones internas en su lugar de origen. Son usuales, también, la referencia a la historia de Abraham, que llega a Canaán, y la de Lot, que va al Jordán, y que aparecen en *Génesis XIII*. Locke mismo vuelve a ellos, en el párrafo 38 de su libro político. Es decir, se trata de producir un movimiento migratorio, pero

120 El eslabón perdido entre el colonialismo de Moro y el de Locke es *Of Plantations*, de Francis Bacon, de 1625. Allí, Bacon dice que "Colonies and foreign plantations [are] very necessary as outlets to a populous nation". Esto habla de un límite del mercantilismo: la riqueza no es cantidad de población, sino población que puede controlarse armónicamente.

esta vez (y a contrapelo de la castigada migración interna de los pobres ingleses en los campos), en el sentido de la colonización: es legítimo tomar tierras supuestamente no usadas, como Abraham hizo con los sodomitas y sólo en caso de una explícita resistencia por parte de quienes allí están, es factible desatar una guerra justa, que es “racionalizada” como respuesta, como castigo a un acto criminal y supuestamente absurdo. Porque Inglaterra está “llena” y América “vacía”, y entonces, qué más natural que buscar un balance¹²¹. La reconstrucción artificiosa del ejemplo de Justino, entonces, la idea de un vacío y un desperdicio de las tierras en las que se desplazará a la población local, es central para releer a Locke –*también y no sólo*– como ideólogo de la desposesión colonial. Es sobre el telón de fondo

121 Robert Cushman, ministro de Massachusetts y prominente escritor colonialista, resume el espíritu general cuando dice: “We ought to... endeavour and use the means to convert them; and the means cannot be used unless we go to them, or they come to us. To us they cannot come, our land is full; to them we may go, their land is empty”. En “*Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America*”, citado por Arneil, B., *op. cit.*, p. 110. Para Arneil, no obstante la importancia que empieza a darse a la posibilidad de que la colonización provea tierras que aligeren el alto desempleo en Inglaterra y descompriman la situación social (y por tanto, le quiten el mote de aventura perdida que tenía), esto no constituye el motivo principal para apoyar la causa de las plantaciones entre los ideólogos ingleses, sino el comercio. Para Herman Levobics, en cambio, la situación interna de Inglaterra, la “promesa” de que en otro lugar las restricciones sociales, económicas y políticas se saldarían, era el principal motor de la empresa. Por lo tanto, y a contrapelo de cualquier idea básica sobre el liberalismo, Locke está a favor de más Estado, de un Estado que a través del imperialismo, mantenga la tranquilidad social de las elites y de las futuras generaciones. Dice Levobics en la p. 579 (*op. cit.*): Locke “captured the essence of his age in his treatment of the relation of property, colonial expansion, and good government. Property as the criterion for participation in the political life of the country, property as a guarantee of conservative demeanor, the promise of property as an inducement for social tranquility...”.

de ese doble vacío –político, terreno– que se erige la imagen moral y autojustificada del hombre industrial.

4. Conclusión

Nietzsche decía, al comienzo de este largo devaneo en el que Locke nos entrampó, que el hombre, como producto de la cultura, era el efecto de exitosas administraciones sociales del dolor. Un proceso al que llamaba “prehistórico” habría regulado las torturas, disciplinado los órganos, abierto canales en la memoria y generado, como su mayor logro, al Sujeto de la conciencia, de la responsabilidad, de la culpa y de la respuesta según expectativas. Este logro sostiene todo el edificio jurídico: porque sin responsabilidad e identidad, a quién cabría adjudicarle crímenes y exigirle retribuciones. Por eso, no importa el contenido de las leyes que rijan a este Sujeto: lo importante es que él interiorice la ley que obliga a regirse por leyes. Ni viene al caso qué hábitos lo adiestren, lo importante es que adopte el hábito de tener hábitos. Este es el carácter originario del proceso de invención del Sujeto del derecho, una originariedad que se renueva históricamente cada tanto, con nuevas búsquedas de paridades entre crimen y castigo y nuevas producciones de Sujetos. Lo prehistórico y lo histórico son así, también relativos.

El recorrido nietzscheano en *La Genealogía de la Moral* invocaba a Locke, sin hacerlo explícito. Hemos intentado en este capítulo esbozar uno de los desarrollos posibles de este llamado imaginado. Porque Locke es más que esto que está aquí escrito, y sin dudas, hay otros Lockes que los que Nietzsche y nosotros hemos configurado. Hay un Locke de la libertad, la equidad y la resistencia. Pero no lo tratamos aquí.

El Locke que tratamos, al que Nietzsche invocaba, se ríe de todo desprecio que se tuvo frente a lo que se veía como

una filosofía frágil, la suya. De poca monta. Althusser mismo había tratado a Locke así, hasta toparse con el libro de su contemporáneo Raymond Polin. Este Locke, escueto en sus explicitaciones, si se quiere, humilde, deja al que hace el esfuerzo de soportar sus fárragos tantos hilos sueltos para adentrarse en la madeja de sus argumentos, que pareciera empequeñecer a las filosofías sistemáticas. Y la madeja de este velado Locke se asemeja a un torbellino, o mejor, al ojo de un remolino de aguas turbias y sin fondo.

En un contexto como el del inglés, en la modernidad temprana, cuando se criminalizan ciertas costumbres de vieja data y se promueven otras, el filósofo vuelve a poner sobre el tapete la necesidad del concepto de ley para los escritos políticos. Frente a la posibilidad de hacer de la ley natural un mero causalismo, del tipo de “a tal acción –pongámosle que embriagarse–, le sigue tal castigo –la resaca–”, Locke reivindica la necesidad de los elementos clásicos de la ley: la voluntad del legislador, la voluntad del agente y la relativa autonomía de los castigos y las recompensas. Hay una diferencia radical entre un mal moral y un mal natural, dice Locke, y por tanto, un castigo no es nunca idéntico al efecto natural de un suceso, sino otra cosa. Esta distinción, como se sabe, repone como central la voluntad del que obedece (o desobedece), y con ello, también su responsabilidad.

Pero la ley, en Locke, se ve difuminada en su contenido explícito. Ante la requisitoria de Tyrell, el filósofo no dice con exactitud dónde está escrita la ley natural ni cuáles son sus estrictos mandatos. El hombre bien podría hacer el esfuerzo por conocerla (y confirmar su inscripción teológica) pero, para incentivarlo a hacerlo, el autor bien podría sostener, de algún modo, la teleología que supone que, como premio de ese trabajo invertido, accederá a algún contenido. Pero Locke desmonta esa teleología y aún así, se aferra al concepto de ley. En el

Ensayo, de hecho, donde claramente prefiere la ley de la moda a las leyes divina y civil, por ser la más efectiva, sigue llamando a estos patrones a los que los hombres “generalmente” refieren sus conductas, leyes.

Por tanto, no es que Locke deja atrás las leyes, para empezar a sostener hábitos y usos como lo central para la moral, como a veces pareciera leerse en el tratado pedagógico; ni siquiera que reivindicue a la ley como el principal elemento de un saber probabilístico (como afirma Tully, contra la tesis anti-juridicista de Foucault respecto de la modernidad temprana), sino que Locke hace de la ley un hábito, el hábito de obedecer hábitos, cualesquiera sean sus contenidos. A este hábito, históricamente variable, que implica la percepción por parte del agente que pertenecer a una comunidad “civilizada” implica obligaciones y que, por su respeto, consigue lo más goce le da, que es la reputación, Locke lo llama ley. Una ley/uso. Una ley/hábito. Que no necesariamente forma hombres virtuosos, pero que forma hombres con capacidad de convivencia.

Pero Locke va más allá. Intuye que la estructura emocional, de placeres y displaceres, se modifica históricamente por la variabilidad de los castigos y recompensas que componen a estos aparatos jurídicos. El placer y el displacer, eso que parece tan intrínseco, tan propio del Sujeto, tan esencial, está en el centro de la moral en Locke y es tan modelable como es la “naturaleza” humana en su conjunto. Se trata de repetir, hasta que lo que las primeras veces resultaba desagradable, se torne placentero. No se precisa reflexionar sobre ello, sino naturalizarlo, cual si se tratara de respirar. Por eso, cuando hace de la labor industriosa el componente central de la definición históricamente variable de hombre (y por tanto, su cualidad moral esencial), algo arendtiano e inquietante resuena en Locke, como dijimos. La labor no precisa de la reflexión y a esto se restringió lo humano moderno. Pero cabe preguntarse aún cuánta reflexión requiere el comportamiento moral.

Por eso, hay una intrínseca relación también, un coqueteo, podríamos decir, entre placer y castigo. Alterando los aparatos de recompensas y castigos, focalizándolos por grupos sociales, se modifica por efecto del tiempo y de la repetición la estructura de placeres y displaceres. Lo que generaba placer y resulta un “ataque a la sociedad”, será castigado. Pero es posible que un resabio quede, en el entre tanto, y que produzca lo que Elias llama “el eterno retorno del desagrado”, una especie de memoria de los placeres que los castigos han sojuzgado, por ser placeres socialmente riesgosos. La paridad entonces entre crimen y castigo, se altera con el fantasma de los placeres pivoteando entre ellos, aunque no se pueda decirlo en público. Dice Elias:

La repugnancia que producen estas diversiones y que se despierta en nosotros al escuchar estos informes, y que pasa por algo ‘normal’ en las pautas actuales de regulación emotiva, demuestra de nuevo la transformación histórica de la emotividad. Esta repugnancia, sobre todo, nos permite ver especialmente clara una parte de la transformación: mucho de lo que antaño producía placer, produce hoy desagrado. ... Quien se sale del marco de las pautas emotivas sociales pasa por ‘anormal’. Así, por ejemplo, pasaría por ‘anormal’ quien pretendiera satisfacer su placer del modo en que se hacía en el siglo XVI, esto es, quemando gatos; precisamente porque el condicionamiento normal de los hombres en nuestra fase de la civilización impide que pueda manifestarse el placer en una acción tal, debido al miedo que aparece producido por una autoacción. Resulta claro que éste es el simple mecanismo psíquico en función del cual se produce la transformación histórica de la vida emotiva: las manifestaciones impulsivas y de placer socialmente indeseadas aparecen reprimidas y castigadas por medidas que producen desagrado. Es el eterno retorno del desagrado

suscitado por la pena que conlleva cualquier amenaza, y acaba siempre unida a aquel comportamiento que, en su origen, podría haber sido placentero. El desagrado y el miedo suscitados socialmente ... luchan con un sentimiento de placer proscrito¹²².

De nada sirve la guerra, entonces. Locke participa de un tiempo en el que hay que dejar de lado las costumbres guerreras de la vieja aristocracia y hacerlas “civiles”. Introducir nuevos modales, erigir la disciplina. La guerra se reserva entonces a ciertos espacios, como las colonias, por ejemplo, y se espera en ellas a que sea el resistente amerindio el que traiga a la palestra la injuria. Porque si no se resistiera, no habría motivo de contienda por su desposesión. Porque, visto desde el lado del civilizador, se trataría de motivos puramente económicos, del “progreso”, de llenar el vacío y aprovechar las oportunidades que si no, estarían perdidas, de cimentar un “mutuo beneficio” entre locales y colonos. En esto, la guerra es un obstáculo. Porque, como puede leerse a trasluz en *Razonabilidad del Cristianismo* (R) § 10–14: se habla mucho de muerte, pena de muerte, etc., como anexo al pecado, dice Locke. Pero el recurso a la naturaleza

122 Elias, *op. cit.*, p. 296 y siguiente. La idea de que los placeres y displaceres generan una estructura que dura un tiempo y que sólo se altera por “*distress*”, aparece también frente a la posibilidad de que los trabajadores se rebelen. Dice Locke: “the laborers share, being seldom more than a bare subsistence, never allows that body of men time or opportunity to raise their thoughts above that or struggle with the richer for theirs (as one common interest) unless when some common and great distress, uniting them in one universal ferment, makes them forget respect and emboldens them to carve their wants with armed force; and then sometimes they break in upon the rich and sweep all like a deluge”. Ver: “Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest, and Raising the Value of Money: In a Letter Sent to a Member of Parliament, 1691” en *Works*, 9 vols., Londres, Rivington, 1824, p. 71.

humana como algo maleable, histórica y comunitariamente definido, permite una lógica más efectiva que esta literalidad y más “civilizada” también: muerte, en realidad, debe reinterpretarse como la última instancia de procesos de exclusión de la especie, que son la “respuesta” a la desobediencia. A esta manipulabilidad de la naturaleza, a lo poroso de sus límites, el crimen le es una oportunidad y una excusa. Cierra el autor, de nuevo en *Razonabilidad del Cristianismo* 10:

Parece el propósito inalterable de la justicia divina que ninguna persona injusta, nadie que sea culpable de cualquier ruptura de la ley, deba estar en el paraíso. Pero los jornales del pecado deberían ser, para todo hombre, lo que fueron para Adán, su exclusión del estado feliz de la inmortalidad, e impartirle la muerte¹²³.

123 Propia traducción de *The Reasonableness of Christianity*. As delivered in the Scriptures, Washington, Gateway Editions, 1965, p. 8. Esta hipótesis que proponemos, de la muerte como exclusión, acerca a Locke a las teorías protestantes y su idea de los elegidos *a priori* por Dios y es muy importante para las relaciones entre colonos y amerindios. Al respecto, ver Pagden, “*Dispossesing...*” (*op. cit.*). Locke repite la idea de que el castigo del pecado es la muerte (aunque los hombres no lo sepan), en el texto que escribe sobre el final de su vida, *Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul*, 40–42.

Para ver cómo cambia la imagen del infierno y del paraíso (o lo que Daniel P. Walker llama una tolerancia menor al sufrimiento, en la temprana modernidad), ver *The Decline of Hell*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.



CUARTA PARTE

**Lo universal, lo impersonal y la interiorización
del semejante en Rousseau.**

La historicidad del sí mismo y el semejante. La centralidad del crimen en las confesiones de Agustín de Hipona y Jean–Jacques Rousseau¹

“Entender la modernidad...es un ejercicio de recuperación”.

Charles Taylor: *Fuentes del yo*.

La construcción de la identidad moderna,

Barcelona, Paidós, 2006, p. 13.

La especificidad de las sociedades burguesas radica en la universalización de las relaciones jurídicas y en la instalación de la legalidad y el derecho en el corazón del ordenamiento político.² La juridización de la vida, en la modernidad, supuso un proceso histórico en el que dos términos, los de *individuo* y *derecho*, no sólo se trenzaron para dar lugar a la noción de

1 Este texto se publicó como artículo, en versión modificada, en la revista *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, Nr. VIII, Rosario, Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario y Homo Sapiens Colecciones, 2011, pp. 25–51. Agradezco a Vera Waksman, Gisela Catanzaro, Leonor Arfuch, Alejandra Ciriza y Carolina de Volder, de la Biblioteca del IIGG, por los aportes de bibliografía para este artículo y a las revisoras y editoras de la revista, en particular a Beatriz Porcel y Silvana Carrozi.

2 Michel Pêcheuxl: “Delimitaciones, inversiones y desplazamiento”, en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 105–115. Citado de Ciriza, Alejandra: “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”, en Borón, Atilio (comp.): *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO y EUDEBA, 2000, p.79.

Sujeto de derecho o derechos subjetivos –tan prioritaria para nuestro entendimiento del mundo que hoy la mayoría de las luchas siguen dándose en términos de sus reivindicaciones–, sino que, a su vez, definieron sus propios límites como nociones políticas, para naturalizarse de tal modo que nadie pensaría entre nosotros, por ejemplo, que un individuo es aquello que los materialistas del siglo XVII defendían que era: algo que no podía identificarse sin más con un Sujeto moral, porque era prioritariamente un cuerpo, y cuerpo se decía de cualquier ente, sea piedra u hombre.

La conformación del Sujeto de derecho, de aquel *Sujeto* que, por ser idéntico a sí mismo es responsable de sus actos presentes, pasados o futuros y, por lo tanto, equivalente a una *persona*, se modela filosóficamente entre los escritos de John Locke y Gottfried Leibniz, entre los siglos XVII y XVIII, en la temprana modernidad occidental.³ Su conformación como término imprescindible para el orden político moderno supuso un cambio radical en el estatuto de la noción de individuo: si antes de Locke y Leibniz, los términos centrales para entender la política eran la dupla de soberanía absoluta y resistencia (una resistencia que se evidenciaba como el intento de recuperar, frente a la positivación creciente de la ley, un reducto intangible, como el del derecho natural, que funcionaba como una vara con la cual medir –y en caso de ilegitimidad, oponerse– a la ley del soberano), la juridización de la vida que abre la noción de Sujeto de derecho permite que los Sujetos se sitúen en una situación de ficticia igualdad u homogeneidad, ante la impersonalidad de la ley. Ser iguales ante la ley –y no súbditos desiguales del soberano absoluto– horizontalizó, en cierta medida, las relaciones de poder, pero también transformó la

3 Yves Charles Zarka: *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, Dykinson, 2006.

soberanía, antes percible como una relación entre autoridad y súbdito, en una relación autorreferencial, en la *soberanía de sí* del Sujeto que es dueño de su cuerpo y de sus actos.⁴ El individuo es ahora propietario de sí, dueño de su cuerpo, responsable por sus actos inscritos en una temporalidad, la de su vida.⁵

La “invención del Sujeto de derecho” en la temprana modernidad implicó, además, la introducción en el discurso y en la práctica política de una igualdad oscurecedora, porque supuso poner en acto una serie de dispositivos de invisibilización de todos aquellos y aquellas que no se ajustaban a los parámetros, pretendidamente universales, de la definición del Sujeto de derecho. Tal es el caso de las mujeres, que no fueron incluidas en los parámetros atribuibles al contratante de la autoridad política legítima, sea porque no eran “individuos” –como para Locke– o porque no eran “semejantes” –como para Rousseau–.⁶

Así como la sujeción sexual estuvo invisibilizada –por naturalizada–, y esa invisibilización sirvió de base al contrato político de los que sí eran semejantes e individuos, retraducibles en los términos de los Sujetos de derechos, así también se invisibilizaron los conflictos –de raza o de desigualdad económica– que no pudieron ser puestos en los parámetros abstractos de la igualdad jurídica ante la ley. El movimiento resulta, entonces, paradójico: la modernidad, que erigió como punto central de su ordenamiento político al Sujeto de derecho (al individuo sin atributos, dueño de un cuerpo encapsulado

4 Distingo las nociones de *soberanía* o *propiedad de sí* de las de *cuidado* o *dominio de sí*, que utiliza Michel Foucault al referirse a los antiguos. Cf. M. Foucault.: *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La marca editora, 2009, pp. 71–85.

5 Ver también Manfred Frank: “Subjekt, Person, Individuum”, en Frank y otros (comp.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 7–29.

6 Cf. Carole Pateman: *The disorder of women*, California, Stanford University Press, 1980.

en los límites de lo propio, que es moralmente responsable, un hombre y ciudadano burgués), universaliza esos parámetros de igualitarismo al precio de que aquellos y aquellas que no son iguales –ni igualizables– sean negados como *existencias políticas*. El discurso universalista de la modernidad del XVIII, sin embargo, resulta intocado, porque esos otros y otras, no semejantes, no son visualizados como problemas políticos.⁷ Son, más bien, existencias de otra índole, fantasmas que habitan otros espacios, no traducibles en los términos jurídicos de lo público: o bien son portadores de diferencias biológicas tomadas como determinantes, como las de hombres y mujeres; o de diferencias enmarcables en el relativismo cultural, como las de los naturales de América o los esclavos africanos; o evidencian conflictos económicos supuestamente transitorios; o son –lo que quiero tratar aquí– aquello que debe relegarse al fuero interno de un individuo enajenado. La cada vez mayor entidad otorgada a la interioridad de un individuo que se reclama *original y distinto* (aunque luego sea, en el espacio público, alguien homologable a aquellos que son *sus* semejantes, los otros Sujetos de derecho) es una de las válvulas de escape en las que se gestiona la incapacidad de la abstracción jurídica de la modernidad de tratar como conflictos reales a las diferencias no inmediatamente saldables en términos de derecho.⁸ En un proceso que es hoy incluso más perceptible, podemos decir que estamos ante dos trayectos paralelos en la modernidad posterior al siglo XVIII: por un lado, la cada vez mayor atención otorgada a la personalidad y la localización de esa personalidad en un fuero interno, gradualmente colonizador del dominio público, y por el otro, la conformación central del campo político en

7 Cf. G. Fraisse.: *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra, 1991.

8 Cf. S. Wolin: “Democracia, diferencia y reconocimiento”, en *Ágora*, Buenos Aires, año 2, N.º 4, 1996, 88. 133 – 152.

términos de Sujetos de derecho, abstractamente homologables, un campo que permanece siendo el de los iguales a costa de la instrumentación *repetida* de operaciones de invisibilización, exclusión y segregación, que le son concomitantes⁹.

La forma que asumió el individuo, en el tiempo posterior a la juridización del campo político (Sujeto de derecho e interioridad expansiva de una supuesta originalidad del sí que se escudriña, como si fuera su propio *objeto* de reflexión), quizá transite hoy su momento de mayor radicalidad, un pliegue agobiante de un proceso iniciado con la derrota de los materialistas en sus discusiones sobre la identidad, en el siglo XVII¹⁰. En nuestro tiempo, donde la personalidad colonizó el dominio de lo público, cualquier contradicción sistémica se experimenta y se ve como anormalidad, patología y desviación del Sujeto, y lo que es más asombroso, cualquier resistencia se sigue proponiendo en términos autorreflexivos, de “autotransformación” de la vida,¹¹ como si no hubiese salida a los laberintos que inauguró la noción moderna de la propiedad de sí –o la ilusión efectiva de la misma–. Como bien dirá Sennett, hoy, “la experiencia que parece decirnos algo acerca del yo, que ayuda a definirlo, a desarrollarlo o a alterarlo, se ha transformado en un asunto opresivo. En una sociedad íntima, todos los fenó-

9 Cf. J. Butler: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 21–39 y R. Sennett: *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1976.

10 Cf. Sennett, *op. cit.*; A. Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009; U. Beck: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998; Z. Baumann: *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2007; y M. Castells: *La era de la información*, vol. II: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1998, entre otro/as.

11 Así propone Santiago López–Petit, en “Politizaciones apolíticas”, disponible en <http://www.espaenblanc.net/Politizaciones-apoliticas.html>.

menos sociales, no importa cuán impersonal sea su estructura, se convierten en cuestiones de personalidad a fin de tener un significado".¹² En una sociedad como la nuestra, donde el orden se visualiza como síntoma en el Sujeto, "la impersonalidad es un mal moral", y las contradicciones sistémicas se declaran como meras "enfermedades" del que las padece, en singular.¹³

Nuestra propuesta será rastrear uno de los filones de la raíz de este proceso de *creciente atención a la interioridad del Sujeto*, una vez resuelta la disputa de los varios términos que pretendían nombrar lo singular, en el siglo XVII, en beneficio de las nociones de Sujeto de derecho y propiedad de sí. Pretendemos estudiar los cambios que experimenta la autobiografía, desde los escritos confesionales del obispo Agustín de Hipona hasta los de Jean-Jacques Rousseau. Frente a las confesiones de ambos, atenderemos especialmente a la noción de crimen, que permite pensar más allá de los límites históricos de la noción de propiedad de sí y cuestiona su naturalización. El crimen "confesado" por el que escribe exige considerar centrales a los otros y otras que conforman el acto en cuestión y, a la vez, denota las modificaciones que se dan con el creciente proceso de juridización en la modernidad, que releva al pecado para tipificarlo como delito, encuadrado en un código convencional y público. Pensar la relación entre la construcción paulatina de un sí cada vez más interiorizado y más excepcional, y el crimen entendido como aquella violencia que se ejerce a otros/as y que es percibida como tal por quien escribe (más allá de cuál sea su gravedad), nos sitúa en la tensión entre el sí y los otros, que evita la estricta autorreferencialidad. Aquí no se trata de lo que el

12 Sennett, *op. cit.*, p. 485. El autor considera que este proceso de "declive de lo público" empezó en el XIX. Su análisis, extremadamente rico, mantiene, sin embargo, la distinción público/privado.

13 *Ibidem*, p. 73 y Baumann citando a Beck, *op. cit.*, p. 60.

Sujeto piensa sobre sí, sino de hechos violentos que involucran a otro/as y que él percibe como tales. El crimen, una violencia de cualquier tipo ejercida a otros y así percibida por el Sujeto escribiente, permite además dar cuenta de la relación indisoluble, para nosotros, entre individualidad y moral, y evidencia el cambio en el estatuto de la vida, posterior a la Reforma protestante: si la vida que contaba, entre los antiguos, era la vida contemplativa, la vida buena o aquella que se encomendaba a algo trascendente y divino, luego de la Reforma, la dignidad de la vida corriente empieza a imponerse y ello extiende las fronteras de aquellas vidas pasibles de ser respetadas, o “con derechos”, y permite cierta oposición entre las vidas corrientes y las de las elites.¹⁴ No hay registro de los crímenes cometidos a las vidas que no importan en la Antigüedad, como no lo hay entre nosotros/as. Pero el que no lo haya entre nosotros/as es a costa de un proceso repetido de invisibilización y exclusión que instala en el Sujeto la necesidad de rearticular un discurso que le permita lidiar con la contastación de lo irreconciliable de la supuesta universalidad de los derechos humanos y su efectiva restricción en la práctica. Ello no era necesario para aquel que, por ejemplo, poseía esclavos, entre los antiguos o los modernos del XVII.¹⁵ La “individualidad y la moral”, como bien afirma Charles Taylor, “son temas que van inextricablemente entretnejidos” entre nosotros –o más bien, son el mismo tema en dos de sus caras.¹⁶

14 Taylor, *op. cit.*, p. 33.

15 Sobre los desplazamientos del estatuto de los esclavos, cf. R. Esposito: *Tercera persona. Políticas de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009; y P. Linebaugh y M. Rediker: *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005. Los modernos del XVII “hablan” de los esclavos utilizando las figuras de lo maldito, lo demoníaco, etcétera.

16 Taylor, *op. cit.*, p. 19.

El anacronismo de la autobiografía

La autobiografía como subgénero de las así llamadas “literaturas del yo” condensa supuestos de la “historia de la subjetividad” que están hoy bajo sospecha, en las Ciencias Sociales. En los autores que han tratado el género, como género, aparecen términos que son repelidos por el lector especializado contemporáneo o que podrían encuadrarse sin dificultades en formas ideológicas pregnantes: que la autobiografía es un “medio del conocimiento de uno mismo”, una “segunda lectura de la experiencia”, un “pacto” armónico del escribiente consigo y con el lector, una recopilación “sincera” de temas “esenciales” al Sujeto, o una atención –artística– a la historicidad irreplicable de toda vida.¹⁷ Es justamente por eso, por ser un condensado de tópicos pretendidamente superados –como el antropocentrismo, la historia, lo uno irreplicable, el contrato o la experiencia–, que visitar el género recupera para nosotros su interés.

Podríamos decir que la autobiografía, como género pasado de moda entre los científicos sociales, revela la necesidad y la riqueza de todo anacronismo. Siguiendo a Didi–Huberman, el anacronismo de una presencia muestra que cualquier tiempo u objeto presenta una heterogeneidad constitutiva –diríamos, una sobredeterminación– que habla de su plasticidad y de su no reconciliación, a no ser por modos ideológicos de la invisibilización de sus componentes disímiles. El anacronismo es necesario, porque toma lo que existe en términos de *diferenciales*, como si estuviéramos frente a un *montaje* de diferencias relacionales y no ante imagen dictada por una voluntad unívoca, que hay que identificar primero, para luego poder explicar

17 Cf., entre otros: Jean–Philippe Miraux: *La autobiografía. Las escrituras del yo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005; Geroges Gusdorf: “Condiciones y límites de la autobiografía”, en *Antrophos* N.º 29, 1991; y P. Lejeune: *Le pacte autographique*, Seuil, París, 1975.

cualquier cosa derivada de ella.¹⁸ En este sentido, no estamos frente a un género olvidado, sino que el olvido remite a un efecto buscado, a la determinación de olvidar –como también es intencional el olvido, en aquel que se confiesa al escribir, según veremos–.

La autobiografía parte de una doble distancia: por un lado, entre aquel que escribe y el yo que es el protagonista de la narración, y por el otro, entre el tiempo presente y el pasado que se evoca. Estas distancias no se saldan con la recurrencia al estilo ni a una política de la “autenticidad” –según la cual, el que escribe se pone como garantía, como responsable de su identidad con el personaje central de la narración, de modo tal que se pueda desconfiar de la verdad o la verosimilitud de aquello que se dice, pero no de que hay una identidad entre el narrador y la imagen del yo que él narra como suya–. La autobiografía, más bien, recompone una existencia en la historia, y por tanto, lo propio del género está en recorrer las tensiones de estas distancias, de identidad y temporales, sin intentar anularlas.

Pero la recomposición de una existencia, de un yo pasado desde un yo presente, se hace por medio de la narración. Y la narración introduce un marco de “dominio del acontecimiento”, un dominio que el que actuó no tuvo al momento de “actuar”.¹⁹

18 G. Didi-Huberman: *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009.

19 Gusdorf resume el efecto racionalizador y coherente de la narración, su “pecado” respecto de la vida, del siguiente modo: “Cada destino se forja en la incertidumbre de los hombres, de la circunstancia y de sí mismo. Esta tensión constante, esta carga de lo desconocido, que corresponde a la flecha misma del tiempo vivido, no puede subsistir en la narración de los recuerdos, llevada a cabo *a posteriori* por alguien que conoce el fin de la historia. Tolstoi ha mostrado, en *Guerra y Paz*, la gran diferencia que existe entre la batalla real, vivida minuto a minuto por los combatientes angustiados, casi inconscientes de lo que está pasando, incluso si se encuentran en la seguridad de un estado mayor, y la narración de esta

La diferencia entre la vida y la biografía es que esta última tiene una certidumbre sobre el devenir del suceso que la vida en su instantaneidad no tiene, y por tanto, sustituye lo que aparecía como azar por una continuidad, que hila a ese suceso con otros que lo significan y lo enmarcan. La narración introduce, por así decir, una inmovilidad en lo que era movilidad, una certidumbre en el tiempo, que éste, cuando era vivido, no tenía. Hace de esa reconstrucción una suerte de verdad agregada. Paul Valéry lo resume así: “Quien se confiesa, miente y huye de la verdadera verdad, la cual no existe o es informe, y en general, confusa”.²⁰

Pero lo que interesa no es sólo el efecto de verdad –como sentido– y de producción de una duración continua, espacial, en la forma de “momentos” como si fuesen unidades matemáticas, que introduce la narración presente sobre el pasado, sino que, al traer el suceso del pasado de un modo narrado desde la demanda de una inteligibilidad presente, se *sustituye* el suceso cargado de incertidumbre del pasado por el suceso dominado del presente. Se produce una sustitución del pasado por un hacer actual, por la narración actual, que se justifica como verosímil al no evidenciar que es una sustitución y por no dejar

misma batalla, dotada de un orden racional y lógico por el historiador, que conoce todas las peripecias del combate y su resultado. La misma diferencia existe entre una vida y su biografía: ‘No sé, escribía Valéry, si alguien ha intentado escribir una biografía tratando de saber el instante siguiente, en todo momento, lo poco que el héroe de la obra sabía en el momento correspondiente de su vida. En suma, devolverle al azar a cada instante, en lugar de forjar una continuidad que puede resumirse, y una causalidad que puede ser convertida en fórmula’. Cf. GUSDORF, *op. cit.*, pp. 14 y s. Al respecto, es interesante la búsqueda de un efecto opuesto al unificador e identitario que proporciona la narración, en la escritura de los modernistas vieneses, que introducían en sus libros relatos sin unidad, a los que definían como monólogos internos de la conciencia, soliloquios sin principio ni fin, que en general terminaban con el colapso del Sujeto. Un ejemplo claro es *La señorita Elsa*, de A. Schnitzler.

20 Valéry en *Tel Quel II*, citado por GUSDORF, *op. cit.*, p. 18.

ver aquello que resulta “incontable” del pasado: los “momentos” que no se constituyen como momentos, porque si así lo fueran, quebrarían la duración continua del relato. El pasado queda así reemplazado por los sucesos que sí son narrados, durables e inteligibles, memorables como cadena continua. Ese pasado domesticado, sustituido por el presente inteligible de la narración, hace a la identidad del yo que se confiesa.

El movimiento entre pasado y presente, sin embargo, también se invierte. Si el pasado queda reemplazado por la inteligibilidad sustitutiva del presente, por un hacer actual de la narración, eso quiere decir que el acto presente es también una repetición del pasado, un “recitado”, “la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto ‘presente’ su condición de actualidad”.²¹ El presente es repetición del pasado, aunque ello no implique un necesario retorno de lo mismo. Porque si así fuera, si sólo lo mismo retornara como cita, el pasado habría sido agotado por la narración, por una suerte de transparencia absoluta que el texto tradujo como continuidad de momentos, como duración, cuando lo que había era incertidumbre y movilidad. El acto presente puede presentarse como novedad, como *acto*, si realiza en el presente aquello que no fue considerado en las narraciones continuas del pasado. También en ese caso es repetición y no creación *ex nihilo*, pero de aquello que está ausente, hasta allí irrecuperable. El acto es acto si la semejanza con el pasado no es evidente para los que actúan, si esa semejanza queda obliterada (y se presenta como novedad, aun cuando sea repetición). La repetición introduce, entonces, una posibilidad de desviación respecto de lo mismo, pero también una posibilidad de su confirmación. En todos los casos estamos ante una trama de citados, aunque no resulte evidente para los contemporáneos.

21 Cf. J. Butler, *op. cit.*, p. 29.

Todo acto, entonces, es la posibilidad de amenaza a la constitución identitaria del Sujeto. El presente como repetición ambivalente, como repetición que abre la posibilidad de la diferencia o de la compulsión, se da en la forma de montajes de tiempos heterogéneos, cuya relación y dominancia entre los pasados y los presentes es históricamente variable y de cuya resolución depende la identidad continua del Sujeto. En esa relación variable entre los tiempos, el anacronismo es un índice de la posibilidad efectiva de desviarse de la circularidad de lo mismo, de la posibilidad de la aparición del acto.

Agustín de Hipona: el pecado como ilusoria individualización

Los trece libros de las *Confesiones* del obispo de Hipona son tratados por él como una obra unitaria. Resulta desconcertante, sin embargo, para un lector o lectora contemporáneos, el encontrar, después del libro X, el abandono de la narración de la vida del autor para concentrarse en la exégesis de las Escrituras, o en teorías filosóficas sobre la memoria y el tiempo, algo lejano a lo que parece denotar la palabra “confesión”. Esa extrañeza interrumpe al lector que pretende identificar al sí mismo del contexto del obispo de Hipona con la personalización de nuestra época. San Agustín abandona el relato narrado sobre sí luego de la conversión, a los treinta y pocos años, que introduce un corte radical entre el pecador (con historia inmanente y anclada en el no saber y la individualización) y el convertido, que juzga a ese pecador desde una temporalidad ideal, desde el saber y la participación en el Uno Divino. La conversión resulta entonces el último momento histórico de una narración que puede contarse como *propia*, pero también como previa, abandonada, múltiple, dispersa entre los incesantes objetos de deseo, y corrupta. Es un momento de ruptura que evidencia lo

que se constituye como un lugar común del género autobiográfico, que permite al autor ponerse a sí mismo como objeto de la narración, como un *otro*, que en Agustín tiene la forma de un *alter augustinus* histórico y único, condiciones que abandonará después, en el tiempo verdadero en el que escribe.²²

Las *Confesiones* son, entonces, una puesta en escena de una discontinuidad radical entre el sí mismo y la participación en Dios, entre la historia y el tiempo ideal, entre el saber ilusorio y el saber real, entre el saber de lo múltiple de los objetos de deseo y el saber en lo Uno, entre la copia autonomizada y la fusión en la Verdad; en fin, entre el mal y el bien. Y el texto parece constituirse también en una invitación, en un alegato para que aquel semejante que lo enfrente, como lector, entienda que la forma real de ser no es la afirmación de la mismidad y la autonomía de sí que implica el pecado (una forma ilusa de singularidad, porque habitar el mal es habitar la nada), sino la búsqueda *en sí* de aquello que permite trascenderlo. Buscar en sí es reconocer en esa supuesta singularidad a la Verdad, a Dios, a la Luz que mora en mí y que no es sólo la fuente de conocimiento, sino el proceso mismo de conocer (un proceso que conoce desconociendo las falsas autonomías de lo singular)²³.

22 Cf. John Freccero: "Autobiography and Narrative", en T. Heller y otros: *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, California, Stanford University Press, 1986, pp. 16-30.

23 Para Charles Taylor, el obispo de Hipona es un "protocartesiano", por ser el primero que, en la "pre-historia" de la identidad exige una "reflexividad radical" e inaugura el proceso de interiorización del Sujeto, al reemplazar las anteriores dualidades, deudoras de Platón, de espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante por la de interior/exterior. Debemos en San Agustín prestar atención a nosotros mismos como seres interiores: "No salgas afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior" (en *De vera religione* XXXIX.72). Esta doctrina influirá en el misticismo cristiano y es un parte aguas en la concepción moderna de identidad. Para San Agustín, "la principal ruta

La relación de imbricación que proponemos entre construcción del sí mismo y crimen es evidente en el término latino *confessio*, que en la antigüedad (y aún hoy, en ciertos usos teológicos o jurídicos) implicaba el reconocer una falta (*confessio peccatorum*). Los autores cristianos como Agustín, Orígenes, Hilario o Jerónimo, con influencia del lenguaje bíblico, agregan a esta última acepción el significado de alabanza a Dios, por lo que la *confessio* es, además de la rememoración y el reconocimiento de un crimen cometido por quien habla, la glorificación de Dios, su superación en una acción de gracias.²⁴ Esta acepción de *confessio* parece adecuarse a la estructura del libro del obispo de Hipona, como obra unitaria.

Pero la falta que se reconoce como tal sigue implicando una cierta percepción subjetiva que puede o no coincidir con la del lector/a. La pregunta que surge es por qué el autor reconoce como crimen confesable a ese acto de su vida y no a otro. Parece haber allí un núcleo duro de la subjetividad en la escritura, sin entrar en cuestiones como el estilo o la continuidad o no de la memoria. Es notable, en este sentido, la coherencia lógica de la falta que Agustín decide jerarquizar en las *Confesiones*: lejos de ser un hecho menor frente a otras faltas, que a nuestros ojos podrían parecer más reprobables, el haber elegido el robo de las peras en el huerto cuando era adolescente como central para la escritura de su *confessio* adelanta el movimiento de la conversión, esto es, *la superación de la individualidad histórica* que había sido producida por el pecado. Ese robo debe dar cuenta del quiebre que la obra tiene, entre relato de vida y atención a lo atemporal y sagrado. Pero, además, pone

hacia Dios no se halla a través de la esfera de los objetos, sino ‘en’ nosotros mismos”. Dios es no sólo lo que anhelamos ver, sino también lo que potencia nuestro ojo, lo que sostiene nuestra capacidad cognitiva. Dios es “luz interior”. Pero adentrarse en uno mismo no es conocerse, sino conocer conociendo, conocer al proceso mismo de conocimiento, al entender que Él, la Verdad, mora en mí. Cf. Taylor, *op. cit.* pp. 183–202.

²⁴ Cf. introducción de Gustavo Piemonte en J.-J. Rousseau: *Confesiones*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2006, pp. XII y s.

en primer plano la conflictiva relación que el cristianismo muestra con el conocimiento, entendido como *apropiación*²⁵ (una forma de conocer prototípica de la modernidad madura, que se reprueba durante el barroco como *vanitas*).

El robo de peras: mal, conocimiento como apropiación e individualidad

San Agustín recuerda, en el libro II de las *Confesiones*, un hecho que juzga central en su adolescencia, cuando apartado de Dios, del Uno, “me dispé en la multiplicidad”, para complacerse y complacer a los otros hombres.²⁶ Se trata del robo de peras, junto con otros compañeros de juego.

Había un peral cerca de nuestra viña, cargado de frutos que ni por su aspecto ni por su saber resultaban apetitosos. Para sacudirlo y llevarnos la fruta, unos muchachitos duchos en pillerías nos movilizamos bien entrada la noche; de acuerdo con una pernicioso costumbre, habíamos prolongado nuestros juegos en las plazas hasta aquella hora. Nos llevamos una carga enorme, no para darnos un banquete, sino sólo para arrojar a los cerdos; aunque un poco comimos, pero únicamente por hacer algo que gustaba porque estaba prohibido²⁷.

25 John Freccero, en el artículo ya citado, enfatiza mucho más el costado erótico que tendría el robo. Me parece, sin embargo, que el problema más acuciante al que aquí se alude, para el cristianismo, es el del conocimiento como apropiación, aunque de ningún modo lo separaría tajantemente del erotismo y la sensualidad que ese modo de conocer comporta.

26 San Agustín, *op. cit.*, p. 31.

27 *Ibidem*, pp. 37 y s.

Lo que mortifica a Agustín no es la violación de una ley inscrita en el corazón de los hombres, como la ley moral divina de no robar, sino la gratuidad del acto. Agustín da entidad a su robo, dialogando con él, para al instante pasar a descalificarlo: el robo no es nada, como para que le hable. “Yo, desventurado, ¿qué es lo que en tí amé, hurto mío, en aquella fechoría mía nocturna de mis dieciséis años? Por cierto que no eras hermoso, puesto que eras un robo. Y a decir verdad, ¿eres algo, para que te hable?”²⁸. Pero si no es nada, nos preguntamos, ¿por qué mortificarse?

San Agustín indaga, a partir de allí, ya no en la violación de la ley moral inscrita en el corazón ni en la gratuidad del acto –porque no precisaba esas peras, cuando tenía mejores en su viña–, sino en la entidad del mal y en la de quien está preso de él, como “copia perversa” de Dios. Lo que mortifica a Agustín es haber querido, con su acto, imitar a Dios, ser como Él, actuar con supuesta autonomía, asemejarse a Él al romper su ley y regirse por otra, propia. El alma que actúa mal (cabe preguntarse si este calificativo agrega algo) sale fuera de Dios y busca en múltiples objetos bienes que son imitaciones perversas de los atributos divinos, como la sublimidad, la gloria, el amor, el saber, la excelencia, la venganza. Se erige así como pseudodivinidad, como pseudo–Uno, autónomo, creativo, a Su imagen y semejanza. Ese querer ser copia divina, ese individualizarse y disociarse de la ley de Dios para dispersarse y contemplarse a sí mismo y a los otros es lo que mortifica a Agustín. “¿Dónde estaba yo?”, se pregunta. “En el exilio”, responde, en un exilio que demanda el retorno a lo Uno y la superación de la copia individualizada, el abandono del mal que individualiza.

Así fornicar el alma cuando aparta su mirada de ti y busca fuera de ti lo que no encuentra puro y límpido sino

28 *Ibidem*, p. 39.

cuando retorna a ti. Torcidamente te imitan cuantos se alejan de ti y se erigen contra ti. Pero aun imitándote así, muestran que eres el creador de toda naturaleza y que, por ende, no hay donde retirarse totalmente de ti²⁹.

El robo de las frutas del huerto parece un hecho menor, una diversión adolescente, algo que cualquiera podría cometer. Es importante esa dimensión de empatía que produce en el lector la falta confesada: lejos de producir distancia en aquel que lee, como podría ser un crimen más atroz, el robo de la fruta produce una semejanza entre el pecador Agustín y aquel que lo enfrenta.³⁰ Así como cualquiera podría robar una fruta, cualquiera puede convertirse –parece decir el obispo. Individualización, en Agustín, no implica entonces originalidad, distinción; no genera un sí mismo que se construye diferenciado de los otros, sino que propone una semejanza, una igualdad con cualquier otro que actúa moralmente mal, no importa la gravedad del hecho en cuestión.

Pero el robo permite una doble lectura, una lectura que convierte lo aparentemente trivial en el nudo gordiano de la relación entre cristianismo y conocimiento. La palabra que usa Agustín al referirse a fruta es *poma*, la misma con la que se alude a los frutos prohibidos del Árbol del Saber en el Jardín del Edén. Al hacerse ilícitamente de la fruta, Agustín viola la ley moral, y en ese acto instaura una propia ley, aunque más no sea por la negación de la anterior. En ese acto, se hace pseudosemejante de Dios, un individualizado, alguien exiliado del Uno, un “alma deforme” que pulula entre lo múltiple y le da entidad como objetos de deseo y de conocimiento. Se individualiza y los experimenta como deseos individualizados, en el tiempo histórico de la propia vida. En ese acto, con otras palabras, *hace una autoapropiación ilícita*

29 San Agustín, *op. cit.*, p. 41.

30 Cf. Freccero, *op. cit.*, p. 23.

de sí, al apropiarse ilícitamente de los frutos. Se apropia de sí al tener curiosidad de algo que no sea lo Uno, al tomar los frutos del un árbol de afuera³¹.

Si la analogía entre los frutos del árbol de la adolescencia agustiniana y los frutos prohibidos del Árbol del Saber fuera lícita, el apropiarse de frutos del saber es también apropiarse de sí, individualizarse por el saber, a la vez que corromperse y caer en la nada en que se demuestra el mal. Agustín come algunos frutos y tira otros a los chanchos. Ese acto de doble apropiación –de sí y de los frutos del árbol del saber– y la individualización por el pecado de la curiosidad, sin embargo, no se acaba en el haber comprobado la ilusión de la supuesta omnipotencia, del *querer ser otro Uno y actuar*, sino que abre una puerta escéptica en la obra del obispo. Después de haber probado la fruta, Agustín la desecha, y se mortifica más por el supuesto acto de conocer que fue el acto de hurto/apropiación que por lo que el fruto le transmitió. *El pecado grave en relación al conocimiento, parece decir, es el hecho de creer que algo –yo, el saber– se puede apropiar, como si fuesen existencias autónomas, por fuera de Dios.* El conocimiento no puede ser apropiación, sino la búsqueda sin tiempo de algo inapropiable, como la Verdad que mora en mí, que es la misma verdad que mora en cualquier otro³².

31 Jacob Taubes dice que la historia del hombre comienza el “octavo día”, que es el primer día del uso de la libertad, como transgresión: ese momento inaugura la historia del hombre y también supone el fin del estado natural o la expulsión del paraíso. Es notorio además, que Taubes, siguiendo a H. Cohen y en la línea de Petrarca, supone al pecado como individualizador, pero también como desmitificador. Cf. “Zur Konjunktur des Polytheismus”, en J. Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, 1996, p. 349.

32 Es notoria la relación con la crítica de Strauss al tipo de conocer moderno. Cf. L. Strauss: *¿Progreso o retorno?*, Buenos Aires, Paidós, 2005; y C. Hilb: *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, FCE, 2005, introducción, pp. 11–34.

La individualización queda entonces como un momento histórico necesario, pero abolido al reconocerse y rememorarse como falta, en un acto que es a la vez de confesión y de alabanza. Ese momento de ilusión de apropiación fue necesario para la existencia de la conversión, lo último que el singular experimenta como momento histórico propio³³. “El pecado – la ilícita aserción de la mismidad (*selfhood*) y la autonomía– es evitado sólo cuando la conversión integra el sí dentro del orden trascendente instituido por la voluntad divina”³⁴. El pecado fue entonces una ilusa pero necesaria individualización, que será superado por la conversión, el fin de las falsas individualizaciones, el cierre del relato narrado de la propia vida –en la obra agustiniana–, la renuncia a la propiedad de sí y a la apropiación, como forma de saber. Un momento todavía histórico, el de la conversión, desbanca un tipo de conocimiento, el de la apropiación de sí y de los frutos del saber, para dar lugar a otro, el de la reflexividad en sí del convertido, que reconoce en sí aquello divino que desborda todo lo singular y a la verdad como infinita e inapropiable. Para el que actúa en los términos de lo singular e histórico, queda la condena –en la visión del obispo– a la corrupción del nihilismo, al escepticismo, a una búsqueda sin fin de ilusiones, en el afuera y el exilio. Un abismo habrá entre este robo y el robo del ilustrado Jean-Jacques Rousseau: *el abismo que abre la progresiva purificación moral de la noción de propiedad de sí, en la modernidad*.

33 Podría tratarse de una renuncia a sí, como postula Foucault, pero también de una abolición de sí, que quita voluntarismo al proceso de des-individualización. Cf. M. Foucault, *op. cit.*, p. 74.

34 Cf. Heller, *op. cit.*, p. 3.

Jean Jacques Rousseau: el sí mismo como excepción

Las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau son la reflexión pública de un yo que se sabe excepcional, tan distinto a los otros como para encarar una empresa que, además, cree innovadora: el relatar, en forma pública, qué circunstancias de su vida han hecho de él lo que es, en un proceso de búsqueda de reconocimiento que postula a los lectores como jueces de una subjetividad *escindida*. “Acometo una empresa que no tuvo ejemplo jamás y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en su verdadera naturaleza, y ese hombre seré yo. Yo solo. Siento mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de los que he visto; me atrevo a creer no estar hecho como ninguno de los que existen. Si no valgo más, por lo menos soy distinto”,³⁵ empieza el ginebrino, y sienta con ello “aquello que permanecerá como un rasgo del individuo moderno, esto es, el reclamo de individuación, en el sentido de originalidad y respeto por la propia interioridad”³⁶.

El yo que se sabe original narra con “sinceridad” aquello que constituyó su experiencia, sin esquivar lo que podría desembocar en un juicio moral adverso por parte de los lectores. Habla “con franqueza”. Pareciera colocarse así a merced de los lectores. Pero ese estar a merced es sólo una cara del proceso, porque de antemano se sabe que la propia originalidad del relato de vida (y de la empresa de narrar) evitará que el juicio de los que leen establezca un parámetro generalizador de los sucesos que se describen. Se está ante un yo excepcional, con nombre propio, y ante la excepcionalidad no valen las reglas, sino para confirmar que no le atañen. Ese yo excepcional, sin embargo,

35 J. J. Rousseau: *Confesiones*, México, Porrúa, 1986, p. 3.

36 A. Ciriza, *op. cit.*, p. 82.

sí reclama erigirse en un parámetro válido para criticar a las normas morales, por estar siempre situado entre la inclusión y la exclusión de un sistema corrupto al que Rousseau define como civilización³⁷.

El proyecto de reconocimiento y justificación de sí de las *Confesiones* rousseauianas es, entonces, un quiebre respecto de la doble idea de confesión, como expiación de un pecado y alabanza/trascendencia hacia lo divino, que era la confesión agustiniana: en el tiempo de la República de las Letras, la confesión se interioriza aún más, se hace un relato artificialmente unificado de los laberintos de la interioridad del Sujeto y de sus posiciones ante las contingencias de su historia; un laberinto cuya salida no está en la referencia a la verdad divina, sino en el poder de la narración para articular una búsqueda de identidad, como proyecto de reforma de sí, y ser ejemplo de crítica social, a partir de esa conciencia de la excepción. En esta forma secularizada de la confesión, al mismo tiempo autojustificatoria y crítica, los referentes son los otros, entendidos como *semejantes*, en tanto ciudadanos, y *diferentes*, en sus esferas interiores;

37 Peter Bürger analiza a Rousseau desde la “ley del corazón” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: “Este trastorno amenaza a Rousseau. Por una parte, la radicalidad de su crítica social depende de que se sepa como *homme naturel*, que (hablando con Hegel) piensa ‘la universalidad solo en la forma de su ser-para-sí inmediato’ (*PbG*, p. 277). Por otra parte, no puede por menos que entender que el aislamiento, al que se ha sometido, es considerado por el mundo maldad. La sentencia de Diderot de que únicamente el malo vive solo le ha afectado profundamente. Ni puede renunciar a la pretensión de una existencia excepcional (pues ello privaría de fundamento a su crítica), ni simplemente persistir en ella (pues con ello se encerraría en la locura de ser el único hombre bueno). Así pues, ha de afanarse por lo imposible, a saber, por ser reconocido por el público como excepción que encarna el universal verdadero”. Cf. C. y P. Bürger: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid, Akal, 2001, p. 146.

pero también puestos en el lugar de *jueces* de la exposición glorificadora del sentimiento subjetivo del autor, e *inculpados*, por la misma pureza de esos sentimientos.

Es notorio que la empresa innovadora de la confesiones de Rousseau sea a la vez un relato del proyecto de reconocimiento y de reforma de sí y la puesta en escena de un juicio moral sobre sí y la sociedad corrupta: esto implica que la modernidad del siglo XVIII, al menos en el ginebrino, erigió al sentimiento subjetivo como pilar en la elaboración del juicio, un juicio que tiene roles intercambiables, pero que termina coronando a la interioridad como parámetro incontestable, punto de partida y de llegada del orden social. Esa “glorificación del sentimiento subjetivo”,³⁸ esa creciente atención a las desavenencias de la personalidad, escudriñada como excepción, se produce simultáneamente a la redefinición del espacio público en términos de derechos subjetivos, pretendidamente universales y abstractos, que parecen al margen de esta proliferación de “diferencias privadas” que pretenden pluralizar los criterios morales vigentes. Se establece así el contrapunto distintivo de la modernidad madura entre la moral o los criterios personales de justicia, y la justicia positiva. Este contrapunto es puesto en primer plano en las *Confesiones* de Rousseau.

En el relato de la vida excepcional de Rousseau, la percepción de la injusticia aparece como un motor recurrente de rupturas y transformaciones. Por una injusticia –la falsa acusación de haber roto un peine– el ginebrino considera que salió de su infancia;³⁹ por otra injusticia, la que él comete al acusar a una sirvienta de su propio robo, interioriza la culpa y, a la vez, experimenta el límite de la semejanza

38 La expresión es de Sennett, *op. cit.*, p. 464.

39 Rousseau, *op. cit.*, pp. 11–13.

y la igualdad política y social posibles entre unos y otros. Este segundo crimen es particularmente importante para el autor y para la puesta en escena de su crisis narrada, una crisis que es a la vez personal e intelectual. La falsa acusación de robo a una mujer es un hecho que resulta fundante, sostendremos, para el proyecto intelectual rousseauiano, basado en la proporcionalidad de igualdad y justicia.⁴⁰

El robo y las incapaces de justicia

Rousseau “confiesa” un crimen, al final del libro segundo de las *Confesiones*, cuyos recuerdos “y el insoportable peso de los remordimientos, al cabo de cuarenta años atormentan todavía mi conciencia y cuyo amargo sentimiento, lejos de debilitarse, se irrita a medida que envejezco”.⁴¹ El crimen es expuesto en público por primera vez y se pretende no volver a hacerlo, porque se lo considera “atroz” y “perverso”. Su reconocimiento es, de hecho, descrito como lo que impulsó la escritura del texto,

40 Cf. Galgano della Volpe: *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969, p. 29. La relación *proporcional* entre igualdad y justicia es clara en los *Discursos*, pero también en *El contrato social*. La tarea del contrato, como surge del final del libro I, capítulo IX, es instituir una “igualdad moral y legítima” entre los hombres, de modo que estos “aún pudiendo ser desiguales en fuerza y en talento, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”. Es un error, por tanto, a mi entender, pretender que Rousseau postula una igualdad abstracta, perfecta, en el régimen que propone para el futuro. La cuestión política es cómo instaurar una desigualdad legítima, que atienda a proporciones que pueden definirse, problemática e históricamente, como “morales”.

41 Rousseau, *op. cit.*, p. 54.

o lo que es igual, lo que motorizó el proyecto de constitución de una identidad, a través de la narración. La dependencia de la tríada crimen, confesión e identidad es notoria, pero en este caso, lo que en principio parece ser un ejemplo más de la forma de expresarse de una subjetividad sensible, protorromántica, como la rousseauniana, se transforma en una experiencia de vida que evidencia los límites del proyecto político del ginebrino, incluso para él mismo.

El crimen se describe del siguiente modo: al morir la señora de Vercellis, se hace un inventario de los bienes, en el que participan los sirvientes, incluido el joven Rousseau. Tentado por una cinta “color de rosa y plata”, el ginebrino la roba y la oculta tan mal que fue rápidamente encontrada. Escribe Rousseau: “Se quiso saber dónde la había tomado. Yo me turbo, balbuceo y digo por fin, avergonzado, que me la ha dado Marión”⁴². Marión, que aparece así, sin otra referencia que su nombre de pila y una acumulación de supuestas virtudes asociadas a la construcción moderna del género femenino –como belleza, frescura, modestia, dulzura, prudencia, bondad, inocencia y fidelidad–, es una joven de provincia, que la señora Vercellis había tomado por cocinera. Ante la acusación, la joven queda desconcertada y entonces los patrones deciden montar una asamblea para dirimir quién de los dos, Rousseau o Marión, es culpable. En la asamblea, dice el ginebrino,

yo la acusé desvergonzadamente; ella queda desconcertada, se calla, me echa una mirada que hubiera desarreado a los demonios y a la que resiste mi bárbaro corazón. Ella niega por fin con seguridad, pero sin arrebato me apostrofa, me exhorta a entrar en mí mismo, a no deshonorar a una muchacha inocente que nunca me ha hecho mal, y yo, con una impudicia infernal, confirmo

⁴² Rousseau, *op. cit.*, p. 55.

mi declaración y sostengo en su cara que me ha dado la cinta. La pobre muchacha se echa a llorar y no dice más que estas palabras: ‘Ah, Rousseau, os creía una buena persona. Me hacéis bien desgraciada, pero no querría estar en vuestro lugar’⁴³.

La asamblea, entonces, inclina sus prejuicios a favorecer a Rousseau, aunque los dos son despedidos. Rousseau no sabe más de ella, y esa ignorancia, sumada a la presunción de que pudo haberla arrojado a la miseria o en la prostitución, tortura su conciencia –según declara– por toda su vida.

Seguidamente, Rousseau describe su “disposición interior” al momento de cometer el crimen, lo que podría ser entendido como las motivaciones que lo llevaron a robar la cinta. Es notorio que la primera causal reconocida, la primera disposición jerarquizada por el ginebrino, sea la supuesta empatía que él sentía con Marión, una paridad que describe como una “amistad”. Dice:

Jamás la maldad estuvo más lejos de mí que en aquel cruel momento, y puedo decir que la causa de que cargase la falta sobre aquella desdichada muchacha fue, aunque resulte extraño, mi amistad por ella. Estaba presente en mi pensamiento y me excusé con el primer objeto que se me ofreció. La acusé de haber hecho lo que yo quería hacer y de haberme dado la cinta porque mi intención era dársela⁴⁴.

Hay un paradójico juego de roles en la descripción del suceso del robo, una especie de relación de paridad que resulta desacoplada, no bien se postula: Marión declara que no qui-

⁴³ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 56.

siera estar en el lugar de Rousseau; Rousseau que roba porque, pensando en ella en el momento, la pone en su lugar como si ella hubiera hecho lo que él quería hacer –y que, finalmente, hizo–. Esta paridad imposible entre Marión y Rousseau, en la situación del crimen, se duplica después, a lo largo del relato: Marión está, de allí en más, ausente en el texto, a no ser como aquel recuerdo atroz que, al repetirse en la conciencia del autor, funciona como la norma moral que impide que cometa otro crimen. Ella es *interiorizada* como norma moral e *invisibilizada* del texto. Marión no es una semejante, sino aquello que inscribe la culpa en Rousseau, un factor que el autor describe como “inmunizador” para el resto de su vida⁴⁵.

La situación podría ser descripta como una exageración romántica de una subjetividad sensible, si no fuera porque resulta, mucho antes, una puesta en escena política, prototípica de los límites del discurso y la práctica emancipadora de la modernidad madura. Porque el crimen que Rousseau comete y que da lugar a la inscripción –o a la actualización– de la norma de la justicia como eje moral en la conciencia del autor, se comete, justamente, a una mujer; y las mujeres son en la teoría de Rousseau –puestas así en plural– incapaces por naturaleza de desarrollar un sentido de justicia. Las mujeres pueden sentir piedad, pero no justicia, y por ello deben ser regidas por la “razón de otro”, confinadas a la familia patriarcal, una forma de asociación previa al estado social, y por tanto, legitimada como natural.⁴⁶ La incapacidad de las mujeres de desarrollar un sentido de justicia –y, por tanto, de constituirse como seres morales

45 Rousseau, *op. cit.*, p. 56.

46 Carole Pateman sugiere una oposición entre los principios de amor y justicia, al interior del orden social moderno, a partir de la imposición de estas condiciones “naturales” para la mujer, en la teoría política occidental moderna. Cf. Pateman, C., *op. cit.* pp. 17–32.

y Sujetos políticos, cocontratantes de la autoridad estatal— se manifiesta sobre todo en el *Emilio*, escrito con anterioridad a las *Confesiones*. Allí, Rousseau dice: “Esta es la amable índole de su sexo antes que nosotros la hayamos estragado. La mujer fue destinada a ceder al hombre y aun a aguantar su injusticia. Nunca reduciréis a los muchachos al mismo punto; se exalta en ellos el sentido interno que repugna la injusticia, pues no los formó la naturaleza para tolerarla”.⁴⁷

Si la mujer no puede desarrollar naturalmente un sentido de justicia, por estar demasiado apegada a los objetos, a su cuerpo o por estar presa de su sexualidad, tampoco es propietaria de sí —una noción concomitante a la de Sujeto de derecho— y por tanto, “no hallándose en estado de ser jueces por sí mismas, deben admitir la decisión de sus padres y maridos como la de la iglesia”.⁴⁸ Esta condición de la mujer, esta incapacidad natural de desarrollar un sentido de justicia es insuperable, porque no está determinada históricamente en la teoría del ginebrino, sino que es una condición atemporal. Es antes de la formación del Estado social que las mujeres ya fueron confinadas, por la convergencia armónica de su destino a la vez físico y moral, a la familia, determinada por lazos de amor y afectividad.⁴⁹ Si las mujeres son incapaces por naturaleza de desarrollar un sentido de justicia, deben ser gobernadas en orden a evitar que cometan crímenes o desórdenes de tipo social o político, lo que, en su condición, es sólo una cuestión de tiempo.⁵⁰ Las mujeres apare-

47 J. J. Rousseau: *Emilio*, Buenos Aires, Safian, 1955, p. 268.

48 Rousseau: *Emilio*, *op. cit.*, p. 261.

49 Ciriza habla de una “continuidad estricta entre el destino físico y moral” de las mujeres a este respecto. *Cf.* Ciriza, *op. cit.*, p. 94.

50 Así lo expresa Julie, en el lecho de muerte, cuando se enorgullece de su inocencia pasada, pero teme por el futuro, en el que “un día, podría ser culpable”, en atención a la tendencia natural de su sexo. Su estado podría

cen entonces, como bien señaló Carole Pateman, como un factor perturbante del orden, como la presencia, multiplicada, de la tensión irresoluble entre naturaleza y convención política: si un orden, para ser legítimo, debe basarse –en la teoría política de Rousseau– en la justicia, entendida como igualdad, ¿cómo se explica que tenga en su seno a seres incapaces por naturaleza de desarrollar un sentido acorde a esa legitimidad?

No sólo eso. Si es la falsa acusación hecha a Marión la que inscribe en Rousseau un sentido práctico de justicia y lo lleva a emprender, según dice, el proyecto de constitución narrada de su identidad, a escribir sus confesiones, ¿cómo puede ser que ese sentido de justicia actualizado en el ginebrino se desprenda de un crimen cometido a alguien que es incapaz de desarrollar ese mismo sentido, por naturaleza? ¿Por qué no desarrolló Rousseau ese sentido de justicia antes, cuando describe que persigue a los animales que comenten tropelías a otros animales para castigarlos, si son ellos tan incapacitados de ser seres morales y políticos como lo era Marión?⁵¹ ¿Qué tipo de reconocimiento o falso reconocimiento produce esa operación de postular a Marión como posible semejante e inmediatamente negarla como tal, pero sentir los efectos de su presencia, como culpa?⁵² ¿Cómo influyen estas operaciones de invisibilización, negación y “renaturalización” de aquellos/as que no pueden ser semejantes, en el tipo de justicia como igualdad que propone el proyecto ilustrado de Rousseau?

ser el de un crimen en espera. Cf. Rousseau, *La nueva Eloísa*; y Pateman, *op. cit.*, p. 24.

51 Cf. Rousseau: *Confesiones*, *op. cit.*, p. 13. También D. Haraway: “Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies”, en *Signs*, Vol. 4, N.º 1, Women, Science, and Society, 1978, pp. 37–60.

52 Para un interesante análisis del falso reconocimiento en el cine, cf. Mary Ann Doane: “Misrecognition and Identity”, en *Ciné-Tracts* 11, vol. 3, Canadá, 1980, pp. 25–33.

Marión no puede ser semejante, aunque para los efectos de interiorización de la culpa sea efectiva, y ese no-poder-ser semejante se define no como producto de una operación política, sino como algo determinado, desde siempre ya, por la naturaleza. Ese refugio en la naturaleza, esa renaturalización de la mujer, evita que ella, como algo desde siempre no semejante, desmonte la falible universalización del discurso emancipador de la ilustración del XVIII. El problema, para Rousseau, es que ve lo que aquí argumentamos, y entonces, en lugar de blindar la teoría, deja a las mujeres en posiciones anómalas, que permiten retomarlo como herramienta de su propia crítica.

Conclusiones

Tanto San Agustín como Jean-Jacques Rousseau, para poder hablar de sí, deben suponer la existencia de algo que construyen como la figura del semejante, respecto de la cual se individualizan. Esa figura no es el producto de la imaginación de una subjetividad supuesta como dato, sino un índice histórico. Quiénes puedan ser visibilizados como semejantes determina a la vez los bordes y atributos de lo que se entiende como “sí mismo”. Por eso, no hablamos aquí de intersubjetividad, en el ingenuo sentido de una relación de paridad entre un yo y un tú, sino que evidenciamos los procesos sociales y políticos, históricamente situados y mediados por el lenguaje, que hacen de esa relación de paridad una relación posible (pero también aquellos que la excluirían como posibilidad). Rastreamos los procesos, aquí a través de la historia de las ideas, que condujeron a que esa paridad –si es que se da– resultara puesta dentro de los límites que suponen los pronombres “yo” y “tú”, cuando podría haber sido puesta en otros términos, como los de individuo, persona, cosa, nombres propios, humanos o semejantes, entre muchos otros.

Los individuos, entonces, y entre ellos aquellos que pueden hablar de sí y narrar sus historias, no son individuos desde siempre ya, sino que se individualizan como efecto de procesos, en la historia, de separación, distinción y singularización. La asunción de ese sí relacional, definido como producto de una relación con otro/s, que son puestos en algún momento como algo semejante, implica la articulación de un relato continuo de la memoria, cuyo criterio no es la verdad, sino la afirmación de una perspectiva subjetiva. La asunción de esa perspectiva con nombre propio implica, para aquel que narra, el poder gestionar, digerir y asimilar las tensiones y violencias que su singularización demanda; una asimilación de la violencia que aquí analizamos bajo la forma de dos robos: la de las peras del huerto agustiniano y la de la cinta, en Rousseau. Violar una ley, desacoplarse de una norma o incluso asumirla, como efecto de ese acto, evidencia la no inmediatez de la construcción de sí, demuestra que la construcción de sí es un proceso, a veces logrado, de adecuada proporción entre autonomía y heteronomía, o lo que es igual, de saber administrar y poder relatar/relatarse cómo se sortearon las fricciones que esa construcción de límites genera en la relación con los otros.

La figura del semejante, en San Agustín y en Rousseau, como vimos, cambió radicalmente, y ese cambio produjo una singular e históricamente situada imagen de sí en ambos, una imagen cuyo índice de historicidad queda subsumido y reapropiado en la forma del nombre propio de aquel que escribe *su* texto autobiográfico. En el caso de San Agustín, la construcción de la figura de la semejanza se da en dos movimientos: en primer lugar, el obispo de Hipona relata como fundante el suceso de las peras que, por el carácter supuestamente menor, podría generar una empatía con cualquier otro que se enfrente al texto. Cualquiera podría cometer esa misma falta que cometió Agustín en un juego de niños. Pero esa relación de supuesta

simetría que propone el que relata se rompe cuando Agustín describe ese pecado como una acción temeraria, consistente en haberse querido asemejar a Dios. Los lectores, antes empáticos, son conducidos ahora a una especie de encrucijada: el contenido de cualquier hecho, por menor que sea, que ofenda las normas divinas es en realidad un acto de asemejanza, de imitación, de divinización y por lo tanto, si no se quiere ser temerario, debe renunciarse a esa individualización omnipotente que produjo el pecado. El relato se encamina obviamente a esa renuncia de sí, en la segunda parte del texto, donde el obispo deja de hablar de los vericuetos de su vida, en la historia, para hablar de su ser-en-Dios, en la forma del abordaje de cuestiones atemporales. Pero el efecto paradójico es que, al plantear la encrucijada a los lectores, en el proceso que se construye como 1) empatía, 2) denuncia de que el verdadero semejante buscado era Dios y 3) exigencia de la renuncia de sí, San Agustín produce un movimiento de estricta individualización respecto del lector: como si dijera: yo renunciaré a mí, les advierto que produciré ese gesto, y ese gesto de aquí en más nos separa, salvo que ustedes decidan también renunciar y des-individualizarse. Esa individualización temporaria que produjo en el lector, ese gesto que separó lo que antes había sido su objeto de empatía, pende de una decisión abierta, irresuelta, de una dilación temporal indecidible por el autor: espera a que el lector también renuncie al pecado, como factor de singularización. En ese compás de espera, sin embargo, San Agustín y los lectores se singularizan –aun cuando esa singularización no sea más que la ilusión de creerse autónomos de lo divino, y por tanto, temerarios–.

El problema del semejante, en Rousseau, implica el movimiento de secularización, el desplazamiento del pecado al delito, y desnuda los límites del discurso universalista de la modernidad política madura centrada en la juridización de las relaciones sociales –y la consiguiente centralidad de la noción

de ciudadanía—, en la división entre las esferas de lo público y lo privado, y en el carácter consensual de la construcción legítima del poder político. El ginebrino parte de saberse excepcional, alguien diferente a los otros. Por eso, no plantea una semejanza entre lector y escritor, sino más bien la puesta en escena de un juicio público a la interioridad de una subjetividad original. Pero un crimen produce la aparición —frustrada— de una relación de semejanza, que se salda con la exclusión de la mujer del texto confesional y la interiorización del hecho, a la vez como norma de justicia y como culpa por lo sucedido —como un efecto “inmunizador” de futuros crímenes, en las palabras de Rousseau—.

La relación frustrada de paridad con Marión, sostenemos, produce sus efectos, no a pesar de no ser una paridad, sino precisamente porque *ella se muestra imposible*. La mujer, en la obra de Rousseau, es descrita como incapaz por naturaleza de desarrollar un sentimiento de justicia, un sentimiento que es fundador del orden político legítimo y equiparable a la igualdad. Aun así, Marión produce en Rousseau la actualización de un sentimiento de justicia que en él sí es innato. Pero la pregunta que surge es por qué justamente Marión, ese resto en el orden, reinscribe esa norma de justicia en Rousseau, cuando no lo hicieron sus anteriores robos, perpetrados contra otros que sí están definidos por la teoría como semejantes. Y la respuesta, nos parece, conlleva una argumentación sobre la difícil relación entre espacio público juridizado y diferencia subjetiva, en la modernidad. La violencia ejercida contra Marión es relevante, porque distingue la justicia como sentimiento innato, de la justicia como norma social y política, históricamente dada y variable. El sentimiento de justicia que Rousseau actualiza con el robo de la cinta permanece como una tortura para su conciencia, pero en ningún caso puede ser puesto como un conflicto judicial, resoluble entre iguales, justamente porque para los límites convencionales de la noción de justicia positiva del período, Marión no

es una igual. Lo que asume Rousseau con este hecho que confiesa es que, entre la noción innata de justicia y la noción positiva de justicia, existe una brecha que está definida políticamente: la que dicta que no todos son pasibles de ser puestos en el lugar del semejante. Y respecto de aquella que no es semejante, como Marión, Rousseau puede sentir culpa o vergüenza, pero no sufrirá una sanción positiva ni podrá hablar de ella como si representara un quiebre en la supuesta universalidad del discurso emancipador de la ilustración, sino sólo mantenerla en su conciencia, como la presencia de un recuerdo propio y atroz.⁵³

Pero la potencialidad de esta construcción del sí mismo en Rousseau radica en su efecto crítico al presente. La noción histórica y socialmente variable que construye aquellos caracteres de la *figura del semejante* implica una serie de procesos *repetidos* de invisibilización, negación, exclusión y “renaturalización” que también son *constitutivos de la identidad del Sujeto*, sea este el narrador, el lector o la “muda víctima”. Y la política moderna –intrínsecamente jurídica, también hoy– se despliega allí, en la producción (pero también en la obstaculización) de subjetividades que puedan quebrar esa identidad de los semejantes y evidenciar las brechas entre sus definiciones jurídica, moral y social, entre los espacios públicos y privados.⁵⁴ El “caso Marión”, en el tiempo de Rousseau, no llega a ser un conflicto político, porque la noción de semejanza vigente impide que

53 Cf. Fraisse, *op. cit.*, p. 13, sobre la imposibilidad de explicitar las exclusiones que produce ese discurso universalizador de la justicia moderna.

54 Jacques Rancière, en *En los bordes de lo político*, afirma que “la esencia de la política reside en los modos de subjetivación disensuales que manifiestan la diferencia de la sociedad en ella misma”. Añado aquí que también reside, en una forma perversa de sí, en aquellos procesos que obstaculizan esa manifestación. Cf. J. Rancière: *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007.

se lo asuma como tal: es un problema privado, interiorizado, que atormenta la conciencia de un escritor que recuerda en qué momento de su vida la noción de justicia, como igualdad universal, demostró su fisura, y aun así (o precisamente por ello), su poder para constituir órdenes de “convivencia” cuya estabilidad radica en que no se verbalicen esas fisuras sino como problemas de la conciencia privatizada.

La noción no inocente de igualdad, presente en la obra de Rousseau, es la que soporta, como crisis a la vez personal, intelectual y política, los límites sobre la que está fundada y abandona su pretensión de abstracción e inmediata universalización. Por eso, incluso en el orden convencionalmente justo, producto del contrato social, hay una igualdad proporcional antes que una igualdad abstracta, una igualdad que es a la vez desigualdad⁵⁵. En ese orden no todos son posibles de ser semejantes, sino que algunos –y todas– seguirán siendo los que se sacrifican en aras de la “utilidad pública”, y por eso ese orden es transitorio⁵⁶. Rousseau puede ser leído como escritor crítico,

55 Ver nota 41 del presente texto.

56 En el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, III, Rousseau critica a Hobbes, Grocio y Puffendorf por fundar la ley natural en el principio de la utilidad común: “Se empieza por buscar aquellas normas que, en pro de la utilidad común, convendría que los hombres aceptasen de buen grado y conformidad; y luego se da el nombre de ley natural a la compilación, sin otra prueba que el bien que se piensa que resultaría de esa práctica universal”. Para no contradecirse, entonces, las mujeres son subordinadas en un estado que es intermedio entre el natural (de cierta igualdad) y el social (de cierta desigualdad). Por eso, la subordinación es una mezcla de utilidad común y naturaleza. Se produce, en ese discurso, en un momento pre-social, en el que ellas se “acostumbraron a la vida sedentaria”. De acuerdo con qué texto de Rousseau se trate, las mujeres son subordinadas más por naturaleza, como en el *Emilio*, o más por imposición social, por utilidad común, como en este *Discurso*, o bien por ambas. Cf. Calderón Quindós, Fernando: “La mujer en la obra de Jean Jacques Rousseau”, *Revista de*

justamente por el reconocimiento de esas exclusiones y por la apertura que esas exclusiones abren para la acción política. Su noción de igualdad proporcional porta esos límites que construyen regímenes históricamente variables de identidad, de legitimidad y de visibilidad, en los que el escritor confesional está irremediablemente inmerso.

Filosofía, vol. 30, N.º 1, 2005, pp. 165–177. Como bien dice Cobo, un autor tan refractario a las desigualdades como Rousseau (a la desigualdad económica, en el *Discurso sobre la economía política*; a la desigualdad de méritos, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*; a la de poderes y autoridad, en el *Discurso sobre la desigualdad*, y en *El contrato social*) tuvo un juicio aprobatorio de la desigualdad de sexos, en el libro V del *Emilio*. Cf. Cobo, R.: *Fundamentos del patriarcado moderno*. J.-J. Rousseau, Madrid, Cátedra, 1995, p. 80.

Presencia, expansión, liderazgo. La comunidad erótica de Rousseau¹

Hay una relación intrínseca, dice Georges Bataille, entre erotismo y nostalgia. La nostalgia “gobierna y ordena” al erotismo². Es el anhelo de la continuidad entre los seres, de la continuidad que se ha perdido con la existencia individualizada que somos. Por eso, el erotismo tiene una afinidad sustancial con la muerte y también con la violencia, con la violación de las formas estructurantes, cerradas, que confinan a cada hombre y a cada mujer al aislamiento de la figura y de la identidad. El erotismo implica la posibilidad de poner entre paréntesis al imperio de las formas y por eso, es una experiencia de cuestionamiento del individuo *como tal*, una experiencia de perturbación o de dilución transitoria de sí y un desafío momentáneo al mundo

1 Este texto fue presentado con modificaciones como ponencia en el *Coloquio Internacional Rousseau*, organizado por la Universidad Nacional de Rosario, en septiembre de 2012, bajo el título: “Sensatez y sentimientos. Sujetos, crimen y moral en Jean-Jacques Rousseau”. Le agradezco en especial a Susana Villavicencio, a Bruno Bernardi y a Beatriz Porcel por los comentarios.

2 Bataille, G.: *El erotismo*, Barcelona, TusQuets, 1997, p. 20.

del trabajo y de la disciplina. “Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad. Este término de disolución responde a la expresión corriente de vida *disoluta*, que se vincula con la actividad erótica”³.

El erotismo es entonces una nostalgia de continuidad entre los seres, un anhelo voluntario de fusión, de anulación del aislamiento individual, un intento subjetivo, fugaz y precario de disolver las formas normales en las que se vive y se es *-individuo-*, y de sustituirlas por la mezcla con el otro. En este sentido, el erotismo erige también, necesariamente, una afrenta al discurso, a lo que él tiene de afinidad con la reproducción de la identidad y de las formas. “El erotismo es al menos aquello de lo que es difícil hablar”, dice Bataille⁴. En tanto “permanece al margen de la comunicación normal de las emociones”⁵ se situará afuera, incluso, de este mismo texto, que quiere hablar de él. O, para decirlo con otras palabras, el erotismo tiene todos los problemas que conlleva la comunicación de cualquier experiencia, pero le agrega que se trata de una experiencia penetrada por la transgresión. Si por algo hablamos de erotismo y no de sexualidad (que abarca a hombres y a animales) es porque el erotismo es una experiencia humana que no se da siempre, que *abre un interrogante* a un ser de lenguaje; un interrogante que, sin embargo, no es inmediatamente alojable en los términos de ese mismo lenguaje⁶. El erotismo es, en ese sentido, una expe-

3 *Ibidem*, p. 22.

4 *Ibidem*, p. 257.

5 *Ibidem*, p. 257.

6 Dice Bataille: “*El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser*. Por sí misma, la sexualidad animal introduce un desequilibrio, y ese desequilibrio amenaza la vida; pero eso el animal no lo sabe.

riencia que choca con lo que puede comunicarse en público y cuya vivencia apela al secreto.

Esta afinidad del erotismo con el secreto lo vuelve aún más inabordable para la filosofía y para la ciencia. Ambas, la filosofía y la ciencia como *disciplinas*, excluyen, para Bataille, la experiencia traumática del erotismo, porque su punto de partida epistemológico es *poder hablar* de aquello que es perturbador, *como si lo perturbador no fuese*. Es decir, ambas, la filosofía y la ciencia, pretenden poder hablar del erotismo, sin experimentar la transgresión que él precisa, para darse. Para poder experimentar el erotismo, el sujeto debe poder ser conciente de la prohibición que lo estructura y a la vez, transgredir esa prohibición. Es decir: se precisa sentir el *pavor* que surge de poner en cuestión la prohibición –al conocerla y desobedecerla–, y experimentar la reconciliación que surge del fundamentarla como prohibición *válida*, cuando se la ha desobedecido. Por eso, el erotismo no puede conocerse como se conocen las cosas “desde fuera”, y en ese sentido, es una experiencia anti-científica. “La prohibición observada de un modo distinto al del pavor no tiene ya la contrapartida del deseo, el cual es su sentido profundo”, dice Bataille⁷.

El erotismo, entonces, implica saber de la prohibición y saber que no se la está observando, y sentir deseo y pavor por ello, placer y angustia a la vez. Ni la pura obediencia ni la pura desobediencia de la prohibición ponen en juego estas duplas: se necesita saber de la ley, transgredirla y justificarla al haberla transgredido, para experimentar erotismo. Se requiere mante-

En él no se abre nada parecido a un interrogante. En consecuencia, si el erotismo es la actividad sexual del hombre, es en la medida en que ésta difiere de la sexualidad animal. La actividad sexual de los hombres no es necesariamente erótica. Lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal” (p. 33).

⁷ *Ibidem*, p. 41.

ner lo prohibido como tal, al haberlo transgredido, para “gozar de él”⁸.

Recopilemos lo que hemos dicho hasta aquí, en medio de Bataille, porque queremos leer a partir de él a Rousseau: el erotismo es nostalgia de la continuidad entre los seres; perturbación relativa de las formas de sí y del mundo del trabajo; administración del secreto; necesidad de la transgresión para gozar de lo prohibido. Parece una descripción de la novela que tenemos entre manos. *Julia, o La nueva Eloísa* es, sin dudas, un libro sobre el erotismo. Y sin embargo: ¿cómo escribir justamente un *libro* sobre el erotismo, si es que no se puede hablar fácilmente de él? ¿Cómo un filósofo, para peor, podría hacerlo? *Julia, o La nueva Eloísa* es una ilusión de libro, una ficción presentada por un filósofo que elude su posición de autor: en el prefacio, Rousseau se dice “el editor” de cartas de amor que debieran haber sido quemadas, si la época fuera menos corrupta. Para el lector, que no tiene la excepcionalidad moral de Rousseau, ni su imaginación purificadora de costumbres, será siempre ciertamente una ficción, una especie de fábula y –si sale bien– un curativo moral.

Las novelas y el desencanto

Escribir una ficción en la forma de literatura para las masas, de novela sentimental, es una prerrogativa de la imaginación que se pretende *crítica*: es un rechazo al orden imperante para forjarse otro más amable. Escribir ficción es un índice del desencanto de Rousseau, no sólo con su mundo, sino también con las formas habituales de la práctica filosófica. “Las grandes ciudades necesitan espectáculos y los pueblos corrompidos,

8 *Ibidem*, p. 43.

novelas”, dice, al comenzar el libro⁹. Y enseguida explicita al público al que esta novela en particular (recordemos: un *best-seller*, publicado en 1761) no se dirige: “Este libro no está hecho para circular por el mundo, y sólo es adecuado para unos pocos lectores. El estilo repelerá a la gente de buen gusto; el tema alarmará a la gente seria; todos los sentimientos parecerán antinaturales para quienes no tengan fe en la virtud. Debe desagradar a los devotos, a los libertinos, a los filósofos”¹⁰.

Devotos, libertinos y filósofos son los impugnados explícitos del libro. O quizá, como sostendremos aquí, el principal frente de ataque de Rousseau. El público al que se busca, en cambio, son las mujeres¹¹. Este libro, dice en el prefacio: “debe chocar a las mujeres cortesananas y escandalizar a las mujeres honradas”; las cartas que en él se recopilan, “convienen a las mujeres más que los libros de filosofía. Pueden, incluso, ser útiles a aquellas que, aún llevando una vida desordenada, han conservado algún amor por la honestidad” y, dado el tenor del tema, debiera evitarse que las mujeres “jóvenes” se acerquen a él. “Nunca las jóvenes honestas han leído novelas, y a este libro le he puesto un título lo bastante claro como para que, al abrirlo, uno sepa a qué atenerse. Aquella que, a pesar del título, se atreva a leer una

9 Beatriz Sarlo propone la idea de la ficción como postulación subjetiva (y crítica) de un orden paralelo al existente, al analizar la literatura de Borges y su posición frente a la modernización de Buenos Aires en: *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995 (Buenos Aires necesita fantasmas, dice Borges para rescatar al mito y la tradición frente a la modernización en “El tamaño de mi esperanza”, *El tamaño de mi esperanza* [1926], Buenos Aires, Seix Barral, 1993, p.13). Utilizo la edición de *Julia, o La Nueva Eloisa* (LNE), de Jean-Jacques Rousseau publicada por Ediciones Akal, Madrid, 2007. Aquí, p. 35. Le agradezco mucho, como siempre, a Ignacio Mancini del Centro de Documentación e Información del IIGG por las búsquedas bibliográficas.

10 *Ibidem*, p. 35.

11 Las mujeres, y sí mismo. Rousseau dice en el primer prefacio respecto del libro: “Así, pues, ¿a quién gustará? Quizá sólo a mí”. LNE, p. 36.

sola página, será una joven perdida; pero que no se le impute al libro esta perdición, el mal ya estaba hecho”¹².

Estamos entonces ante un libro de regeneración moral, principalmente destinado a mujeres disolutas, aunque con algún sentido de la honestidad perdida. Un libro sobre el erotismo, sanador y corruptor a la vez, según las mujeres de las que se trate, en el que la cuestión es cómo reconciliar erotismo y virtud (o cómo hacer del erotismo –y no de la política–, un campo para forjarla).

Julia, o La nueva Eloísa es una recopilación de cartas que circulan, sobre todo, entre tres personajes principales: las primas nobles Julia y Clara y su maestro o tutor a domicilio, cuyo nombre inventado es “Saint-Preux”. Son cartas de amor a tres bandas, escritas sobre la base de la existencia de una “transparencia” entre los corazones de los tres. Entre ellos hay un ansia de “decirse todo”, que los distingue frente a los otros (los padres, los amigos, los sirvientes y la gente del pueblo), ante quienes se mantiene el secreto de ese amor mutuo (sobre todo, el secreto del amor romántico entre Julia y Saint-Preux). Julia, su amante Saint-Preux y Clara conforman lo que Starobinski llama “una sociedad muy íntima”, que va ampliándose conforme se extiende el número de personajes que comparten el secreto del amor romántico entre Julia y su maestro, y a medida que todos envejecen, juntos¹³.

12 *Ibidem*, p. 36.

13 Para Starobinski, “*La Nueva Eloísa* nos propone una meditación prolongada sobre la cuestión de la transparencia y el velo” (p. 101), una “solicitud imaginaria de la limpidez que [Rousseau] no encuentra ya en el mundo real ni en la sociedad de los hombres” (p. 106). Dice Starobinski también en esa página: “El tema de las dos ‘encantadoras amigas’ (el primer dato con que emprende el vuelo la imaginación novelesca de Rousseau) constituye, por decirlo así, la zona de transparencia central alrededor de la cual llegará a cristalizarse, poco a poco, una ‘sociedad muy íntima’”. Cfr. Starobinski, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus ediciones, 1983.

Esta sociedad muy íntima está sin dudas comandada por Julia. Julia es el centro de la escena. Su protagonismo es pregnante y sin embargo, la relación entre los tres es de mutua influencia, aunque también de dominio y sumisión. Son Julia y Clara las que, en sus propias palabras, tiranizan a Saint-Preux (que llega a ser llamado su “esclavo”) y es Clara la que siempre vive a la sombra de Julia¹⁴. Pero, a pesar de estas desigualdades, ninguno de los tres puede escindirse de los otros. Los tres se necesitan como mojones de la virtud en el otro, como estabilizadores y regeneradores morales ante los episodios azarosos que les depara la vida, que se constituye así en una amenaza constante a la virtud y a las “almas bellas”.

El amor que se profesan los tres es tal que Rousseau no distingue el estilo de las cartas que los protagonistas se escriben: escriben igual, no importa si Julia, Clara o Saint-Preux¹⁵.

14 “Toma prima, te devuelvo a tu esclavo. Ha sido el mío durante estos ocho días y ha llevado las cadenas de tan buena gana que se ve que está hecho para servir”, le dice Clara a Julia, al despedir a Saint-Preux de su casa (Carta IX de la IV Parte, p. 482). Clara ya le había llamado así en la Carta VIII de la misma parte, cuando estaba Saint-Preux bajo la “tiranía” de Julia. Al final de la misiva, Clara se hacía co-responsable de la formación del “filósofo”: “Nos hemos acostumbrado tanto a gobernarle que somos un poco responsables de él ante nuestra conciencia; y que hasta que su razón no esté totalmente restablecida, debemos suplirla en lo posible” (pp. 478-480). Desde la primera parte (carta II), Saint-Preux le dice a Julia que se plegaría a todas sus órdenes, y que cuando manifieste su voluntad, se tiraría siempre a sus pies, aunque el deber que ella le impone sea demasiado inflexible. Pero también Julia se dice esclava de su preceptor, aunque con menos asiduidad (por ejemplo, en la carta IV de la primera parte). Una condición que se repite es la de duplicidad de Saint-Preux: hay una parte que se la encomienda a Julia, para su gobierno. Le dice, por ejemplo, en la carta XXI de la primera parte: recuerde que su alma debe gobernar dos cuerpos. Sobre el concepto de influencia en Rousseau, ver: Burgelin, Pierre: *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, París, P.U.F., 1952.

15 Dice Rousseau en el Segundo Prefacio a *La Nueva Eloísa*: “He notado que en un grupo que tenga una relación muy íntima, los estilos se asemejan, al igual que ocurre con los caracteres, y que los amigos, al confundir

Los tres escriben como son, seres fundidos, uno en el otro. El encadenamiento de su goce impide que alguno de los tres pueda individualizarse del todo, incluso cuando las distancias geográficas los separan¹⁶. Incómodos en el mundo, entre servidores y transgresores de sus convenciones, ninguno de los tres es soberano absoluto, ni del otro ni de sí, sino que son mutuamente dependientes y el libro es el proceso por el cual tornan esa dependencia en una amistad. Los tres se ocupan en sostener entre sí su mutuo deseo, esto es, su privación, y este estado de privación constante es lo que los hace criaturas deseantes; centauros entre el placer y el sufrimiento¹⁷.

sus almas, confunden también sus formas de pensar, de sentir y de hablar. Esta Julie, tal como es, debe ser una criatura encantadora; todo lo que se le acerca debe parecersele, todo debe convertirse en Julie a su alrededor” (O. C., II, 28). Este intento de unificar el estilo en las cartas escritas por personajes diferentes, se contrapone al ejercicio, más habitual en la novela moderna, de dar voz al otro a través no sólo de un contenido singular, sino de una forma que marque su otredad. Ricardo Piglia, en las clases sobre novela para la Televisión Pública (*Escenas de la novela argentina*), dice al respecto que, en la novela argentina, el escritor es reticente a mezclarse con esa voz del otro, si es que la incluye, y cita al respecto los ejemplos de Lucio V. Mansilla con el gaucho Miguelito, en *Una excursión a los indios ranqueles*. Un claro ejemplo contrario a esta reticencia es Borges, con sus textos en la jerga de los cuchilleros o con el trabajo cómodo en la oralidad popular en *La noche de los dones* o en *La fiesta del monstruo*, por nombrar a algunos. Aquí, en cambio, es como si Rousseau quisiera participar en la tríada y sumarse a esa sociedad (o tal vez, disputarle a Julia la influencia y hacer de todos ellos una extensión de su propia voz).

16 Saint-Preux resume ese existir en la correspondencia, que se contrapone con el estar –según él– en “exilio” en el mundo, con la siguiente frase en referencia a Julia: “Para mí el mundo siempre se ha dividido en dos regiones: una, en la que vive ella; otra, en la que ella no está. La primera se agranda cuando me alejo y se encoge cuando me voy acercando, como si fuera un lugar al que nunca accederé”. LNE, p.466 (carta VI, quinta parte).

17 Al respecto dice Julia a Saint-Preux: “Vivir sin contrariedades no es un estado propio del hombre; vivir así es estar muerto. Quien pudiera todo, sin ser Dios, sería una miserable criatura; se vería privado del placer de desear; cualquier otra privación sería más soportable”. A lo que

La sociedad íntima que conforman Julia, Clara y Saint-Preux, plasmada en cartas, se materializa plenamente, sobre el final del libro, en la decisión de vivir juntos, ellos y los que progresivamente se fueron sumando a la tríada (como el marido de Julia, el ateo Wolmar; sus hijos y la hija de Clara). Se proponen convivir, después de muchos desencuentros y de sufrir por el anclaje sensorial, corporal de su amor, bajo el ideal de la “franqueza”. Decirse y mostrarse todo y estar bajo la mirada común de la “sociedad íntima”, entraña la posibilidad de recobrar la virtud perdida en los avatares de la vida y en la pasión que los arrebató en el pasado. Vivir juntos es la posibilidad de emparejarse en virtud (dada la desigualdad moral que hay entre todos) y de sostener, aunque transformado en amistad, el amor que los había llevado a distanciarse cuando se transformó en voluptuosidad en la pareja Julia/Saint-Preux. Es porque todos viven juntos bajo la mutua mirada afectuosa, que pueden recobrar la virtud que perdieron, haciendo de esa virtud el mote que resume la *sabiduría* adquirida por la experiencia, el *deber* y una *devoción* anclada en las obras¹⁸.

Recobrar la virtud se asocia, entonces, a conformar un círculo de confianza extrema entre marido, primas, ex amante e

Rousseau –el editor– comenta en nota al pie: “De donde se deduce que todo príncipe que aspire al despotismo aspira al honor de morir de aburrimiento. En todos los reinos del mundo ¿busca usted al hombre más aburrido? Vaya directamente al Soberano, sobre todo si es un soberano muy absoluto”. *Ibidem*.

18 Al respecto de las formas de la virtud, ver Albert Schinz: *La pensée de J.-J. Rousseau: essai d'interprétation nouvelle*, París, Alcan, 1929, que distingue entre tres sentidos de virtud: virtud-sabiduría, virtud-renuncia, de tipo religioso y trascendente y virtud-inocencia. La virtud, “fuerza y vigor del alma”, como dice en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, tiene siempre un sentido combativo (incluso cuando se asocia a instituciones como el gobierno, como en el *Discurso sobre economía política*, gobierno que debe intervenir para contrarrestar las costumbres que llevan a la desigualdad).

hijos, en el que cada cual sienta tal y como *debe* y se muestre a los otros tal y como *es*¹⁹. Este trabajo de recuperación de la virtud exige progresivamente no tener dobleces ni secretos entre ellos y es tomado, sobre todo por Clara y por Saint-Preux, como un mandato al que deben progresivamente habituarse, aunque les resulte incómodo. La primera aparición del mandato surge de boca del marido de Julia, que entra de improviso a la sala en la que ella y su ex amante Saint-Preux (que se han dejado de ver por años y se reencuentran ahora), charlan a solas. Ante la extrañeza de Saint-Preux ante el tono indiferente con el que Julia sigue hablando con él, el marido le dice: “Ahora ve usted el ejemplo de franqueza que reina en esta casa. Si de verdad quiere ser virtuoso, aprenda a imitar esta franqueza; es el único ruego que le hago y la única lección que quiero darle. El primer paso hacia el vicio es llenar de misterio las acciones inocentes, y a quien le gusta esconderse tarde o temprano acaba viéndose obligado a hacerlo. Un solo precepto de moral puede servir para otros y es éste: no digas ni hagas nunca nada que no quieras que todo el mundo vea y oiga... pórtese en los encuentros a solas como si yo estuviera presente, y delante de mí, como si yo no estuviera: eso es todo lo que le pido”²⁰.

Julia misma se lo recuerda, tiempo después, cuando Saint-Preux, que había decidido mantener su corazón “como si él [el marido] siempre lo estuviera viendo” reconoce que le seduce el tener que adaptarse a las reglas de la franqueza²¹. Julia entonces le dice: “convenga conmigo, al menos, en que todo el encanto de la sociedad que reinaba entre nosotros está en esa expansión del corazón que comunica todos los sentimientos, todos los pensamientos, y que hace que cada uno, sintiendo que es como debe ser, se muestra tal cual es. Suponga por un momento

19 LNE, p. 732 (carta VIII, sexta parte).

20 LNE, p. 471 (carta VI, cuarta parte).

21 *Ibidem*.

alguna secreta intriga, alguna relación que haya que ocultar, alguna razón para la reserva y el misterio; al instante todo el gozo de verse se desvanece, uno se siente incómodo delante de los demás, intenta ocultarse cuando todos están juntos, uno querría huir; la cautela, el guardar las apariencias, conduce a la desconfianza y al hastío”²².

Por medio de la sociedad sostenida en la franqueza a la que el libro arriba (y que hace permanecer a todos bajo el mismo techo, en la región que lleva el simbólico nombre de *Clarens*), “se constituye un mundo unánime” –dice Starobinski– “en el que, como en la sociedad del *Contrato*, ninguna voluntad particular puede aislarse de la voluntad general. [...] Este grupo reducido, iluminado por una figura femenina, y cuya economía se organizará de un modo bastante ‘materialista’, está lejos, sin duda, de parecerse enteramente a la república igualitaria y viril del *Contrato*. Pero, en estas dos obras, los privilegios de la pureza y la inocencia son reconquistados gracias a la confianza absoluta que abre a las almas entre sí. La alienación total por la que los seres se ofrecen y se hacen mutuamente visibles les devuelve finalmente el *derecho* de existir como personas autónomas y libres [...] Unos y otros viven bajo la mirada común; constituyen un cuerpo social”, en el caso de esta novela, bajo el liderazgo moderado de Julia, que siente a todos como una *extensión de su propio ser*²³.

22 LNE, p. 732 (carta VIII, sexta parte).

23 Dice Julia: “Esta pequeña estancia contiene todo lo que ansía mi corazón, y quizá todo lo que de bueno hay sobre la tierra; estoy rodeada de todo lo que me interesa; para mi corazón, esto es el universo entero; gozo a la vez del afecto que siento por mis amigos, del afecto que ellos me profesan, del afecto que sienten entre ellos; su mutua benevolencia o viene de mí o se refiere a mí; no veo nada que no expanda mi ser, ni nada que lo divida; mi ser está en todo lo que me rodea”

Presencia y vulnerabilidad

Hay así una relación entre la *franqueza* y la *mirada* común: cada uno en la sociedad íntima es escuchado y mirado por los otros y esa escucha y esa mirada honestas garantizan la participación en el lazo de “benevolencia mutua”²⁴. La escucha y la mirada, sin embargo, no se asocia al control propio de las formas de la visión en la modernidad, es decir, no construye un sujeto controlado y controlador, autosuficiente, sino que, sostenida en la *vulnerabilidad* comprobada de cada uno, experimentada en el pasado como vicios, errores y flaquezas morales, construye (a partir de la mutua aceptación y la puesta en común de ese pasado vivido), una sociedad de *testigos* amorosos de la propia vida regenerada²⁵. Ellos son testigos ahora, porque

(p. 732). Es cuestionable que haya tal relación de analogía entre la voluntad general y la comunidad erótica, como sostiene aquí Starobinski y discutiré en la conclusión. La voluntad general tiende a una igualdad con cierto tono impersonal, mientras que la unidad del sentimiento de los amigos/amantes, precisa de la biografía de los singulares. En ese sentido, creo que siempre hay una tensión entre justicia y amor en Rousseau, que se visualiza en general en el rol de las mujeres. Al respecto habría que analizar no sólo la concepción de voluntad general en *El Contrato Social*, sino también en el *Discurso sobre Economía Política*, donde aparece como un criterio de lo justo y lo injusto, que permite al sujeto no entrar en contradicción consigo mismo, si pone su conciencia en armonía con ese criterio impersonal. Dice al respecto Georges Gurvitch: “La voluntad general no es pues más que la encarnación de la esencia abstracta y extra-temporal de cada persona en su aspecto jurídico, esencia inmanente a la conciencia individual, como su parte integrante... Es la razón jurídica ideal inmanente en cada conciencia personal”, en *L'idée du Droit Social*, París, Sirey, 1932, p. 264. En “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”, Gurvitch dice: “La voluntad general es una dirección de la conciencia, su aspecto jurídico y abstracto”, en *Kant-Studien*, Band XXVII, 1922, p. 152. Una concepción de la voluntad general centrada en lo afectivo, como la presentada por Bruno Bernardi en su conferencia: «Repenser l'opinion publique avec Rousseau» en el Coloquio Internacional Rousseau de la UNR (ya citado), matizaría la distinción que aquí hago entre comunidad de amistad y comunidad política. 24 LNE, p. 732 (carta VIII, sexta parte).

25 Al respecto del poder de la mirada y la existencia de un sujeto decon-

antes han sido víctimas y victimarios de los lazos de amor propio que los unieron, lazos de amor propio que los incitaban a poseerse. Cuando conforman una sociedad de la franqueza, una sociedad de la amistad, van más allá de la posesión y del amor que es excluyente y que objetualiza, porque se aman virtuosos y para continuar siéndolo, se necesitan juntos, compartiendo lo que han vivido como si ello conformara una biografía tejida en común, y como si todos fueran, en lugar de individuos, extensiones o partes de lo mismo²⁶. Son la comunidad regenerada bajo la influencia del liderazgo femenino de Julia y eso permite que, al menos en ella (y por los ecos de su perso-

trado, ver el artículo de A. Huysen: “Perturbaciones de la visión en la modernidad vienesa”, en *Modernismo después de la Postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2010. Julia le llama a Saint-Preux su “testigo” en la carta VIII de la sexta parte (p. 731). Él, en la carta anterior, había enlazado virtud y amistad, deberes y derechos (manteniendo, dentro de la comunidad, la individualidad de cada uno, pero también, ambiguamente, la influencia de Julia): “Desde que la virtud, lejos de romper nuestros lazos, los ha hecho indisolubles, los deberes de esa virtud se confunden con los derechos de la amistad. Nos convienen las mismas lecciones, nos conduce el mismo interés. [...] la perfección de cada uno de nosotros incumbe siempre al otro. Pero si las deliberaciones nos son comunes, la decisión no lo es; la decisión solamente le pertenece a usted” (p. 729).

26 Esa unión regenerada del sentimiento (individualizador y universal a la vez) pareciera trascender incluso la misma muerte corporal de Julia, sobre el final del libro. Saint-Preux dice que las debilidades que han tenido son el acervo para regenerarse y que la fortaleza que le forjó convivir con Julia y Clara en Clarens es una muestra de que puede trabajar sobre su debilidad. Le escribe a Julia: “Nunca me verán que busque momentos peligrosos ni encuentro a solas con mujeres; pero, en cualquier situación que me coloque de ahora en adelante la Providencia, tengo para mi seguridad los ocho meses que he pasado en Clarens, y ya no temo que nadie me quite el premio del que usted misma me hizo merecedor. Ya no seré más débil de lo que fui; ya no tendré tantos combates que librar; ya he sentido la amargura del remordimiento y he saboreado la dulzura de la victoria. Después de comparar, ya no se duda al elegir; todo, incluso mis pasadas faltas, es garante de mi futuro”. LNE, p. 726.

nalidad, en todos), placer y sentimiento, amor e inocencia, felicidad y virtud, puedan reconciliarse.

La virtud entonces, no es lo que inmediatamente se tiene, de una vez y para siempre, sino lo que se pierde, se transforma y se recobra, al generar las condiciones para una vida en común. Este proceso colectivo, intersubjetivo de recuperación de *otra* virtud, o lo que es igual, esta comunidad erótica, hace del otro una presencia necesaria *como sujeto* para que, por un lado, cada uno se fortalezca en la regeneración de la propia naturaleza que está experimentando, y por el otro, para evitar todo poder de la *representación* imaginaria del amado, que se da cuando ese otro está ausente²⁷. La ausencia del amado lleva a su representación imaginaria y ella vuelve a erigirlo como tirano y no como amigo, como par²⁸. Se precisa, por tanto, la presencia constante del otro, y no su representación, para perseverar en la propia regeneración.

A pesar de ser corazones empáticos y virtuosos, ni Julia ni Clara ni Saint-Preux pueden encontrar sólo en sí aquello que los confirma virtuosos, sino que se necesitan para construir una moral en común, relativamente autónoma de los límites convencionales de la moral ajena: ni devota en el sentido dogmático, ni filosófica para sus contemporáneos filósofos, ni libertina²⁹. No podríamos

27 Dice en *El Contrato Social* II, 7, que la ciudad debe “cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana...transformar a cada individuo (que en sí mismo es un todo perfecto y solitario) en parte de un todo mayor del cual ese individuo recibe de algún modo su vida y su ser...*alterar la constitución del hombre para reforzarla*” (mi cursiva).

28 Le dice Saint-Preux a Julia, al hablar de su relación con Clara: “Puedo sentir emociones muy vivas junto a ella, pero es cuando la presencia de usted me distrae de usted misma” (p. 723). O “así, mi imaginación, siempre confusa, sólo se calma al verla a usted, y sólo junto a usted estoy a cubierto de mí mismo” (p. 721). La necesidad de la presencia es patente cuando, al morir Julia, la hija de Clara adopta su voz.

29 Para el rechazo rousseauiano respecto de la devoción dogmática, ver sobre todo *Profesión de fe del Vicario Saboyano*. Saint-Preux es un “pretendido filósofo” en el libro, alguien que hace de sus delirios supuestas

afirmar siquiera que la sociedad de la franqueza que forman sea una comunidad política, porque la comunidad erótica, en desmedro de la comunidad política rousseauiana, no erige criterios de lo justo y lo injusto que se pretenden impersonales, porque está anclada demasiado en la biografía, en las experiencias vividas y en el sentimiento. El erotismo les ofrece a estos amigos/amantes el campo en el cual es posible hacer triunfar a la virtud, un campo de tentaciones y amenazas, un campo de batalla en el que triunfar es regenerarse y para esto se debe persistir en la mutua presencia. Por eso, forjar una virtud, en medio del erotismo, es una posibilidad entre otras, ligada al reconocimiento intersubjetivo y también a la sustitución de la soberanía de sí por la relativa fusión con el otro amado. Dice Saint-Preux a Julia, para criticarle el exceso de temor a caer en la tentación, si viven juntos: “Querida amiga, ¿no sabe usted que la virtud es un estado

filosofías, como dice Rousseau en el primer prefacio. Pero, sobre todo, es un personaje de ficción –sin nombre fijo– que está construido contra las filosofías del momento. El libro no es libertino porque, si pudiéramos contraponerlo con Sade (y siguiendo las interpretaciones de M. Blanchot o de P. Klossowski, a las que aludimos en el apéndice de uno de los capítulos sobre Spinoza), se vería que, en Sade, el libertino es aquel que se erige en soberano absoluto. El libertino precisa al otro como mero objeto (y nunca como sujeto o alteridad) y, por tanto, antes que una expansión de su ser, como experimenta Julia, hace que todo se centralice en su placer, que todos sean medios (víctimas) para sí. Julia, además, no ofrece criterios incuestionados de vida, sino relativos a quién la mira: muchas veces es demasiado devota para Saint-Preux o timorata para Clara o su marido. Una república de libertinos a lo Sade, en ese sentido, es un oxímoron, porque invalida la diferencia, la alteridad y la igualdad, para ser todos, víctimas cosificadas del Uno que los subyuga. Sí podría darse, en cambio, una república erótica, en el sentido de la amistad rousseauiana. Que Sade estaba muy al tanto de esta novela lo atestigua –como dijimos en el citado capítulo sobre Spinoza–, la similitud de los nombres en *Juliette o Las prosperidades del vicio*: una de las libertinas del convento se llama, justamente, Madame de Volmar. Ver al respecto: Blanchot, Maurice *Sade et Lautréamont*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 y Klossowski, Pierre: *Sade mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

de guerra, y que para vivir virtuoso siempre hay que librar algún combate consigo mismo?³⁰.

El erotismo, en esta lectura de Rousseau, resulta ser, en fin, un campo de riesgos. Un campo en el que se puede triunfar con otros, sólo cuando se deviene libre en medio de la libertad de ellos. Es decir, sólo cuando, sintiendo que se tiene la posibilidad de escoger el mal, se opta por aquello que es bueno para persistir juntos, aún cuando eso bueno desmienta las convenciones imperantes, para fundar otras³¹.

30 LNE, p. 725 (carta VII, sexta parte).

31 Erigir una comunidad erótica implica, entonces, doblegar al cuerpo en cierto modo, al menos en lo que respecta a las sensaciones. Hay un placer que ofrece el sentimiento, pero no es el placer de la sensación. La comunidad que erigen desplaza al objeto de amor de pareja, lo desfocaliza y lo multiplica, diversificándolo en todos los miembros. En ese sentido, es una comunidad de la conciencia (una idea de la conciencia que está contra la suposición filosófica de que ella es *juicio* y no *sentimiento* del bien) y de la libertad, entendida como la posibilidad de introducir el mal en un mundo providencial ordenado (es decir, un mundo que no se “desmiente” armónico, si el hombre hace el mal, porque para eso él es libre, como dirá Rousseau en *Profesión de fe del Vicario Saboyano*). Es una comunidad que, al sublimar la pasión en amistad, trasciende la “soledad” (carta XXXIII de la I parte). Dice al respecto Saint-Preux, el “pretendido filósofo” con quien Rousseau acuerda en nota al pie, en la p. 726 y siguiente: “Oigo mucho razonar contra la libertad del hombre, y desprecio a todos esos sofistas, porque por mucho que un razonador me demuestre que no soy libre, el sentimiento interior, más fuerte que todos los argumentos, lo desmiente sin cesar, y tome el partido que tome, en cualquier deliberación, siento perfectamente que sólo me corresponde a mí tomar el partido contrario. [...] Nosotros no nos suponemos ni activos ni libres; nosotros sentimos que lo somos”. Pierre Manent dice al respecto que, para Rousseau, “la naturaleza del hombre consiste en no tener naturaleza, sino en ser una libertad”, en *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, p. 178.



EPÍLOGO

Epílogo: Enfermedad y Mestizaje en Nietzsche

Cualquier plástico dura más que un amor eterno¹

*“En las puras honduras de la Selva-Espesa nace
Macunaíma, el héroe de los nuestros.
Es azul de tan negro e hijo del miedo de la noche”.*

Mário de Andrade, *Macunaíma*.
El héroe sin ningún carácter.

“Un buen hombre es un hombre mezclado”.

Montaigne, *Ensayos* III, ix.

La filosofía de Nietzsche está en medio de la enfermedad. No sólo la diagnostica e intenta curarla, sino que también la padece. Escrita en primera persona, como todas las filosofías –según ésta–, la de Nietzsche es una, escrita por alguien que percibe en su propio cuerpo los efectos que la domesticación del animal–hombre ha producido, hasta hacerlo este *miembro del rebaño* que es². Nietzsche es el filósofo que, queriendo liberarse

1 *Graffiti* de Buenos Aires, en el barrio de San Telmo, entre las calles Defensa y San Juan.

Este capítulo no pretende ser un recorrido exhaustivo de la obra de Friedrich Nietzsche (lo que sería imposible) y tampoco se centrará en un período determinado, sino que rastreará puntas que permitan esbozar *qué sigue dando a pensar* el filólogo, sobre todo para una perspectiva política. Qué da que pensar conlleva también una tarea para las formas de escritura.

2 En *Más allá del bien y del mal* (MBM), I, 5, Nietzsche llama a los filósofos “abogados” que no se comportan con suficiente honestidad, “píca-

del “pecado original” de los demás filósofos, sordos al “sentido histórico”, padece esos efectos como si su cuerpo fuera aquel en el que mejor se evidencian los “cansancios” de la especie y a la vez, como si en su entramado destellaran los filones que permitirían recuperar fuerzas. En la filosofía personal de Nietzsche, en la filosofía personal de éste que se niega como hombre, para

ros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de «verdades». En el párrafo siguiente da precisiones acerca de en qué pensar cuando se caracteriza de “personal” a una filosofía: “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales o inmorales han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar? [...] En el filósofo... nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él* –es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza”. Buenos Aires, Editorial Alianza, 2007, pp. 26–27.

En el prólogo de *La Gaya Ciencia* (GC), II, dice que “si se es una persona, cada cual tiene necesariamente la filosofía de su propia persona”, lo que se convalidaría en el aforismo que dicta “conócete a ti mismo” como síntesis de la ciencia.

Ver también GC §345, sobre la personalidad como “interés” (en oposición a lo impersonal). Buenos Aires, Gradifco, 2007, pp. 14.15.

Las ediciones de la obra citadas en español son cotejadas con la edición en alemán editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (*Kritische Studienausgabe* –KSA–), disponible en internet en http://archive.org/stream/Nietzsche-CompleteWorksColliMontinari/Nietzsche-Historisch-kritischeAusgabe-ColliMontinarihka-Ksa-Kgw-completeWorks_djvu.txt y editada como *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin/München, W. de Gruyter/dtv, 1980. Cito en español según las iniciales convencionales de la obra en cuestión, seguida de capítulo, libro o sección y en todo caso, aforismo y número de página. Cuando se refiere a la KSA se sigue con número de volumen y lo anterior (salvo indicación contraria, no según número de página).

declamarse “dinamita”³, se combinan la enfermedad y la guerra, la biología y la cultura, la filosofía y la historia, de un modo que, no obstante *ya era sido* en las doctrinas de las ideas sociales y políticas del XIX, adquiere con él un recobrado valor: la suya es una filosofía del *dolor*, del *sufrimiento*, del *peligro*, como si fueran ellos los elementos a los que hubiera que remodelar, para poder forzar una nueva *constitución* artística del mundo, una nueva transfiguración de este velo en el que vivimos y que, en sus formas actuales, (y para él), envenena⁴.

Con Nietzsche se consagran las metáforas de la enfermedad. Se consagran con él, para no abandonar más la escena: pululan en la actualidad de las Ciencias Sociales, pero mucho más, en el sentido común de las calles. La escucha y la participación en ese sentido común advierte sobre la puesta en primer plano de la relación entre enfermedad y culpa, que se había esbozado en Nietzsche, aunque con un sentido inverso. Para Nietzsche, liberarse de la culpa y del castigo era parte de la curación (ser “inmoralista”); hoy, en cambio, se tiende a culpabilizar al enfermo (o al potencial enfermo) por sus desarreglos corporales –incluso valiéndose de una jerga *pseudo* nietzscheana–. Entre ambas posturas, sin embargo, hay un lazo que involucra un

3 En *Ecce Homo* (EH), “Por qué soy un destino”, §1, Nietzsche dice de sí: “No soy un hombre, soy dinamita”.

4 “Constitución”, como bien recuerda Michel Foucault, es un término médico. En *Genealogía del racismo*, La Plata, Caronte Ensayos, Editorial Altamira, 2008, p. 9.

Nietzsche reconoce a la vez lo “peligroso” de ser heredero del error que ha significado el lazo platonismo–cristianismo y el peligro que él mismo es, para esta constitución (lo que se evidencia en su autocaracterización como dinamita). Nietzsche es un peligro, porque hiere y fascina. En el prefacio de *La genealogía de la moral* (GM) dice que no considera conocedor su *Así habló Zaratustra* (Z) a nadie “a quien alguna de sus palabras no le haya herido profundamente alguna vez y no le haya dejado profundamente extasiado alguna vez” (Madrid, Edaf, 2000, p. 50). Ver Z: “De la virtud que hace regalos”, 2.

recorrido histórico/tecnológico (que, a su vez, *nos involucra*): el que va de una concepción del cuerpo como *máquina* manipulable, compuesta de procesos mecánicos, a una que sostiene que lo *orgánico* es el campo mismo de una experimentación sin límites definidos. Esta última concepción del cuerpo desplaza y a la vez, contiene a las concepciones del cuerpo-*signo*, ple-tórico de información (como querían Georges Canguilhem y Gilles Deleuze) y las del cuerpo “*cyborg*”, como mixtura entre lo orgánico y el artificio⁵.

Enfermedad, complicidad y comunicación

La cultura está enferma, diagnóstica(ba) Nietzsche: enferma de abstracción, enferma por la separación del alma y del cuerpo, enferma por el imperio de la unidad en cada uno de ellos, enferma de nihilismo. Todas esas manifestaciones de la enfermedad sofocan la individualidad, omiten al caso particular en la universalidad de la gramática, ahogan los instintos “más profundos” de vida⁶. Curar ese complejo exige –entre otras

5 Al respecto, ver Nikolas Rose: *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Gonnnet, UNIPE, 2012 y J.- M. Schaeffer: *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro Ensayos sobre Estética*, Buenos Aires, Biblos, 2012. Ver también el artículo de Christian Ferrer: “El arte del cuerpo en la era de su infinita perfectibilidad técnica”, en *Artefacto*, Nr. 5, Buenos Aires, 2003–4. Disponible en: <http://www.liminar.com.ar/txt/ferrer.pdf>

En Nietzsche –como veremos–, lo orgánico, la biología, son indisociables de la cultura, la historia y obviamente, la estética: ninguno de estos “campos” sería diseccionable.

6 GM III, 13. Sobre la apuesta por una nueva individualidad y sus diversas formas en Nietzsche, ver entre otros el artículo de Nuno Nabais: “The Individual and Individuality in Nietzsche”, en revista *Pli 12*, Warwick, 2001, pp. 131–164.

cosas— una filosofía distinta, una filosofía “a martillazos”, que se monte sobre las Ciencias Naturales, pero que no naturalice sin más, porque la naturalización, *igual*. Se precisa una filosofía—*fisiología*, una filosofía—*química*, una filosofía—*histórica*, una filosofía—*psicología*. Un arte, a fin de cuentas, porque el arte es la actividad que mejor replica o “transparenta” el eterno impulso creador de formas en las que se involucran y se tensan las informes fuerzas de la vida, en “inocente” devenir. Se precisa una filosofía que se tome en serio lo que suele despreciarse: aquello que atañe al cuerpo de los hombres y a la vida cotidiana (como la nutrición, el dormir, el hábitat y el respirar), pero que no aspire a ser una otra planificación para las masas⁷. Una filosofía, en resumen, del continuo y no de las antinomias; de la pluralidad perspectivística y no de la monocromía; y del primado de las relaciones antes que de las “cosas en sí”. Una filosofía *médica*, en el sentido “excepcional” del término⁸.

El enmascaramiento inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo las máscaras de lo objetividad, de la idea, de lo puramente intelectual, es capaz de cobrar proporciones aterradoras; y con frecuencia me he pre-

7 Ver EH, “Por qué soy un destino”, §8 y *Humano demasiado Humano* (HdH) II, §5. También Z: “De los despreciadores del cuerpo”. José Jara opone un pensar “filosófico” a la planificación o el metadiscursos sobre el cuerpo en “Las tensiones del pensar”, en *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos—Universidad de Valparaíso, Barcelona/Valparaíso, 1998, pp. 65–70.

8 GC, prólogo, II: “Aún espero la llegada de un filósofo médico, en el sentido excepcional de la palabra, cuya tarea consistiría en estudiar el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad, que tenga un día el valor de llevar mi sospecha hasta sus últimas consecuencias y que se atreva a formular esta tesis: en toda actividad filosófica emprendida hasta hoy, no se ha tratado de descubrir la ‘verdad’, sino algo totalmente distinto, llamémoslo salud, futuro, creencia, poder, vida...”. *Op. cit.*, pp. 16–17.

guntado si, a fin de cuentas, la filosofía no habrá sido hasta hoy únicamente una interpretación del cuerpo y un *malentendido* con relación al cuerpo. [...] Es legítimo considerar las audaces locuras de la metafísica y en particular las respuestas que da a la cuestión del valor de la existencia como síntomas de constituciones corporales propias de ciertos individuos; y si semejantes valoraciones positivas o negativas del mundo no contienen, desde el punto de vista científico, ni el menor ápice de sentido, esto no quiere decir que no proporcionen al historiador y al psicólogo preciados indicios, en tanto que *síntomas*, como antes decía, de la constitución viable o malograda, de su abundancia y de su potencia vitales, de su soberanía en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, de sus agotamientos, de sus empobrecimientos, de su presentimiento del fin, de su voluntad de acabamiento⁹.

La enfermedad de la cultura gira en Nietzsche en torno al fantasma de un asesinato mal resuelto. Un asesinato que no pudo asumirse como tal. La muerte de Dios a manos de los hombres continúa irradiando sobre la herencia de la especie el legado de la culpa: en lugar de ser un acto de afirmación o de soberbia –si se quiere–, ese crimen se convirtió en una mancha que persiste y enflaquece los cuerpos, y que sirve de plafón para la construcción parasitaria del poder por parte de la “casta sacerdotal” –incluidos sus representantes idealistas, en la filosofía, y los demócratas, en la política–. Hay en Nietzsche la denuncia de un hilo conductor de poder/asfixia que aúna al platonismo, al cristianismo (el “platonismo para el

9 GC, prólogo, II. Mis cursivas y traducción modificada.

pueblo”), a la democracia de los iguales y a la administración económica total: todas son formas de regencia y perpetuación de la debilidad organizada. El sostén de ese hilo está, en última instancia, en que el hombre occidental adolece del fallido de un crimen que ha cometido, pero que no logra transfigurar en acto de poderío; un acto reprimido que no se puede asumir sino como culpa diseminada y transmitida de generación en generación, como autoviolación reiterada sobre sí mismo, en su forma de pecado. Esa culpa difuminada iguala al rebaño y luego, empodera a los pastores y consagra su relato. Hace de este “animal venerador” que es el hombre, un animal empobrecido, enflaquecido, una víctima que goza de ser tal: delinea a éste hombre actual, que para Nietzsche, “cansa”¹⁰.

10 GC, IV, § 346 y GM I, § 12. La muerte de Dios es un acto de profanación absoluta que impidió, hasta aquí, cualquier otra profanación. Con él se acaba la posibilidad de *ese* acto. Si profanar era devolver un elemento de la esfera de lo sagrado a la cotidianeidad del uso, la muerte de Dios destruye esa posibilidad, al destruir lo sagrado. El signo de la profanación queda obliterado al hombre del rebaño: es una especie de “castración simbólica”. Todo lo sagrado se ha destituido como tal –no asesinado– y no queda más que lo profano. Por tanto, no hay nada más que profanar, ni ningún uso que revalorizar. Lo aterrador, se sabe, es lo que Nietzsche también vislumbró: que si no queda nada más que profanar, todo se vuelve profanable, porque nada más puede ser considerado sagrado. Walter Benjamin le llamó a esta conclusión el aporte fundamental de Nietzsche a la “religión total” del capitalismo: una religión absoluta, “sin dogma” y “sin fiestas de guardar”, en la que todo se pone inmediatamente en circulación, como consumo, como estética, en detrimento del uso y su valor. En la que, incluso, se consume lo que se tiene por sagrado.

Al respecto, ver Giorgio Agamben: “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, pp. 97–123. No quisiera sugerir ninguna ligazón de Nietzsche con el nazismo, aún cuando esa profanación absoluta pueda leerse en esta clave. Las consecuencias políticas de esta “profanación total” se leen a lo largo de toda la obra de Carl Schmitt y también en la de Leo Strauss, cuyo “nietzscheanismo”, a pesar de cualquier crítica, es extensamente discutido. Ver al respecto las contribuciones (entre otros) de Daniel Tanguay y Stanley Rosen, en

La debilidad se organiza en el sentido de reproducción de la decadencia, la seguridad, el escepticismo y la medianía, como una administración de regímenes de vida cotidianos que intoxican a los cuerpos, como si fueran prácticas–venenos¹¹. Por eso, Nietzsche propone para sí y para los filósofos o “espíritus libres” que quieran seguirlo una “des–humanización”, como primer paso desintoxicante, para poder dar lugar a una contraposición entre el *resto* salvable que haya en el hombre y éste *hombre*, efectivamente existente, mayoritario, “esclavo” y satisfecho. Propone una deshumanización para poder dar lugar a una nueva lucha entre las herencias de la salud y la enfermedad, que *cohabitan* en el cuerpo. Para indagar genealógicamente en el origen del hastío y consagrar a *éste hombre* existente, a

Claudia Hilb (comp.): *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011; la de Laurence Lampert: *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University Press, 1996; la de Shadia Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, Nueva York, St. Martin Press, 1988 y también el texto en mimeo de Luciano Noisetto: “Leo Strauss y la enseñanza de Nietzsche”.

El texto de Benjamin es “El capitalismo como religión”, de 1921, aparecido póstumo en *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, tomo VI, 1991, pp. 100–103. Para dos análisis interesantes (además del citado de Agamben), ver Ludueña Romandini, Fabián: “Capitalismo y secularización” en *Filosofía Unisinos* 12(2), mayo/agosto de 2011, pp. 98–113 y Scribano, Adrián: “Cuerpos, emociones y sociedad: una lectura desde Walter Benjamin”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, pp. 674–696, diciembre de 2012.

11 La cultura europea está organizada para Nietzsche en torno a prácticas y enseñanzas en las que se “aprecia el *medio* y lo *mediano* como lo superior y lo más valioso: el lugar en que se encuentra la mayoría”. Aquí “no se siente el propio ser como un reproche, sino como el ser *correcto*”; aquí domina la satisfacción”. En esa percepción de medianía, de acompañamiento social, está el origen de la obligación moral. KSA 12, 10 [39]. En los textos suele identificarse “hombre” con “especie” y “hombre europeo”.

lo mayoritario en él, como lo que servirá de “puente” hacia su superación¹².

La deshumanización implica entonces desjerarquizar los valores que se han venerado como asentados en sí mismos, como cosas en sí, para poder pensarlos como *fenómenos*, figuras plásticas y expresión de este estado de cosas, que guardan con sus supuestos contrarios no una ruptura o una antinomia, sino una continuidad identitaria¹³.

Todo aquello de que tenemos necesidad, y que puede sernos dado por primera vez, gracias al nivel actual de las ciencias particulares, es una química de las repre-

12 Z, prólogo, 4: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver atrás y un peligroso estar de pie. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*”. Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, p. 29, traducción modificada por mí. Sobre los “espíritus libres”, ver entre otros textos, el libro de Antonia Birnbaum: *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, México, FCE, 2004, sobre todo los caps. II, VII y VIII.

13 “Fenómeno” es una palabra varias veces usada por Nietzsche, pero que debe entenderse en su esquivia acepción, deudora de la química, del juego de los compuestos que, según proporciones, dan lugar a determinados efectos. No es lo que subyace a algo con lo que guarda una relación de representación o de simetría o de encadenamiento lógico, sino una superficie arbitraria, una creación estética y en ese sentido, ilusoria. Podría resumirse en un “jeroglífico” superficial. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral I*, dice: “La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria”.

sentaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la civilización y de la sociedad, incluso en el aislamiento; pero ¿y qué si esta química conduce a la conclusión de que en este dominio *también los colores más hermosos están compuestos de materias viles, incluso despreciadas?* ¿Tendrán ganas de seguir estas investigaciones muchas personas? A la humanidad le gusta desechar de su pensamiento las cuestiones de origen y de principio: ¿no hay que estar casi deshumanizado para sentir en sí la inclinación contraria?¹⁴

La mala comprensión de la que se adolece, que es una mala comprensión del cuerpo y de la vida, y a la cual la filosofía ha contribuido (¿o será mejor que ella se debe a esa mala comprensión?)¹⁵, implica inyectar en el proceso de creación, de recreación y de destrucción de formas en las que están inmersas las múltiples fuerzas de la vida, la pretensión de perpetuidad. Se pretende que algunas formas –los valores morales, las ideas políticas o los conceptos metafísicos– sean verdades eternas y no “ilusiones”, “ficciones” o “exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (que es lo que, para

14 HdH I, 1. Madrid, Edaf, 1984, pp. 41–42. Mis cursivas.

15 Dice en el prólogo de GC: “Toda aspiración...a un más allá, a un afuera, a un por encima, autorizan a preguntarse si no era la enfermedad la que inspiraba al filósofo”. La filosofía es transfiguración del dolor, de los muchos estados de salud del filósofo en muchas filosofías, de modo que “en lo tocante a la enfermedad, estaríamos tentados a preguntarnos si es totalmente posible prescindir de ella”, aún cuando de una enfermedad grave, “se vuelve regenerado”, “con unos sentidos más gozosos; con una segunda y peligrosa inocencia en el goce, más ingenua a la vez y cien veces más refinada de lo que nunca había sido antes”. GC, prólogo, III, *op. cit.*, pp. 16–18.

Nietzsche, son)¹⁶. Como si estos tres últimos registros fueran de inmediato reprobables, se pretende para los anteriores una solidificación, se pretende decretarlos *verdad que trasciende al tiempo*. Esa pretensión de perpetuidad es a la vez un *desarraigo*, porque se consigue extirpando cualquiera de esas figuras de sus procesos de origen, que tienen lugar en los juegos y las luchas de instintos, de manera que se las autonomiza y con ello, se las *moraliza*, se las *veridifica*, se las *sacraliza*. Esa pretensión no es conspirativa, sino que está inscrita en lo azaroso del proceso mismo (o en un proceso de vida que Nietzsche entiende como una plena intencionalidad sin teleología, ni causa, ni fundamento; un proceso que prefiere “*bailar sobre los pies del azar*”)¹⁷. Y sin dudas, esa pretensión está inscrita en los mecanismos propios de la gramática y del conocimiento, que es contrario al devenir¹⁸. Es una pretensión de perpetuidad que, si se quiere, radicaliza el proceso normal de comunicación entre

16 MBM I, 5. En HdH I, 2 dice: “Pero todo ha llegado a ser; no hay *hechos eternos*, del mismo modo que no hay verdades eternas. Por eso es por lo que la *filosofía histórica* es de ahora en adelante una necesidad, y con ella la virtud de la modestia”. Traducción modificada. Una filosofía modesta, pudorosa, es la que emula la actitud de los griegos: ellos “sabían lo que es vivir: para esto hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales –¡por ser profundos!” (GC, prólogo, §4, traducción modificada). 17 Z, “Antes de la salida del sol”.

18 En KSA 7 [54] dice: “El conocimiento en sí es imposible en el devenir, ¿cómo es posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de ilusión. Devenir en tanto que inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: ningún sujeto, sino un hacer, poner, creador, nada de ‘causas y efectos’”. Por eso, antes que conocer, se precisa interpretar, como acto de poderío.

Para un análisis del problema en el período joven, ver Sergio Sánchez: *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, Córdoba, Universitas, 2008.

los hombres sociales, porque toda comunicación es un proceso de olvido del origen poético del lenguaje.

En los escritos tempranos, todavía muy influenciado por Schopenhauer, Nietzsche daba cuenta de la imbricación entre lenguaje, moral y comportamiento social. Esa imbricación implicaba que el hombre, en aras de su “protección” en un marco social, perpetra en el lenguaje un despojo, una “omisión de lo real e individual”: para comunicarse con otros y cumplir con el *compromiso social de la veracidad*, el hombre social despojará a las palabras–metáforas de su condición de tales, de su carácter arbitrario, singular y poético, absolutamente desligado de toda relación de correspondencia con la cosa a la que aluden (que es una “X”) y convertirá a esas palabras en “significados” y “conceptos”. Es decir, para ser protegido, el hombre social que habla con otros, participa como *cómplice* de un proceso de “traducción” de lo desconocido e incognoscible en términos conocidos e identitarios. Una traducción que es una *invención* pero que, en el desconocerse como tal, da lugar al *compromiso* moral por la verdad al interior de una sociedad de hablantes. Ese compromiso moral por la verdad está en usar las palabras como si fuesen significados, es decir, usarlas “bien”, despojadas de toda individualidad –de la cosa en cuestión, de sí mismo como productor de metáforas–. Se habla al interior de una sociedad que se dice a sí misma que traduce, cuando inventa, y que obliga moralmente a sostener esa suposición, creando así un compromiso social, una obligación, un lazo vinculante de veracidad colectiva. En el hablar colectivo se fundan los imperativos y con ellos, todas las instituciones derivadas de ese tiempo de la lengua. Decía el filólogo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (WL):

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado

atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como “roja”, otra como “fría” y una tercera como “muda”, se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante, el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas

impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina “verdad” al uso de cada dado según su designación¹⁹.

En toda existencia social, entonces, hay una *complicidad* en torno a la verdad. Una complicidad que se pone en acto en los usos y las circulaciones de términos, de palabras, que fluyen sobre los canales previsibles: que producen el entendimiento. La verdad aparece como el compromiso moral del miembro social a atenerse a lo que circula como veraz. Y para que lo veraz circule como tal, se ha producido (y se reproduce) un olvido, una amnesia colectiva del carácter originario de metáfora de las palabras, de su carácter de producción artística del intelecto, de invención que se asienta en un *no*: de ninguna manera la palabra es correspondiente con la “X” a la que ficticiamente alude. El intelecto, así, no tiene “ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana”, sino que como medio de

conservación del individuo desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir²⁰.

A este impulso individual por fingir que es el intelecto, como decimos, el instinto gregario o la necesidad de existencia social lo convierte en un fingir de segundo grado, en un compromiso con lo veraz, con aquello que se ha sancionado convencionalmente como verdad. Este es un compromiso moral en tanto societal, que instaura la identidad del concepto y los imperativos. Pero también instaura la igualdad, como omisión de las singularidades y con ello, la posibilidad de la circulación y el intercambio representativo en el lenguaje. El concepto se transforma así en un “arquetipo”, en aquello que elude la particularidad (por ejemplo, el concepto “hoja” se abstrae de la particularidad de las “hojas” y de sus condiciones singulares de existencia) y se autonomiza, reprimiendo lo que era “recuerdo” de la profusión de imágenes sensoriales o “jeroglífico”, en la experiencia individual, para poder circular como moneda de la amnesia: se convierte, en fin, en una mentira sostenida en intereses vinculantes y olvidada como tal, pero dinámica y representativa, idealista²¹.

20 WL, I; KSA 1, pp. 875–876.

21 Las lenguas surgen del ansia de dominio de los “señores” sobre las cosas y son convertidas en pura abstracción cuando las palabras son adoptadas por el “rebaño”, que las disocia de su origen. Esa disociación genera “calma, seguridad y consecuencia” (WL, I; KSA 1, p. 883). La figura del mentiroso aparece entonces replicada en varios avatares: están los mentirosos que comparten la lengua (los miembros de la sociedad que sostienen su complicidad, como comunicación) y luego, el mentiroso que se aparta del código lingüístico convencional, que se transforma en un peligro social y será excomulgado, expulsado. El cientista, filósofo o crítico que se aparta

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe cuadrar al propio tiempo, con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también lo es que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo que se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo²².

La enfermedad en el cuerpo (social)

La búsqueda de la perpetuación de ciertos valores, entonces, guarda estrecha relación con el proceso normal de la comunicación social, pero a la vez, radicaliza sus procedimientos, hasta enfermar. Combatir la mala comprensión de la vida es combatir un complejo de discursos (religiosos, filosóficos, políticos, económicos, sociales) que son expresión y a la vez perpetúan la dominancia de ciertos instintos sobre otros, que

de ese código también es mentiroso, pero en grados, de acuerdo a cuánto asentimiento busque. Al respecto, ver Sánchez, *op. cit.*, pp. 62–64.

22 WL, KSA 1, pp. 879–880.

para Nietzsche han originado el hastío actual. No es combatir una mala comprensión en tanto que “mentirosa” –dicho peyorativamente–, sino combatir una comprensión veraz, en tanto convencional (es decir, mentirosa), que *no sirve a la vida*. El único indicador de ese “no servir” se manifiesta en el cansancio, en el malestar de la cultura, en el debilitamiento del cuerpo y en la obstrucción de sus funciones (y no en un conocimiento que se pretenda efectivamente verdadero y que pudiera demostrar a éste, el actual, como falso).

Toda estructura cultural para Nietzsche es síntoma de una cierta configuración de instintos y a la vez, dispone su agenciaamiento, relega a unos en función de otros, distribuye entre ellos grados de actividad, hasta tornarlos una segunda naturaleza –o hasta hacerlos desecho e impotencia–. Si toda estructura cultural es expresión de una configuración de instintos que gobiernan sobre otros (que han relegado a otros instintos y han producido así su filosofía, sus leyes, su moral, porque cada uno de ellos es *tiránico* y busca gobernar y para eso, teoretiza), para combatir esta estructura de instintos existente hay que desplazarse del campo discursivo, o mejor, operar donde efectivamente esos discursos tienen arraigo. En otras palabras, no se combate a la teología con mejor discurso teológico o a la razón con más razón, sino con pensamiento y hacer fisiológicos, con química, con curaciones en el cuerpo, con nuevas “constituciones” de los instintos, que son fuerzas que se han vuelto *específicamente humanas*, en el sentido de biologizar la sedimentación histórica²³.

23 “Tiránico” está usado en Nietzsche en el sentido de Pascal, como un deseo de dominación universal e “injusto”. Por ejemplo, es tiránico para Pascal la afirmación “soy fuerte, luego, se me ha de amar; soy noble, luego, se me ha de temer”, es decir, la afirmación que se desborda y pide legitimidades en otros campos. También la guerra en sí tiene un fuerte eco de Pascal, a quien Nietzsche elogia, por haber estado lo suficientemente “herido” para filosofar. En *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1993, §58 (332–244).

El cuerpo es el principal campo de evidencia del desarreglo. En él se manifiesta la anemia que es síntoma del estado actual del juego y de la lucha entre los instintos. En el cuerpo se “replíca” la coyuntura actual de la guerra entre las fuerzas de la vida, cuya resolución parcial se plasma en las estructuras sociales del mundo y en las estructuras sociales del hombre (como si éste “y” fuera necesario)²⁴. La anemia es, si se quiere, una corrupción

Sobre la diferencia entre instintos animales y su conversión humana, al intervenir la memoria y el olvido, véase GM, II, §1 y *Consideraciones Intempestivas* II, § 1.

²⁴ En GC, §346, dice: “nos reímos en cuanto vemos al ‘hombre y al mundo’, puestos uno al lado del otro, separados por la sublime pretensión de la partícula ‘y’”.

La unidad y entificación de los términos ‘ser’, ‘realidad’ ‘yo’, surge de la creencia metafísica en la ficción del sujeto, que produce un movimiento de conversión de la pluralidad de estados y de asignación de semejanzas/agencias. Dice en los *Fragmentos Póstumos* (FP) 12.10[19] de otoño de 1887: “Sujeto: así se establece la terminología de nuestra creencia en una *unidad* entre todos los diferentes momentos del supremo sentimiento de realidad; comprendemos esta creencia como el *efecto* de una causa única –creemos en nuestra creencia hasta el punto en que, por causa de ella, imaginamos la ‘verdad’, la ‘realidad’, la ‘substancialidad’. El ‘sujeto’ es la ficción que nos hace creer de buena voluntad que muchos estados *iguales* en nosotros serían el efecto de un sustrato único”. Y en FP 9[98] de otoño de 1887: “el concepto ‘realidad’, ‘ser’, es tomado de nuestro sentimiento de ‘sujeto’ – ‘sujeto’ interpretado a partir de nosotros, de tal modo que el yo vale en cuanto sujeto, en cuanto causa de todo hacer, en cuanto agente”. En 11.40[42] agrega: “tal vez no es necesaria la suposición de *un sujeto*; tal vez está igualmente permitido suponer una pluralidad de sujetos cuyo juego conjunto y lucha se encuentra a la base de nuestro pensar y, en general de nuestra conciencia”. Propia traducción.

Al respecto de la coproducción de hombre y mundo, a partir del primado de las relaciones de fuerzas (o sea, de la innecesaria conjunción “y”), ver Danilo Augusto Santos Melo: “Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche” en *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, UFRJ, Brasil, Vol. 4, nº 1, 1º semestre de 2011, pp. 25–36.

en el mando, porque las fuerzas de la vida son entendidas en Nietzsche bajo la relación de mando y obediencia, de pastoreo y rebaño, tanto a nivel de la pluralidad social, como a nivel de la pluralidad de sujetos y de almas que habitan el cuerpo orgánico del hombre. El desarreglo en el cuerpo es evidenciado también como el imperio de la mala comprensión vuelto carne, que es efecto y reproduce esta corrupción en el mando: el conocimiento que expresa este estado actual de las luchas entre las fuerzas de la vida es un conocimiento que introduce *moralización* y *eternidad* allí donde hay inocencia y fugacidad, que reduce la pluralidad de perspectivas interpretativas y con ello, intoxica, vuelve su poderío contra el cuerpo que habita. El nihilismo es entonces una especie de enfermedad auto-inmune, el imperio de un conglomerado de instintos que unifican y cercenan lo que es una pluralidad, que ahogan la pluralidad de fuerzas/perspectivas en pugna que los subyace y que los erige como dominantes transitoriamente (o lo que es igual, el nihilismo es una simplificación aletargante de la pluralidad de instintos en combate, por consagrar la interpretación que portan). Esa es la intoxicación del sentido unívoco, una intoxicación que, como decimos, maximiza un mecanismo inscripto en toda comunicación normal, pero que, en esa deforme maximización, envenena y agobia.

El canal necesario en el que se cultiva y se asienta este imperio decadente es lo que Nietzsche llama el “hombre del rebaño”. El hombre del rebaño no es una categoría sociológica, sino una figura de hombre *incapaz de lidiar con axiologías diversas* y por tanto, *incapaz de sentido histórico*. Incapaz de asumir el “caos” en sí²⁵. En ese sentido, el hombre del rebaño es una figura fruto

25 MBM, §223 y 224. Ver Renato Nunes Bittencourt: “Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo” en *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil, vol. 4, nr. 1, 2011, pp. 67–86 (aquí, p. 80).

de la democracia europea, pero que obstruye la pluralidad de instintos a la que ella daría lugar en tanto mestizaje de razas y estamentos, para consagrar en cambio la igualación formal. Es decir, el hombre del rebaño obstaculiza lo que la “semibarbarie” de la democracia, como la llama Nietzsche, permite: brindar la oportunidad histórica de volver a tirar las cartas entre los instintos, de insuflar bríos en el combate, de agudizar la enfermedad que se padece para que, azarosamente, se dé vuelta la taba y se dé lugar, “quizás”, a una nueva aristocracia, enriquecida por la ampliación de la percepción que permite este tránsito democrático.

El *sentido histórico* (o capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el ‘instinto adivinatorio’ de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas): ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa, –el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido. El pasado de cada forma y de cada modo de vivir, de culturas que antes se hallaban duramente yuxtapuestas, superpuestas, desemboca, gracias a esa mezcolanza, en nosotros, ‘almas modernas’, a partir de ahora nuestros instintos corren por todas partes hacia atrás, nosotros mismos somos una especie de caos–: finalmente, como hemos dicho, ‘el espíritu’ descubre en esto su ventaja. Gracias a nuestra semibarbarie de cuerpo y de deseos tenemos accesos secretos a todas partes, accesos no poseídos nunca por ninguna

época aristocrática, sobre todo los accesos al laberinto de las culturas incompletas y a toda semibarbarie que alguna vez haya existido en la tierra; y en la medida en que la parte más considerable de la cultura humana ha sido hasta ahora precisamente semibarbarie, el ‘sentido histórico’ significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido no aristocrático. [...] pero nosotros –aceptamos precisamente, con una familiaridad y una cordialidad secretas, esa salvaje policromía, esa mezcla de lo más dedicado, grosero y artificial...²⁶

El hombre del rebaño es esclavo de un proceso de conocimiento que reprime la actividad de los filones, de los tendones, de los hilos del cuerpo que están activos en él y que habilitarían otras formas de asociación entre instinto–imágenes–palabra–valores–juicio. Hijo de la democracia, se abstrae de todos los “secretos” culturales que el caos del mestizaje de razas y estamentos habilita (y que es “indetenible”), en aras de conservar la igualdad formal. Esa igualdad (esa naturalización que es hija del racionalismo, para Nietzsche) obstruye el riesgo y la oportunidad histórica que ese caos depararía. Perpetúa el tiempo de letargo presente. Para Nietzsche el hombre del rebaño es mediocre, por ser aquello que sofoca al caos por medio de su igualdad y su sordera al sentido histórico, por ser aquel que coarta la oportunidad que esta “mescolanza democrática” permitiría: una nueva disposición del entramado de fuerzas en combate y lucha y luego, un “ordenar el caos” con un nuevo aristocratismo. El del rebaño, en ese sentido, es un hombre de esta moral, mestizo pero en su forma inocua y anclado en un

26 MBM, §224. Al respecto, ver Jara, *op. cit.*, parte III, pp. 297–354.

presente que se pretende eterno. Que comunica *bien*, según patrones que se tienen automatizados, según patrones que son “veraces”, sociales, convencionales y asentidos. Es una figura que reduce la complejidad que circula en el entramado de relaciones que es su cuerpo (y en las que su cuerpo *es*), para desmenuzarla y macerarla en un trabajo de olvido, de invisibilización, de omisión, de represión y por tanto, de violencia contra sí, que es violencia sobre lo complejo de su herencia histórica-cultural. Esa violencia de sí, síntoma y muleta de una cultura enferma, se manifiesta como resentimiento, como obstrucción de la capacidad artística, como pasividad, como automatismo, como repetición estandarizada de imágenes y palabras. Pero también, como efectiva capacidad de comunicación social: en ese sentido, en cada uno de los que hablan y se hacen entender, hay algo de rebaño²⁷.

Combatir al hombre del rebaño, entonces, es combatir la incapacidad de asimilación de axiologías distintas, presentes en la pluralidad de instintos tiránicos en juego y lucha, que tejen el

27 El rebaño es análogo a la condición social y sobre todo, en ella, a la actitud de la obediencia. En MBM, § 199, dice: “Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado, –teniendo en cuenta, por tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de *conciencia formal* que ordena: ‘se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerse de ello incondicionalmente’, en pocas palabras, ‘tú debes’”. La obediencia es tan arraigada y general que conducirá a la “mala conciencia” de los que mandan, que “tendrán necesidad, para poder mandar, de simularse a sí mismos un engaño: a saber, el de que también ellos se limitan a obedecer”. *Op. cit.*, p. 128. Sobre el concepto de cultivo y de criar en relación a los instintos, ver Gerd Schank: *‘Rasse’ und ‘Züchtung’ bei Nietzsche*, Berlín/New York, de Gruyter, 2000.

cuerpo²⁸. Es combatir la automatización de un proceso gnoseológico que hace de las múltiples imágenes, algunos conceptos, y de ellos, *signos* que se pretenden objetivos y reflejos de las cosas. Es combatir lo que los vuelve sacros, aislados de los procesos fisiológicos en los que surgen y de los que son, sin embargo, una expresión transitoria. Todo signo en Nietzsche, por el contrario, exige una interpretación porque *es ya una interpretación*, es ya un “fenómeno” no correspondiente con la cosa incognoscible y por tanto, debe (re)insertarse en complejos de lectura no universalizables. Esos complejos de lectura que alojan a los signos están anclados a un determinado territorio, a una cierta historia y portan la herencia de cuerpos que son entramados de fuerzas dominantes y dominadas. Esto no implica hablar de materialidades: el territorio no es una geografía, como bien decía Arendt, sino un concepto político que sólo puede resumirse en esa palabra cuando sublima las disputas a las que su veracidad dio lugar²⁹. Leer un signo, entenderlo, es entonces ser cómplice, culpable y perpetrador en un proceso de valoraciones sociales que se han vuelto carne y se pretenden objetivas.

En ese sentido, puede entenderse el concepto de raza. No como un dato biológico atemporal (si por biología se

28 Al respecto ver Bittencourt, *op. cit.*, y Leon Kossovitch: *Signos e poderes em Nietzsche*, São Paulo, Atica, 1979.

29 Dice Arendt que “el concepto de «territorio», en el contexto legal, es de carácter político y jurídico, y no meramente geográfico. Primordialmente, no está tan relacionado con una porción de tierra como con un cierto espacio que media entre los individuos que forman un grupo cuyos miembros están unidos entre sí, y al mismo tiempo recíprocamente separados y amparados, por relaciones de todo género, basadas en la comunidad de idioma, religión, historia, costumbres y leyes. Tales relaciones se manifiestan especialmente en tanto en cuanto, en sí mismas, constituyen el espacio en el que los miembros del grupo se tratan y establecen vínculos”. En *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Editorial Lumen, 2003, p. 157.

entendiera el fenotipo), sino como un concepto a la vez histórico, biológico, geográficamente determinado y situado, que involucra procesos sociales de lectura y de valoración que denotan un estado actual de las morales colectivas. En cómo se decodifique ese concepto (o cualquier otro) hay sedimentos de interpretaciones en conflicto, que enjuician lo “visible” como si eso visible lo dictara con certeza y que *involucran* al que habla, en repulsa de su pretendida “objetividad”³⁰. En cómo se estudien y valoren los procesos de decodificación, también, están inscriptas estrategias de recodificación.

En ese sentido puede entenderse también el concepto de mestizaje. Si todo concepto en Nietzsche es en-medio-de-valoraciones y es fruto de una filosofía “personal”, en el sentido de inconsciente y, a la vez, de histórica y socialmente sedimentada, las valoraciones que porta esa palabra en su obra no tienen por qué ser las nuestras. La de Nietzsche es una filosofía a contrapelo de lo que se entiende como historia de las ideas: no hay posibilidad de leer una palabra como si fuese un baremo incommovible, un mojón igual a sí mismo en cualquier contexto de lectura. No existen en él la inocencia de las palabras, su “objetividad”, su carácter de cosa que comunica sin más: Nietzsche exige un lector que sospeche, que levante barreras y escudos, si no quiere ser más cómplice que lo que

30 En ese sentido, creo, dice Rita Laura Segato que “raza es signo”. La raza no es “una cualidad inherente al sujeto racializado o, más específicamente, a su organismo, sino una forma de calificar anclada en la mirada que recae sobre él”. Si “color es signo”, “su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado”. Se debe abordar así la relación del signo con la estructura en la que él significa, y como estrategia política de resistencia, “impulsar los signos a una circulación hasta el momento desconocida” (como fue el impulso a la ley de cupos para estudiantes universitario/as negros/as en el Brasil). Ver Segato, R.: *La Nación y Sus Otros. Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 131–151. Aquí, pp. 132–133.

la normalidad de la comunicación dicta. *Pero lo central en Nietzsche es la afirmación de que es imposible hacer filosofía moderna, en medio del proceso indetenible de la democracia, de la filiación biología/historia, sin apelar al concepto de mestizaje y sin, inmediatamente después, prepararse a disputar su valor*³¹. Pensar con Nietzsche, contra él mismo, es tomar de su obra la enfermedad y el antídoto. Porque su obra tiene todo lo que requiere un “pensamiento mestizo”, para usar la feliz expresión de Serge Gruzinski: la desustancialización del sujeto y de todo resabio de identidad esencialista cuyo núcleo resistiera incólume la hibridación³²; la afirmación de que la hibridación es

31 Con este tenor puede leerse la influencia de Nietzsche en varios intelectuales y artistas americanos –por citar a dos, en José Carlos Mariátegui y Ana Mendieta–. Al respecto, ver, entre otros textos, el de Ofelia Schutte: “Nietzsche, Mariátegui y el socialismo”, en *Anuario Mariateguiano*, Lima, vol. IV, No 4, 1992, pp. 85–92; Quijano, Aníbal: “Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas” en Forgues, Roland (ed.): *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992 y Ana Mendieta: “Escritos personales”, en Moure, Gloria: *Ana Mendieta*, Barcelona, Museo Rufino Tamayo, 1999. La influencia de Nietzsche en Leopoldo Lugones es menos rubricable en este sentido, al menos en todos sus períodos, pero igualmente insoslayable. Al respecto, ver María Pía López: *Lugones, entre la aventura y la Cruzada*, Buenos Aires, Colihue, 2004. Para una lectura en este sentido político de Nietzsche, ver Mónica B. Cragnolini: *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

32 La pregunta de si hay un límite a la mixtura de las culturas (y mucho más que las culturas), retoma si se quiere un diálogo posible entre Leibniz y Nietzsche. ¿Hay algo que permanece, más allá de todo pliegue diferencial, al mezclarse, o no hay nada que resista incólume la hibridación? A. L. Kroeber dice que estimamos que todas las culturas “pueden mezclarse casi sin límite”; mientras que Lévi–Strauss culmina su seminario sobre la identidad afirmando que “entre dos culturas, entre dos especies vivientes tan vecinas como se quiera imaginar, hay siempre una distancia diferencial y [...] esta distancia diferencial no se puede vencer”. Discusión retomada por Serge Gruzinski: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós de bolsillo, 2007, p. 22. Los textos son Alfred L. Kroeber: *Culture patterns and processes*,

al interior de una *misma* cultura y no entre bloques culturales diversos; la apelación al quizás, a lo caducable y contingente; la importancia central de la historia y de sus bifurcaciones; la biologización de lo histórico y la historización de lo biológico; la repulsa del análisis como única forma de argumentación y de las antinomias como su modo derivado; la historización de la racionalidad, su genealogía en formas de dominio y obediencia y la apuesta a la concebir sus espacios exteriores; la desantropomorfización; la afirmación de la pluralidad de perspectivas morales, teóricas y jurídicas en pugna; la consustancialidad de la animalidad; la apelación a las geografías diversas y sus determinaciones valorativas plurales; la percepción de que el malestar en la cultura implica uniformización y reducción de la percepción (o reducción del “sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas”³³); la crítica a la objetivación de lo que acontece, de las causalidades y del positivismo. Estos elementos están en Nietzsche y son colores primarios de un pensamiento mestizo. Probablemente no se pueda hacer un pensamiento mestizo sin él y tampoco con todo lo que él declama (y probablemente no pueda hacerse un pensamiento moderno que no sea mestizo

Nueva York y Londres, First Harbinger Books, p. 69 y Lévi-Strauss, C.: *L'identité*, París, PUF, 1977, p. 322 (hay traducción española de editorial Petrel, Barcelona, 1981).

33 MBM, § 224. Eduardo Viveiros de Castro, en “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”, dice que en el perspectivismo no amerindio, la relación animalidad–humanidad sigue siendo evolucionista y analiza cómo la personificación se otorgaba a los animales, en el amerindio. En este perspectivismo, no hay una diferenciación de lo humano a partir de lo animal, sino que “*la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad*”. Sería interesante aquí un cruce con Nietzsche. En Viveiros de Castro, E.: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac–Naify, 2006 (hay traducción al español del artículo citado, disponible en internet).

y seguramente no, en estas latitudes en las que escribo). Para decirlo con Gruzinski:

El mestizaje aparece entonces como algo móvil, inestable, rápidamente incontrolable. No es posible oponérsele a él si no se procura aniquilarlo –tarea generalmente imposible– o bien si no se lo enfrenta a una nueva mezcla, a una nueva fórmula, que habrá de terminar, a su vez, escapando a sus promotores. La complejidad de los mestizajes y la desconfianza que suscitan proceden quizás de esa naturaleza caprichosa que convierte a menudo a sus inventores en verdaderos aprendices de brujo, arrastrados hacia los caminos más imprevisibles. Fenómenos sociales y políticos, los mestizajes involucran de hecho un número tan grande de variables que confunden el juego habitual de los poderes y de las tradiciones, se deslizan entre las manos del historiador que los busca o son menospreciados por el antropólogo amante de los arcaísmos, de las ‘sociedades frías’ o de las tradiciones auténticas. [...] Los mestizajes nunca son una panacea, expresan combates que jamás se han vencido y que siempre se vuelve a empezar. Pero proporcionan el privilegio de pertenecer a muchos mundos en una sola vida³⁴.

34 Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 361 y p. 378. Gruzinski no cita a Nietzsche y sin embargo tanto él, como Leibniz, están muy presentes en el libro, que apunta a evidenciar las similitudes entre el fin del Renacimiento y la Modernidad temprana y este tiempo actual. La selección de los párrafos es de José Emilio Burucúa y sigo su traducción del francés (además de coincidir en el subrayado), en *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV a XVII–*, Buenos Aires/Madrid, Eudeba y Miño y Dávila editores, 2001, p. 33.

Allí donde Nietzsche augura “ordenar el caos” que la democracia y el mestizaje han abierto, se torna un combatiente que impone ser tratado como tal y asume una forma de la filosofía personal que, *honestamente*, otra vez, se mide con otras.

Enfermedad y guerra. Desviaciones actuales

La de Nietzsche es una filosofía de la enfermedad entendida bajo la metáfora de la guerra, que toma como primer campo de acción al cuerpo, en sentido amplio. Se trata de restituir *usos y funciones del cuerpo* (social, orgánico), ahogados por los devenires históricos y cuyos efectos de debilitamiento se portan en él. Se trata también de restituir la posibilidad de *una* distinción entre lo sagrado y profano, pero una que, en su *performance*, favorezca a la vida. De hacer una genealogía que permita reactivar algo de lo animal que continúa siendo instinto activo en el cuerpo, a pesar de lo domesticado y de lo tiranizado por los otros instintos de humanismo.

En la asociación de enfermedad y guerra coligan dos tradiciones de discurso. La primera estuvo presente en todo este libro y es el reverso de la doctrina que hacía del estado jurídico o político, una situación que era producto de un “pacto” o contrato libre, racional e interesado, llevado a término por Sujetos conscientes. La tradición reversiva o *contradiscurso* de esta doctrina (para usar la calificación de Michel Foucault), ponía a la presencia perenne de la guerra como contrapartida necesaria del pacto³⁵. La segunda tradición, que trataremos brevemente ahora, involucra a la transformación que se produjo alrededor de la concepción de enfermedad –una concepción que adoptó,

35 M. Foucault: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2001.

desde el siglo XIX y hasta hoy, un fuerte carácter intencional y subjetivista, cuyos efectos aún padecemos—.

En su clásico estudio sobre las metáforas de la enfermedad (sobre todo de la tuberculosis y el cáncer), Susan Sonntag advierte cómo la enfermedad se percibió al compás de los cambios en las visiones de individualidad y subjetividad. Es sobre todo en el romanticismo que la enfermedad (y el enfermo) se transformaron en algo “interesante”, individualizador, mucho más digno de atención que la salud y que los saludables. Dice Sonntag que en esa época, “la enfermedad era un modo de volver «interesante» a la gente —que es la definición original de «romántico»—. [...] «El ideal de la salud perfecta», escribía Novalis en 1799/1800, «sólo es interesante científicamente»; lo realmente interesante es la enfermedad, «que pertenece a la individualización»”³⁶.

Este interés en la enfermedad —en detrimento del interés en la salud— tiene para ella su forma más acabada en Nietzsche (aún cuando entre enfermedad e individualización, como vimos, no hay una contrapartida tan clara en su obra, como la había en los románticos). Cuando la individualidad se torna una idea no sólo narcisista, sino tendencialmente más agresiva, la enfermedad pasa de ser concebida como un castigo a una falta o un mero azar (como era para los griegos), a ser entendida como una pena moral (para los cristianos) y luego, a dar paso a la metáfora de un combate, de una guerra que se libra en el cuerpo y de cuya resolución el Sujeto se volverá progresivamente responsable. Dice Sonntag:

En la *Iliada* y en la *Odisea*, la enfermedad aparece como castigo sobrenatural, como posesión demoníaca o como acción de agentes naturales. Para los griegos la en-

36 Susan Sonntag: *La enfermedad y sus metáforas*, Barcelona, Muchnik, 1980, p. 13.

fermedad podía ser gratuita o merecida (falta personal, transgresión colectiva o crimen cometido por los ancestros). Con la llegada del cristianismo que, como en todo, impuso ideas más moralizadoras acerca de las enfermedades, la correspondencia entre una enfermedad y su «víctima» fue haciéndose más estrecha. La idea de la enfermedad/castigo cedió su lugar a la de que una enfermedad podía ser un castigo particularmente apropiado y justo. [...] Durante el siglo XIX, la idea de que la enfermedad concuerda con el carácter del paciente, como el castigo con el pecador, se modificó: se empezó a pensar que la enfermedad es una expresión del carácter, un resultado de la voluntad. «La voluntad se muestra como cuerpo organizado», escribe Schopenhauer, «y la presencia de la enfermedad significa que la voluntad misma está enferma». La remisión de una enfermedad depende de que la parte sana de la voluntad acuda con «poderes dictatoriales para subyugar a las fuerzas rebeldes» de la parte enferma de la voluntad. Una generación antes, un gran médico francés, Bichat, apelaba a una imagen parecida, llamando a la salud «el silencio de los órganos», y a la enfermedad «su rebelión». La enfermedad es la voluntad que habla por el cuerpo, un lenguaje que escenifica lo mental: una forma de expresión personal. Groddeck describió la enfermedad como «un símbolo, la representación de algo que sucede dentro, una obra escenificada por el Ello»³⁷.

En las formas contemporáneas de “renacimiento del Sujeto”, en tanto, se consagran nuevas metáforas de enfermedad y de sanación, con una persistencia que asombra. Formas alejadas de la guerra explícita y también de la teatralización a las que aludía

³⁷ *Ibidem*, p. 19.

Sonntag, aunque con implícitas reminiscencias. Asistimos a la revitalización de una dimensión de la experiencia asociada a la capacidad de hablar de sí legítimamente, de dar testimonio, de identificar(se) y exponer(se), que está asociada a la *cura*, a una sanación de todo aquello que –por no ser dicho en público– podría ser asociado con la patología y lo tenebroso.

El efecto, como se sabe, es una colonización de lo que –bien o mal– podría llamarse “espacio público” por la *intimidación* del Sujeto, considerado pleno y autotransparente (un proceso al que Richard Sennett describía hace tiempo como “el declive del hombre público”³⁸). Si antes se exigía desconfiar del Sujeto que enuncia, por ser él inmediata presa de la ideología, por estar hablado por el inconsciente, por ser una imposibilidad en el capitalismo, o lisa y llanamente una expresión de la banalidad, hoy ese Sujeto que habla es postulado incluso como aquel síntoma en el que se puede observar –y también atribuirle– lo que antes hubiera sido catalogado como “contradicciones sistémicas”³⁹. Entre esta concepción de patología/responsabilidad y las políticas focalizadoras y atentas a la biografía del Sujeto hay un estrecho lazo: ante cualquier problema social que se precie (pongamos por caso, pobreza o desempleo) se diría que cada quién es responsable de su situación.

38 Sennett, R.: *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978 (hay nueva edición en Anagrama, 2011). Ver también Sarlo, Beatriz: *Tiempo pasado: cultura de la memoria y primera persona*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

39 Esta idea aparece en Ulrich Beck: *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo XXI editores, 2006, p. 137. Apelaciones a este argumento se pueden leer también, entre otros, en: Zygmunt Bauman: *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2008; Marc Abélès: *Política de la supervivencia*, Eudeba, Buenos Aires, 2008; y Hans Jonas: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1994.

La resucitación del Sujeto a la que asistimos, con su carácter de exposición, de atención al cuerpo, de hiper-responsabilización y de colonización del espacio público por la intimidad, exige volver a interrogar el carácter de la experiencia y repensar en las formas del sufrimiento y las patologías. Pero también exige *valorar* (dicho en sentido nietzscheano) la relación experiencia-testimonio o experiencia-identidad, así como cuestionar qué experiencias se tornan invivibles en la contemporaneidad y qué identidades se truncan con ellas. Exige pensar qué tipo de Sujeto es el que supuestamente resucita y por qué ese Sujeto puede convivir perfectamente con todo el arsenal deconstruccionista en las Ciencias Sociales y las Humanidades, con sus rebatimientos de la verdad y los referentes, y a su vez, con las técnicas de personalización (como las redes sociales) y sus ideologías de la autenticidad y la exposición.

Desde los años '60 y '70 y en las sociedades con cierto desarrollo (o en las ciudades más asimilables a ellas de América Latina, como Buenos Aires), somos testigos de la formación de un nuevo tipo de individualismo, que puede entenderse como la *vuelta al idealismo romántico*, en un contexto de capitalismo flexibilizado y flexibilizante, y que repone la centralidad de la patología. Axel Honneth vuelve a Georg Simmel para analizar esta nueva forma del individualismo⁴⁰. Para ambos, es un "hecho empíricamente observable" que la economía monetaria facilita la pluralización de los estilos de vida. Pero, entre esta pluralización, o lo que es igual, entre el "incremento de las propiedades individuales" y el crecimiento de la autonomía personal hay una diferencia fundamental: la multiplicación de las opciones de elección de estilos de vida, la participación en múltiples grupos de pertenencia menores (llamados "*milieus*") y la desvinculación

40 Axel Honneth: "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización", en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE-UAM, 2009, pp. 363-389.

de otros grupos de pertenencia mayores, no genera incremento de la libertad, sino mayor dependencia de otros Sujetos.

Ciertos factores confluieron con un cambio en las mentalidades sociales, cree Honneth, a la manera de la “afinidad electiva” en los procesos históricos, para dar lugar a este romanticismo de la autenticidad: el crecimiento del ingreso y del tiempo lucrativo en las sociedades desarrolladas de los sesentas (y de allí en más), la movilización social, la expansión de la educación y del sector servicios, el aumento de opciones para conseguir trabajo y la subjetivización del trabajo, junto con la formación de pequeños grupos con conductas altamente diferenciadas (los *Bio-Kultur* alemanes, hoy omnipresentes con la defensa vuelta casi popular de la comida “sin conservantes”; la revolución sexual; el privilegio de los viajeros frente al “turismo de masas”) hicieron que las formas de existencia se individualizaran en alto grado, pero a nivel masivo. Para Honneth, “los integrantes de las sociedades fueron forzados, animados o estimulados a convertirse en el centro de sus planes de vida y su conducción de vida propios con motivo de sus futuras oportunidades”⁴¹.

La “paradoja” de este idealismo, de esta adopción masiva de patrones de conducta de pequeños grupos “románticos” y hasta tradicionales (a los que Honneth llama “sectas”), que hace aparecer la vida como un proceso de autorrealización, a la manera de un experimento, es que lo que era una *posibilidad* para los Sujetos pasó a ser una *exigencia* externa a los mismos. Esta exigencia externa está inculcada y sostenida por un *set* de organizaciones (públicas y privadas) que se montaron sobre esta nueva forma de la subjetividad y que hoy –en un proceso que apenas se está iniciando– toman su legitimidad de sustentar esta demanda de diversidad, individualización de

41 *Ibidem*, p. 373. Al respecto, ver también Sennett, R.: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006 y Luc Boltanski y Ève Chiapello: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

opciones y experimentación de sí⁴². El Sujeto recobrado vive esta paradoja de la apertura de opciones y la responsabilidad de llevarlas a cabo, crecientemente, como “fatiga de sí”, como procesos de depresión y experiencia del vacío a escala masiva, como nuevas formas de sufrimiento colectivo, pero atendido sólo como si fuera un “problema personal” de estar o no a la altura de la aceleración del tiempo y de las múltiples responsabilidades cotidianas, sin enfermarse ni concebir al *stress* como una de sus formas crónicas.

La metáfora de la enfermedad, lejos de anclarse en la desubjetivización y en la contingencia que se podían leer en Nietzsche, es en esta “fatiga de sí”, un engranaje más de formas de imposición técnica, bio/históricas, en las que el Sujeto es vuelto responsable de su propia adaptación, de su propio experimento de vida, sin poder hacer recaer en nadie ni nada lo que son “sus decisiones”. No hay en él ninguna guerra, sino sólo la responsabilidad de ser tan equilibrado, adaptado y creativo, como se le exige. La enfermedad sirve, de este modo, a una nueva moralización de la vida.

42 Para Honneth, la pretensión de autorrealización ha sido transformada cada vez más en una exigencia institucional durante el último tercio del siglo XX e involucra todos los campos, desde la insistencia sobre el uso del tiempo libre a la subjetivización de las aptitudes laborales. Dice: “La tesis que quiero sostener es esta: las reclamaciones de autorrealización individual que hace treinta o cuarenta años crecieron con rapidez en las sociedades occidentales por la confluencia históricamente singular de procesos de individualización muy diversos se han convertido ya a tal grado en un patrón de expectativas institucionalizado de la reproducción social que han perdido su finalidad interior, volviéndose fundamento de legitimación del sistema”. *Ibidem*, p. 369.

Índice

Agradecimientos.....	07
Listado de Ilustraciones.....	09
Listado de Principales Abreviaturas.....	11
Introducción.....	15

PRIMERA PARTE

Spinoza y lo justo en el Barroco.....165

Parte, violencia y lo justo en Spinoza. Apéndice:
Desnormativización e intención. En torno a Eichmann y Sade..... 167

Justicia y Don en San Pablo y Spinoza.....257

El concepto de soberanía en Spinoza.
Una lectura desde el Barroco.....275

SEGUNDA PARTE

Placer, Nombre propio y Justicia en Leibniz.....289

Lo particular y el esfuerzo del olvido.
La relación moderna entre justicia e identidad.....291

Percepción y placer en la temprana modernidad:
las resonancias de Leibniz en la concepción postmoderna del consumo.....305

Felicidad y progreso en Leibniz:
la precariedad institucional de la razón barroca.....319

TERCERA PARTE

**La Modernidad en sus andariveles. Definición,
Conciencia y Colonización en Locke.....333**

La razón crea monstruos.

Hombria, Colonialismo y Castigo en John Locke.....335

CUARTA PARTE

**Lo universal, lo impersonal y la interiorización
del Semejante en Rousseau.....453**

La historicidad del sí mismo y el semejante.

La centralidad del crimen en las confesiones de Agustín
de Hipona y Jean-Jacques Rousseau.....455

Presencia, expansión, liderazgo. La comunidad erótica en Rousseau.....491

EPÍLOGO

Enfermedad y Mestizaje en Nietzsche.....507

Cualquier plástico dura más que un amor eterno.....509

