

revista filosófica

Symploké

ISSN 2468-9777

Revista nº 10, julio 2019



Integrantes de la Revista

Calomino, Hernán E. :: Director
 Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
 Valle, Lucas :: Corrector
 Cruz, Gustavo :: Diseño de Tapa
 Martinetti, Paula :: Comunicación

La Revista

Sección Estudios de Género

Fernández Romeral, Juliana :: Directora
 Saavedra, Lucía D. :: Directora
 Forni, Victor J. :: Corrector
 Saavedra, Jimena V. :: Correctora
 Fabbio, Rocío P. :: Correctora

Consejo evaluador

Abellón, Milton :: Dr. en Filosofía (UBA)
 Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía (UBA)
 Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía (UBA)
 Castello, Luis Ángel :: Dr. en Letras Clásicas (UBA)
 Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía (UNSAM)
 Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía (USAL)
 Gardella Hueso, Mariana :: Dra. en Filosofía (UBA)
 Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía (UBA)
 López, Cristina :: Dra. en Filosofía (USAL)
 Mársico, Claudia :: Dra. en Filosofía (UBA)
 Pico Estrada, Paula :: Dra. en Filosofía (UBA)
 Ralón, Graciela :: Dra. en Filosofía (UBA)
 Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía (UBA)

Consejo evaluador internacional

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía (Universidad de Memphis)
 Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología (Università di Torino)
 Rossetti, Livio :: (Università di Perugia)
 Vigo, Alejandro :: Dr. en Filosofía (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

Consejo evaluador Estudios de Género

Alvarez Broz, Mariana :: Lic. en Sociología (UNSAM)
 Fernández Vázquez, Sandra S. :: Lic. en Ciencia Política y de la Administración (Universidad de Santiago de Compostela)
 Lenta, María Malena :: Lic. en Psicología (UBA)
 Marantes, Maximiliano :: Lic. en Sociología (UNSAM)
 Perla, Laura Mariel :: Lic. en Psicología (UBA)
 Pierri Carla :: Lic. en Psicología (UBA)

Revista Symploké
 ISSN: 2468-9777
 hola@revistasymploke.com
 www.revistasymploke.com
 Pacheco 2558
 CP 1431
 Ciudad Autónoma de Buenos Aires
 Argentina

Índice

Nota de los Directores Hernán Calomino - Alejandro Gutiérrez.....	5
Maquiavelo y la fenomenología de las conjuras Alessandro Campi	6 a 14
Entre Maquiavelo y Marx: Gramsci y el problema de la política Maximiliano Cladakis	15 a 20
Lecturas críticas de Karl Löwith y Leo Strauss al concepto de lo político C. Schmitt Facundo Bey	21 a 28
El uso instrumental de la religión y la raíz aristotélica de la virtud en el pensamiento político de Maquiavelo Gustavo Zito	29 a 43
La matriz del cambio Patricio Gómez Talavera	44 a 52
Vida, muerte y poder en Foucault y Derrida Pedro Tenner	53 a 58
Constant vs. Kant Matías Araya	59 a 65
Humanismo y técnica Martín Prestía	66 a 70
Reseña: <i>Por un populismo de izquierda</i> Agustina V. Arrigorria	71 a 72
Reseña: <i>Neo-materialismo</i> Nicolás L. Fagioli	73 a 74

Reseña: *El dulce amargo, canciones de Safo*
Agustina E. Marazzato 75 a 76

Algunas consideraciones psicoanalíticas con perspectiva de género...
Claudia I. Campos 78 a 86

Entrevista Juan Carlos Escobar
Fernández, J. - Saavedra L. 87 a 90

Cuentos infantiles y construcción de la subjetividad en la infancia...
Jesica Pasqualini 91 a 95

El poder político femenino
Sofía Rutenberg 96 a 99

Nota de los Directores

Con muchísimo placer presentamos el décimo número de Revista *Symploké*. El presente *dossier*, dedicado a la filosofía política, ha sido posible gracias a la inmensa ayuda de la Lic. Alicia Cusinato, quien ha coordinado dicho número. Asimismo, queremos reconocer el trabajo realizado por Gustavo Cruz en la realización de la ilustración de tapa de este número, cuya impronta nos permite seguir consolidando una identidad propia.

Agradecemos a Antonio Tursi y a Jorge Fernández, quienes nos ayudaron en el transcurso de los últimos cuatro años de existencia de la Revista, y a Laura Carugati, cuyo apoyo y entusiasmo hacia este proyecto han sido motivo de empuje y dedicación.

Por último, queremos agradecer especialmente a Mario Greco y a todo el equipo de Lectura Mundi (UNSAM) por brindarnos la posibilidad, con su apoyo y reconocimiento, de continuar con nuestra tarea. Dicho apoyo nos permite consolidar relaciones institucionales más estrechas, permitiendo no solo la continuidad de este proyecto, sino su crecimiento en tanto revista científica.

Hernán Calomino / Alejandro Gutiérrez
Directores Revista *Symploké*

Maquiavelo y la fenomenología de las conjuras

Apuntes de lectura e hipótesis interpretativas

Fecha de recepción: 23 de abril de 2019
Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2019

Alessandro Campi
Università di Perugia
Trad.: Alicia Cusinato
UBA-UTDT

Resumen

El tema de las conjuras aparece con frecuencia en las obras de Maquiavelo. Incluso le ha dedicado un capítulo en sus famosos *Discursos* (III, 6). Aún así las historias sobre conspiraciones e intrigas recorren de forma continua las páginas de *Historias de Florencia* como sus escritos de naturaleza diplomático-cancillerescos. Se habla difusamente sobre tramas y maquinaciones tanto en el *Príncipe* (XIX) como en sus textos histórico-políticos menores. A diferencia de otros pensadores, a partir de Salustio, Maquiavelo no se limitó a la descripción de las conjuras particulares. Sobre esta particular y extrema forma de lucha política ha ofrecido una auténtica y verdadera teoría o fenomenología, algo nunca antes logrado por otros pensadores. Ha clasificado las conjuras, ha identificado sus diversas variantes históricas, ha echado luz sobre la dimensión técnico-operativa, ha ilustrado las fases y las modalidades de su desarrollo, las motivaciones ideales, las justificaciones del orden material y las matrices sociológicas. Sobre todo ha ofrecido una clave de lectura eminentemente histórico-política, cuando durante mucho tiempo las interpretaciones se han limitado a razonar sobre la psicología individual de los conspiradores.

Palabras clave: Maquiavelo, conjuras, fenomenología, teoría política.

Abstract

The theme of the conspiracies is frequently used in the works of Machiavelli. Moreover, he dedicated one of the most famous chapters of the *Discourses* (III, 6). But also, stories of intrigue and conspiracy continually run through in the *Florentine Histories* as in his diplomatic-chancery writings. Looking at the predominant literature, it's been spoken inaccurately of political plots and machinations in the *Prince* (XIX) as in his minor historical-political texts. Unlike other classical authors, from Sallustio onwards, Machiavelli did not limit himself to describing single conspiracies. For this particular and extreme form of struggle Machiavelli has offered a true theory or phenomenology, something that other thinkers had never achieved. He classified the conspiracies, identified the various historical variations, has shed light on the technical-operational dimension, illustrated the phases and the methods of development, the ideal motivations, the material justifications and the sociological matrices. Above all, he has offered key of interpretation, eminently historical and political. This deserves to be highlighted because, for a long time these interpretations were limited to the psychological reasons of the conspirators.

Keywords: Machiavelli, conspiracies, phenomenology, political theory.

La bibliografía crítica sobre Nicolás Maquiavelo se encuentra notoriamente agotada. Cada aspecto de su obra y su vida ha sido indagado haciendo de ello un objeto de análisis minucioso (aunque no siempre resulte convincente). Esto se verifica a tal punto que, recorriendo los escritos maquiavelianos, genera fatiga individualizar un tema o un argumento que no haya sido ya ampliamente trabajado por parte de estudiosos de los más diversos países. Hoy quien quiera escribir y reflexionar sobre Maquiavelo se expone al riesgo de ser repetitivo o banal. Se tiene la impresión de que, si bien no en su totalidad, ciertamente en lo esencial, ha sido dicho todo.

No obstante, y buscando con atención, es posible encontrar partes de su biografía y de su producción intelectual que aún no han sido lo suficientemente aclaradas y sobre las cuales la investigación científica aún tiene algo para decir. Pensemos solo en la escasa información, que aún disponemos, relativa a su juventud y a su formación. Maquiavelo nació en 1469 y murió en 1527. Sobre la segunda parte de su existencia tenemos mucha información, sobre todo a partir de 1498: el año en el cual, apenas cinco días después del asesinato de Savonarola, fue electo jefe de la segunda cancillería de la República de Florencia. Sin embargo, sobre sus primeros veintinueve años sabemos todavía muy poco: a tal punto que nadie ha logrado explicar de forma convincente por qué razones un joven que no era ni un literato de fama ni un docto en leyes, y cuya familia no pertenecía a la nobleza ciudadana ni tenía grandes riquezas o roles públicos, pudo obtener un cargo político-administrativo tan importante. ¿Qué relaciones sociales y políticas tenía el joven Maquiavelo? ¿A qué grupo de poder pertenecía? ¿Cuáles eran sus sentimientos políticos y qué experiencias de vida atravesó? ¿Por qué lecturas y autores se vio influenciado, considerando que no ha seguido una trayectoria de estudio regular? Son preguntas que ningún biógrafo –ni el más célebre y escrupuloso: Roberto Ridolfi (1978)– ha logrado responder. Tal vez la solución se encuentra en algún documento de archivo que aún espera ser descubierto.

Existe, sin embargo, otro pequeño misterio historiográfico que debiera ser aclarado en referencia a su vida y su pensamiento. Refiere a la semblanza física de Maquiavelo. ¿Qué cara tenía? ¿Cuáles eran exactamente sus rasgos y su fisonomía?

Puede parecer una cuestión superflua e irrelevante. Después de todo son muchos los autores del pasado que conocemos sólo a través de retratos inventados, falsos o deformados: ¿quién puede decir que conoce la verdadera imagen de Platón, Cicerón o San Agustín? Sin embargo, en el caso de Maquiavelo, esta duda respecto de sus verdaderas facciones representa un aspecto histórico-crítico particularmente delicado. Esto se desprende del hecho de que sus retratos canónicos – entre ellos el más célebre y difundido: la pintura conservada por el Palazzo Vecchio de Firenze y atribuido a Santi di Tito (1536-1603) – si bien difieren entre sí, tienen una característica común: presentan al autor del *Príncipe* con trazos y expresiones que pueden definirse “maquiavélicas”. En otras palabras, aquellas pinturas presentan a Maquiavelo exactamente como pretendemos que Maquiavelo debiera ser, considerando la pésima fama que siempre lo ha acompañado: la boca pequeña con los labios cerrados, la frente amplia e inteligente, la mirada aguda e interrogativa, la sonrisa irónica y burlona, con una expresión astuta y maliciosa en la cara. ¿Se trata del Maquiavelo real, como lo han visto y conocido sus contemporáneos, o de una imagen póstuma y estereotipada de Maquiavelo, como el maldecido autor delator de las inexorables leyes del poder, visión que se ha arraigado en la imaginación popular prácticamente hasta nuestros días?

A partir de esta última pregunta, la clave de investigación estaría guiada por la posibilidad de que la retratística maquiaveliana, en particular aquella de los siglos XVI y XVII, haya sido en realidad una variante iconográfica del antimachiavelismo político-filosófico y literario. Se trata de una perspectiva de estudio a caballo entre la historiografía política y la historia del arte que, hasta ahora, no ha sido abordada de un modo sistemático (Campi, 2014). Particularmente, hemos ofrecido una primera contribución en esta dirección estudiando las múltiples variantes de uno de los retratos más notables de Maquiavelo: la así llamada ‘Testina’, que apareció por primera vez en 1540-41 en una colección de sus obras publicada en Venecia por el editor Comin da Trino (Campi, 2019). Es un retrato de Maquiavelo evidentemente falso y arbitrario, cuya fortuna a través de los siglos, según la interpretación que hemos propuesto, se debe a los tratos satánicos y perturbadores, con los cuales el autor del *Príncipe* venía siendo presentado a sus lectores

con el objetivo de advertirles de las peligrosas lecciones que habría recibido. En suma, un ejemplo de antimaquiavelismo confiado más no a la fuerza persuasiva de la escritura, sino a la potencia evocadora de la imagen.

Pero incluso sobre la reconstrucción e interpretación del pensamiento de Maquiavelo, como hemos mencionado, existen aún posibles espacios de estudio y profundización. Si bien es verdad que la fuerza de los clásicos radica en que cualquiera, acorde a su gusto, puede leerlos y encontrar allí, dependiendo de la coyuntura histórica, nuevos estímulos intelectuales o nuevas perspectivas críticas, también es verdad que a menudo los estudiosos, siguiendo modas político-culturales, tienden a concentrarse maniáticamente sobre algunos aspectos o temas, dejando fuera otros. Pensemos solo en la cantidad de literatura crítica que se ha acumulado en los últimos tres decenios – a partir de las investigaciones ya clásicas de Hans Baron, J. G. A. Pocock y Quentin Skinner – sobre Maquiavelo como defensor de las virtudes republicanas. Por otro lado, recordemos cuán poco se ha escrito, por ejemplo, sobre el argumento que, en cambio, atraviesa gran parte de sus escritos y sobre el cual, en este espacio, queremos llamar la atención.

Las conjuras y la lucha por el poder en la Italia del Renacimiento

Nos referimos en particular al Maquiavelo teórico y estudioso de las conjuras: entendidas como una modalidad de lucha por el poder recurrente en la historia (sobre todo en la época del Renacimiento) y meritoria, por lo tanto, de una autónoma elaboración doctrinaria. En efecto, los relatos y descripciones de las conjuras, tramas y maquinaciones secretas que recorren con frecuencia los escritos maquiavelianos, particularmente en la correspondencia político-administrativa y en las *Historias de Florencia*, corroboran que se trataba de un tema al que él atribuía una gran importancia y por el cual profesaba un profundo interés. Pero es sobre todo en los *Discursos* –en el célebre capítulo 6 del Libro III– que el tema de las conjuras es tratado por Maquiavelo en forma sistemática y con la ambición de aportarles, al mismo tiempo, una amplia casuística histórica (que trata desde el mundo clásico hasta la historia italiana de su tiempo), una clasificación de máxima, una elaboración conceptual y un examen téc-

nico.

Se trata de una sección de la obra titulada, precisamente, *De las conjuras*, y que siempre ha impresionado a lectores y críticos en virtud de su insólita longitud. En razón de ello, se ha planteado la hipótesis de que aquella sea considerada como un tratado autónomo, que, no por casualidad, ha gozado de una circulación y difusión independiente, como prueba la ya existente tradición manuscrita. De los códigos utilizados para realizar las modernas ediciones críticas de los *Discursos*, de hecho solo dos están conformados por transcripciones –si son bien distintos, probablemente sean descendientes de un ancestro común, ambos datan de la primera mitad del siglo XVI– propias del capítulo de las conjuras: el código Palatino 1104, cc. 45r-56v, de la Biblioteca Nacional de Florencia y el manuscrito X de Balìa, Carteggio, Responsive 119, cc. 290-319, del Archivo de Estado de Florencia. Ello sugiere que esta parte de los *Discursos* fue leída como una obra en sí misma desde años posteriores a su composición y posiblemente haya sido objeto de discusión durante las reuniones del *Orti Oricellari*, jardín frecuentado por Maquiavelo entre 1516 y 1519.

Pero es en Francia donde, algunos decenios luego de la muerte de Maquiavelo, se inaugura una tradición que tiende a considerar sus reflexiones sobre las conjuras como un texto independiente y que, en razón de la indecencia de la materia tratada –la conquista del poder o la eliminación del enemigo político a través del homicidio, la sedición de una minoría organizada contra el orden constituido– por un lado, logra reanudar la lectura clásica sobre el tema de los complots políticos y el tiranicidio y, por el otro, permite presentar mayores conexiones con *El Príncipe* (donde el tema en el capítulo XIX es encarado sobre la base de formulaciones análogas a aquellas contenidas en los *Discursos*) que con su obra sobre las repúblicas (al interior de la cual figura de hecho, y al mismo tiempo, como una disgresión anómala). En 1575, por ejemplo, aparece en París, para los tipos tipográficos de Abel l'Angelier, una versión del *Bellum Catilinae* de Sallustio, realizada por Jérôme de Chomedey, en cuyo apéndice presenta la traducción al francés del *Traicté des coniurations, extraict du troisieme livre des discours de Machiavel*, precisamente una extrapolación de los *Discursos* del capítulo sobre las conjuras. En 1822 aparece (siempre en París), a través del editor Chassériau, una traduc-

ción anónima del *Príncipe* cuyo apéndice contiene el tratado *Des conspirations*. En 1842 el *Traité des conspirations et du régicide* (que incluye también, junto al sexto capítulo, la traducción de los capítulos séptimo y octavo, ambos parte del tercer libro de los *Discursos*) aparece como última sección (después del *Traité de la République* y del *Traité du Prince, ou de la Monarchie*) de las *Oeuvres politiques de Machiavel* publicado en París por Lavigne Libraire-Éditeur y editado por P. Christian, que funciona como guía de lectura del *Essai sur l'esprit révolutionnaire*. La traducción utilizada es la clásica realizada por Charles Guiraudet en 1799 para su edición de las *Oeuvres de Machiavel*, que se reimprimirá a mitad del *Novecento*, en Francia en 1935 y en Bélgica en 1944, en dos ediciones del *Príncipe* cuyos apéndices reproducen, a su vez, el *Traité des conspirations et du régicide* propio de la versión que ya había aparecido en 1842.

La elección que considera como independiente el capítulo sobre las conjuras de los *Discursos*, se ha publicado de forma más ocasional, en otros contextos lingüísticos. En la Italia del *Risorgimento*, un extracto de este último aparece en el *Elettuario contro le sette segrete* publicado en Módena en 1853 por la Tipografía Vincenti: una denuncia sobre el conspiracionismo masónico-carbonaro, de marca católica-contrarrevolucionaria, que utiliza a Maquiavelo para mostrar cuáles son los peligros y fracasos de quienes conjuran contra el orden establecido. Su versión integral se publicó en una edición portuguesa del panfleto maquiaveliano aparecido en 1945 en Lisboa a través de la editorial Cosmos, traducido por Berta Mendes, con prefacio y notas de Manuel Mendes: la titulación de este apéndice del *Príncipe*, *Tratado des Conspirações e do Regicídio*, junto a una veloz lectura del mismo, denuncian claramente la dependencia de esta versión lusitana respecto de aquella francesa de Guiraudet mencionada anteriormente. En 2010, el capítulo *De las conjuras* fue publicado en inglés con el título *On Conspiracies*, junto a otros extractos de los *Discursos* que presentan una vinculación –en realidad no tan directa– con el tema (existe también una versión española publicada en 2012). Una colección comentada de todos los textos maquiavelianos referidos a las conjuras –además del capítulo de los *Discursos* y el XIX del *Príncipe*, se encuentran el escrito sobre *Tradimento del Duca Valentino...* y diversos epi-

sodios de conjuras presentes en las *Historias de Florencia*– finalmente aparece en Italia en 2014 y es traducida al francés en 2017 y al inglés en 2018 (Machiavelli, 2014; Campi 2017; Campi, 2018). No obstante este interés editorial, la impresión es que el tema todavía no ha sido adecuadamente desarrollado a nivel crítico-interpretativo¹, a pesar de la importancia que incluso ello ha tenido para el propio Maquiavelo: en el plano teórico, pero también, como se evidenció, por razones biográficas y personales². Las siguientes solo son algunas reflexiones e ideas que buscarían demostrar la relevancia del argumento, junto con la necesidad de profundizarlo en el plano de la investigación textual y de la interpretación histórica.

Un esquema de clasificación y de interpretación de las conjuras

Al leer con atención el capítulo *De las conjuras* incluido en las *Historias*, aparece una visible contradicción que Maquiavelo deja irresuelta, que es característica de su forma de argumentar, frecuentemente signada por incongruencias lógicas y por forzaduras o manipulaciones en la reconstrucción de los hechos, aún así, funcionales al desarrollo de su discurso político. Si, por un lado, se sostiene que, a causa de los complots y conspiraciones han sido vistos «muchos más príncipes perder la vida y el estado que en la guerra abierta» (III, 6, 3), lo que parecería probar su eficacia, a la luz de la experiencia histórica antigua, y a él contemporánea; por el otro lado, se argumenta que las conjuras representan un tipo de empresa «difícil y peligrosísima en su totalidad; de donde se deriva que muchos lo intenten y poquísimos alcancen el fin deseado» (III, 6, 4). Un escepticismo sobre la utilidad político-práctica de tal instrumento de lucha, encontrado con si-

1 Una de las pocas excepciones está representada por el estudio, pionero en muchos sentidos, de Elena Fasano Guerini (1996).

2 Nos referimos al involucramiento de Maquiavelo en, al menos, dos episodios de conjuras: aquella de febrero de 1514 inventada por Pier Paolo Boscoli y Agostino Capponi con el objetivo de asesinar a Giuliano di Lorenzo de' Medici, y aquella de junio de 1522 promovida por algunos descendientes de la aristocracia florentina (estudiantes y amigos de Maquiavelo) y que tenía como objetivo al cardenal Giulio de' Medici (el futuro papa Clemente VII). Se trata, en realidad, de dos episodios muy controversiales, para los cuales nunca ha sido probada, a través de documentos y fuentes históricas concretas, la participación directa de Maquiavelo.

milares palabras en el *Príncipe* («las dificultades que provienen de los conspiradores son infinitas, y por experiencia se ve que muchas han sido las conjuras y pocas han tenido un buen fin», XIX, 11), que puede ser explicado – considerando la fecha de composición de ambos textos, notoriamente inmediata a su alejamiento del puesto de canciller, entre noviembre de 1512 y no más allá de 1517 – recordando su traumática experiencia en febrero de 1513, cuando, en contra de su voluntad, se vió envuelto en una efímera trama conspirativa (aquella tramada por Pietro Paolo Boscoli y Agostino Capponi contra Giuliano de' Medici indicada en la nota al pie precedente) que le costó algunas semanas de cárcel y de tortura. De allí también los llamados a la prudencia y la actitud cuasi fatalista con que parece abrirse el capítulo: si a los príncipes se les aconseja, para escapar del peligro que asecha siempre en las conspiraciones, buscar y mantener por cualquier medio, el favor del pueblo (ser «odiado por el universal» en razón de las ofensas cometidas a causa «del pillaje, de la sangre o del honor», de los súbditos y por las amenazas referidas a estos últimos, representa, de hecho, el motivo principal de las tramas conspirativas); a los particulares (esto es, a los ciudadanos individuales) tentados a involucrarse en una práctica que Maquiavelo considera efímera y poco realista por el mero hecho de haber sido concebida por una camarilla o un pequeño grupo, les invita a «contentarse con vivir bajo aquel poder que la fortuna les ha propuesto» (una advertencia que recuerda lo dicho en el *Príncipe*, III, 1, 1: «los hombres cambian de buen grado de señor, creyendo que mejorarán, y esta creencia les hace empuñar las armas contra su antiguo señor; pero se engañan, pues luego la experiencia les demuestra que han empeorado»).

Aún así, su desaprobación, si no es pura aversión por este tipo de empresas, no impide a Maquiavelo proponer, como se mencionó, un tratamiento analítico, en razón de la frecuencia de estos hechos en el contexto político de la época y considerando la relevancia que le es asignada en la historiografía greco-romana, asiduamente frecuentada por él.

En principio, se realiza una distinción entre las conjuras «contra un príncipe» (a las que dedica la mayoría de sus reflexiones e implica un simple cambio de la persona que ejerce el poder), aquellas «contra la patria» (que persiguen, por el contrario, un cambio constitucional, la voluntad

de pasar de una república o monarquía corrupta al principado como en el ejemplo de Catilina, históricamente paradigmático por su resultado fallido, referido brevemente sólo al final del capítulo) y aquellas «que se realizan para dar tierras a enemigos que la asedian» (ya analizadas en *Discursos*, II, 32, 16-24).

Queda, por tanto, aclarado aquello que debe entenderse por conjura, siendo fieles a su etimología latina (*cum-iurare*): acto colectivo basado en el vínculo de un juramento, distinto de la acción individual o del clásico tiranicidio («no se puede decir que es una conjura, sino más bien la firme disposición de matar al príncipe por parte de un ciudadano», III, V, 27).

Finalmente, se especifica cómo el presupuesto, por así decir sociológico de las conjuras – aquellas del primer tipo – está representado por la proximidad física de los conspiradores con el príncipe, es decir, por pertenecer a su círculo o por tener «fácil acceso» (III, 6, 38) al poder («Digo que según las historias, todas las conjuras son realizadas por hombres grandes/nobles³ o íntimos del príncipe», III, 6, 36; «Vemos por tanto, que aquellos que han conspirado han sido todos hombres grandes/nobles o familiares del príncipe», III 6, 41); mientras que el presupuesto psicológico ha de hallarse principalmente en la ingratitud y en la «conscupción a dominar» (III, 6, 46) de aquellos que, habiendo obtenido del príncipe todo tipo de privilegios y ventajas, terminan por ambicionar su posición, a costa de su propia eliminación (como aquellos conspiradores romanos, aducidos por ejemplo en el texto, de sus emperadores y pretores «constituidos en tanta riqueza, honor y poder, que parecía que a la perfección de su grandeza faltara otra cosa más que el Imperio», III, 6, 42).

A partir de estas premisas, Maquiavelo dedica una particular atención a los aspectos técnicos-operativos de las conjuras, confirmando la orientación, a menudo pragmática e instrumental de su pensamiento, así como el hecho de que, si bien riesgosas, las conjuras pueden, bajo ciertas condiciones, ser coronadas por el éxito y representar una modalidad, si no legítima, en algunos casos casi necesaria o útil, ya sea, para el cambio político, o en los equilibrios del poder. De allí que

3 NdT. Si bien el término *i grandi* refiere a la nobleza de Florencia, en este contexto, Maquiavelo busca señalar a todas las personas influyentes al príncipe, y que no necesariamente poseían un título nobiliario.

sigue con los consejos prácticos, reglas y recetas, sobre cómo evitar los peligros y contratiempos que éstos traen aparejados y sobre aquellas medidas para neutralizarlos y llevarlos a buen puerto que parecen estar dirigidos, indistintamente, tanto a príncipes como a «hombres particulares» y que, en el curso de los siglos, han terminado por consagrar estas célebres páginas como una suerte de manual pedagógico (considerándose perverso o edificante según el punto de vista del lector).

Las dificultades que, a juicio de Maquiavelo, comportan las conjuras, refieren a tres fases técnicas de su desarrollo: «se corre peligro al tramirlas, al ponerlas en ejecución, y luego de haberlas ejecutado» (III, 6, 25), presentan complicaciones «antes, en momento de los hechos, y después» (III, 6, 51). En la fase inicial, aquella de la perfiguración, el problema está en mantener el secreto; lo que será más difícil si este último es compartido por muchos («De confianza podrás encontrar uno o dos; pero como te apoyas en muchos, es imposible que los encuentres», III, 6, 57). El riesgo, a medida que se extiende la red de participantes del complot, está en la delación, en la traición e incluso en la imprudencia («cuando un conjurado habla de ello con poca cautela», III, 6, 62). Le sigue la necesidad, para quien sea artífice o promotor, de revelar su plan subversivo sólo a las personas realmente confiables, en lo posible a nadie, y revelarlo sólo en el momento de pasar a la acción; y esto también sirve para no dar tiempo a ser y dejar evidencia respecto de aquellas intenciones que puedan resultar comprometedoras (no obstante ello, téngase presente la glosa, para decirlo técnicamente, contenida en otro célebre escrito maquiaveliano, la *Vita di Castruccio Castracani*: «en estas cosas [en las conjuras] si el número reducido es suficiente para mantener el secreto, no es suficiente para la ejecución»).

En relación a la ejecución, la dificultad, en cambio, nace, «o por un cambio de planes; o por falta de ánimo de aquellos que la ejecutan; o por algún error del ejecutor por falta de prudencia; o por no dar perfección a la empresa, quedando con vida algunos de los que se planeaba matar» (III, 6, 100). La ejecución de una conjura, siempre que no sea descubierta antes de tiempo, debe tener en cuenta los imprevistos, y en caso que se trastorne el plan preconcebido y obligara a modificarlo a último momento, la impericia o la falta de sangre fría de los atacantes, contar con

poca prudencia con la que a veces se eligen los objetivos (como cuando se pretende eliminar a dos personas al mismo tiempo), o con la furiosa reacción de quien tiene la buena fortuna de sobrevivir a una emboscada.

En cuanto a los peligros que se corren en la tercera fase, es decir, una vez completada la conjura, se reducen a uno: «que quede alguien dispuesto a vengar al príncipe muerto» (III, 6, 153), tanto más grande es aquel si «el pueblo es amigo del príncipe que has matado». Así, Maquiavelo llega al punto nodal que dota de coherencia teórica a toda su reflexión y justifica, sobre el plano político, su personal aversión a este tipo de lucha: si es el odio popular contra el príncipe lo que crea el humor colectivo (esto es, las condiciones y la justificación) que lleva a los «grandes/nobles» a conspirar, es el favor del pueblo, por el contrario, el mejor antídoto a las tramas subversivas; todo ello si —como se lee en el *Príncipe*— contra un príncipe que sea «reputado», «excelente» y «venerado», «difícilmente se conjura» (XIX, 5). Si las conjuras son, desde el punto de vista operativo, un fenómeno por definición elitista y socialmente restringido, que se consuma, además, enteramente en la esfera del poder, entre los pocos que lo detentan y los pocos que aspiran a él, del cual el pueblo está excluido, es éste último sin embargo, el árbitro que decreta, más allá del alcance o no del objetivo inmediato de cada conjura individual, el éxito real o el fracaso concreto desde el punto de vista político. Los conspiradores que, luego de haber asesinado al príncipe, no lograran ganarse el favor del pueblo, quizá cediendo instrumentalmente la bandera de la libertad por la de la tiranía, están destinados al fracaso y expuestos a su venganza.

Queda el hecho, concluye Maquiavelo, del peligro que comúnmente implican las conjuras para el príncipe, incluso en el caso de que falle la intención de matarlo. Si estas proyectan una sombra de infamia sobre quien las organiza, también dejarán una sombra de sospecha sobre quien haya sido la víctima. Más aún, si el príncipe, luego de haber escapado de los sicarios o haber descubierto y neutralizado el plan criminal, logra matarlos y perseguirlos junto a sus cómplices: el pueblo, de hecho, terminará por creer «que ha sido [la conjura] una invención del príncipe para desahogar su avaricia y crueldad contra la vida y los bienes de aquellos que ha matado» (III, 6, 186).

Las conjuras en perspectiva histórica: la lección de los clásicos y la lección de la experiencia

Como anticipamos, algunos de los argumentos sobre las conjuras desarrollados en los *Discursos*, se encuentran sintéticamente expuestos (¿anticipados o retomados?) en la parte inicial del capítulo XIX del *Príncipe* (*De contemptu et odio fugiendo*). Respecto de ello, lo más discutido por la crítica en razón de su estructura disarmonica y poco coherente, fruto de evidentes reordenamientos y de conspicuas adiciones, mencionamos: la vacuidad de las conjuras como medio para revertir las estructuras de poder; la dificultad de los conspiradores para encontrar cómplices leales, motivados y no proclives a traicionarlos por conveniencia; la recomendación al príncipe, de carácter utilitario, de evitar «ser odiado o despreciado» y de tener «al pueblo satisfecho con él» (XIX, 9) para contener las ambiciones de los «grandes/nobles» y para evitar que conspiren en su contra. Este último punto es subsumido, por Maquiavelo, a una verificación histórica a través de una amplia casuística, extraída, en gran parte, de la obra de Herodiano, y referida a la vida de los emperadores romanos de la época de la dinastía Severa, alguno de los cuales –desde Commodo a Maximino el Tracio, pasando por Antonio Caracalla y Alejandro Severo– fueron artífices y víctimas de complots causados por la propia imposibilidad de satisfacer, al mismo tiempo, la codicia de los soldados que los apoyaban con las armas y la sed de poder de los nobles, de los generales y de los cortesanos que los circundaban, así como nunca haberse asegurado el sustento popular. Sin embargo, hay otras fuentes histórico-literarias clásicas de las cuales Maquiavelo ha sacado ejemplos históricos de conjuras, comenzando con Heródoto (Campi, 2016b).

No obstante ello, es especialmente en las *Historias de Florencia* donde deben buscar los *exempla* que sostienen la visión maquiaveliana de las conjuras y que, estando referidos a los acontecimientos históricos más vinculados a su experiencia política directa y a su conocimiento de las cortes principescas, en cierta medida enriquecen la interpretación. Las conjuras, incluso a la luz de las dinámicas conflictivas que han marcado la historia de Florencia desde sus orígenes, vienen presentadas en esta obra como un fenómeno ten-

dencialmente disgregante y corrosivo, del cual no emerge un nuevo orden político, en todo caso una perenne inestabilidad, fruto a su vez de un sentimiento de odio y venganza entre las facciones y las partes, destinada a perdurar en el tiempo y a minar la vida civil (y éste es el valor asignado a la conjura encabezada por la aristocracia en Florencia en 1340 por Piero de' Bardi e Bardo Frescobaldi: II, 32). Ellos son típicos ejemplos de aquellos contextos históricos, como la Italia del *Quattrocento*, en los cuales aún no se habían definido estructuras institucionales y de poder estables. Al mismo tiempo, se presta mayor atención que en los *Discursos* – basta pensar en los relatos de la conspiración organizada por Stefano Porcari en 1453 (VI, 29) y en aquella que en 1476 costó la vida de Galeazzo Maria Sforza (VII, 33-34) – a las motivaciones ideales de las conjuras (la gloria, el honor, la defensa de la libertad, la lucha contra la tiranía o el oscurantismo religioso) que difieren, por lo tanto, del entramado de intereses económicos, las ambiciones de poder, las disputas entre facciones y resentimientos privados, que constituían su causa principal, bien ejemplificados en las *Historias*, por episodios como la conspiración contra Aníbal Bentivoglio de 1445 (VI, 9-10), la sedición contra Piero de Medici de 1466 (VII, 10-20) y la conjura de los Pazzi de 1478 (VIII, 1-10).

Un laberinto de palabras

Que el fenómeno conspiratorio no sea unívoco ni en su significado político ni en sus modalidades operativas, es algo demostrado por el hecho de que, para describirlo, Maquiavelo apela no sólo al término conjura, sino a un conjunto más articulado de palabras y lemas que utiliza como sinónimos. Al mismo tiempo, la palabra conjura en sus escritos, a veces, es usada en sentido figurado y metafórico, a saber, para indicar situaciones o contextos diversos de homicidio por razones políticas. La constelación semántica que indican las conjuras, en sentido propio, comprende términos que pueden considerarse equivalentes en su significado, como «conspiraciones/*conspirazioni*» («sin que sus ciudadanos hubieran conspirado nunca contra él», *El Príncipe*, VIII, 22), «acuerdos/*trattati*» («los florentinos, por acuerdo le quitaron Pistoia», *Historias*, II, 30, 10; «ordenó [...] cierto acuerdo», carta a los Diez de Libertad del 7 de octubre de 1502), «intrigas/

pratiche» («mantuvo intrigas en Cortona para arrancársela a los Florentinos», *Historias*, V, 31, 10), «maquinaciones/*macchinazioni*» («todos maquinaban y tramaban contra su Excelencia» carta a los Diez de Libertad del 7 de octubre de 1502), e «inteligencias/*intelligenze*» («díganme todo que esta es una inteligencia ciertamente con Pandolfo», carta a los Diez de Balía del 11 de abril de 1505). Incluso también se encuentran en los escritos de cancillería: «razonamientos/*ragionamenti*», «ligas/*leghe*» y «sectas/*sétte*». Sin embargo, Maquiavelo no recurre al término «complot» ya que se trata de un concepto de matriz francesa inserto en el lenguaje político sólo a partir del siglo XVII.

En cuanto a los significados traducidos, en los *Discursos* II, 2, 40 «una conjura de repúblicas» es sinónimo de una liga o alianza político-militar, así como una «conjura hecha/*congiura fatta*», en *Príncipe* XIII, 8, indica un acuerdo o entendimiento para dañar a alguien. Pero *conjurar* también es empleado por Maquiavelo, en el moderno sentido del lenguaje, para indicar la conjunción de fuerzas o eventos hacia un mismo objetivo («para destruir un Imperio tan poderoso [...] no sólo fue una población sino muchos los que [...] conjuraron»: *Historias*, I, 1, 4)».

Incluso esta disgregación terminológica no debe ser considerada como un fin en sí mismo: partiendo del uso que Maquiavelo hace de los diversos términos y del significado que le atribuye al fenómeno de las conjuras, se recaban importantes consideraciones teóricas útiles para reflexionar sobre el significado moderno de estos fenómenos, y para distinguir conceptualmente, entre las conjuras en sentido propio (entendido como hecho político) y el “complotismo” entendido, en cambio, como mentalidad y filosofía de la historia. De los escritos de Maquiavelo se recaban, por tanto, ideas útiles para interpretar la política contemporánea, como hemos intentado hacer en nuestros trabajos dedicados a la distinción –histórica y teórica– entre conjuras y complots (Campi, 2016a).

Un legado controvertido

Las páginas maquiavelianas sobre las conjuras han tenido, en el curso de los siglos, lectores excelentes. Algunos de ellos personalmente involucrados en tramas y diseños subversivos, desde Etienne Pasquier a Tommaso Campanella,

desde los doctrinarios de la Razón de Estado a Gabriel Naudé, del Cardenal de Retz a los patriotas conspiradores del *Risorgimento* italiano, y que han absorbido, y a menudo sistematizado, sus preceptos y enseñanzas técnicas. En cuanto a la crítica contemporánea, por el contrario –como se mencionó– parece haber pasado por alto este aspecto de la reflexión de Maquiavelo: se ha limitado a precisar que de las conjuras, él fue un adversario decisivo y un crítico en razón de sus desaventuras biográficas, y por el hecho de que las consideraba demasiado peligrosas, por tanto, improductivas. Aún así, y pese a las diferencias que persisten entre ellas, existen algunas excepciones a esta línea interpretativa. Un importante historiador del pensamiento político como Rodolfo De Mattei, por ejemplo, ha hecho hincapié en las páginas de las conjuras, ya que estas son la ejemplar demostración del interés de Maquiavelo en el aspecto técnico-operativo de los fenómenos políticos, a partir de una orientación esencialmente empírico-naturalista y de una actitud práctico-instrumental. Del modo aséptico con el cual Maquiavelo se ocupa de las conjuras resultaría, por lo tanto, «el gusto clínico del estudioso de los hechos políticos, únicamente interesado en la representación objetiva de un evento en su desnuda e ineluctable realidad fenoménica» (De Mattei, 1969: 63). Una lectura similar, prácticamente contemporánea, es la realizada por el historiador alemán (pero de larga vida en los Estados Unidos) Felix Gilbert. La diferencia es que, según este último, el capítulo de los *Discursos* sobre las conjuras es el mejor ejemplo de la posición fundamentalmente racionalista y utilitarista de Maquiavelo, que considera a los hombres como únicamente movidos por sus intereses egoístas: «Al minimizar los motivos ideales en las tentativas de matar a un tirano, llega a la conclusión de que las conjuras no tienen alguna probabilidad de éxito, porque todos, priorizando su propia salvación y sus propios intereses, frente a la aparición de los inevitables peligros de las conspiraciones, busca salvarse a expensas de los demás» (Gilbert, 1970: 136).

Decisivamente excéntrica, en cambio, resulta la interpretación de Leo Strauss (compartida por los principales exponentes de su escuela, a partir de H. C. Mansfield Jr.). También para Strauss la reflexión maquiaveliana sobre las conjuras debería considerarse paradigmática y altamente expresiva, pero desde una perspectiva muy

particular. Esta no corroboraría, ni el carácter cínico y amoral de sus enseñanzas, ni la reducción del arte de la política a la mera técnica de gobierno; más bien revelaría el verdadero objetivo de toda su obra: liquidar la Gran Tradición de la filosofía clásico-cristiana junto con el orden político resultante de esta última. Precisamente porque Maquiavelo era un maestro de las conjuras, nunca perdió el tiempo conspirando contra los poderosos de su tiempo, sino que se dedicó a una trama más vasta de inspiración histórico-ideal, a una conjura metafísica y metahistórica dirigida contra el cristianismo y la civilización clásica, en la cual habría intentado involucrar a la juventud de su tiempo, proponiéndole el sueño de un renacimiento espiritual inspirado en los valores del paganismo antiguo. La organización de esta grandiosa conjura espiritual, bastándose con las meras armas del intelecto, que nada tiene que ver con las conjuras por el poder respecto del cual Maquiavelo se ha limitado a proponer un análisis desde el punto de vista técnico para demostrar su sustancial ineficacia, habría sido el verdadero legado del Secretario florentino a la historia: de su éxito –concluye Strauss– ha surgido, de hecho, aquella Modernidad que aún lo venera como uno de sus padres (Strauss, 1958).

Estos son sólo unos pocos ejemplos que, sin embargo, justifican, tanto nuestra idea según la cual en Maquiavelo sería posible rastrear una verdadera teoría general o fenomenología de las conjuras, como nuestra convicción de que Maquiavelo, a pesar de lo mucho que se lo ha estudiado y profundizado, es un autor que aún puede reservarnos algunas sorpresas. Basta saber buscar en la dirección justa y, cuando sea necesario, dejar atrás las líneas de investigación más trilladas y consolidadas.

Bibliografía:

- Campi, Alessandro (2014), “Iconografía”, *Enciclopedia Machiavelliana*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. II, pp. 744-751.
- Campi, Alessandro (2016a), *Congiura o complotto? Una distinzione analiticamente e storiograficamente necessaria*, in Alessandro Campi, Leonardo Varasano (eds.), *Congiure e complotti. Da Machiavelli a Beppe Grillo*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 21-36.
- Campi, Alessandro (2016b), *Una fonte ma-*
- chiavelliana in materia di cospirazioni e trame segrete: Erodoto e la congiura dei sette contro il falso Smerdi*, in Alessandro Campi, Leonardo Varasano (eds.), *Congiure e complotti. Da Machiavelli a Beppe Grillo*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 101-128.
- Campi, Alessandro (2017), *Machiavel et les conjurations politiques. La lutte pour le pouvoir dans l’Italie de la Renaissance*, Paris: Harmattan
- Campi, Alessandro (2018), *Machiavelli and Political Conspiracies. The Struggle for Power in the Italian Renaissance*, London-New York: Routledge.
- Campi, Alessandro (2019), “A (false) portrait of Machiavelli and the origins of iconographic anti-Machiavellism: genesis, fortunes, and propagation of ‘La Testina’”, *History of Political Ideas*, DOI: 10.1080/01916599.2018.1559751.
- De Mattei, Rodolfo (1969), *Dal premachiavellismo all’antimachiavellismo*, Sansoni: Firenze.
- Fasano Guarini, Elena (1996), *Congiure «contro alla patria» e congiure «contro ad uno principe» nell’opera di Niccolò Machiavelli*, in Yves-Marie Bercé, Elena Fasano Guarini (eds.), *Complots et conjurations dans l’Europe moderne*, Roma: École française de Rome, pp. 9-53.
- Gilbert, Felix (1970), *Machiavelli e Guicciardini*, Torino: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò (2014), *Sulle congiure*, Note, commento e introduzione di Alessandro Campi, Soveria Mannelli. Rubbettino.
- Ridolfi, Roberto (1978), *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze: Sansoni.
- Strauss, Leo (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe: The Free Press.

Nota de Traducción: todas las citas en el presente artículo fueron tomadas del original y su traducción estuvo a cargo de la traductora.

Entre Maquiavelo y Marx: Gramsci y el problema de la política

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 25 de enero de 2019

Maximiliano Cladakis
UNSAM - CONICET

Resumen

El objetivo del presente trabajo es abordar la manera en que Antonio Gramsci retoma el pensamiento de Maquiavelo para llevar a cabo una teoría política que logre integrarse al marxismo. En este sentido, la apuesta gramsciana se abre sobre una doble vía. Por un lado, el intento de Gramsci se realiza sobre la ausencia de una teorización propiamente política por parte del marxismo. Por otro lado, dicha apuesta implica una reinterpretación del pensador florentino por fuera de los reduccionismos habituales. En este último sentido, para Gramsci, Maquiavelo no es el padre de una ciencia positiva en torno a la política, ni tampoco un negador de la moral.

Palabras clave: Gramsci, Maquiavelo, Marxismo, praxis, política.

Abstract

The objective of this paper is to address the way in which Antonio Gramsci takes up Machiavelli's thought to carry out a political theory that manages to integrate Marxism. In this sense, the Gramscian bet opens on a double track. On the one hand, Gramsci's attempt is made on the absence of a properly political theorization on the part of Marxism. On the other hand, this bet implies a reinterpretation of the Florentine thinker

outside of the usual reductionism. In this last sense, for Gramsci, Machiavelli is not the father of a positive science around politics, nor a denier of morality.

Keywords: Gramsci, Machiavelli, Marxism, praxis, politics.

Introducción

Eric Hobsbawm (2011) advierte que uno de los sentidos más importantes de la obra de Gramsci ha sido el de llenar una laguna dentro del *corpus* marxista vigente hasta entonces: la laguna de una teoría política propiamente dicha. El historiador británico señala que, si bien tanto Marx como Engels, han escrito numerosos textos "políticos", se trataban, esencialmente, de escritos coyunturales, y no de una reflexión sobre la política en cuanto tal. De igual manera, esta ausencia de una reflexión acerca de la política continuará en los debates dados dentro de los círculos marxistas posteriores, sobre todo durante la Segunda Internacional, donde primará una visión mecanicista y determinista de la historia. Esta comprensión de la historia y la ausencia de una reflexión en torno a la política guardarán una relación intrínseca. Si el despliegue mismo de la historia conduce ineludiblemente al socialismo, la teoría política se

vuelve superflua, innecesaria.

Precisamente, Benedetto Fontana (1993) sostiene que uno de los principales objetivos de Gramsci al retomar el pensamiento de Maquiavelo es el de enfrentarse a los postulados de la Segunda Internacional. En este sentido, Gramsci ve en Maquiavelo un antecesor de su tesis acerca de la hegemonía y, también, una fuente para pensar la relación entre voluntad y fuerzas históricas (en Maquiavelo esta dualidad, como se sabe, aparece como la dualidad *fortuna/virtú*) en una dialéctica que escape tanto al determinismo histórico como al voluntarismo subjetivista.

Un pensamiento orientado a la acción

Benedetto Fontana observa que uno de los puntos de la obra de Maquiavelo que Gramsci intenta recuperar con mayor interés es la idea de que el pensamiento debe estar orientado hacia la acción. No caben dudas de que, tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*, esta idea es recurrente. En el prólogo de la segunda obra, el Florentino (2004) dice taxativamente que su objetivo al escribir es “acarrear común beneficio para todos” (50). Unos párrafos más adelante, Maquiavelo vuelve a señalar que se dispone a estudiar, exponer y debatir la historia de Roma, no con la intención de producir placer a sus lectores, ni con el mero fin de exaltar su erudición, sino “(...) para que los lectores (...) puedan extraer de ellos con mayor facilidad la utilidad que debe buscar el conocimiento de las historias” (50).

Desde esta perspectiva, la obra de Maquiavelo no es una obra sólo descriptiva. Por el contrario, hay una apuesta política por lo que, más adelante, Gramsci interpretará como transformación de las relaciones sociales existentes de su época. Para Maquiavelo, el conocimiento y debate históricos tienen como finalidad guiar a la acción. En un sentido similar, Gramsci va a definir la relación entre historia y filosofía a partir de criterios práctico-políticos en lugar de los tradicionales criterios lógico-especulativos.

En la Nota de Cárcel, “Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico”, Gramsci (1984) sostiene con énfasis:

Se puede decir que el valor histórico de una filosofía puede ser “calculado” por la “eficacia práctica” que ha logrado (y “práctica” debe ser entendido en sentido amplio). Si es verdad que toda filosofía es la expresión de una sociedad

debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos. La medida en que reacciona es la medida de su importancia histórica, de su no ser “lucubración” individual, sino hecho histórico (29).

Gramsci ve en Maquiavelo un antecesor de la “filosofía de la praxis”. En este aspecto vale remarcar dos cuestiones. Por un lado, que el intelectual sardo no acepta la clasificación de Maquiavelo como el fundador de una ciencia positivista y neutral. Por el contrario, ve en él, a un hombre de acción, a un *partisano*. “Pero Maquiavelo no es un mero científico; es un hombre de acción; es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político de acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerzas (...)” (Gramsci, 1975, 50). Por otro, Gramsci retoma a Maquiavelo para enfrentarse al pensamiento liberal de su época que partía de la inexpugnable división entre pensamiento y acción, pensamiento cuyo representante más reconocido era Benedetto Croce.

Fontana (1993) sostiene:

Croce representa para Gramsci tanto el ápice y la suma del pensamiento liberal burgués en Italia, tal pensamiento postula una oposición radical y total entre la filosofía y la acción, “pensamiento” y “sensación”, la cultura y la política, una oposición que es traducida en la realidad sociopolítica y dentro de la historia, como la oposición entre la cultura de los que gobiernan (alta cultura) y la cultura de aquellos que son gobernados (10).

Gramsci asume las premisas esenciales del marxismo y comprende la teoría como ineludiblemente unida a la praxis. Al mismo tiempo, la praxis tiene como horizonte un mundo histórico determinado. La comprensión e interpretación de ese mundo histórico se torna un elemento fundamental para su transformación. De manera similar a la forma en que lo expone Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, el intelectual italiano sostiene que el pensamiento y la acción constituyen una unidad en la cual ambos términos se nutren de manera recíproca y en donde uno actúa como fundamento del otro alternándose dialécticamente.

Por esto mismo, la reflexión de Gramsci gira, muchas veces, en torno a la situación política, cultural y económica de la Italia de su tiempo y señala, en más de una ocasión, la particularidad de Italia frente al conjunto de las demás naciones europeas. Por un lado, comparada con

Francia e Inglaterra, Italia se presenta como un país sumamente atrasado, cuya unidad nacional recién se logró en el *Risorgimento*, entre 1861 y 1870. Además, dicha unidad, para Gramsci, no fue completada. Si bien se consolidó desde el punto de vista de la delimitación territorial y de una centralización del poder coercitivo del Estado, no se había logrado una unidad en el plano cultural, incluso, ni siquiera se había logrado en el plano lingüístico ya que la unificación formal de la lengua italiana no tenía como correlato una unificación real y la multiplicidad de dialécticos era lo que primaba. Por otro lado, con respecto a la Rusia prerrevolucionaria, Gramsci advierte que la sociedad civil italiana, se encontraba mucho más desarrollada que la de la nación eslava.

La situación era paradójica: más atrasada que Inglaterra y Francia, más adelantada que Rusia, Italia se encontraba en una situación que debía ser repensada. Sin embargo, repensar esta situación no tenía una finalidad meramente teórica, sino que se encontraba absolutamente comprometida con el compromiso político de Gramsci.

Las grandes líneas de acción de la Segunda Internacional estaban, ante todo, pensadas para los contextos de sociedades industriales avanzadas. La comprensión de la Revolución como “asalto al poder” que tendrá como ejemplo la toma del Palacio de Invierno, era posible en la Rusia Zarista (como más de un siglo antes lo había sido la Toma de la Bastilla en la Francia monárquica). Ahora bien, ninguno de los dos lineamientos eran válidos para Italia, ya que el país mediterráneo no se encontraba en ninguna de las dos situaciones. Y, además, el fascismo, ni más ni menos, se había impuesto en el Gobierno.

Este interés por comprender la situación concreta de la Italia de su tiempo, para lograr transformar dicha situación, se encuentra presente también en Maquiavelo. El pensamiento del Florentino se inscribe en un momento y espacio histórico determinados: la Italia del Renacimiento. La división de Italia en cinco Estados, la constante y amenazante presencia de potencias como España y Francia, la ocupación de la que fuera la Capital del Mundo por parte de la Iglesia, son algunos de los elementos que constituyen el mundo histórico de Maquiavelo.

El Centauro y la cuestión de la hegemonía

Uno de los más célebres y polémicos ca-

pítulos de *El príncipe* es, sin lugar a dudas, el XVIII. En él, aparece la figura del Centauro como arquetipo mítico de lo que un príncipe *debería* ser. Este arquetipo representa la doble dimensión en la cual debe saber desplazarse el príncipe para lograr acciones efectivas en el campo de la política. Por un lado, el terreno de las leyes. Por otro, el de la fuerza.

Deben ustedes saber, entonces, que hay dos modos de combatir: uno con las leyes y el otro con la fuerza. El primero es propio del hombre; el segundo, de las bestias; pero como muchas veces el primero no es suficiente, conviene recurrir al segundo. Por lo tanto, para un príncipe es necesario saber bien emplear a la bestia y al hombre. Esta parte ha sido ya enseñada a los príncipes, de manera encubierta, por los antiguos escritores, quienes escribieron cómo Aquiles y muchos otros de aquellos antiguos príncipes fueron entregados para su crianza al centauro Quirón, para que los educara bajo su disciplina. Y que se ha de tener por preceptora una mitad bestia y mitad hombre no quiere decir otra cosa sino que un príncipe necesita usar una y otra naturalezas; y es que una sin la otra no es durable (Maquiavelo, 2012, 92).

El príncipe debe saber valerse tanto del uso de las leyes como del uso de la fuerza. En este aspecto, el empleo de las leyes tiene como correlato la faceta “humana” del Centauro, mientras que la fuerza invoca la parte “bestial” del mítico híbrido. Sin embargo, esto no significa que Maquiavelo comprenda la fuerza como simple fuerza bruta. Por el contrario, en el mismo capítulo XVIII, el Florentino señala dos figuras metafóricas en las cuales se divide la fuerza necesaria para el obrar efectivo del príncipe: la del zorro y la del león.

Por lo tanto, dado que un príncipe necesita saber usar bien la bestia, de ellas debe elegir al zorro y al león, porque el león no se defiende de las trampas y el zorro no se defiende de los lobos. Por eso precisa ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Los que se apoyan solamente en el león, no pueden entender este tema (Maquiavelo, 2012, 92).

La astucia del zorro es uno de los elementos constituyentes de la fuerza planteada por Maquiavelo. La simple fuerza bruta, el león, no basta para conquistar, consolidar y extender el poder. En los *Discursos*, esta idea aparece de manera reiterada. Precisamente, lo que Maquiavelo admira de la antigua Roma, entre otras cosas, es la forma

en que esta empleaba conjuntamente la astucia y la fuerza militar, lo que le valió no sólo extender sus dominios hasta las regiones más vastas, sino también, y sobre todo, consolidarlos y mantenerlos. El otorgamiento de la ciudadanía que daban los romanos a los conquistados es una prueba de ello, como lo es, también, su sistema de alianzas. Así como Roma era imbatible en el campo militar, también lo era en lo concerniente a la “astucia” política, es decir, a partir de sus sistemas de alianzas tácticas y estratégicas.

Fontana señala que Gramsci retoma la tesis maquiaveliana de la naturaleza dual del Centauro para proyectar su teoría acerca del Estado. A diferencia del marxismo ortodoxo que veía en veía en el “Estado burgués” sólo la dimensión coercitiva, Gramsci ampliará esta noción de Estado comprendiendo al Estado como la conjunción de “dictadura” y “hegemonía”. La “dictadura” hace referencia a la dominación por medio de la vía coercitiva; la “hegemonía” se refiere al consenso y a la persuasión. Esta doble faz del Estado, Gramsci la extiende a la lucha política. Frente a la tesis que priorizaba, tras la Revolución de Octubre, la faz coercitiva, la parte del León en términos de Maquiavelo, Gramsci sostiene que la faceta consuetudinaria es fundamental para la consolidación de una fuerza política cuyo objetivo sea la transformación de las relaciones sociales existentes.

Dentro de la izquierda, no sólo italiana, sino mundial, el modelo por excelencia de la lucha política era el de la “toma del Palacio de Invierno”, el cual era visto como la realización histórica de la famosa frase que Marx escribiese en el *Manifiesto comunista*: “tomar el Cielo por asalto”. Sin embargo, si bien Gramsci reivindica la Revolución Rusa y su filiación política era el marxismo-leninismo, se percata que se trata de un acontecimiento histórico-concreto, no universalizable, que responde a la realidad de un pueblo en un momento determinado de su historia. Por lo tanto, Gramsci remarca continuamente la necesidad de los análisis acerca de las situaciones concretas y de las relaciones de fuerzas para la articulación de tácticas y estrategias políticas.

Un estudio sobre la forma en que es preciso analizar las situaciones, o sea la forma en que es preciso establecer los diversos grados de relaciones de fuerza, puede prestarse a una exposición elemental de ciencia y de arte político, entendida como un conjunto de cánones prácticos de investi-

gación y de observaciones particulares, útiles para destacar el interés por la realidad efectiva y suscitar intuiciones políticas más rigurosas y vigorosas. Al mismo tiempo hay que agregar la exposición de lo que en política es necesario entender por estrategia y táctica, por “plan” estratégico, por propaganda y agitación, por “orgánica” o ciencia de la organización y de la administración en política (Gramsci, 1974, 12).

De la cita hay dos cuestiones importantes para remarcar. Por un lado, el hecho de que se vuelve a afirmar lo dicho en el primer punto acerca de la relación entre teoría y praxis. En el párrafo, se ve claramente la forma en que el estudio y reflexión tienen como correlato la conformación de planes de acción. Por otro, la importancia que Gramsci le da a la organización política, a la elaboración de tácticas y estrategias, a los análisis hacia las relaciones de fuerzas, cuestiones que significan un alejamiento del planteo del marxismo tradicional en donde el desarrollo de la historia iba a llevar a la humanidad ineludiblemente hacia el socialismo. Por el contrario, al igual que en Maquiavelo, en Gramsci la historia presenta un componente de azar y de contingencia sobre el cual la política debe operar, sin ninguna certeza preestablecida, sino que se moverá siempre en los límites de lo probable.

En este punto es importante señalar que, para Gramsci, una crisis económica, no significa el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad, sino que abre la posibilidad para tal advenimiento. A diferencia del determinismo histórico de la ortodoxia marxista, Gramsci considera que, si bien existen condicionamientos históricos, es la voluntad política la que tiene la tarea de transformar la realidad. Desde la perspectiva de Gramsci, es necesaria una lectura correcta de la situación histórica para poder obrar sobre ella y orientarla hacia un fin determinado pero es la política la que transforma el mundo.

El Partido como centro de la política

En las *Notas sobre Maquiavelo*, Gramsci señala que la genialidad del Florentino radica en haber establecido un pensamiento concreto de la política que no concibe a esta a partir de principios abstractos. En Maquiavelo, para Gramsci, se da una convergencia del realismo y del anhelo de transformar lo dado. Con respecto a esto último, Gramsci señala que Maquiavelo, al escri-

bir *El Príncipe*, lo hacía a partir de un objetivo bien claro: la unificación de las ciudades italianas bajo un poder autónomo y soberano. En este sentido, observa que el pensamiento de Maquiavelo tenía una finalidad progresiva ya que el absolutismo monárquico que este proponía era una instancia superadora de la fragmentación y división feudales.

Gramsci plantea, por lo tanto, una actualización de las ideas de Maquiavelo. Esta actualización tendría la finalidad de introducir la dimensión de la política dentro del marxismo, de integrar la política a la filosofía de la praxis.

El problema inicial que debe ser planteado y resuelto en un trabajo sobre Maquiavelo es el problema de la política como ciencia autónoma, es decir, del puesto que ocupa o debe ocupar la ciencia política en una concepción del mundo sistemática (coherente y consecuente), en una filosofía de la *praxis* (Gramsci, 1974, 18).

A pesar de la dedicatoria con que comienza *El príncipe*, Gramsci sostiene que el príncipe a quien Maquiavelo le escribo sus consejos es un príncipe inexistente, no se trata de una persona real sino de una ideal. Ahora bien ¿cuál es el “príncipe” para quien escribe Gramsci? El príncipe moderno para Gramsci no es otro que el partido político, órgano nuclear de la política moderna. “El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1974, 12).

Gramsci ve al partido político como órgano de unidad y cohesión, cuya principal finalidad es la concreción de una voluntad e identidad colectivas. La comprensión del partido como mito, se encuentra en estrecha relación con esto. No se trata de comprender el mito como algo opuesto a lo “verdadero” e identificado con lo “falso” o “ilusorio”. El mito es comprendido como aquello que reúne, como aquello que otorga sentido, como aquello que constituye un plexo simbólico que unifica a los hombres y que otorga imágenes, lenguajes, gestos, constituyendo así una identidad intersubjetiva que será la fuerza espiritual de la política.

Por otro lado, Gramsci observa también que el partido político tiene la necesidad de elab-

orar programas, estrategias y tácticas. En este sentido, Gramsci es un crítico implacable del espontaneísmo. El intelectual y militante italiano observa la manera en que el espontaneísmo implica un mecanicismo oculto. En efecto, esta teoría, que, a primera vista, remarca el libre accionar de las masas, encubre un mecanicismo ante el cual subsume toda libertad ya que lo que se piensa es que una vez que las masas se rebelen se pondría en ejecución un mecanismo que haría inviable todo programa; esto no significa sino que las masas están irremediabilmente sujetas a dicho mecanismo. Por el contrario, Gramsci sostiene que la praxis política tiene una doble dimensión. Por un lado, una dimensión negativa (crítica y negación de lo dado). Por otro lado, una positiva (elaboración de programas, planes de acción, etc.). Bajo esta perspectiva, Gramsci critica explícitamente la tesis de la “huelga general” que automáticamente acarrearía al mismo tiempo el fin del capitalismo y la emergencia del socialismo.

La política implica construcción, por lo que, frente a las tesis mecanicistas, Gramsci dará una importancia fundamental a la voluntad. Precisamente, la finalidad del partido político, en tanto príncipe moderno, será la construcción de una voluntad colectiva. Sin embargo, tampoco debe entenderse la posición gramsciana como un voluntarismo escindido de los procesos históricos. La voluntad debe operar sobre lo dado, debe construir sobre las condiciones históricas concretas. Lo que aparece aquí no es otra cosa que una dialéctica entre lo dado y la voluntad; ni determinismo mecanicista ni voluntarismo ajeno al proceso histórico, sino una voluntad que parte de lo dado para superarlo.

En este sentido, la centralidad del colectivo nacional-popular implica la articulación de diferentes sectores, grupos y clases en una gran voluntad colectiva. La diversidad de intereses debe ser articulada en una unidad de acción por medio del partido político, dando origen así a una dimensión colectiva que no se encuentra determinada por ninguna ley ni por ningún mecanismo oculto de la historia.

A partir de esto, Gramsci sostiene que el partido político, para articular el colectivo nacional-popular debe dar la batalla en ambos campos. Gramsci señala que:

El Príncipe moderno debe ser, y no puede dejar de ser, el

abanderado y organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad nacional-popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de la civilización moderna. Estos dos puntos fundamentales, la formación de una voluntad colectiva nacional-popular, de la cual el moderno Príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante y la reforma intelectual y moral, deberían constituir la estructura del trabajo. Los puntos concretos de programa deben ser incorporados en la primera parte, es decir, deben resultar dramáticamente del discurso y no una fría y pedante exposición de razonamientos (Gramsci, 1974, 15)

Organizar y expresar, esa debe ser, pues, la función del príncipe moderno. Esta tarea, por su parte, se abre sobre una doble dimensión, en la cual, por un lado, se halla la búsqueda del poder político, y, por otra, la organización de una reforma intelectual y moral. Se trata de dos dimensiones que se encuentran mutuamente interpenetradas y que se constituyen una a la otra de manera recíproca. En este sentido, el mismo Gramsci señala que “una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada aun programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera de presentarse de toda reforma intelectual y moral”(15) El partido político debe, entonces, articular intereses al mismo tiempo que dar una unidad ética, cultural, simbólica e ideológica que constituyan y expresen al colectivo nacional-popular.

Conclusión

El mundo de las primeras décadas del siglo XX fue testigo de grandes cambios, y dichos cambios afectaron de manera directa a los movimientos socialistas. Por un lado, la Revolución de Octubre había significado la llegada al poder del socialismo. Esto implicó una serie de debates acerca de la propia teoría marxista y sobre el rol que debía de ocupar el Estado, lo que dio lugar entre otras cosas, al desarrollo de algunas de las principales tesis de Lenin. Por otro lado, la llegada al poder del fascismo en Italia, de la que Gramsci fue víctima directa, representó, como contrapartida, la persecución, la cárcel y la muerte de incontables militantes de izquierda. Las transformaciones que estaban atravesando el mundo traían consigo la necesidad de pensar nuevas direcciones, nuevas tácticas y nuevas estrate-

gias dentro de la lucha política. Esto significaba profundizar en aquella dimensión que el marxismo, hasta entonces, no había tenido demasiado en cuenta.

Como hemos visto, Gramsci retoma, reinterpreta y actualiza a la luz de su propio mundo histórico la obra de Maquiavelo. A partir de ello, se produce un desplazamiento de la tesis acerca de “tomar el cielo por asalto” hacia una complejización en la comprensión de las acciones por las cuales se construirá el socialismo. La lucha por la hegemonía, la articulación de una voluntad nacional-popular, la búsqueda de consensos para consolidar la posibilidad de un bloque histórico dirigido por la clase trabajadora, la importancia fundamental de lo simbólico y de lo cultural, son algunos de los puntos fundamentales de la praxis política tal como la comprende Gramsci; y varios de esos planteos los fundamenta a partir de su lectura del Florentino.

Fontana señala que Gramsci ve en Maquiavelo a un antecedente de su tesis acerca de la hegemonía. Es interesante destacar la forma en que Gramsci entrecruza el pensamiento de Maquiavelo con el marxismo para salir del determinismo en que había caído la forma dominante de comprender el marxismo, ya que es el primero de varios en hacerlo. Merleau-Ponty, Lefort y Althusser son algunos de los autores más reconocidos que, con sus diferencias, intentarán transitar un camino similar: el de vincular el pensamiento de Maquiavelo con el de Marx.

Bibliografía:

- Fontana, Benedetto, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1993.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p.29.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, p. 50.
- Hobsbawn, Eric, *¿Cómo cambiar el mundo?*, Crítica, Barcelona, 2011.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires, Colihue, 2012
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Lecturas críticas de Karl Löwith y Leo Strauss al concepto de lo político de Carl Schmitt

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2019

Facundo Bey

CIF; EH-UNSAM; IIGG-UBA/CONICET; USAL

Resumen

El presente artículo busca presentar sumariamente las principales críticas elaboradas por Karl Löwith y Leo Strauss en su recepción del clásico trabajo de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* [El concepto de lo político]. Se intentará explorar, en un primer apartado, la acusación löwithiana de “ocasionalismo ateológico”, formulada, aunque bajo pseudónimo, en un texto crítico de 1935 cuyo título original fue luego reemplazado por aquel con el que se lo conoce actualmente: *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* [El decisionismo ocasional de Carl Schmitt]. En la segunda sección, siguiendo principalmente la lectura propuesta de Heinrich Meier, se buscará dar cuenta de la interpretación que aparece en los *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [Comentarios sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt], las notas de Leo Strauss, publicadas en 1932, que sugieren entender la afirmación de lo político en la obra de Schmitt como constitutiva de la posterior crítica schmittiana de la filosofía política de Thomas Hobbes.

Palabras clave: político, occasionalismo, decisión, teología política, liberalismo.

Abstract

This article seeks to briefly present the main criticisms elaborated by Karl Löwith and Leo Strauss in their reception of the classic work of Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* [The Concept of the Political]. It will be explored, in a first section, the Löwithian accusation of “atheological occasionalism”, offered, although under a pseudonym, in a text of 1935 whose original title was later replaced by that with which it is currently known: *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* [The Occasional Decisionism of Carl Schmitt]. In the second section, following mainly the reading of Heinrich Meier, I will seek to give an account of the interpretation present in the *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [Comments on Carl Schmitt’s Concept of the Political], the critical notes by Leo Strauss, published in 1932, which suggest understanding the assertion of politics in Schmitt’s work as constitutive for the later Schmittian critique of Thomas Hobbes’ political philosophy.

Keywords: political, occasionalism, decision, political theology, liberalism.

1. La decisión por la decisividad como “ocasionalismo ateológico” en el concepto de lo político de Carl Schmitt

Para comenzar, buscaré reponer aquí algunos aspectos fundamentales para comprender la crítica elaborada por Karl Löwith al concepto de lo político schmittiano en su artículo *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt*. Este artículo de Löwith apareció por vez primera en 1935 bajo el pseudónimo de Hugo Fiala (Universidad de Madrid), en la *Revue Internationale de la théorie du droit — Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*. El texto se detenía no sólo en la obra de Schmitt, sino que también —aunque no principalmente— daba atención a la cuestión de lo político en la filosofía heideggeriana.

En ese escrito, Löwith partía de la distinción entre amigo y enemigo, sustancia de lo “político” schmittiano y su identificación con el caso límite de la guerra, “estado de excepción” por antonomasia. Este ejercicio teórico desataba una nueva cadena identificatoria de pares conceptuales: orden jurídico-soberanía absoluta, existencia-disposición para la muerte. Sin embargo, la tesis principal del texto de Löwith era que el decisionismo antirromántico de Schmitt, no sólo expuesto y desplegado en *El concepto de lo político* [1927, 1932 y 1933], sino también fundamentado en obras más tempranas como *Politische Romantik* [Romanticismo político] [1919], *Politische Theologie* [Teología política] [1922] y *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen* [La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones] [1929], resultaba paradójicamente en lo que denominará un “ocasionalismo ateológico” (Löwith: 2006, 44).

En su *Romanticismo Político* Carl Schmitt define al romanticismo como “ocasionalismo subjetivizado”, un movimiento (sostenido socialmente por la nueva burguesía del siglo XIX) en el que la disposición intelectual del sujeto está signada por una comprensión del mundo en la que la divinidad ha sido desplazada de su centralidad para devenir “ocasión y oportunidad para su producción romántica” (2000, 58-59). Schmitt polémicamente contrapondrá este “ocasionalismo subjetivizado” al “decisionismo soberano” de la teología política, sin intentar, por su lado, reivindicar por sí misma la tradición teológico-política, sino en cambio, desandar genealógicamente la secularización emprendida

por el liberalismo sobre aquellos ámbitos centrales [*Zentralgebieten*] de la existencia humana.

Este proceso de secularización que, según Schmitt, se inicia en la teoría del Estado moderno con el liberalismo y el positivismo jurídico o, lo que es lo mismo, con la filosofía política hobbesiana, en su intento de neutralización activa de las guerras de religión europeas implicadas en la crisis del cristianismo, da lugar a la primera formulación intelectual precisa del Estado moderno, por un lado, como coacción progresiva unilateral al orden, a la mera forma y, por otro lado, como olvido de su complejo origen “no racional”. Esta es la historia de cuatro siglos de desplazamientos “metafísicos”: la despolitización por medio de la economía y la neutralización por medio de la tecnología, a caballo de la estetización romántica del siglo XIX y, finalmente, su revés: la politización total de todos los ámbitos vitales en el siglo XX, obsesión de una generación que se encontraba hundida en la “nada espiritual” (Löwith: 2006, 45).

Es en el contexto de esta última generación que aquello que se percibe como un desplazamiento “hacia la nada” política bajo el manto de la técnica deviene una preocupación intelectual relevante. Una época que desespera en la incertidumbre de qué política y con qué medios se apoderará de la técnica. La sucesión histórica de los llamados “ámbitos centrales de la realidad” y sus desplazamientos demostrarán la permanencia de sus efectos sobre todos los otros ámbitos, incluso sobre la organización de la vida en común. Efectivamente, el Estado parece tomar su fuerza de ellos para elaborar las pautas mediante las cuales la decisión del soberano distinguirá entre agrupamientos de *amigos* y *enemigos*, materializando el fundamento inestable de lo político.

Löwith lleva al lector hacia la penumbra del callejón schmittiano: ante la pregunta “¿cuál es el ámbito determinante de nuestro tiempo?” sólo obtenemos de Schmitt un inquietante silencio. Pero el “ocasionalismo ateológico” de Schmitt no estaría hecho ni de indiferencia ni de subversión radical con respecto al liberalismo: en su crítica a la pretensión de neutralidad de la técnica, a la negación de la peligrosidad del hombre y de las mediaciones racionalistas de la representación, se extendería la larga sombra del nihilismo. Según Löwith, Schmitt, en su intento de establecer una genealogía de la “nada espiritual” de la época, nos arroja al problema de un vacío

en el que “el mito” parece ser “la forma histórica de la excepción”, por retomar aquí palabras de Carlo Galli (2011, 37). La estocada política más cáustica y polémica de Löwith será preguntarse si ese mito quizás fuera *Der mythus des 20* ¿Es legítimo, a partir de esto, preguntarse con Löwith si Schmitt es el decisor que no decide quedando a disposición de decisiones extrañas?

Así como la era contemporánea carece de un ámbito central, carece también de centro la existencia del romántico, a no ser por su subjetividad ocasional que jamás renunciará “al vértigo de las posibilidades intactas” (Schmitt: 2000, 128-129) Para el romántico todo puede convertirse en centro espiritual de su vida siendo lo único central su “yo ingenioso e irónico, pero en el fondo inconsistente” (Löwith: 2006, 47). El movimiento provocativo de Löwith será justamente preguntarse si no es el propio Carl Schmitt un romántico en este sentido, pues, así como la *occasio* negaría cualquier vínculo con una norma, del mismo modo la decisión schmittiana (48).

Si el concepto schmittiano de decisión no se sostiene sobre la fe en la teología del siglo XVI, ni en la metafísica del siglo XVIII o en la moral humanitaria del siglo XIX ¿en qué se funda la “gran decisión moral” que decidiría el caso de emergencia? (Schmitt: 1990, 87). El “decisionismo profano” *ex nihilo* que propone Schmitt, no exige un fundamento —ni una apelación en última instancia a Dios, como lo había hecho el de Donoso Cortés—, situándolo en un nihilismo activo que, para Löwith, echa una nueva luz sobre su concepto de lo político, e introduce una dificultad adicional sobre la que trabajará Leo Strauss: el fundamento de la indeterminación ateológica y antiromántica parece hacer de lo político un ámbito específico de la realidad. Este dominio, abstraído a su vez de todo ámbito central, es para Löwith la guerra, “la disposición a la nada que es la muerte entendida como sacrificio de la vida por un Estado, cuya propia «presuposición» ya es lo decisivo político” (Löwith: 2006, 57).

Como se afirmó anteriormente, en el silencio schmittiano no parece haber indiferencia posible. Del mismo modo, tampoco la nada, en tanto terreno de la decisión, puede callar elegantemente el vínculo entre la decisión misma y su contenido. La interpretación de Löwith sugiere que lo político afinca en la decisión que distingue al amigo del enemigo y que el fundamento de lo

político es, a la vez, una decisión por parte de Schmitt por la decisividad, una decisión a favor de la esencia de lo político, silente en torno a lo que ocasionalmente esto signifique. ¿Es entonces la decisión por la decisividad una decisión por lo ilocalizable, lo inhabitable e inhallable, por una región mitológica, o por una instancia capaz de totalizar el “*status* político de un pueblo” (Schmitt: 2002a, 49), en apertura a la nada del desorden, amparándose en la disposición a matar y morir?

Este último interrogante abre el camino a otras cuestiones: ¿existe un conflicto entre posibilidad y realidad del concepto de lo político? ¿la posibilidad real de la guerra, del caso extremo, no liquida la realidad de lo político en cada ocasión en la que Schmitt afirma lo político mediante la distinción que hace a su especificidad? Löwith se propone elucidar una oscilación recurrente en el concepto schmittiano de lo político: siendo la hostilidad un presupuesto básico de la decisión soberana sobre la distinción amigo-enemigo, esta última no debería tener un carácter ontológico en la medida en que refiere a agrupamientos ocasionales de pueblos que luchan por su existencia. Pero en tal caso ¿qué sentido adquiere que el enemigo sea un *Andersgeartner*, uno “de otra índole”? ¿Qué puesto ocupan, entonces, las “índoles del ser” [*Art des Seins*] (Schmitt: 2002a, 63)?¹

1 El término alemán en la jerga nacionalsocialista tenía la connotación de modo, “disfraz, corte, especie, forma”, como destaca Di Cesare (2014, 135). Estas referencias aparecen, como lo destaca Heinrich Meier, en la edición de 1933 y se encuentran ausentes en la de 1932 y en la de 1963 (que es un reimpresión ligeramente revisada de la edición de la de 1932) (Meier: 2009, 16-17). Según afirma Meier “Karl Löwith deja de lado lo más *importante para la naturaleza del asunto* cuando declara: «El principio que guía *todas* [las cursivas son de Löwith] las modificaciones a lo largo de las distintas ediciones es [...] siempre el mismo ocasionalismo que caracteriza las decisiones de Schmitt, siempre sujetas a una situación y, por ello, siempre polémicas» [...] Löwith señala un total de tres modificaciones, referidas a la segunda y a la tercera versión. En el texto (119), documenta cómo Schmitt, «en una suerte de compensación», suprime un pasaje sobre Marx, Lenin y Lukács (62-63) y lo sustituye por un ataque violentamente antisemita contra F. J. Stahl (III, 44). En una nota al pie, Löwith remite con igual pertinencia a otra corrección similar, no menos «adecuada a los tiempos» en el contexto de la crítica de Schmitt a la concepción del Estado de Oppenheimer (76-111,59). La tercera modificación que menciona Löwith (p. 113 n.) [...] lo llena sin embargo de desconcierto y le causa asombro, ya que no puede ser explicada desde el «ocasionalismo político» de Schmitt. Es uno de los ataques con tendencia *inversa* que Löwith no advierte o no quiere advertir, y que sólo puede comprenderse de manera ade

Si optamos por comprender que el caso de emergencia [*Ernstfall*] hace del conflicto una cuestión de vida o muerte de la que es imposible escapar, la diversidad de las índoles del ser, en tanto “condición ontológica originaria” respecto de lo político, harían del combate un destino ineluctable: el rechazo físico de “los enemigos verdaderos” tendría un carácter secundario a la distinción entre “índoles del ser” irreductibles e inevitables, propias y extrañas. Por el contrario, si la guerra es una posibilidad real esencial, *potentia* de la existencia política, no podría considerarse ésta más que como ordenador contingente que ocasionalmente devolvería a la esencia indeterminada de lo político y a la búsqueda de la conservación de la existencia por medio de pactos y agresiones (Schmitt: 2002a, 57, 78).

Ambas interpretaciones no podrían fácilmente convivir con consistencia. La afirmación “ontológica” en este empobrecido esquema se parece más a la idea de legitimidad con la que polemiza el carácter polémico de lo político que a las pretensiones existenciales de *El concepto de lo político*. O bien la posibilidad real de la guerra es un fundamento ausente que abre la posibilidad de lo político y su conocimiento, o bien se sirve de acontecimientos y decisiones ocasionales para determinar el momento de emergencia. Si bastara la facticidad de la tensión política máxima entre pueblos, o entre propios y extraños dentro de un mismo Estado (porque el enemigo interno debe ser aquí situado también, sobre todo si tomamos como referencia el pasaje sobre la importancia del *ius belli* y su capacidad para el *ius vitae ac necis*, presente en la edición de 1932, donde Schmitt cita varios ejemplos) ¿para qué sería necesaria una “analítica ontológica” (2002a, 77)? La lectura de Löwith sugiere que esto no demostraría otra cosa sino el ocasionalismo del mismo Carl Schmitt ¿De qué otro modo entender que la indiferencia ante el contenido político de la decisión formal en la que se monta la distinción amigo-enemigo asume un carácter relativo que no se distancia significativamente de los presupuestos liberales sobre la diversidad de “agrupamientos” en contienda en un sistema de competencia pluralista? (Löwith: 2006, 64).

2. La lectura de Leo Strauss: la afirmación de lo político como preparación hacia la crítica de la filosofía política de Thomas Hobbes

En 1932 se publican los *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* de Leo Strauss. Un modo de ingresar en el texto podría ser enfrentar la siguiente pregunta: ¿es el conocimiento en torno al concepto de lo político un “saber íntegro” apoyado en preguntas radicales que conduce a alternativas fundamentales o es una forma de polémica ocasional? Si se pretende seguir la lectura de Heinrich Meier sobre la crítica straussiana —a la que entiende como parte de un diálogo no del todo reconocido, pero absolutamente presente en la obra (y biografía) de ambos autores—, deberá considerarse la seriedad de la apelación schmittiana implicada en la primera de estas posibilidades.

Como se afirmó en el apartado anterior, el fundamento de la indeterminación ateológica y antiromántica podría conducir a pensar que lo político en la propuesta schmittiana ocupa el lugar de un ámbito específico más entre otros dominios, contradiciendo lo que Strauss entiende como una crítica de fondo, por parte del mismo Schmitt, de la cultura en su significación liberal. En este mismo sentido, podríamos también recalar en la indicación straussiana de que la crítica de Schmitt aspira sin éxito a superar un horizonte que goza de excelente salud y del que él mismo forma parte. En palabras de Schmitt, este horizonte es: “la sistemática del pensamiento liberal, que a despecho de tantos retrocesos sigue sin ser reemplazado en Europa por ningún sistema alternativo” (2002a, 99)². Sin embargo, el concepto

2 Aunque desde una perspectiva absolutamente diferente, a esta crítica también puede agregarse un nombre para nada menor: el de Martin Heidegger. En este sentido, debe citarse la temprana crítica presente en la séptima sesión del seminario invernal de 1933/34 *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (2009) [Naturaleza, Historia, Estado]. Heidegger distingue allí sumariamente su “concepto de lo político” del de Schmitt, “[...] empezamos aclarando el sentido de lo político como modo de ser del ser humano y como lo que hace posible el Estado. Hay otros conceptos de lo político opuestos a esta concepción, tal como el concepto de la relación amigo-enemigo que se remonta a Carl Schmitt. Este concepto de la política como relación amigo-enemigo se funda en la idea de que la lucha —esto es, la posibilidad real de la guerra— es la presuposición del comportamiento político; que la posibilidad de la lucha por la decisión —que también puede ser combatida sin recursos militares— intensifica la presencia de oposiciones (sean estas morales, confesionales, o económicas) hasta

cuada si se reconoce el diálogo dentro del cual brinda su respuesta” (2009, 18, n. 6; énfasis original).

schmittiano de lo político, ambigüedades aparte, colisiona de frente con esta concepción de la cultura en la medida en que su carácter fundamental estaría definido por una comprensión en la que se pone en juego la posibilidad de la existencia humana y, por lo tanto, de la vida de las unidades políticas (57-58). Asimismo, suponer todo esto como una limitación teórica del autor, obturaría el camino hacia el conocimiento de la originalidad del planteo schmittiano, de sus aspiraciones teóricas y, por esta razón, del fenómeno de lo político. Así es que Strauss considerará lo más atinado comenzar por entender a *El concepto de lo político* como un punto de partida, una aproximación de naturaleza provisoria (Strauss: 2009, 136).

Heinrich Meier, en el trabajo preliminar de su *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”* (2009), insiste en explorar el carácter de la especificidad que asume el dominio de lo político. Su lectura no dejará de lado las idas y vueltas que sufre la “autonomía” relativa de este dominio y de la oposición amigo-enemigo entre las versiones de *El concepto de lo político* de 1927, 1932 y 1933 (Meier: 2009, 26).

la radical unidad como amigo y enemigo. Toda existencia política descansa en la unidad y la totalidad de esta oposición de amigo y enemigo. Un aspecto decisivo de la idea de Schmitt es que la unidad política no tiene que ser idéntica con la del Estado y el pueblo” (2018, 72-73). Un año después, tal como bien resalta Donatella Di Cesare, Heidegger volverá con una acusación aún más directa sobre el concepto schmittiano de lo político en el seminario del semestre de invierno 1934/1935 *Grundsätzliches zur Staatslehre* (GA 86, 161-184) [Fundamentos de la doctrina del Estado], en el marco más general de sus líneas fundamentales sobre la *Hegels Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho de Hegel]. Heidegger cuestiona allí la dicotomía metafísica que supone la relación amigo-enemigo en cuanto esencia de lo político, dándole, en cambio, el lugar de consecuencia esencial [Wesensfolge] (GA 86, 173). Tal como destaca Di Cesare, “[...] toda la posición de Schmitt permanece, según Heidegger, dentro del horizonte metafísico, tanto por la forma en que se dirige al comienzo y al orden del comienzo, así como porque su perspectiva, incluso sobre la política, es la del sujeto de la modernidad. La crítica lapidaria culmina en el juicio más duro y determinante: «Carl Schmitt piensa como liberal»” (Di Cesare: 2014, 178; GA 86, 174). La traducción me pertenece. Heidegger continúa explicándose sobre la anterior sentencia: “1. porque la política es «también» una esfera; 2. por el individuo y su actitud. [...] Él [Schmitt] pasa por encima el hecho de que precisamente el conflicto [Widerstreit] tiene en su trascendencia interna – el Estado – su significado básico – con relación al Estado – *en tanto Ser del pueblo* – sin embargo, el «Estado» no puede «ser» del mismo modo” (GA 86, 174; énfasis original). La traducción me pertenece.

Agudamente, Meier rastrea las modificaciones que introduce Schmitt, a partir de las críticas straussianas, en lo que refiere a lo político como un dominio “autónomo”. Al parecer, en última instancia sólo la correcta distinción del amigo y del enemigo parece ser la fuente de donde lo político puede obtener su fuerza concreta y existencial, su autonomía sin comillas. A este ejercicio Meier lo llamará “retórica de la ‘política pura’”, una retórica que se alza contra las intromisiones normativas o moralistas y que entre 1927 y 1932 colapsará cuando el Estado total desafíe el andamiaje conceptual schmittiano y recurra entonces el jurista de Plettenberg a la polémica idea de “intensidad” de la hostilidad, implicada en la negación óptica del extraño o del hereje con respecto al propio modo de existencia, y que Löwith cuestionará más tarde³:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás (Schmitt: 2002a, 57).

Según Strauss, en la distinción política esencial el concepto de enemigo goza de primacía sobre el de amigo en tanto que el primero refiere a “la eventualidad en términos reales de lucha” (Schmitt: 2002b, 140), es decir, al caso extremo, a la posibilidad en la que el enemigo se hace reconocer como tal: “La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad” (2002a, 63). Pero, llegado aquí, es donde Strauss da un giro y vuelve su atención al pensamiento de Thomas Hobbes para emprender su comprensión de la intención crítica de Schmitt respecto de la idea liberal de cultura y su relación con la naturaleza. Strauss afirmará que el estado de naturaleza en el pensamiento hobbesiano es fundamento de toda cultura y el estado civil su negación. El cultivo (que supone una cultura) de las ciencias y las ar-

3 “Pero entonces, la distinción fundamental entre amigo y enemigo no tiene nada específico en sí, sino que atraviesa –y va más allá de– todas las diferencias y afinidades específicas en el ser del hombre; se la utiliza de un modo «puramente» existencial, ya que «sólo» es el “grado de intensidad” máximo de un vínculo y separación posibles, aunque no pueda especificarse *intensidad de qué es dicha intensidad*” (Löwith: 2006, 62-63; énfasis original).

tes debe entenderse entonces como un disciplinamiento del *status belli* natural. Lo que Schmitt identificaría con lo político es lo que para Hobbes le precede y es necesario que sea superado por medio del Estado. El juego de citas que compara Strauss en sus comentarios demuestra que tanto Schmitt como Hobbes comparten una misma idea respecto de lo que la guerra es, aunque debe quedar claro que para el alemán lo político es lo propio del hombre, su *status* “fundamental y extremo” (Strauss: 2009, 143), aquello que debe ser, en todo caso, afirmado:

[...] hay que tener en cuenta que “the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto” (*Leviatán*, XIII). Esto significa, en términos de Schmitt, que el *status naturalis* es el verdadero estado político del hombre; porque también para Schmitt “lo político no consiste en la lucha misma [...], sino [...] en un comportamiento determinado por esta *posibilidad real*” (Strauss: 2009, 143).

¿Cómo es que se implican mutuamente, entonces, naturaleza y cultura en el pensamiento político hobbesiano y en qué sentido esto sería relevante para la comprensión del concepto de lo político de Schmitt y, por consiguiente, de la distinción amigo-enemigo? Si la naturaleza es un estado de desorden que debe ser abandonado y superado, si efectivamente hay una posición polémica de Hobbes contra lo que hay de fundamental en la naturaleza humana, lo que hace a lo político schmittiano quedaría sepultado en el olvido en manos de la citada cultura-cultivo de la naturaleza humana, actividad únicamente posible mediante la institución de un Estado cuyo objetivo es salvaguardar la vida individual, esta última con rango de derecho inalienable.

Inversamente, Schmitt evitará polemizar con el *status naturalis* y se propondrá afirmarlo como fundamento y presupuesto del Estado (Strauss: 2009, 143-146): “El concepto del Estado supone el de lo político” (Schmitt: 2002a, 49). La cultura, orientada a la defensa del derecho humano a la vida y de los principios de la *salus populi*⁴, debería encaminarse, en tal caso, por medio de estos últimos hacia un ideal de civilización que conciba a la humanidad “como una

sola «sociedad cooperativa de consumo y producción»” (145; énfasis original). De este modo Strauss señala finalmente que la cultura liberal, fundada por el pensamiento de Thomas Hobbes, se habría constituido como negación de lo político en sentido schmittiano.

Otro elemento presente en la recepción schmittiana de Hobbes —y su inversión crítica por parte de Schmitt— es el problema de la peligrosidad del hombre y su vínculo con la ineluctabilidad de lo político. Schmitt parte de un supuesto que será fundamental para su argumentación: “...todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es «malo», y lo consideran como un ser no sólo problemático sino «peligroso» y dinámico” (2002a, 90). Strauss insistirá, antes de analizar este supuesto, en formular la inevitable pregunta: ¿cuál es el origen propio de la idea schmittiana sobre la naturaleza del hombre? La lectura de Strauss se ocupará de remarcar la decisión de Schmitt de asumir la dependencia de lo político respecto de lo teológico, principalmente resaltando el pasaje en el que Schmitt afirma que el supuesto de la peligrosidad del hombre es una “confesión de fe antropológica” (87).

Tal como lo revela Meier en su lectura del diálogo schmittiano-straussiano, establecer una relación entre lo teológico y lo político permite, a la vez, aclarar el vínculo entre la fe en el dogma del pecado original y la justificación del carácter destinal de lo político, principalmente si tenemos en cuenta que el carácter intelectual-existencial de las inevitables oposiciones metafísicas (entre los hombres por variadas que sean las formas que las contienen y ocultan) termina haciendo de toda política algo del orden de lo ineluctable, absolutamente incomparable con las “rivalidades de todo tipo” (Meier: 2009, 91) de los animales hobbesianos. Desde ahora, el enemigo ya no posee tan sólo preeminencia ontológica: tiene *status* providencial, es garante del orden y de la historia. El combate de Schmitt contra el liberalismo puede considerarse un punto de partida, una manobra preparativa. Pero ¿preparativa de qué? La hipótesis de Strauss es que servirá como antesala de la batalla decisiva y final entre dos alternativas fundamentales: la oposición entre aquellas teorías que afirman la necesidad de que el hom-

4 “1) la defensa frente al enemigo exterior; 2) la preservación de la paz en el interior; 3) el enriquecimiento justo y medido de los individuos, que se alcanza mucho más con trabajo y ahorro que con guerras victoriosas, y se promueve

sobre todo a través del cultivo de la mecánica y la matemática; 4) el goce de la libertad inocente (*De cive*, XIII 6 y 14)” (Strauss: 2009, 145).

bre sea gobernado y aquellas que consideran que puede vivir sin gobierno, que, en sentido amplio, podrían ser llamadas teorías autoritarias y anarquistas. Si se asumiera la propuesta straussiana parecería ser menos sencillo caer en la trampa que se prepara el propio Schmitt, que podría llevar rápida y descuidadamente a considerar *El concepto de lo político* como una apuesta por una *decisividad neutralizadora*. Esta última, más allá de todo contenido, legitimaría cualquier decisión en tanto que afirmar lo político equivaldría a tolerar, en sentido liberal, toda convicción que esté seriamente orientada a la posibilidad real de la guerra (Strauss: 2009, 165).

Como se sugirió anteriormente, la afirmación de lo político es también una afirmación del *status naturalis* y, por ende, del *status belli* (aunque no exactamente con las mismas características que asume el *status belli* hobbesiano: para Schmitt no son los individuos los que se encuentran en estado de guerra sino los grupos-naciones y no es únicamente la enemistad la que define la acción política, más allá de la primacía que eventualmente pudiera tener sobre la amistad): “lo político no consiste en la lucha misma [...], sino [...] en un comportamiento determinado por esta posibilidad real” (Strauss: 2009, 143). Esto último habilita la interpretación de que la afirmación de lo político es, más que afirmación de la guerra, prescindencia de la “seguridad del *status quo*”, rechazo a la neutralización de todas las áreas de la vida por parte de la moderna tecnología y retorno a “la nada cultural o social” desde la que es posible preguntarse por los hombres en tanto seres capaces de vivir en común (Schmitt: 2002b, 120): “De la fuerza de un saber íntegro (...) nace el orden de las cosas humanas” (Meier: 2009, 15). A su vez, este “retorno al principio” (Schmitt: 2002b, 120) se parece más a una apuesta por una cierta *moralidad* (que no coincide con la “moral humanitaria”, pero polemiza con ella) que a una pura afirmación de la lucha, abstraída de cualquier juicio de valor.

3. Conclusiones

Así como no era el objetivo de Löwith quedar atrapado en “contradicciones” teóricas con el objetivo de remarcar la falta de coherencia de una obra, algo que por sí mismo sería tan banal como jactancioso, del mismo modo, la estrategia de lectura de Meier permite interrogar las para-

dojas, oscilaciones y ambivalencias de las que participa el concepto schmittiano de lo político, enraizado doblemente, en la tierra y en el cielo. En este sentido, el análisis propuesto por Löwith colabora en la tarea del pensar: nada obliga a detenerse a enfrentar el problema de hallar en Carl Schmitt desplazamientos entre una sustancialidad de la negatividad y una filosofía ocasionalista y formal de la existencia política que parece inaugurar un derrotero que va desde el triunfo retórico de lo polémico sobre lo legítimo hacia el colapso de lo ocasional dentro de lo mitológico, transitando entretanto los pliegues y repliegues de lo concreto-existencial.

En la lectura de Meier, por su parte, se hace evidente la necesidad de considerar las bases distintivas explícitas e implícitas en la textualidad schmittiana: por un lado, la apelación a la existencia política concreta, la polémica radical con el liberalismo, la enunciación de una “retórica de la política pura” —abstraída de cualquier sustrato moral— y, por otro lado,

[...] los supuestos teológicos que lo llevan [a Schmitt] *tanto* a creer en el carácter ineluctable de lo político *como* a determinar su juicio moral contra cualquier intento de hacer realidad el mundo sin seriedad, el Estado de seguridad terrenal perfecta, el negocio universal (Meier: 2009, 103),

Una de las riquezas de esta propuesta es justamente su capacidad para abrirse paso en medio de las paradojas, para enfrentar la oposición fundamental entre “el espíritu de la tecnicidad que ha conducido al credo masivo de un activismo antirreligioso en el más acá” y “el espíritu y la fe antagónica que, al parecer, todavía no tienen nombre” (Strauss: 2009, 166), es decir, entre lo que aún no adviene, y bien podría jamás advenir, y aquello otro que hoy ya

[...] es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana, en un ilimitado “retroceso de las barreras naturales”, en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana natural en el más acá (Schmitt: 2002b, 120).

Esta sería, en síntesis, según Strauss, ya no la última palabra de Schmitt sino la primerísima de ellas en torno a la elaboración de una crítica de la “sistemática del pensamiento liberal” y de la filosofía política de Thomas Hobbes.

Bibliografía

- Di Cesare, D. (2014). *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. Übung aus dem Wintersemester 1933/34, en Alfred Denker, Zaborowski, H., *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Freiburg: Karl Alber [*Naturaleza, Historia, Estado*, trad. Jesús Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2018].
- Heidegger, M. (GA 86). *Seminare: Hegel-Schelling*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- Löwith, K. (2006). “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”. En *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Meier, H. (2009). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*. Madrid: Katz Editores.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2002a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2002b). “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. En Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, pp. 107-122, 2002.
- Strauss, L. (2009). “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”. En Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*, Madrid: Katz Editores, 2009 [“Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”. En *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, agosto-septiembre de 1932, vol. 67, fascículo 6, 732-749, Tübingen].

El uso instrumental de la religión y la raíz aristotélica de la virtud en el pensamiento político de Maquiavelo

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2018

Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2019

Gustavo Zito
UNSAM

Resumen

Maquiavelo es considerado el fundador de la teoría política moderna. Su teorización de la política como ciencia autónoma, emancipada de la moral, escandalizó a una Europa en la que esa separación ya era una realidad vigente en los hechos. El presente trabajo analiza el papel que Maquiavelo confiere a la religión en la obtención y conservación del poder del príncipe, como así también su virtud específica respecto al uso instrumental de la religión aplicada a la eficacia de sus ejércitos y al dominio político de la población. Finalmente, el trabajo intenta rastrear la influencia de la ética aristotélica y de su concepto de *phrónesis* en la concepción maquiaveliana de la virtud política.

Palabras clave: Maquiavelo, religión, virtud, Aristóteles, *phrónesis*.

Abstract

Machiavelli is considered the founder of modern political theory. His theorization of politics as an autonomous science, emancipated from morals, scandalized Europe in a time when this separation was already a current reality in facts. This article analyzes the role Machiavelli gives to religion in the obtention and preservation of the power of the Prince, as well as his specific virtue

regarding the instrumental use of religion applied to the efficacy of his armies and the political dominance over the population. Lastly, this article attempts to track the influence of Aristotle's ethics and his concept of *phrónesis* in the Machiavellian conception of political virtue.

Keywords: Machivelli, religion, virtue, Aristotle, *phrónesis*.

Introducción

En la primera mitad del siglo XVIII se publicó *El antimaquiavelo*, minucioso ejercicio de refutación de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo escrito por Federico II de Prusia cuando aun era un refinado príncipe más amigo de las letras y de la filosofía que de las armas. Desde sus primeras líneas, el futuro rey prusiano acusa abiertamente a Maquiavelo de haber corrompido la política y pervertido a los príncipes y gobernantes, los cuales deberían ser un ejemplo de justicia, bondad, magnanimidad y misericordia, al punto de representar para sus súbditos la imagen misma de la Divinidad (Federico II, 2002, pp.13-14). El sorprendente Prefacio contiene la siguiente metáfora farmacológica: “Siendo el veneno de Maquiavelo demasiado público era preciso que su antídoto lo fuera también”. La frase sorprende no tanto por su contenido –los prefacios suelen pronunciarse a favor de la obra que preceden– sino por el hecho

de que su autor no es otro que François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire (Voltaire, 2002, p.9). ¿Qué fue lo que motivó que un ilustrado futuro rey europeo publicara una impugnación de *El príncipe* dos siglos después de su publicación, y que una figura del perfil ideológico de Voltaire se involucrara, tan luego, en la empresa? Intentaremos una respuesta.

El príncipe provocó un gran escándalo en toda Europa y generó reacciones muy violentas, convirtiendo a su autor en poco menos que un monstruo abominable, un “hombre impío y sin Dios”, un “ministro de Satanás” creador de doctrinas “más perniciosas que la herejía luterana” (Martínez Arancón, 1993, pp. 33-34). La raíz de este escándalo –así lo indica el tenor de estas críticas– es principalmente religiosa y se encuentra en la relación que establece Maquiavelo entre la moral, la religión y la política. En efecto, *El príncipe* rompe con la clásica tradición humanista –que se remonta hasta el *De officiis* de Cicerón– según la cual el buen príncipe jamás debe apelar a la crueldad, debe respetar siempre la palabra empeñada y procurar ser amado y no temido por sus súbditos (Viroli, 2002, pp.190-191). Para Maquiavelo, en cambio, es imposible que un príncipe actúe de acuerdo a esas pautas morales, y aún si ello fuera posible, no resultaría conveniente. Sin embargo, el príncipe, si bien no puede estar atado a la moral, debe ser necesariamente virtuoso, aunque la virtud del príncipe se rige por unos parámetros muy distintos a los establecidos por el Evangelio. Esta emancipación de la política respecto a la moral evangélica parece haber sido demasiado escandalosa para la sociedad europea, uno de cuyos fundamentos culturales era, precisamente, la moral cristiana. Ahora bien, la separación entre política y moral que propone Maquiavelo presenta ciertas sutilezas y complejidades que la hacen sumamente rica e interesante. El propósito de este trabajo es, precisamente, explorar esa brecha abierta por el florentino entre política y moral, los fundamentos sobre los que la establece, y el rol que desempeña la religión en su pensamiento político.

Divorcio a la italiana.

En primer lugar, creemos conveniente señalar que la política renacentista y la moral cristiana vivían separadas desde mucho antes de

que Maquiavelo labrara, en *El príncipe*, el acta de divorcio por incompatibilidad de caracteres, lo cual no hizo más que blanquear una situación de hecho que no solo era indisimulable sino también indisimulada. Tomemos arbitrariamente como referencia los cincuenta años previos a la redacción de *El príncipe*, y observemos los proceder políticos que en ese medio siglo implementaron aquellos príncipes que –al menos en teoría– debían guardar mayor compromiso con la moral cristiana: los papas.

En 1464 –cinco años antes de que naciera Maquiavelo– asume el pontificado Pablo II, quien logró que el cónclave de cardenales lo elevara al trono de Roma gracias a numerosas promesas de rectitud administrativa, cordura económica y decencia, compromiso que, una vez elegido, incumplió minuciosamente con el incontestable argumento de que actuar de acuerdo a sus promesas hubiese sido contrario a las tradiciones y costumbres consagradas por el tiempo. Los desengañados cardenales fueron satisfactoriamente compensados con un suculento aumento en sus rentas anuales (Durand, 1958, II p.52). Pablo II fue sucedido por Sixto IV, epónimo de la pintoresca capilla, quien fue un ferviente cultor de la guerra sistemática como recurso para convertir al Estado Vaticano en una potencia política. Conspiró con asesinos, participó activamente en la famosa conjura de los Pazzi (que incluía un doble homicidio en plena misa), bendijo cañones y protagonizó con bravura la batalla de Campo Morto, que, con la muerte de mil hombres, fue la mayor masacre que había visto hasta ese entonces el Renacimiento europeo (Durand, 1958, I, pp.168-170, II pp. 57-62; Gontard, 1961, II, p.70). Luego asumió la sede romana Inocencio VIII, quien no vaciló en vender a mansalva cargos burocráticos y dignidades eclesiásticas, instituyendo la práctica de la simonía como una de sus principales fuentes de ingresos económicos (Durand, 1958, II, pp.65-66; Gontard, 1961, II, p.71). Y qué decir de su sucesor, Alejandro VI, quien accedió al trono famosamente comprando votos con total desparpajo: la simonía, el nepotismo y el homicidio fueron las armas políticas favoritas del Papa Borgia y sus célebres hijos (Durand, 1958, II, pp. 82-87/ 99-102; Gontard, 1961, II, pp.71/74/80-89). Alejandro fue sucedido por el anciano Pío III, quien parece haber hecho honor a su piadoso nombre, dado que la historia no registra grandes tropelías durante su

gobierno, lo cual, en este contexto histórico-político, más que un elogio constituye una imputación. Sus apologistas procuran infructuosamente recomponer la desprestigiada imagen de Pío III alegando que su pontificado duró menos de un mes, razón por la cual el efímero pontífice no habría logrado perpetrar los numerosos crímenes, embustes y crueldades que tenía previstos en su proyecto político. Vanas excusas; para un príncipe renacentista verdaderamente virtuoso, 27 días en el poder eran más que suficientes para perpetrar todo tipo de atropellos. A Dios gracias, las cosas retomaron inmediatamente su cauce normal con Julio II, quien compró el voto de los cardenales recurriendo a promesas de cargos y privilegios o apelando redondamente al soborno contante y sonante, consiguiendo así llegar al trono de Pedro en la elección más expeditiva de la historia (AA. VV. 1995, p.215). El Papa “tirribile”, así conocido por su ferocidad y por manejar mucho mejor la espada que el cayado de Pedro, eligió adoptar el nombre de Julio II, manifestando así su intención de llegar a ser también él un verdadero César y superar a Alejandro (Durand, 1958, II, p.115).¹ Julio II no vaciló en recurrir a la guerra sistemática para ampliar y consolidar su poder, y en reiteradas ocasiones encabezó personalmente las campañas de los ejércitos vaticanos a lo largo de sus diez años de reinado, de los cuales sólo uno transcurrió sin guerras (Durand, 1958, II, pp.92-107; Durand, 1960a, I, p.34; Gontard, 1961, II, 92-107; Apeles Santolaria, 1999, p.74). El papa guerrero falleció en 1513, y fue sucedido por León X, de la familia de los Médicis; un papa tolerante, culto y refinado, pero que en su rol de Jefe de Estado recurrió a guerras, robos y deslealtades, y practicó la simonía de una manera tan descarada que escandalizó a una Italia bastante curtida en estos asuntos y contribuyó a la ira de la revuelta de Lutero en Alemania (Durand, 1958, II, pp. 175-191, 228-9, 273-4; Durand, 1960b, II, pp.590-1). León X era hijo de Lorenzo el Magnífico y tío de Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, a quien Maquiavelo dedicó su *Príncipe*. La dinastía de los Médicis había forjado un estilo político que claramente se ajustaba mucho mejor

1 Nótese cómo, explotando con exquisita habilidad poética la polisemia referencial de estos nombres, Julio II aludía a la vez a los dos máximos creadores de imperios de la antigüedad, y también a sus archienemigos políticos Alejandro y César Borgia, éste último, conocido también como duque Valentino, alabado por Maquiavelo como prototipo de príncipe renacentista.

a la moral cristiana que el de los papas, lo cual no les impidió recurrir al homicidio, la tortura y la explotación económica cada vez que lo juzgaron necesario. Ya el viejo Cosme de Médicis, bisabuelo de Lorenzo, alardeaba su *slogan* político: “los estados no se gobiernan con padrenuestros” (Durand, 1958, I, pp.113-9).

Críticas y utilidad de la religión.

Las críticas que Maquiavelo dirige a la religión presentan más de un aspecto que conviene distinguir. En primer lugar, con sugestivo gesto prenietzcheano, critica abiertamente al cristianismo por su continua prédica en favor del pacifismo, la humildad, la compasión y la resignación, imputándole el debilitamiento general de la población. En efecto, —sostiene Maquiavelo— el ideal de vida cristiana “parece que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa a los hombres malvados que lo pueden manejar fácilmente, viendo cómo, por ir al Paraíso, la generalidad de los hombres piensa más en soportar sus tropezas que en vengarlos” (Maquiavelo, 2004, II, 2, pp.213-8). También critica el poder temporal de la Iglesia, aunque no por considerar que los papas no debieran tenerlo, sino por la mediocridad con la que lo ejercieron. Para el pensador florentino, la existencia de los estados vaticanos enclavados en el centro de la península itálica constituía la desgraciada causa por la que Italia no había logrado todavía unirse políticamente bajo un jefe, como sí lo habían hecho Francia o España. En efecto, para Maquiavelo, la Iglesia no había sido tan fuerte como para ocupar toda la península ni tan débil como para permitir que otro lo hiciera, lo cual provocó que Italia estuviera bajo varios príncipes y señores “surgiendo así tal desunión y tal debilidad que ha llegado a ser presa, no solamente de los poderosos bárbaros, sino de cualquiera que la asalte. Eso, nosotros los Italianos, se lo debemos solamente a la Iglesia, y a nadie más” (Maquiavelo, 2004, I, 12, p.94).

Por otra parte, Maquiavelo critica también a la corrupta corte vaticana, a los curas en general y a los frailes por llevar una vida reglada, entregada a la voluptuosidad del lujo y el placer, totalmente contraria al espíritu evangélico. En ese sentido, estas críticas parecen coincidir con las proferidas por el fraile Girolamo Savonarola en sus encendidos sermones, pero la coincidencia es apenas superficial. En efecto,

si bien ambos establecieron una relación directamente proporcional entre el escandaloso nivel de inmoralidad eclesiástica y las desventuras políticas de Florencia y de la península itálica en general, la verdad es que arribaron a esa misma conclusión recorriendo caminos muy distintos. En su sermón del 1 de noviembre de 1494, con las tropas francesas de Carlos VIII instaladas ya en territorio itálico y a punto de lanzarse sobre Florencia, el fraile dominico aseguraba que los males que los aquejaban eran un merecido castigo de Dios por la corrupción en la que estaba hundida la impúdica Iglesia prostituida y por los pecados de impiedad, fornicación y usura cometidos por los florentinos (Savonarola, 1544, pp.4-11). Maquiavelo, en cambio, explicaba la desgracia italiana excluyendo todo castigo o intervención de mano divina alguna. Ocurre que en el pensamiento político de Maquiavelo, marcadamente pragmático y utilitarista, las nociones de bien y mal no tienen -como para Savonarola- un valor absoluto, sino subordinado a la obtención del bien superior, que siempre es de índole política. Así, por ejemplo, los homicidios cometidos por Rómulo en los míticos orígenes de Roma son no sólo irreprochables, sino también plausibles, por que no fueron hechos en vistas de mezquinos intereses personales, sino para alcanzar un logro político que habría de redundar en un bien común. Se trató, en definitiva, de una acción extraordinaria empleada para organizar un Estado, por lo cual queda plenamente justificado:

Sucede que, si lo acusa el hecho, el efecto lo excusa, y cuando el efecto es bueno como el de Rómulo, siempre lo excusará. Porque todo el que es violento en la destrucción debe ser reprendido, pero no el que es violento para componer. (Maquiavelo, 2004, I, 9, pp. 81-82)

Sin embargo, a pesar de su relativismo moral y de no creer en castigos divinos, Maquiavelo critica duramente la inmoralidad eclesiástica:

(...) esta provincia [se refiere a Italia] a causa de los malos ejemplos de esa corte [la papal], ha perdido toda devoción y toda religión y, así, se producen infinitos inconvenientes e infinitos desórdenes porque, así como donde hay religión se presupone todo bien, allí donde falta se presupone lo contrario. Con la Iglesia y con los sacerdotes, nosotros los italianos tenemos esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malos. (Maquiavelo, 2004, I, 12, p. 93)

Esta acusación aparentemente contradice su ya citada denuncia acerca del debilitamiento de la población provocado por la moral cristiana; en efecto, Maquiavelo parece protestar tanto por la presencia como por la ausencia de religión. Sin embargo, lejos de ser contradictorias, estas críticas se articulan perfectamente sin generar ningún chirrido. En efecto, cuando se queja del apichonamiento generalizado, no está acusando a “la religión” en general, sino sólo al cristianismo; su impugnación la hace añorando no una sociedad irreligiosa, si no más bien una sociedad no cristiana, aunque fuertemente religiosa. Esto es así porque para Maquiavelo la religión es un elemento fundamental para la creación y consolidación de toda sociedad política perdurable. En efecto, el “temor de Dios” es una condición de posibilidad para cualquier tipo de vida civilizada, puesto que constituye un elemento imprescindible para atemperar los aspectos más feroces de los hombres y un poderoso instrumento para dar fuerza a las leyes y a la autoridad de un príncipe o de una república (Viroli, 2002, p.246). Incluso llega a considerar que, entre los hombres dignos de elogio, primeramente se encuentran los que han sido cabezas y organizadores de religiones, luego los que han fundado repúblicas o reinos, y recién en tercer lugar los que ampliaron su reino o el de la patria a la cabeza de los ejércitos (Maquiavelo, 2004, I, 10, p.84). La ubicación jerárquica de estos prohombres en ese imaginario podio honorífico se debe a que “donde hay religión, más fácilmente pueden introducirse las armas, pero donde hay armas y no hay religión es difícil introducir ésta” (Maquiavelo, 2004, I, 11, p.89). Por esa razón, en la historia de Roma, Numa Pompilio –creador de las principales instituciones religiosas– merece más honor que Rómulo. Contrariamente, “son infames y detestables los hombres destructores de las religiones, disipadores de los reinos y las repúblicas, enemigos de las virtudes, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad y honor al género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos, los viles” (Maquiavelo, 2004, I, 10, p.84). La religión es, sin dudas, un instrumento sumamente útil para mandar los ejércitos, para animar a la plebe, para mantener buenos a los hombres, avergonzar a los malos, y hacer que, por miedo al poder de la divinidad, los hombres respeten sus juramentos, logrando así una mayor lealtad a su patria, a sus gobernantes y a sus jefes militares (Maquiavelo,

2004, I, 11, p.89). También resulta útil apelar a la religión cuando es necesario establecer grandes reformas o instaurar instituciones novedosas para la ciudad, para contrarrestar la natural resistencia de la población a este tipo de cambios, como cuando Numa simuló tener trato con la ninfa Egeria, de quien decía recibir la inspiración para legislar (Maquiavelo, 2004, I, 11, p.89). En realidad -agrega Maquiavelo- nunca hubo un gran reformador político que no buscara respaldarse en la autoridad divina, puesto que, aunque él pudiera ver claramente la conveniencia de esas reformas, su eventual falta de elocuencia y la complejidad propia de la materia en cuestión conspirarían insalvablemente contra la posibilidad de persuadir a una población generalmente rústica y poco proclive a las sutiles especulaciones propias de estadistas y legisladores (Maquiavelo, 2004, I, 11, p.89-90). De todas formas -comenta Maquiavelo con sarcástica agudeza-, “nadie diría del pueblo de Florencia que es ignorante y tampoco rústico, pero fray Girolamo Savonarola lo convenció de que él hablaba con Dios” (Maquiavelo, 2004, I, 11, p.91) Maquiavelo afirma también que la observancia del culto divino provoca la grandeza de las repúblicas, y su desprecio es la causa de sus ruinas, porque donde falta el temor de Dios, necesariamente el reino se arruina o es sostenido por el temor a un príncipe; pero los príncipes son de vida breve, por lo que ese reino caerá pronto debido a que la virtud del príncipe termina cuando termina su vida y rara vez ocurre que un príncipe virtuoso sea sucedido por otro también virtuoso (Maquiavelo, 2004, I, 11, p.90).

Antiguo no es anticuado

Vemos, pues, que Maquiavelo quiere una comunidad política fuertemente religiosa, aunque no cristiana. ¿Cuál era, entonces, la religión que consideraba más adecuada para favorecer la grandeza del Estado? No era la religión de Mahoma, ni el judaísmo, ni el por entonces todavía incipiente protestantismo, fenómeno que en poco tiempo adquiriría unas dimensiones y una gravitación política que Maquiavelo no parece siquiera haber sospechado.² Su religión “políticamente

2 Tampoco el por entonces Papa, León X, hijo de Lorenzo el Magnífico, comprendió la gravedad política de la Reforma protestante, y se contentó con excomulgar a Lutero, desentendiéndose del asunto por considerarlo una simple “disputa frailuna”. (Durand, 1960b, II, p.591; Gontard,

correcta” no era ninguna de las grandes religiones monoteístas conocidas en Europa en el siglo XVI. Entonces, ¿cuál era? Veamos. Maquiavelo fue un notable fruto del espíritu de la época, y su época fue el Renacimiento, momento en el que los intelectuales criticaban el presente e intentaban renovarlo inspirándose en la Antigüedad clásica, a la que miraban y admiraban como modelo luminoso, salteándose meticulosamente los 10 siglos de historia que los separaban, a los que consideraban un vergonzoso período de oscuridad e ignorancia. Precisamente, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, probablemente su obra más importante y consistente -aunque no la más famosa-, se basa en la *Historia de Roma*, escrita por Tito Livio en la época de Augusto, en la que el historiador romano relata las empresas políticas y militares que permitieron a una pequeña ciudad convertirse en una república libre y poderosa. Maquiavelo propone como modelo a imitar a Roma, lo cual, a pesar de responder perfectamente al espíritu *vetustófilo* renacentista, no dejaba de ser una novedad, porque si bien en muy variados asuntos, sus contemporáneos se nutrían fervorosamente del legado de la antigüedad clásica, en los asuntos políticos y militares “no se encuentra príncipe o república que recurra a los ejemplos de los antiguos” (Maquiavelo, 2004, p.50). En ese contexto renacentista, resulta entonces natural que Maquiavelo considerara a la religión pagana de los antiguos como muy superior a la cristiana, la cual contaba con el agravante de estar indisolublemente vinculada con el despreciable Medioevo. En efecto, nuestro pensador florentino consideraba que los pueblos antiguos eran más amantes de la libertad que los del siglo XVI, y que la causa de esa diferencia era la misma que hacía que aquéllos hayan sido más fuertes y viriles que los “modernos” renacentistas: la amansadora religión cristiana.

Y ello se puede considerar en muchas de las instituciones [de la religión antigua], empezando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, donde hay alguna pompa delicada más que magnífica, pero ninguna acción feroz o valiente. Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia de las ceremonias, pero se le agregaba la acción del sacrificio, lleno de sangre y ferocidad, matando a multitud de animales, aspecto que, siendo terrible, volvía a los hombres sus semejantes. (Maquiavelo, 2004, II, 2, p.216)

1961, II, pp.118, 131)

En contraste, el sacrificio ritual cristiano se había sublimado tornándose totalmente incruento; en efecto, la sangre derramada pasó a ser un chorrito de vino y el cuerpo de la víctima se vio reducido a una inofensiva oblea de pan magro. Además, la hermandad de todos los hombres, fruto de la filiación divina universal predicada por el cristianismo, y la consecuente dignidad generalizada a todo individuo humano, conformaban un conglomerado ideológico sumamente inconveniente desde el punto de vista de la eficacia militar. En efecto,

(...) el modo de vivir de hoy de acuerdo con la religión cristiana no impone a la defensa el carácter de necesidad que tenía antiguamente; porque entonces los hombres vencidos en la guerra se ejecutaban o quedaban para siempre en condición de esclavos, de modo que llevaban una vida miserable. (...) Sobrecogidos por este temor, los hombres mantenían vivos sus ejercicios militares y honraban a los que en ellos se destacaban. Hoy ese miedo mayormente se ha perdido; entre los vencidos se matan muy pocos, ninguno dura mucho tiempo en prisión porque los liberan fácilmente (...) así que los hombres no quieren someterse a una organización militar y seguir penando bajo ella para huir de peligros que temen poco. (Maquiavelo, 2008, II, p.80)

En cambio, la religión antigua otorgaba un excelente marco para inducir la obstinación e inflamar los ánimos de los soldados, tal como lo hicieron los samnitas antes de combatir contra el ejército romano –lo que suponía una casi inevitable derrota– valiéndose de la autoridad de su sacerdote Ovio Pacio, según lo relata Maquiavelo:

Cumplido el solemne sacrificio, y después de hacer jurar entre las víctimas muertas y los altares encendidos a todos los jefes del ejército que no abandonarían la lucha, llamaron a los soldados uno por uno y, ante los altares, en medio de varios centuriones, con la espada desnuda en la mano, (...) con palabras execrables y fórmulas llenas de espanto, les hacían prometer ante los Dioses que estarían prontos donde los emperadores los mandaran, que no escaparían nunca del combate y que matarían a todo el que vieran escapando y que, si no observaban el juramento, el castigo caería sobre el jefe de su familia y su estirpe. Y como alguno de ellos, espantados, no quisieron jurar, de inmediato los centuriones los mataban, así que los otros que seguían, asustados por la ferocidad del espectáculo, juraron todos. (Maquiavelo, 2004, I, 15, p.100)

De todas formas, los romanos resultaron

vencedores debido, claro, a su mayor virtud; sin embargo, Maquiavelo alaba el proceder de los samnitas y lo presenta como un ejemplo aleccionador, porque ellos “no pensaron tener otro refugio ni intentar otro remedio para volver a la esperanza de recuperar la perdida virtud, lo que atestigua plenamente cuánta confianza se puede tener gracias a la religión bien empleada” (Maquiavelo, 2004, I, 15, p.101). He aquí un elemento clave para comprender la concepción instrumental de la religión en el pensamiento político de Maquiavelo: “la religión *bien empleada*”. En efecto, no se trata simplemente de que ciertas religiones son mejores que otras en vista a determinados fines políticos o militares, sino que además, como ocurre con todo instrumento, el resultado final depende de su buen o mal empleo. De todas formas, Maquiavelo reconoce que incluso el cristianismo puede resultar provechoso para lograr éxitos bélicos, como ocurrió con el famoso caso de Juana de Arco:

Muchos han dicho que Dios se les aparecía en sueños moviéndolos a combatir. En tiempos de nuestros padres, Carlos VII rey de Francia, en la guerra que libró contra los ingleses decía ser aconsejado por una niña enviada de Dios, la cual fue llamada la Doncella de Francia; y que le aseguró la victoria. (Maquiavelo, 2008, IV, p.129)

Este dato termina de confirmar que para Maquiavelo no hay fórmulas fijas ni recetas infalibles con respecto a la utilidad política de la religión. Pero tratemos ahora de dilucidar en qué consiste un buen o mal empleo de la religión como instrumento militar y político.

Buena y mala instrumentalización de la religión

Los oráculos, los arúspices y augures, la adivinación basada en el desciframiento del vuelo de los pájaros, de las entrañas de las víctimas o del comportamiento de distintos animales eran elementos muy presentes en el mundo religioso de la antigua Roma, y

(...) eran causa del bienestar de la República romana. Los Romanos, entonces, los cuidaban más que a alguna otra ceremonia religiosa, y los usaban en los comicios consulares, al iniciar las empresas, en el envío de ejércitos al extranjero, en las batallas campales y en toda otra acción importante, civil o militar, y nunca hubieran ido a una expedición

sin haber convencido a los soldados de que los Dioses les prometían la victoria. (Maquiavelo, 2004, I, 14, p.97)

Esas cosas, bien observadas, son una gran razón para que el ejército confíe, y, si confía, vencerá. Los Romanos acostumbraban dar a sus ejércitos esta confianza a través de la religión, y de allí surgía que nombraran a los cónsules, hicieran las levadas, partieran con sus ejércitos y llegaran a la batalla con los augurios y los auspicios y, si no cumplía algunas de estas cosas, un capitán bueno y prudente nunca intentaba una acción, juzgando que la hubiera perdido fácilmente, en caso de que los soldados no estuviesen bien seguros de que los dioses estaban de su parte. Y si algún Cónsul o capitán hubiera combatido contra los auspicios, lo habrían castigado, como castigaron a Claudio Pulcro. (Maquiavelo, 2004, III, 33, p.419)

Sin embargo, a pesar de esta última afirmación, la cosa era un poco más compleja. En los *Discursos* aparecen varios de estos episodios, algunos de los cuales resultan especialmente esclarecedores para comprender en qué consiste para Maquiavelo un buen o mal uso de la religión. En efecto, durante la primera guerra púnica, el ya mencionado general romano Claudio Pulcro ignoró redondamente el funesto presagio de que los pollos sagrados se abstuvieran con toda pulcritud de picotear su alimento, hizo arrojar las anoréxicas aves al mar y entabló batalla contra los cartagineses, en la que fue estruendosamente derrotado, lo que provocó un serio descalabro en las fuerzas romanas (Maquiavelo, 2004, I, 14, p.99). Al regresar a Roma fue juzgado y condenado por impiedad e incompetencia.

Otro caso es el del cónsul Papirio, quien, decidido a presentar batalla contra los samnitas, ordenó que se cumpliera con el rito de los pollos sagrados, los cuales, al igual que en el incidente anterior, se abstuvieron de ingerir los alimentos. Sin embargo, parecía evidente que la victoria era muy accesible, y que retrasar la batalla no sería conveniente, por lo cual se silenció este mal presagio, se manipularon los hechos trastocándolos de manera que los soldados lucharan convencidos de que los Dioses les eran favorables, y los romanos ganaron la batalla. Ocurre que

cuando la razón les demostraba qué debía hacerse, aunque los auspicios les fueran adversos, de todos modos lo hacían, pero dando vuelta la cosa en términos y modos tan idóneamente que no parecía que la hicieran con desprecio a la religión. (Maquiavelo, 2004, I, 14, p.98)

Con respecto a estos dos ejemplos complementarios, cuenta Maquiavelo que Claudio Pulcro fue condenado en Roma y que Papirio fue honrado “pero no tanto por haber vencido uno y el otro perdido, sino porque uno actuó prudentemente contra los auspicios, y el otro lo hizo temerariamente” (Maquiavelo, 2004, I, 14, p.99).

En este comentario está la clave. En realidad, Claudio Pulcro no fue condenado por actuar en contra de lo que la religión indicaba, sino por hacerlo de manera tan torpe. En efecto, en esa histórica batalla de Drépano, sus soldados lucharon sin el plus anímico que les otorgaba el saberse favorecidos por los dioses; por el contrario, actuaron disminuidos por la incertidumbre y el temor de contrariar al cielo, lo cual probablemente haya influido en el resultado de la contienda. Pero aún en el hipotético caso de que hubiesen triunfado, los resultados de su imprudente acción hubieran sido igualmente contraproducentes, obteniendo de esta manera un triunfo asimilable al de su contemporáneo Pirro, puesto que, de haber vencido despreciando las señales divinas, la fe de los soldados en los augurios se hubiera resquebrajado, dilapidando así una fuente inestimable de confianza y coraje, uno de los elementos esenciales -según Maquiavelo- de los éxitos militares de Roma.

Vemos, entonces, que la observancia de la religión no es, para Maquiavelo, un bien absoluto, sino sólo un medio subordinado a la consecución de los fines verdaderamente últimos, que son los políticos. Por eso, cuando Maquiavelo critica la falta de espíritu evangélico en la jerarquía eclesiástica, lo hace, como ya se ha dicho, no por motivos espirituales o morales, sino porque esos malos ejemplos conspiraban contra el sentimiento religioso de la población, lo cual repercutía desfavorablemente en el plano político. Lo que Maquiavelo critica a los eclesiásticos no es tanto que fueran corruptos y lujuriosos, sino su desfachatez; les reprocha que, ya que no querían o no podían ser buenos, no tuvieran siquiera la delicadeza de la hipocresía ni se tomaran la mínima molestia de la simulación, porque si bien no es necesario que los príncipes detenten todas las virtudes, sin embargo resulta imprescindible que parezcan tenerlas.

Así me atreveré a decir esto: que teniéndolas y observándolas siempre, [las virtudes] son dañosas; pero son útiles si

sólo parece tenerlas; como parecer piadoso, fiel, humano, íntegro y serlo; pero estar dispuesto con el ánimo de modo que, necesitando no serlo, tú puedas y sepas cambiar a lo contrario. (...) Debe, pues, tener un príncipe gran cuidado de que no le salga jamás de la boca una cosa que no esté llena de las cinco cualidades referidas y parezca, al ser visto y oído, todo piedad, todo fe, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria que parecer tener esta última cualidad. Y los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos; porque ver se da a todos, tocar a pocos. Todos ven aquello que tú pareces; pocos tocan aquello que tú eres. (Maquiavelo, 2005, XVIII, pp.92-93)

La coherencia de Maquiavelo en este punto es tan irreprochable que lo lleva a protestar contra San Francisco de Asís y Santo Domingo, por haber sido testimonios vivos de excelencia cristiana y por haber insuflado aires de pureza y renovación al cristianismo precisamente cuando su putrefacta atmósfera se había tornado prácticamente irrespirable. Si no hubiese sido por ellos —dice Maquiavelo, no sin sobreactuar su lamento— el cristianismo se habría extinguido ya totalmente; en cambio, por obra de estos inoportunos santos, el evangelio se ha vuelto a arraigar con renovadas fuerzas en la conciencia del pueblo, que ha sido convencido de que

está mal decir mal del mal de los prelados, y que está bien vivir bajo su obediencia y, si cometen errores, dejar que los castigue Dios. Y así, aquéllos hacen lo peor que pueden, porque no temen el castigo que no ven y en el que no creen. (Maquiavelo, 2004, III, 1, p.325)

Los incómodos estados eclesiásticos

Esta licencia extraordinaria para la inmoralidad constituye, según Maquiavelo, un privilegio exclusivo de los príncipes de la Iglesia; en efecto, los estados eclesiásticos son los únicos que se adquieren por virtud o por fortuna y se conservan sin la una ni la otra (Maquiavelo, 2005, XI, p.63). Esta rareza, esta excepción a la regla, constituye, a nuestro entender, un guiñarro en el calzado especulativo de Maquiavelo, lo cual parece generarle un cierto malestar intelectual, un sentimiento de incomodidad que oscila entre el estupor y la indignación. Este asunto en particular es, tal vez, su único punto débil con respecto a este tema. Maquiavelo considera que los principados eclesiásticos se conservan funda-

mentalmente porque:

(...) se sustentan en antiguas ordenanzas de la religión; las cuales son tan poderosas y de tal calidad, que mantienen a sus príncipes en el Estado, cualquiera que sea su modo de proceder y vivir. Éstos son los únicos que tienen Estados y no los defienden; súbditos y no los gobiernan; y los Estados, aún estando indefensos, no les son quitados; y los súbditos, aún no siendo gobernados, no se preocupan, ni piensan ni pueden alejarse de ellos. (Maquiavelo, 2005, XI, p.63)

Estos conceptos de Maquiavelo hicieron exclamar a Napoleón: “¡Ah, si yo pudiera en Francia hacerme a mí mismo augusto y supremo pontífice de la religión!”, (Samonta, 2003, p.84) y en otro lugar: “Haré que mi hijo, si él queda único, tenga por sí solo la soberanía de la Santa Sede, con toda la del Imperio” (Samonta, 2003, p.174). En efecto, Maquiavelo considera que el poder de los príncipes eclesiásticos se apoya principalmente en su investidura religiosa, y que la fórmula que hizo de la Iglesia un estado políticamente poderoso consistió en añadir al poder espiritual, “que le da tanta autoridad”, el poder temporal (Maquiavelo, 2005, III, p.32). La Iglesia, pues, está gobernada por príncipes iguales en todo a los del resto de los estados, pero que cuentan con una inmunidad especial que no depende directamente de ellos ni está supeditada a sus méritos o acciones, sino que emana de “razones superiores, que la mente humana no alcanza”, pues esos principados son “exaltados y mantenidos por Dios” (Maquiavelo, 2005, XI, p.63). Estas consideraciones, no exentas de ironía, probablemente sean fruto de un episodio extraordinario ocurrido en 1506, del que Maquiavelo fue testigo directo mientras cumplía funciones diplomáticas representando a Florencia ante la Santa Sede. En ese entonces, el papa Julio II quería poner bajo su poder a Perugia, ciudad dominada por Giampaolo Baglioni, y según su costumbre, encabezó personalmente la arremetida militar contra la díscola ciudad. Sin embargo, la batalla no llegó a concretarse, puesto que ambos bandos llegaron a un acuerdo diplomático: la ciudad pasaría a estar bajo el dominio de la Iglesia pero Baglioni continuaría gobernándola, aunque como una especie de títere papal. En virtud de este pacto, el papa entró solemnemente y desarmado a Perugia con una mínima guardia personal, dejando afuera de la ciudad a sus tropas y exponiéndose así a un enemigo que fácilmente podría haberlo secues-

trado o despedazado. Maquiavelo evalúa esta acción del papa como un grosero error que le daba a Baglioni una excelente oportunidad de ganar la batalla con un solo y sencillo golpe. Sin embargo, Baglioni respetó la vida de Julio II, cumplió con su palabra y el acuerdo político se formalizó. Ese mismo día, Maquiavelo escribió un informe en donde juzga que esa actitud caballeresca se debió a la “bondadosa naturaleza y humanidad” de Baglioni (Viroli, 2002, pp. 114-5). No obstante, Baglioni era famoso por su crueldad y ferocidad, detalle que Maquiavelo no podía ignorar; de hecho, el poder en Perugia había sido históricamente disputado entre los Baglioni y los Oddi, familias cuyos integrantes se mataban mutuamente a veces en secreto y otras ostensiblemente en las calles. Los Baglioni se burlaban de la Iglesia poniéndose nombres paganos y los legados papales huían de Perugia temerosos por sus vidas, pues eran amenazados por la familia reinante con ser arrojados por las ventanas del palacio. ¿Qué puede hacerse –preguntaba un cardenal al papa Alejandro VI– con estos demonios que no temen el agua bendita? Gianpaolo, sobreviviente de una conspiración en la que fueron asesinados todos los Baglioni menos él, había entrado en venganza a la ciudad con sus tropas y asesinado a un centenar de hombres en las calles y en la catedral, por sospechas de participación en el complot y había hecho decorar el Palazzo Comunale con las cabezas de los muertos. Desde entonces había gobernado Perugia despóticamente y sin oposición hasta el insólito episodio en el que cedió pacíficamente ante la autoridad de Julio II (Durand, 1958, I, pp. 344-6). Ante el comentario de Maquiavelo acerca de “la bondadosa naturaleza y humanidad de Baglioni”, Viroli se pregunta si es posible que nuestro pensador florentino desconociese quién era Baglioni, con quien personalmente había tenido largas conversaciones apenas unos meses antes. Y agrega:

Las personas inteligentes que estaban junto al Papa excluían de la manera más categórica que Baglioni hubiese renunciado a aplastar a su enemigo porque lo frenaba la conciencia. Un hombre de esa clase, que había asesinado a su padre y tenía como amante a una hermana suya, no podía tener sentimientos piadosos. (Viroli, 2002, p.115)

Cuando, años más tarde, Maquiavelo analiza este episodio en los *Discursos*, considera que hubo ya no un error, sino dos: el de Julio II, y

también el de Baglioni, puesto que

a quien no le importaba ser parricida o incestuoso notorio, no supo, o, para decir mejor, teniendo una justa ocasión, no se atrevió a una empresa donde todos admirarían al amigo o donde hubiera dejado de sí mismo memoria eterna, por ser el primero en demostrar a los prelados qué poco debe ser estimado el que vive y reina como ellos, haciendo algo cuya grandeza superaría toda infamia, todo peligro que de ella dependiera. (Maquiavelo, 2004, I, 27, p.123-5)

Este error de Baglioni quedaría contundentemente refrendado, en términos utilitaristas, algunos meses después de la redacción de los *Discursos*, cuando, en 1520, el papa León X, cansado de los crímenes del díscolo perugino, lo atrajera engañado a Roma con un salvoconducto y lo hiciera decapitar en el castillo de Sant’Angelo (Durand, 1958, I, p. 346).

Respecto al tema puntual de los principales eclesiásticos, sin embargo, Maquiavelo parece haber perdido un poco la brújula que orientaba su pensamiento, cuyo norte era el realismo casi empírico, la observación de lo que en verdad sucede y no de lo que creemos que debería suceder (Maquiavelo, 2005, XI, p.81), y el tener a la historia como madre y fuente de enseñanza (Maquiavelo, 2004, p.50). En efecto, la arrolladora pasión con la que escribe estas consideraciones parece obnubilarlo ante los numerosos episodios históricos que por sí mismos constituyen serias objeciones a la supuesta inmunidad sobrenatural que vendría a beneficiar a los príncipes privilegiados por la investidura religiosa. De los numerosos ejemplos disponibles, me limitaré arbitrariamente a citar a continuación las desgracias personales y reveses políticos padecidos únicamente por aquellos papas que eligieron llamarse “Juan”.

Juan I (523-526), después de cumplir insatisfactoriamente una misión diplomática encomendada por Teodorico, rey de los ostrogodos, fue acusado de traidor y encarcelado junto a sus acompañantes, obispos y emisarios, y permaneció preso durante un año, hasta el día de su muerte (Gontard, 1961, I, pp.214-220). Juan VIII (872-882) gozaba de la protección del emperador Carlos II (el Calvo), pero al morir su protector sufrió constantes ataques de los normandos y se vio obligado a pagar tributo a los sarracenos. Finalmente fue envenenado, pero como el efecto mortífero no se verificaba con suficiente rapi-

dez, los ansiosos conspiradores lo asesinaron a martillazos (Gontard, 1961, I, 297-300). Juan X (914-928) sufrió una conspiración en su contra, fue obligado a presenciar el asesinato de su hermano y fue arrojado a la cárcel, donde murió a los pocos meses (Durand, 1960a, II, p.189). Juan XI (931-935) estuvo tres años preso en el castillo de Sant'Angelo, desde donde se le permitió, sin embargo, ejercer las funciones espirituales del papado, aunque despojado de su poder temporal, y Juan XII, (955-964) cuyo papado se distinguió por sus perversiones, la lujuria desenfrenada y las habituales orgías en el palacio de Letrán, murió asesinado por un marido celoso (Apeles Santolaria, 1999, p.34; Durand, 1960a, II, p.189; Gontard, 1961, I, pp.307-11). Juan XIV (983-984, considerado antipapa) fue asesinado por un noble romano apellidado Francone, quien de inmediato usurpó el trono de Pedro como el antipapa Bonifacio VII (Durand, 1960a, II, 190).³ Juan XVI, por su parte, fue depuesto en 998 por Otón III de Alemania, quien le hizo arrancar los ojos, cortar la lengua, la nariz y las orejas y recorrer las calles de Roma montado en un asno, con la cara vuelta hacia la cola (Gontard, 1961, I, pp.320-1). Por último, el antipapa Juan XXIII (1410-1415) fue depuesto por el Concilio de Constanza, que él mismo había convocado,⁴ y a pesar de que, utilizando un disfraz logró burlar su custodia y huir de la ciudad, fue recapturado y puesto en prisión hasta 1418, cuando, ya anciano, fue liberado y encontró asilo y sustento nada menos que con Cosme de Médicis, el mismo que sostenía la imposibilidad de gobernar con padrenuestros (Gontard, 1961, II, pp.57-61; Durand, 1958, II, pp.14-19).

Pero más allá de esta succulenta sarta de anécdotas protagonizadas por papas juanes, Maquiavelo no podía ignorar un acontecimiento histórico que constituyó una verdadera humillación política para la Iglesia: en 1309, la corte papal, a instancia de Felipe IV de Francia, se vio obligada a abandonar el Vaticano y a establecer su sede en la ciudad de Avignon. Allí, durante 68

años, el papa pasó a ser un denostado títere de la corona francesa, cumpliendo un muy triste papel, mientras que, tornando más patética la situación, sobre el famoso puente de la ciudad, todos bailaban, todos bailaban.

El príncipe virtuoso

Retomemos ahora la idea general de Maquiavelo –de la que los príncipes eclesiásticos serían, concedámoslo, una excepción– según la cual el gobernante debe ser necesariamente virtuoso. ¿En qué consiste ese virtuosismo principesco?

La virtud del príncipe se presenta como una habilidad para obtener, gobernar y conservar Estados; posee grados: una habilidad normal, grande o extraordinaria, según las dificultades que deba salvar en la adquisición y el mantenimiento del Estado, y es completada por una cierta cuota de suerte. Esta virtud conlleva la capacidad de hacer previsiones, cálculos, de rescatar de la historia y de la experiencia regularidades a partir de las cuales podrían obtenerse normas correctas conceptualmente, pero que no garantizan el éxito absoluto. (...) El príncipe virtuoso también es militar, con capacidad de mando, vigor físico y anímico, rapidez en la toma de decisiones y armas propias. (Tursi, 2005, p.13)

Además, Maquiavelo concibe la naturaleza humana como básicamente invariable a través de la historia: los hombres siempre fueron por naturaleza codiciosos, falsos, crueles y venales; ello permite inferir que ante circunstancias similares, los hombres modernos actuarán de manera similar que los antiguos, y, en consecuencia, la historia puede ser aprovechada como una generosa fuente de información vital para pronosticar el futuro inmediato. Ningún príncipe, entonces, puede ser suficientemente virtuoso si no cuenta con este bagaje cognoscitivo que potencia la eficacia de sus armas políticas.

Pero si nos concentramos en el tema específico de este trabajo, el príncipe virtuoso es el que, ante todo, sabe actuar siempre con sumo respeto hacia la religión. Ahora bien, ese respeto no supone en modo alguno –como ya ha sido dicho– el fervoroso cumplimiento de todos los preceptos religiosos; antes bien, ese respeto consiste en el reconocimiento del papel fundamental que desempeña la religión en el andamiaje político del poder del príncipe, y en las consecuentes conductas que ese reconocimiento implica. Por ejemplo,

3 El mismo Francone había estrangulado nueve años antes a Benedicto VI, y también se había hecho papa, pero luego de un mes huyó a Constantinopla llevándose buena parte del tesoro pontificio.

4 Se trata de Baltasar Cossa. No debe confundirse con el cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, quien ocupó legítimamente la Sede de Pedro entre 1958 y 1963 también con el nombre de Juan XXIII y convocó a otro concilio famoso: el Vaticano II.

si ante una circunstancia determinada, el príncipe se apartara de la moral religiosa por resultar ello conveniente y necesario –lo cual es sumamente habitual en las altas esferas del poder–, la religión debería recibir, de todas formas, el homenaje de la simulación y de la hipocresía, para disminuir en la mayor medida posible los perjuicios que dichos incumplimientos suelen ocasionar en el sentimiento religioso del pueblo. Si todos los hombres fueran buenos –justifica Maquiavelo– no habría inconveniente en que los príncipes fueran santos, pero como los hombres son malos, codiciosos y traidores, los príncipes no puede darse el lujo de ser buenos, so riesgo de terminar siendo *buenudos*. Por eso, los príncipes no están obligados a cumplir sus promesas cuando ello pueda perjudicarlo o las razones que lo llevaron a dar su palabra ya no tengan efecto. En general, deben procurar permanecer en el bien, mientras no resulte perjudicial, pero siempre con el ánimo predispuesto y la ductilidad suficiente como para incurrir en malas conductas cuando se torne imprescindible. Además, aunque procure mostrarse enteramente humano, debe ser como un centauro, medio humano y medio bestia, para poder actuar algunas veces de acuerdo a las leyes y otras por la fuerza (Maquiavelo, 2005, pp. 91-4). Incluso no debe inhibirlo el prurito de ser considerado cruel, pues dicha fama puede llegar a ser necesaria para mantener unido al ejército y hacerse respetar por sus súbditos (Maquiavelo, 2005, p.87). Pero si el príncipe, además de conservar o aumentar su poder, quiere ser realmente virtuoso y ambiciona un verdadero destino de grandeza, debe ser moderado y no excederse en sus crueldades, porque

No se puede llamar virtud matar a sus conciudadanos, traicionar a los amigos, ser desleal, sin piedad, sin religión; estos modos pueden hacer adquirir imperio, pero no gloria. Porque si se considera la virtud de Agatocles para entrar y salir de los peligros, y su grandeza de ánimo para soportar y superar las cosas adversas, no se ve por qué él ha de ser juzgado inferior a cualquier excelentísimo capitán; sin embargo, su feroz crueldad e inhumanidad, con sus infinitos crímenes, no permiten que sea, entre los hombres excelentísimos, celebrado. (Maquiavelo, 2005, p.52)

La *phrónesis* aristotélica como virtud política del príncipe maquiaveliano

Hasta aquí, la exposición, completa y detallada del papel de la religión y la virtud en el

pensamiento político de Maquiavelo. Estos dos elementos, según pretendimos mostrar, al ser puestos en relación con el ejercicio del poder, conforman un campo sumamente inestable y dinámico de permanentes tensiones que presenta al príncipe un desafío siempre renovado y cambiante, al cual no es posible enfrentar aplicando fórmulas fijas ni soluciones preestablecidas, sino únicamente la siguiente receta magistral: el príncipe ha de ser sumamente virtuoso. La virtud debe ser nada menos que la clave del príncipe, esa piedra central y encumbrada que a la vez corona y sostiene arquitectónicamente su poder, y a ella han de estar subordinadas la moral, la religión, las armas y los demás elementos que conforman su repertorio político. A lo largo de este trabajo, en más de una ocasión, nos hemos detenido a aclarar en qué *no* consiste esa virtud superior, pero hemos omitido explicitar concretamente de cuál virtud se trata, con la intención de que su naturaleza se vaya develando por sí misma en el transcurso de los párrafos. Si no fracasamos totalmente en ese cometido, a esta altura de la exposición parecería evidente que esa virtud vincula estrechamente al príncipe virtuoso de Maquiavelo con la figura del *phrónimos* aristotélico. ¿Acaso puede sostenerse, al menos como hipótesis, que la ética aristotélica sea una de las fuentes importantes del pensamiento político de Maquiavelo? Creemos que sí, y son varios los factores que ayudan a apuntalar dicha suposición. Por empezar, el espíritu propio del Renacimiento y su obstinada exaltación de la antigüedad clásica: las obras filosóficas de Aristóteles circulaban fluidamente y eran conocidas y estudiadas por los intelectuales de la Italia renacentista, y un año antes de la composición de *El príncipe*, Rafael Sanzio había elegido precisamente la *Ética* para identificar la figura de Aristóteles en la escena central de su famoso fresco *La escuela de Atenas*. Maquiavelo nunca reconoce explícitamente esta filiación aristotélica; de hecho, su única alusión a la obra del Estagirita la pudimos detectar en una carta a Pedro Vettori fechada el 26 de agosto de 1513 en la que se refiere a la *Política* de manera más bien despectiva, cuando afirma que ignora qué dice Aristóteles sobre el asunto puntual que estaba tratando, y que a él sólo le interesa “aquello que razonablemente podría ser, lo que es y lo que ha sido” (Maquiavelo, 2013, p.104). De todas formas, es sabido que su padre, Bernardo Maquiavelo, notario y amante de los li-

bros, era lector de la *Ética* de Aristóteles y poseía un ejemplar en su ajustada biblioteca (Raschella, 2004, p.18). Gracias a esa biblioteca de su padre, con quien lo unía una excelente relación, Maquiavelo tuvo acceso y pudo leer y releer a placer la *Historia de Roma* de Tito Livio, obra en la que se basaría años después para escribir sus *Discursos* (Viroli, 2002, pp.19-20). Estos datos de su biografía intelectual permiten inferir en forma lícita que es prácticamente imposible que Maquiavelo no conociera la *Ética Nicomaquea*; más aún, sería más bien necesario probar la hipótesis contraria, puesto que lo naturalmente esperable es que la haya leído. Pero, dejando de lado estas meras especulaciones biográficas, veamos cuáles son las ideas expresadas por Maquiavelo que vendrían a reforzar esta pretendida filiación con el Estagirita. En primer lugar, tanto en Maquiavelo como en Aristóteles hay una notable ausencia de recetas universales y permanentes para actuar de manera correcta, lo que auspicia naturalmente la elevación de la prudencia (*phronesis*) a la categoría de virtud capital y la consecuente exaltación, respectivamente, del príncipe prudente y del *phronimos* griego. En ambos autores la prudencia es una virtud eminentemente práctica, que consiste en la capacidad de deliberar bien para elegir correctamente los medios más adecuados para la obtención de un determinado fin, teniendo en cuenta la mayor cantidad posible de elementos involucrados con el terreno de la acción. Además, la virtud es algo que, si bien necesita una base natural donde florecer, requiere ser cultivada habitualmente a lo largo de la vida, porque así como para el griego una golondrina no hace verano (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1098a), para el florentino un golpe de Fortuna no hace un príncipe virtuoso. Por el contrario, hay que desconfiar siempre de la Fortuna, porque “es mujer” (Maquiavelo, 2005, pp.118), y por ello es variable, *qual piuma al vento*; razón por la cual la personalidad del príncipe nunca puede ser *muta d’accento e di pensiero*;⁵ por el contra-

5 *La donna è mobile/qual piuma al vento/ muta d’accento/ e di pensiero* (La mujer es variable/ como una pluma en el viento/ carece voz propia/ y de pensamiento). Famosos versos de la ópera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi. El aria, que funciona como un emblema libertino, es entonada por un Príncipe tan misógino como Maquiavelo. En la tragedia original de Victor Hugo, *Le roi s’amuse* (“El Rey se divierte”) al igual que en la primera versión de la ópera, ese personaje era Francisco I de Francia, contemporáneo de Maquiavelo, a quien se le atribuye haber escrito *Souvent*

rio, un príncipe virtuoso debe poder anticiparse a los tiempos para acotar las consecuencias del cambio de suerte, debe saber aprovechar las ocasiones favorables y acomodar previsoramente las cosas para mantener el poder cuando la fortuna le sea adversa. El cultivo y ejercicio metódico de la virtud constituye, en consecuencia, una incesante lucha del príncipe por conquistar espacios de libertad y autonomía, cercenando, proporcionalmente, el margen de acción de la Fortuna. En el capítulo XIV de *El príncipe*, Maquiavelo recomienda algunos ejercicios concretos para acrecentar el virtuosismo del príncipe, aunque es claro que no es posible escapar completamente del influjo de la cambiante diosa. Según el cálculo optimista que realiza Maquiavelo a mano alzada, el margen de acción que se puede lograr ante el poder de la Fortuna puede llegar a arañar el 50% (Maquiavelo, 2005, p.115). No es poco, pero la cifra indica que aún la acción del príncipe más virtuoso y previsor puede verse afectada por factores que lo exceden largamente. Del mismo modo, ni el más *phronimos* de los griegos podía escapar del todo a los bruscos cambios de la fortuna, según se detalla en *Ética Nicomaquea* 1101a.

Por otra parte, cualquier lector mínimamente cristiano percibe inmediatamente la estruendosa ausencia de la humildad entre las virtudes destacadas por Aristóteles, lo cual coincide perfectamente con la imputación que Maquiavelo efectúa a la moral cristiana atribuyéndole el debilitamiento de gran parte de la población europea. La humildad, en efecto, si bien es una herencia del judaísmo, no fue elevada al rango de virtud en Occidente hasta los tiempos del cristianismo, religión que exalta como modelos a imitar a los hombres humildes y contemplativos más que a los activos. Por el contrario, la religión antigua proponía a la admiración general a hombres valientes y audaces engalanados de gloria mundana, a grandes jefes militares y a líderes políticos, por lo que para los griegos, la sola idea de que la humildad pudiera ser una cualidad digna de exaltación habría resultado totalmente absurda. En cambio, para Aristóteles, es una virtud la magnanimidad (*megalopsychía*), la grandeza de ánimo propia del hombre que se sabe capaz de

femme varie (La mujer varía con frecuencia). La censura oficial obligó a Verdi a reemplazar, entre otras cosas, al personaje de Francisco I por el de un príncipe menor, el Duque de Mantua.

hacer grandes cosas y que las hace, y que por ello es digno de alabanzas y honores, a los que recibe con naturalidad, lo cual la convierte en sospechosamente similar a uno de los pecados capitales de la moral cristiana: la soberbia. En contraste, la pequeñez de ánimo (*mikropsychía*), –asimilable a la humildad– en la ética aristotélica es considerada un defecto o un vicio (Aristóteles, *EN* 1107b). En este sentido, cuando en aquel histórico episodio, Gianpaolo Baglioni respetó la vida de Julio II dejando escapar la oportunidad de acometer una acción realmente grande, digna de admiración y “memoria eterna”, una acción “cuya grandeza superaría toda infamia o peligro que de ella dependiera”, (Maquiavelo, 2004, pp.122-5) lo que Maquiavelo le recrimina es, precisamente, su cortedad de ánimo, su *mikropsychía*. En efecto, la indignación que destila la pluma del florentino se debe a que Baglioni no supo estar a la altura de las circunstancias; lo que en griego se dice *mikropsychía*, y en criollo, *no le dio el cuero*.

Otro elemento central en la ética aristotélica es sin dudas la doctrina conocida como “del término medio”, la cual es también adoptada por el florentino. En efecto, Maquiavelo sostiene que una de las virtudes del príncipe consiste en lograr ser temido por su pueblo lo suficiente como para tener autoridad, pero no tanto como para ser odiado, puesto que tanto el exceso como el defecto afectarían su poder (Maquiavelo, 2005, pp.87-89). Además, el príncipe no debe conducirse de manera tan confiada como para ser incauto ni tan desconfiada que lo vuelva intolerable (Maquiavelo, 2005, 88-89). Tampoco debe proceder de tal manera que nadie se atreva a decirle la verdad, conducta que lo rodearía de adulones; ni de forma tal que cualquiera pueda decírsela, lo que erosionaría el respeto de sus subalternos. El término medio, en este caso, consistiría en autorizar a ciertos hombres elegidos por él a decirle la verdad únicamente sobre los temas que él quiera y en los momentos que él lo solicite (Maquiavelo, 2005, pp.111-2). De la misma manera, el príncipe debe tener firmeza en sus decisiones, por lo que no debe caer en el defecto de la indecisión o la vacilación (Maquiavelo, 2005, pp.111), pero tampoco en el exceso de la obstinación, lo que le impediría variar el rumbo a tiempo cuando las circunstancias o los cambios de la Fortuna lo requieran (Maquiavelo, 2005, pp.116-7). Los ecos de la doctrina aristotélica del término medio se perciben con toda claridad incluso cuando

Maquiavelo se aparta de ella, como ocurre en este fragmento de los *Discursos*:

Es cierto que algunos dicen que, con los príncipes, es mejor no estar tan cerca de ellos como para que su ruina te aplaste, y tampoco tan alejado que, si ellos se arruinan, tú no puedas alzararte a tiempo sobre su ruina: por lo tanto, el camino intermedio sería el más certero si se pudiera observar. Pero, yo creo que esto es imposible, y conviene reducirse a los dos modos citados, es decir, alejarse de ellos o acomodarse y, el que actúa de otro modo, y es hombre de calidad notable, vive en continuo peligro. (Maquiavelo, 2004, p.327)

Conviene aclarar, sin embargo, que sólo pretendemos mostrar que Aristóteles constituye una fuente importante para el pensamiento de Maquiavelo, y no que éste carezca de originalidad o haya tomado todo de aquél, lo cual sería cometer un exceso carente de toda prudencia. De hecho, las diferencias entre ambos autores son mucho más notables que sus similitudes. En efecto, Aristóteles considera que el factor que mantiene unida la ciudad es el sentimiento de amistad entre sus ciudadanos (*EN*, 1155a), lo cual habrá despertado en Maquiavelo, al menos, una indulgente sonrisa; y también sostiene el Estagirita que la malevolencia, la desvergüenza, la envidia, el adulterio, el robo y el asesinato son siempre conductas repudiables y malas de por sí, por lo que no es posible lograr algo bueno con ellas (*EN* 1107a), ante lo cual, la tierna sonrisa del florentino habrá devenido seguramente en una sonora carcajada.⁶ Pero yendo a conceptos más fundamentales, para Aristóteles la vida contemplativa del filósofo está claramente por encima de la del político, la cual es, de todos modos, muy valiosa; mientras que Maquiavelo desprecia a los hombres contemplativos y valora únicamente a los de acción. Por otra parte, mientras que para el griego la virtud es un camino de perfeccionamiento personal tendiente a alcanzar la excelencia ética y la vida buena, para el florentino la virtud es simplemente un medio instrumental para alcanzar y conservar el poder. Podrá objetarse que estas diferencias se deben a que ambos autores apuntan a distintos fines: mientras que para el Estagirita el

6 Véase la interpretación que Maurizio Viroli desarrolla acerca de la sonrisa de Maquiavelo; mucho menos famosa, por cierto –aunque casi igual de enigmática– que la de su contemporánea vecina florentina Lisa Gherardini, la esposa del señor Giocondo (Viroli, 2002, pp.159/167-8/174/306)

bien último consiste en alcanzar la felicidad particular y autónoma del sabio, para Maquiavelo el bien supremo trasciende lo meramente individual y sólo se consigue en el campo colectivo de la política. Sin embargo, esta objeción no sería del todo correcta. Claramente, para Aristóteles, la ética se articula y alcanza su *télos* en la política, puesto que sólo en la vida política el hombre puede desarrollar su *areté* y lograr la *eudaimonía* (Aristóteles, *Política* 1253a). De hecho, cuando quiere dar un ejemplo concreto de *phrónimos*, Aristóteles señala como modelo a Pericles (*EN* 1140b), quien no se destacó precisamente por ser un sabio encerrado en su torre de marfil,⁷ sino por su acción en el campo de la política. La circularidad que nos condujo a este punto de coincidencia entre las ideas de Aristóteles y Maquiavelo constituye una clara exhortación a finalizar aquí mismo el presente trabajo. Solo nos resta arriesgar, en el postrer párrafo, las siguientes consideraciones a modo de:

Conclusión

Como se ha dicho, Maquiavelo valoraba la religión como elemento fundamental de cualquier proyecto político con pretensiones de sustentabilidad. Sin embargo, al armar el andamiaje moral de su doctrina política, su aguda mirada renacentista no podía, naturalmente, buscar esos fundamentos en el cristianismo, sino en la antigüedad. El menú disponible de autores clásicos –nada despreciable, por cierto– no era, sin embargo, demasiado variado: las ideas más consistentes y sistemáticas podrían reducirse *grosso modo* a tres (por orden de aparición): las de Platón, las de Aristóteles y la de los estoicos y epicúreos. Para Maquiavelo, Platón era demasiado ingenuo en su concepción antropológica, pues creía que por la educación se podía forjar un príncipe sabio e intachable. Fácil es imaginar que ante un planteo de esa índole, la reacción de Maquiavelo no habrá consistido ya en una sonrisa ni en una carcajada, sino en una mueca de indignación. Los estoicos y epicúreos tampoco podían convencerlo porque, más allá de algunos matices, ambas doctrinas sostienen que, si se

es suficientemente virtuoso, es posible volverse inmune a los embates de la fortuna, identificando así la virtud con la felicidad. En consecuencia, Maquiavelo posó su mirada sobre la ética aristotélica, aunque justo es suponer que no lo hizo por mero descarte sino como una adopción –ciertamente parcial y velada– pero totalmente genuina. Por ello, así como puede decirse que Nietzsche escribió sus célebres diatribas contra el cristianismo leyendo –aunque sin reconocerlo– a Maquiavelo,⁸ quisiéramos agregar a esta cadenita virtual de filiaciones escamoteadas un tercer eslabón, afirmando ahora que Maquiavelo erigió la estructura ética de su doctrina política con la pluma en una mano y la *Ética* de Aristóteles en la otra.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Maquiavelo, Nicolás (2005) *El príncipe*, introducción, traducción y notas de Antonio D. Tursi, Buenos Aires, Biblos, 3ª edición, 2005
- (2004) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Raschella, Buenos Aires, Losada, 1ª edición en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento
- (2008) *El arte de la guerra*, traducción de Marta Vassallo, Buenos Aires, Losada, 1ª edición en Grandes Obras del Pensamiento
- (2013) *Epistolario 1512-1527*, traducción, introducción, edición y notas de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición

Fuentes secundarias

- Aristóteles (2007) *Ética nicomaquea*, traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott, Buenos Aires, Colihue, (Colihue Clásica)
- (2007) *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Barcelona, Gredos, RBA Coleccionables
- Federico II de Prusia (2002) *El antimaquiavelo*, con prefacio y correcciones de Voltaire, Buenos Aires, Quadrata Editor, Colección

7 Aristóteles distingue claramente las virtudes correspondientes al ámbito de la vida práctica, en donde la *phrónesis* es la principal, de las propias de la vida teórica, presididas por la *Sophía* (sabiduría); pero el análisis de esta distinción excedería ampliamente los alcances de este trabajo.

8 Juan José Sebrelli atribuye a Nietzsche la siguiente frase: “En todo pensamiento moderno encontramos a Maquiavelo” (Sebrelli, 2012, p.80) pero se abstiene de señalar referencia alguna.

Retrolecturas

Savonarola, Girolamo (1544) *Prediche sopra alquanti salmi & sopra aggeo profeta fatte del mese di noviembre & decembre l'anno MCCCCLXXXIII*, Venecia, Bernardino de Bidoni

Otros textos auxiliares

AA. VV. (1995) *Libro de los records Guinness*, edición en español, Medellín, Editorial Voluntad, Interés General

Textos y estudios sobre Maquiavelo

Martínez Arancón, Ana (1993) “Estudio preliminar” en Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*,

traducción y notas de Helena Puigdomenech, Barcelona, Altaya Raschella, Roberto (2004)

“Introducción” en Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 1ª edición en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento Samonta, Carlos Alberto (ed), (2003), Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, con comentarios de

Napoleón Bonaparte. Bs. As. Andrómeda, 1ª edición

Sebrelli, Juan José (2012) *El malestar en la política*, Buenos Aires, Sudamericana

Tursi, Antonio D. (2005) “Introducción”, en Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires, Biblos

Viroli, Maurizio (2002) *La sonrisa de Maquiavelo*, traducción de Atilio Pentimalli, Barcelona, Tusquets Editores

Voltaire (2002) “Prefacio”, en Federico II de Prusia, *El antimachiavelo*, Buenos Aires,

Quadrata Editor, Colección Retrolecturas

Obras auxiliares sobre historia

Durand, Will (1960a) *La edad de la fe*, traducción de C. A. Jordana, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2ª edición en 3 tomos

Durand, Will (1958) *El renacimiento*, traducción de C. A. Jordana. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1ª edición en 2 tomos

Durand, Will (1960b) *La reforma*, traducción de C. A. Jordana y Miguel de Hernani, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1ª edición en 2 tomos

Gontard, Friedrich (1961) *Historia de los papas*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1ª edición en 2 tomos

Santolaria de Puey, José-Apeles (1999) *Historias de los papas*, Barcelona, Plaza & Janés Editores

La matriz del cambio Políticas públicas y tecnología desde una perspectiva teórica comparada

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 10 de marzo de 2019

Patricio Gómez Talavera
UBA-UNSAM

Resumen

Una amplia bibliografía ha analizado los procesos de cambio institucional aplicado en políticas públicas desde los resultados, las características de los distintos modelos de gestión, las varianzas en la cultura corporativa y varios elementos presentes en el análisis tradicional de la Ciencia Política. Nuestro interés se encuentra en la evaluación de un proceso de cambio específico (la incorporación de tecnología al ámbito electoral) pero no desde una perspectiva basada en la factibilidad del instrumento, sino desde las posibilidades analíticas que nos pueden presentar dos teorías en especial para comprender el fenómeno: la teoría del principal agente y la teoría del institucionalismo histórico. En este caso, nos interesa comprender posibilidades, fortalezas y debilidades explicativas de ambas perspectivas para enfocar el proceso, en procura de detectar herramientas teóricas robustas y parsimoniosas que nos permitan un análisis de cambio institucional adecuado para épocas de alta potencialidad técnica en los procesos de la administración pública moderna.

Palabras clave: Tecnología electoral, teoría, instituciones, cambio político, administración pública.

Abstract

An extensive bibliography has analyzed the processes of institutional change applied in public policies from the results, the characteristics of the different management models, the variances in the corporate culture and various elements present in the traditional analysis of Political Science. Our interest is in the evaluation of a specific change process (the incorporation of technology to the electoral field) but not from a perspective based on the feasibility of the instrument, but from the analytical possibilities that two theories can present us, especially to understand the phenomenon: the agent theory and the theory of historical institutionalism. In this case, we are interested in understanding possibilities, strengths and explanatory weaknesses of both perspectives to focus the process, in order to detect robust and parsimonious theoretical tools that allow us an analysis of institutional change suitable for periods of high technical potential in the processes of modern public administration.

Key words: Electoral technology, theory, institutions, political change, public administration.

El presente trabajo se desarrollará a partir de la siguiente pregunta de investigación: ¿Por qué sucede la aplicación de tecnología en procesos de selección de representantes políticos? Su preocupación central no se encuentra en la respuesta al interrogante en sí mismo, sino al análisis de fortalezas y debilidades de dos teorías en específico: la teoría del principal-agente y la del institucionalismo histórico para abordarlo desde una perspectiva meramente teórica. Evaluamos la pertinencia del tema en referencia a como las concepciones teóricas se relacionan como proceso de cambio en materia de política pública, y como las mismas pueden variar en sus capacidades explicativas aún en contexto de alta innovación tecnológica.

En tal sentido, consideramos relevante este tipo de procesos de cambio institucional, que llevan a la adaptación jurídica, política y procedimental de uno de los aspectos cruciales del sistema político: el mecanismo de selección de representantes, afectando las reglas de ingreso y egreso de los puestos públicos, al alterar el esquema de incertidumbres y expectativas inherentes al proceso. La democracia desarrollada en los esquemas conocidos viene afrontando en las últimas tres décadas crecientes problemas y desafíos de difícil resolución con mecanismos tradicionales. Entre ellos se encuentran claras señales de problemas de participación y vinculación ciudadana con los procesos electorales (Naval et al., 2010; Print, Milner, 2009; Duke, 2008; Galston, 2004); la proliferación de nuevas formas de asociación y participación con medios alternativos (*informal politics*) que alteran los patrones de conducta tradicionales en el elector, aumentando el desfase con instituciones con diseños más clásicos (Henn et al, 1999; White et al, 2000; Norris, 2002; O'Toole et al, 2003). Esta ha dado lugar no solo al desencanto en forma de caída de la participación, sino a liderazgos partidarios y antisistemas totalmente distintos a los acontecidos en el pasado. En muchos casos, se trata de emergentes contestatarios que irrumpen al interior de las mismas formaciones políticas tradicionales, cambiando su lenguaje y comunicación. Esto lleva a escenarios de polarización política que rebasan la capacidad, en muchos casos, de administración de conflictos de las instituciones, las cuales pasan por test de stress comprometidos en escenarios de alta competitividad electoral. Las fallas del proceso y la propia dinámica de confrontación

política las coloca como elementos pasibles de ser desprestigiados, aumentando la sensación en la opinión pública de falta de representatividad y transparencia. De allí que consideremos importante el análisis del proceso de incorporación de tecnología, en el contexto de un creciente uso de redes sociales para la política (Navia y Ulriksen Lira, 2014; Calvo, 2015; Alcott y Gentzkow, 2017). Estas iniciativas se ejecutan con el objetivo de generar un doble refuerzo: recuperar confianza pública en las instituciones adecuando sus mecanismos de interlocución a los nuevos patrones de consumo a la vez que se busca garantizar máximos de inmediatez y accesibilidad.

En nuestro trabajo abordaremos la pregunta inicial explicitando dos lecturas alternativas, y haciendo evaluación de fortalezas y debilidades de éstas, luego de desarrollar sus características centrales. Por último, desarrollaremos cual de las dos nos parece como más adecuada para responder certeramente a la pregunta inicialmente planteada. Las dos visiones abarcadas serán, como lo explicitamos ya, la teoría de principal-agente y el institucionalismo histórico.

La teoría del principal-agente, surgida en el marco del neoinstitucionalismo económico, se aleja de análisis enfocado en colectivos y en conjuntos sociales jerárquicamente ordenados, y busca plantear una perspectiva contractualista, donde existe un propietario de un recurso (el "principal") y un ejecutor que administra expectativas y recursos cedidos para su administración. El "contrato" no se limita a relaciones interpersonales, sino que también aparece como válido para las relaciones de grupos de personas y organizaciones. Se parte en este caso del supuesto de que tanto el principal como el agente ostentan óptimos niveles de información sobre las características de su relación y del contrato que los vincula. La particularidad de la relación reside en que el agente posee conocimientos e información que el principal no tiene, no invalidando la posibilidad inversa, que implicaría una relación de cesión de ejecución de carácter más subordinado. En el primer escenario, las dificultades radican en la selección del agente más competente, con el mejor grado de información en dos sentidos: en el sentido de las necesidades del principal, y en el sentido de conocimiento de la arena donde se mueve, y en la cual deberá administrar los intereses del principal. Este es el centro del dilema: los criterios a partir de los cuales se plantean la mejor selección

posible del agente, sobre todo en los escenarios recurrentes donde los intereses de uno y de otro presentan divergencias que pueden afectar la funcionalidad del nexo. Esta dificultad se desdobra en dos aspectos fundamentales: lo que podemos denominar selección adversa, en primer término, y en riesgo moral, en segundo término. La primera se encuentra vinculada a un problema de información: el principal no posee conocimiento pleno sobre la competencia y conveniencia del agente al momento de seleccionarlo. El segundo aspecto, el riesgo moral es aquel al cual el principal se expone si por divergencia de intereses, o por problemas de información o incumplimiento de su función por parte del agente, se ve afectado en sus intereses delegados. Esto, que puede resultar muy claro en relaciones del sector privado, donde media una remuneración, se complejiza en la actividad estatal, donde usualmente los recursos administrados y los nexos entre principal y agente no están sustentados en remuneraciones, sino que en buena proporción por bienes simbólicos. Los mismos son de difícil y variable cuantificación, y muchas veces, sobre todo en ordenamientos democráticos a los cuales hacemos referencia, tienen que ver con la confianza pública y evaluaciones subjetivas de eficiencia y proximidad. Estos “mercados políticos”, como los denomina North (1998), se caracterizan por facetados subjetivos y costos de transacción sujetos a altos niveles de incertidumbre. Este factor conspira ampliamente contra la eficiencia de la distribución de recursos, y, por tanto, contra el desarrollo de relaciones principal-agente exitosas. En el Estado, esta relación, además, se encuentra atravesada por otras complejidades. Cualquier oficina, departamento, secretaría o Ministerio, puede desempeñar, a la vez, las funciones de principal y agente en las diversas formas de relacionamiento, remuneradas y no remuneradas, que cuenta por su estatuto, dependiendo de coyunturas y funciones.

Estas complejidades son retomadas por Adam Przeworski (2007), el cual marca que “Nada garantiza, sin embargo, que la intervención estatal de hecho será beneficiosa. Operando en un contexto de información limitada y sujetos a presiones por parte de intereses particulares, los funcionarios públicos pueden no saber cómo -o pueden no querer- comprometerse en acciones que promuevan el bienestar general, más que el de sus aliados privados o el suyo propio” (Przeworski, 2007, p. 403). De allí que la instru-

mentalización de incentivos y la construcción de una cadena donde el burócrata rinda cuentas al funcionario y el funcionario a la ciudadanía que lo elige es fundamental. El autor argumenta que la teoría neoclásica, basada en actores con perfecto nivel de información y pleno conocimiento de la naturaleza de sus propios intereses, fracasa en sus postulados sobre mercado capaces de autorregularse en base a esas premisas. De esta manera, queda planteado el campo, no ya de la confrontación Estado contra el Mercado, sino para la concepción de instituciones específicas que incuben los incentivos necesarios que maximice las potencialidades del Estado como agente. Uno de los componentes que el autor marca como actuante dentro del riesgo moral, es la imposibilidad de tener la certeza de que, en caso la acción sea ejecutada por el agente en línea con las expectativas del principal, obtendrá la contraprestación, simbólico o material, convenida previamente. Esto lleva a la problemática de los compromisos que pueden no ser óptimos al término del proceso. Como señala el autor:

Hay, por lo tanto, compromisos buenos y malos. Imagínese la siguiente situación, tomada de Calmfors y Horn (1985): al comienzo de su mandato el gobierno anuncia que, si los sindicatos empujan los salarios hacia arriba y generan desempleo, él no se acomodará expandiendo el empleo público. Pero llegada la época de las elecciones, el gobierno querrá ganarlas y proveerá empleo. Así, el anuncio inicial no es creíble, los sindicatos presionan por aumentos salariales, el gobierno se acomoda, y el resultado es subóptimo. El gobierno debe precomprometerse a sí mismo, por medio de reglas o delegación, a no aumentar el empleo público en la víspera de las elecciones. Este es un buen compromiso. Pero supóngase que el gobierno no se comprometió de antemano, que los sindicatos presionaron para obtener aumentos de salarios y que el tiempo de las elecciones ha llegado. Ahora el gobierno quiere expandir el empleo público. Pero los sindicatos anticipan que, una vez obtenida la reelección, el gobierno despedirá a los nuevos empleados públicos. De ahí que el gobierno se comprometa a sí mismo a no hacerlo, por ejemplo, aprobando una ley de “inamovilidad” de los empleados públicos. Este es un mal compromiso.

Esto implica que, además de inversiones y coyunturas irregulares que afectan el reparto de roles entre principal y agente en múltiples direcciones variables, es imposible trazar una previsión de expectativas irreversible sobre la cual

cimentar confianza y certidumbre. Tanto el principal como el agente pueden obtener resultados por debajo de sus expectativas, aún cumpliendo con sus roles. El burócrata por su parte, en su rol de agente, mantiene intereses en ampliar su autonomía, minimizando sus costes y maximizando sus beneficios. Sin embargo, estas acciones se encuentran preñadas de incertidumbre, dado que la autonomía lograda puede “aparecer y desaparecer. Esto es cierto no sólo debido a que las crisis pueden precipitar la formulación de estrategias y políticas oficiales por parte de élites o administradores que de otro modo no podrían materializar sus posibilidades de acción autónoma; también es cierto porque las mismas posibilidades estructurales de acciones estatales autónomas cambian con el tiempo, a medida que las organizaciones de coerción y administración experimentan transformaciones, tanto internamente como en sus relaciones con los grupos sociales y con sectores representativos del gobierno” (Skocpol, 2007, p. 91). De allí la multiplicación de acciones por parte del agente en el sentido de hacer crecer sus disponibilidades e influencias, reduciendo al máximo posible los compromisos y limitaciones que su relación con el principal le imponen. Por su parte, el principal busca reducir al máximo los costes de agencia que le impone la delegación en el agente, y receptor el máximo beneficio posible de las operaciones para que la mínima parte de él se desvíe hacia el agente. Llegado a este punto, creemos convenientes marcar tres elementos para analizar el comportamiento de los principales y los agentes, como marca Acuña (2013, p. 39): 1) sus intereses 2) recursos y capacidades y 3) sus ideas, entendimientos, que implican “mapas cognitivos, valores, identidades que los constituyen y atraviesan”. Los tres componentes son dinámicos, variables e intercambiables, lo que aumenta dramáticamente los niveles de incertidumbre que tanto principal como agente deben administrar.

Distinto es el escenario propuesto por el institucionalismo histórico. Su planteo se encuentra más apegado a instituciones formales, a sus estatutos y entramados jurídicos que reglan su funcionamiento. Como marcan Hall y Taylor (1996, p. 937), “ya no es visto como un intermediario neutral entre intereses en conflicto, sino como un conjunto de instituciones capaces de estructurar el carácter y los resultados de los conflictos de grupo”.

El institucionalismo histórico parte de

cuatro características fundamentales. En primer término, el enfoque en la relación entre comportamiento individual a nivel micro e instituciones a nivel macro. En segundo lugar, enfatizan la aleatoriedad distributiva del poder vinculadas con la práctica efectiva y el desenvolvimiento social de las instituciones. En tercer término, la percepción del desarrollo institucional se encuentra condicionada fundamentalmente por el *path dependency*; pero también por elementos de incertidumbre que determinan movimientos no previstos, que afectan rendimiento y contornos institucionales. Por último, el institucionalismo histórico es sensible a las aportaciones que factores más difíciles de mensurar, como las ideas o la cultura, pueden tener sobre la trayectoria y conformación de las instituciones. Alterando expectativas, generando elementos e intervenciones que impactan directamente en intereses, plazos y acciones, las instituciones afectan directamente el comportamiento individual, y determinan estrategias de maximización de beneficios. La interacción estratégica entre instituciones e individuos resulta determinante en este marco conceptual. Muchas de las intervenciones generadas por las instituciones pueden tener resultado efímero, pero una porción significativa de esas intervenciones también puede implicar consecuencias de largo plazo, determinando patrones de conducta en individuos y colectivos que terminan prevaleciendo a lo largo del tiempo.

La segunda preocupación citada por el institucionalismo histórico es la distribución desigual de recursos desde las instituciones. Producto de altos niveles de incertidumbre, roles variables y dinámicas cambiantes, los intereses pueden obtener influencia desmedida, y generar un reparto de recursos desequilibrado en favor de determinados actores. Este fenómeno incluso puede consolidarse y volverse un patrón recurrente a futuro. Por otra parte, los institucionalistas tienen, como su nombre lo indica, una visión diacrónica, enfocada en la evolución de las capacidades, equilibrios y arreglos entre actores en el largo plazo. Este análisis lleva implícita la idea de que aún de repetirse mecanismos e interacciones de idéntica configuración, el paso del tiempo necesariamente lleva a resultados distintos. Aun cuando los análisis enfatizan la persistencia institucional, su impacto en las relaciones y, sobre todo, en sus propias capacidades, resulta sustancialmente distinta. Es en este contexto donde las

coyunturas críticas o puntos de cambio que representan grandes y visibles virajes en la trayectoria de las instituciones son objeto prioritario en el análisis, aunque muchas veces no se logra conceptualizar de manera consistente. Esta agenda engarza en planteamientos y entramados teóricos que buscan los efectos combinados de procesos políticos e instituciones, atendiendo la temporalidad, dado que los análisis suelen darse en una ida y vuelta entre dos tiempos seleccionados para su análisis (Pierson y Skocpol, 2008, pp.9-11)

Pese a su énfasis, el institucionalismo histórico no considera a las instituciones como determinante único de la política y las relaciones conexas al Estado. De ahí que busquen incorporar, con éxito variable, elementos más bien vinculados al universo cultural de las personas, como las ideas y las identidades. Mediante el ejercicio de política comparada, buscan explicaciones macro que enlacen distintas relaciones de fenómenos en momentos distintos (Acuña, 2013, pp.19-23).

Yendo a la pregunta que sirve de disparador para el presente trabajo, analizaremos ambas teorías y su aplicación. En forma recurrente, la aplicación de tecnología electoral ha estado relacionada a estadios de pérdida o directa ausencia de confianza en las instituciones reguladores del proceso, en los partidos políticos, o con la construcción de gobernanza en escenarios de fragmentación de la representación, conflicto o heterogeneidad asociativa. De esta manera, Filipinas avanzó hacia la consustanciación de un sistema de voto electrónico integrado en casi todo el territorio nacional (a excepción de la conflictiva región de Mindanao, con mayoría musulmana), al término de la dictadura de Ferdinand Marcos. La institución reguladora desde antes de la independencia nacional en 1946, la Comisión de Elecciones (COMELEC) había quedado asociada a manipulación gubernamental de las elecciones, y carecía por completo de confianza pública. La alta y creciente fragmentación y descrédito del sistema de partidos políticos filipinos los debilitaba como actores capaces de encausar la crisis de confianza en las instituciones (Rocamora, 1998; Teenhankee, 2002 y 2006; Arlegue y Coronel, 2003). En procura de mayor rapidez, transparencia y eliminación de intermediación política, se entrevió la posibilidad de la automatización del proceso electoral, buscando neutralizar un foco estimulante del faccionalismo político, en un

Estado con fuerte influencia clánica y con tradición de patrimonialismo.

Hacia finales de los 80 en Brasil se dieron una serie de eventos que, yuxtapuestos, implicaban una amplia prueba de stress al entramado institucional nacional. La materialización de una transición democrática construida en forma extremadamente gradual en un lapso de 12 años, entre 1977 y 1989; la incorporación de más de 60 millones de electores que votaban por primera vez, en un país con una débil tradición asociativa, y que carecían de antecedentes en ejercicio del sufragio en los anteriores 25 años, lo que en muchos casos implicaba que jamás se había votado; un amplia mayoría de electores analfabetos, lo que obstaculizaba los canales de información electoral de los partidos políticos y las autoridades electorales con la población; la existencia de aceitadas maquinarias a nivel de los Estados, las cuales eran controladas por familias políticas que ejercían tutelaje sobre el electorado, sobre todo en las regiones menos desarrolladas del norte, nordeste y centro-oeste del país. La tradición de coronelismo partidario y la persistencia de controles por parte de grupos de influencia regional (Pang, 1979; Bastos, 1991; Faoro, 1975) implicaban un obstáculo para la construcción de una democracia de partidos sólida, competitiva y estable. De ahí que, a partir de 1988 en forma puntual, y de manera más abarcativa, pero gradual luego de 1992, se procedió a la instalación de tecnología electoral en el instrumento de sufragio a partir de codificación numérica de la oferta partidaria en los distintos niveles de votación. Este sistema encontró sustento en la presencia en la cultura brasileña de juegos de azar vinculados a números, lo que facilitaba la interacción de las personas al utilizar un elemento normalizado y difundido en el universo cultural de la población electoral a incorporar.

Por último, la crisis de representación ocurrida luego de la crisis económica de 2008 en España e Italia trasladó a partir de entonces un malestar generalizado contra las estructuras partidarias tradicionales, jerárquicas, con fuerte influencia de sus liderazgos y escasos mecanismos de participación en la selección de candidatos. La fragmentación de los electorados, la reprobación de los liderazgos, el descongelamiento de los electorados más consolidados creó escenarios de creciente dinamismo e incertidumbre. De esta manera, nuevas formaciones emergentes, como

Podemos en España y el Movimiento 5 Stelle en Italia, apelaron a la participación del elector mas sensible al desencanto y mas afectado por la crisis (Fernández Albertos, 2015; Biorcio, 2013). De esta manera, apelaron a las nuevas tecnologías, estableciendo mecanismos de participación online (las plataformas Plaza Podemos y Rousseau, respectivamente) para dinamizar la interacción con sus simpatizantes y procesos de selección de candidaturas internas y autoridades partidarias. Estos tres ejemplos, en contextos sumamente diferentes entre sí, forman parte de un fenómeno creciente que esta cambiando en muchos aspectos la interacción y las relaciones entre ciudadanía y Estado. Desde la aplicación *FixMyStreet* en Singapur hasta la virtualización de todos los servicios públicos en Estonia, producen transformaciones en hábitos y patrones de comportamiento y naturaleza de la relación principal-agente. Dicha teoría (la de principal-agente) presenta elementos que la robustecen como herramienta de análisis de estos procesos. En un contexto de problemas de información y aumento de incertidumbre por parte del principal (el electorado), la incorporación de la tecnología electoral puede ser leída como dos formas de alteración de la relación de intermediación. La primera puede ser que ante el creciente riesgo moral de la relación representante-representado, el agente busca reducir su incertidumbre alterando la forma mediante la cual el principal ejerce su decisión, para dotarla de mas eficiencia y transparencia. Por supuesto, esto no implica ni mayor seguridad para el agente en cuanto a certeza de recibir contraprestación, y además tampoco brinda al principal la seguridad de que, con la alteración del instrumento, el resultado de la acción del agente variará positivamente con respecto a sus intereses. Pero si es asumible de que los actores cuentan con indicios claros de una mejora en la calidad de la información transmitida en la relación. La misma puede redundar en un mayor conocimiento de la naturaleza de ambos, y una codificación mas eficiente y eventual reducción del riesgo moral. La teoría ofrece entonces la posibilidad de una interpretación que presenta aspectos útiles para el análisis: 1) Apoya sus elaboraciones en las relaciones basadas en delegación, similar a la relación representante-representado; 2) la necesidad de confianza que la relación principal-agente ostenta, la misma la cual se busca recuperar con la automatización del instrumento que otorga el mandato al agente para

dar certidumbre y mejorar la información para el principal; 3) el concepto de riesgo moral permite acercarnos a los problemas de pérdida de legitimidad de las instituciones reguladoras que deben garantizar imparcialidad ante los actores, al dar cuenta de la posibilidad de intereses disímiles entre principal y agente y la posibilidad consecuen-te de que esas diferencias frustren la funcionalidad del nexo. Sin embargo, dicha teoría presenta algunos problemas que dificultan su aplicación: no brinda ningún elemento para pensar si la relación principal-agente se está dando en forma efectiva entre representado y representante, o entre representado y el instrumento automatizado, toda vez que la confianza y consecuente reducción de riesgo moral no determina su momento de irrupción. ¿el representante confía en el representado por aplicar la tecnología, o confía en la tecnología para contener la tendencia del agente a maximizar sus intereses en detrimento del principal? ¿La reducción de riesgo moral se produce al momento de aplicación de la tecnología, o se trata de un hecho precedente, dado que el principal confía en el instrumento desde antes que lo proponga el agente? ¿Hay una reducción efectiva del riesgo moral si la alteración en la relación se basa en el instrumento -que no modifica la esencia y el contenido de la relación, solo la forma de su manifestación- sin garantizar control sobre la acción?. La seguridad informática, la posibilidad de intrusión de terceros actores en el instrumento por vulnerabilidad técnica, permite la alteración de la voluntad del principal, y con ella, el crecimiento exponencial no solo del riesgo moral, sino también de la incertidumbre, porque afecta gravemente la disponibilidad de información no solo del principal, sino también del agente. Por otra parte, la noción de agente-principal tiene problemas operativos para reconocer la existencia de grupos sociales más débiles, y, por tanto, con menor capacidad tanto de información como de demanda, y, por tanto, de establecimiento de relaciones principal-agente funcionales. Esto redundando en una efectiva comprensión unidimensional del poder en la sociedad que limita su capacidad explicativa (Lukes, 2007).

La perspectiva del institucionalismo histórico propone en este sentido, otros horizontes. Al enfatizar el rol institucional y su impacto en el comportamiento individual, reconoce la posibilidad de una acción afirmativa por parte del principal que, receptada por la institución, cuenta con

mayores herramientas conceptuales para avanzar en una modelización distinta del nexo, generando e incluso introduciendo nuevos patrones que pueden prolongarse en el tiempo. Esto lo puede hacer producto de contar con una formulación conceptual que abarca el mundo de lo identitario, lo cultural y las ideas, motivaciones subjetivas, pero no por ello menos determinantes en la articulación y acción los actores. Eso nos lleva a otra fortaleza teórica del Institucionalismo histórico: el reconocimiento de distribuciones de poder repartidas sin equidad entre los actores, lo que genera asimetrías en sus capacidades de información y en sus márgenes de acción. En este sentido, por ejemplo, las capacidades de instrumentar auditorías externas con técnicos especializados para garantizar márgenes de seguridad confiables en los sistemas que aplican tecnología electoral dependen de sus posibilidades de captar recursos para financiar a dichos planteles técnicos. En contraste, formaciones políticas consolidadas con redes clientelares establecidas, extendidas y beneficiadas por la capilaridad territorial y el paso del tiempo, cuentan con mayores posibilidades, en una ventaja considerable muy compleja de revertir. Esas tramas complejas de revertir por la acumulación desigual de recursos son susceptibles de generar un patrón de dependencia con larga duración en el tiempo, alterando en forma sustancial y sostenida los patrones de comportamiento individual. En este sentido, un sistema de voto electrónico mediante pantalla, en el cual el elector digite su opción mediante la imagen de su candidato, alienta la personalización de la oferta electoral, al incentivar la asociación colectiva de una propuesta no con una sigla, organización o plataforma programática, sino con una persona en particular, difuminando al colectivo que lo sostiene. Esto puede alterar, condicionar y moldear comportamientos posteriores, generando el hábito no reflexionado al momento de elegir, debilitando instituciones representativas y facilitando la personalización de la política, lo cual puede estimular opciones de carácter autoritario, lo que sin duda no está en los propósitos de quienes buscan un método para dinamizar la interacción del elector con su oferta.

Sin embargo, la propuesta que sustenta el Institucionalismo Histórico tiene también algunos inconvenientes teóricos y prácticos. El énfasis condicionado por el *path dependency* (Thelen, 1999, p. 384) sobrepondera la influencia

de eventos imprevistos, y subestima, en términos de gestión electoral, la fortaleza de una trazabilidad robusta de los procesos en modelos de gestión electoral consociativos, que reduce en forma efectiva la incertidumbre de los actores involucrados (Hartley, McCoy y Mustillo, 2008). La presuposición de relaciones directas entre comportamiento individual e instituciones también es problemática, porque no contempla las dificultades de ciertos sectores de la sociedad, marginalmente dotados de bienes materiales y simbólicos para su movilización, lo que redundaría en una baja politización de las problemáticas que los afectan. Esto presenta dificultades de interlocución entre los individuos y las instituciones.

Por último, si bien es conceptualmente útil y necesario, la operacionalización de la influencia de las ideas, los valores, la cultura y las identidades colectivas es poco visible a la hora de responder la pregunta que nos formulamos. La teoría no brinda herramientas que nos permitan vislumbrar la influencia de elementos subjetivos en un proceso de construcción de políticas públicas como el que estamos haciendo referencia.

Conclusiones

Pese a las objeciones enunciadas en cuanto a la aplicabilidad, consideramos que, entre ambas propuestas, el institucionalismo histórico brinda las mejores herramientas conceptuales para abarcar los procesos de incorporación de tecnología electoral. Esta observación la realizamos a partir de ciertos elementos fundamentales. Al plantear relaciones entre individuos y colectivos, brinda un marco más amplio a partir del cual trazar y analizar relaciones de poder, asimetrías, facilitando incluso elaboraciones aplicables a colectivos que por su marginalidad tienen bajo acceso institucional, conceptualmente pueden ser abarcados de mejor manera que con la teoría del principal-agente. Al contemplar la aleatoriedad distributiva del poder, pone el énfasis en la capacidad de influencia de los actores, perdiendo peso las alteraciones producidas por imprevistos que se generan en coyunturas críticas. Si bien esto es cierto, el reconocimiento de las desigualdades en la distribución y las varianzas en las dinámicas relacionales entre instituciones e individuos otorga las herramientas conceptuales para llenar vacíos que la teoría formulada inicialmente no ocupa. La capacidad de algunos órganos electo-

rales como el Tribunal Superior Brasileño para anular mandatos y derribar candidaturas incluso a días de una votación, contemplando los recursos jurídicos del candidato en defensa de sus garantías legales, es un ejemplo de institucionalidad sobreponiéndose a la coyuntura crítica específica. Si bien la teoría sobrepondera esas coyunturas, al establecer relaciones instituciones-individuo, reconoce las variaciones en esas relaciones de poder. Más importante aún, conceptualiza la posibilidad de determinar hábitos políticos futuros desde las instituciones, brindando herramientas para complementar sus elaboraciones en casos problemáticos. El “corsé” conceptual de la teoría del principal-agente tiene muchos más problemas para adaptar su operatividad a este tipo de caso. Lo mismo ocurre con las ideas, los valores y la cultura: al reconocer la posibilidad de influencia determinante en patrones, hábitos y comportamientos a desarrollar en el futuro, si bien no logra en forma efectiva operacionalizar su propuesta para mensurar estos fenómenos, deja asentada la lógica a partir de la cual se puede elaborar a posteriori caminos y herramientas teóricas que, en forma complementaria, contribuyan a la comprensión de estos y su impacto.

Por todo esto, el Institucionalismo Histórico cuenta, desde nuestra perspectiva, con fortalezas conceptuales mayores no solo en comparación con la Teoría de principal-agente, sino con respecto a sus propias limitaciones originarias y su capacidad de ser superadas. Su lógica y dinámica conceptual deja abierta la posibilidad de ofrecer alternativas no contempladas en su entramado teórico, respetando su esencia.

Bibliografía

- Arlegue, C. y Coronel, J. (2003). “Philippines”, en Manikas, P.M. y Thornton, L.L. (eds.). *Political Parties in Asia Promoting Reform and Combating Corruption in Eight Countries*, Washington DC, Estados Unidos. National Democratic Institute for International Affairs, pp 217- 261
- Acuña, C. H., y Chudnovsky, M. (2013) “Cómo entender a las instituciones y su relación con la política: lo bueno, lo malo y lo feo de las instituciones y los institucionalismos”, en Carlos H. Acuña (comp.) *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, Estado y actores en la política argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, , primera parte del trabajo.
- Alcott, H. y Gentzkow, M. (2017), Social Media and Fake news in the 2016 election, *Journal of Economic Perspectives*, Volumen 31, número 2, Primavera 2017, pp. 211-236.
- Bastos, C., (1991) *Familia e Poder*, ADM-Imprimaset, Belo Horizonte
- Biorcio, R.,(2013) “Le tre ragioni del successo del Movimento 5 Stelle”, in *Comunicazione politica*, Quadrimestrale dell’Associazione Italiana di Comunicazione Politica, , pp. 43-62
- Calvo, E. (2015), *Anatomía política de Twitter en Argentina. Twitteando #Nisman*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Duke, C. (2008). “University Engagement: Avoidable Confusion and Inescapable Contradiction”, *Higher Education Management and Policy*, 20 (2), 1-11.
- Faoro, R., (2001) “Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro”, *Globo*, Sao Paulo
- Fernández-Albertos, J. (2015), *Los votantes de Podemos. Del partido de los indignados al partido de los excluidos*, Madrid, La Catarata.
- Galston, W. (2001). “Political knowledge, political engagement and civic education”, *Annual Review of Political Science*, 4, 217-234.
- Hall, P. y C. R. Taylor, R. (1996) “Political science and the three new institutionalisms”, en *Political Studies*, 44 (5), pp. 936 -57
- Hartley, J., McCoy, J. y Mustillo, T. M, (2007). “Electoral Governance Matters. Explaining the quality of elections in contemporary Latin America”. *Comparative Political Studies*,

- Vol. XX, no. 10, pp. 1-25.
- Henn, M.; Weinstein, M. & Wring, D. (1999). *Young People and Citizenship. A Study of Opinion in Nottinghamshire*. Nottingham: Nottinghamshire County Council.
- Lukes, Samuel (2007) *El poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, en la versión 1985, caps. 1 a 7, pp. 1- 59.
- Naval, C.; Repáraz, C. y Ugarte, C. (2010). “En torno a la participación política de los jóvenes universitarios. El caso concreto de las elecciones europeas del 7 de junio de 2009”. *De Ética y política*. Madrid: TECNOS.
- Navia, P. y Ulriksen, C. (2017). “Tuiteo, luego voto. El efecto del consumo de medios de comunicación y uso de redes sociales en la participación electoral en Chile en 2009 y 2013”. *Cuadernos.info*, (40), 71-88
- Norris, P. (2002). *Democratic Phoenix*. Cambridge, Reino Unido. Cambridge University Press.
- North, D. (1998) “Una teoría de la política basada en el enfoque de los costos de transacción”, en Sebastián Saiegh y Mariano Tommasi (comps.), *La Nueva Economía Política. Racionalidad e instituciones*, EUDEBA, Buenos Aires, pp. 97-112.
- O’Toole, T. et al. (2003). “Turning out or Leith out? Participation and non-participation among young people”. *Contemporary Politics*, 9, 45-61
- Pang, E.(1979), *Coronelismo e oligarquías (1889-1943)*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro
- Print, M. and Milner, H. (eds.) (2009). *Civic Education and Youth Political Participation*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Pierson, P. y Skocpol, T (2008), “El institucionalismo histórico en la Ciencia Política Contemporánea”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 17, 1, pp. 7-38
- Przeworski, A., (2007) “Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, n° 2, diciembre de 1998 (también en *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: Retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*, Proyecto de Modernización del Estado, Jefatura de Gabinete de Ministros, Buenos Aires, pp. 143-168).
- Rocamora, J. (1998). “Philippine Political Parties, Electoral System and Political Reform”. *Philippines International Review*, vol. 1, pp. 1-10
- Skocpol, T. (2007), “El Estado regresa al primer plano” en *Zona Abierta*. Madrid, 50, Enero-Marzo 1989, pp. 71 – 122 (en *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: Retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*, Proyecto de Modernización del Estado, Jefatura de Gabinete de Ministros, Buenos Aires, pp. 169-202).
- Teehankee J. (2002). “Electoral politics in the Philippines”, en Croissant, A.; Bruns, G. y John, M. (eds.), *Electoral Politics in Southeast and East Asia*. Singapur, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 149-202.
- Teehankee J. (2006). “Consolidation or Crisis of Clientelistic Democracy? The 2004 Synchronized Elections in the Philippines”, en Croissant, A. y Martin, B. (eds.), *Between Consolidation and Crisis Elections and Democracy in Five Nations in Southeast Asia*, Berlin, Lit Verlag, pp. 215-276.
- Thelen, K., (1999) “Historical Institutionalism in Comparative Politics” en *Annual Review of Political Science*, 2, pp. 369-404.
- White, C.; Bruce, S., and Ritchie, J. (2000). *Young People’s Political Interest and Engagement amongst 14-24 Year Olds*. York: Joseph Rowntree Foundation.

Vida, muerte y poder en Foucault y Derrida

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 13 de abril de 2019

Pedro Tenner
UNSAM

Resumen

A partir de la descripción de la biopolítica que Foucault realiza en *Voluntad de saber*, veremos que el autor considera la inherencia e incidencia del poder sobre la vida como un hecho sujeto a un momento histórico particular. Asimismo, la biopolítica, en tanto permite gestionar los mecanismos de la vida y “hacer vivir”, aparta algunas de las inminencias de la muerte. Contraponemos esta posición a la de Derrida, para quien la vida como *différance* siempre ya está en relación con un poder que siempre ya hace vivir, y que precisamente nunca podrá reducir la inminencia de la muerte.

Palabras clave: Foucault, Derrida, biopolítica, vida, muerte, poder.

Abstract

Starting from Foucault’s description of biopolitics as it appears in *The Will to Knowledge*, we’ll observe that the author considers power’s inherence in and incidence upon life as a fact tied to a particular historical moment. Likewise, inasmuch as it makes possible to manage the mechanisms of life and to “make live”, biopolitics keeps at bay some of the imminences of death. We will contrast this position with Derrida’s, for whom life as *différance* is always already in re-

lation to a power which always already makes it live, and which precisely will never be able to reduce death’s imminence.

Keywords: Foucault, Derrida, biopolitics, life, death, power.

En el presente trabajo pretendemos introducir el problema de la relación entre el poder, la vida y la muerte en Foucault y Derrida. Para ello, analizaremos el tema del biopoder según aparece en *Voluntad de saber*, para luego contrastarlo con ciertas posiciones de Derrida referidas al poder y su relación con la vida. Desde luego, este artículo pretende apenas trazar los lineamientos de un tema en el que esperamos profundizar en una investigación por venir.

Biopoder y poder de *différance*

Para Foucault, el biopoder se trata “de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que se propone gestionarla, incrementarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault, 1998: 165). El autor observa que hasta aproximadamente el siglo XVIII el poder se ejercía fundamentalmente sobre la base del derecho de muerte; pero posteriormente, se lo ejerce como una gestión directa sobre la vida: “[El poder] ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales la

dominación suprema es la muerte, sino con seres vivos, y la dominación que podrá ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma” (Foucault, 1998: 172).

Como resultado del ejercicio del biopoder, pero también como su condición de posibilidad, se hace énfasis en los aspectos más básicos de la vida humana (en sentido estrictamente biológico del término). El hombre queda reducido a su condición de ser viviente o de animal:

El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima (Foucault, 1998:172).

Asimismo, Foucault compara las concepciones clásica y moderna del hombre como animal político: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además [*de plus*] capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en cuestión su vida de ser viviente” (Foucault, 1998:173). Mientras que en la concepción clásica la política implicaba un *de plus* a la condición animal, en la modernidad la política se limita a la gestión de esa condición. Para Foucault, la aparición del biopoder es un hecho concomitante al proceso mediante el cual la vida se introduce en la historia. Mientras que hasta entonces los fenómenos de la vida aparecían en la historia sólo bajo el aspecto de una muerte azarosa e indomable –como en el caso de una peste o una hambruna–, se trataría ahora de que la introducción en la historia de “los fenómenos propios de la vida de la especie humana” acontece dentro de “el orden del saber y del poder” (Foucault, 1998: 171). De allí que “por primera vez en la historia lo biológico se refleja en lo político” (Foucault, 1998: 172). Asimismo, la muerte abandona algo del carácter amenazante que le daba su aspecto azaroso y fatal: como señala Foucault, “la muerte dejó, o comenzó a dejar, de hostigar directamente a la vida” y “un relativo dominio sobre la vida apartaba algunas inminencias de muerte” (Foucault, 1998: 172).

Por su parte, Derrida parece observar una relación diferente entre la vida, la muerte y el poder. En la *Gramatología*, Derrida introduce los conceptos de “*différance* política” y “poder de

différance”. En efecto, recogiendo los dos sentidos del verbo francés “*différer*” (a saber, “diferenciar” y “diferir”), Derrida explica que la *différance* política consiste a la vez en “distinción de grupos, clases y niveles del poder [*pouvoir*] económico-técnico-político, y delegación de la autoridad, la potencia [*puissance*] diferida, abandonada a un órgano de capitalización” (Derrida, 1986: 170). Asimismo, Derrida señala que la estructura de la *différance* política aparece en los orígenes de la vida:

Toda esta estructura aparece desde que una sociedad comienza a vivir como sociedad, es decir, desde el origen de la vida en general, cuando, en niveles sumamente heterogéneos de organización y complejidad, se hace posible *diferir* la *presencia*, es decir el *gasto* o el consumo, y organizar la producción, es decir la *reserva* en general (Derrida, 1986: 170).

Derrida describe aquí, en términos de una economía política, la constitución de la posibilidad de la vida como *postergación* de la muerte o de la presencia, postergación posible sólo por medio de la introducción (o economización) de la misma muerte. Para Derrida la *différance* de la presencia no es algo que ocurra *en* la vida, sino que ella es la vida misma.¹ Ella es, de hecho, la economía que conforma la vida, mientras que la presencia es la muerte que sólo puede postergarse en tanto que se la introduce, es decir, en tanto que se la economiza y se crea una reserva. La vida depende de que se abra el espacio político en que estén dadas las condiciones de su supervivencia económica. Lo que Derrida llama aquí “el gasto o el consumo” [*dépense ou consommation*] es el momento en que, consumida la reserva, se han destruido esas condiciones, mientras que la postergación de ese momento es el gesto de economización mediante el cual la vida se constituye y persiste.

Así, interpretado según la idea derrideana de la vida como economía, el texto de Foucault parecería decir que el aspecto determinante de la biopolítica es que la política y el poder han avan-

1 Cf. al respecto, entre otros textos, el ensayo “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*. Allí se dice que “indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la *différance*. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida *primero* presente, que a *continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la *différance*. Ésta constituye la esencia de la vida” (Derrida, 1989: 280).

zado sobre la economía de la vida. Foucault señala, de hecho, que “habría que hablar de ‘bio-política’ para designar lo que hace entrar la vida y sus mecanismos en el ámbito de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1998:173). Los “mecanismos” de la vida, o su economía, pasan a estar regulados directamente por el poder. Pero precisamente, lo dicho por Derrida se distingue de la idea foucaultiana de la biopolítica, y esto en dos maneras. En primer lugar, Derrida no parecería considerar inmediata la distinción entre política y economía o entre el poder y la vida. En efecto, Derrida observa que lo que posibilita la vida es lo que él denomina el “poder de *différance*” que sólo es posible en el contexto de la *différance* política. Si entendemos la *différance* como la economía intrínseca a la vida, el poder de *différance* no es otra cosa que un “poder economizar”, poder que se habilita sólo en el contexto político. De allí que Derrida señale que la estructura de la *différance* política ocurre en los “orígenes de la vida”. Puesto que esa economía es todo lo que la vida es, no puede decirse que haya vida más allá de la política, ni más allá de la injerencia directa que la política siempre ha tenido sobre la economía de la vida (puesto que hace posible esa economía). La *différance*, es decir la economía, se da siempre según estructuras y relaciones de poder. Toda economía es política.² El poder siempre ha

2 Se podría observar la diferencia entre política y economía en la manera en que, como mencionamos más arriba, Foucault entiende la noción aristotélica del hombre como animal político. En efecto, para Foucault, Aristóteles ve la política como algo *de plus*, más allá de la animalidad del hombre, o de la economía de la vida. Y es cierto que Aristóteles distingue cuidadosamente entre el *oikos* (ámbito de la economía) y la *polis* (ámbito de la política). Pero se podría entender la misma idea aristotélica en el sentido de que la política es una manera particular de la animalidad (es decir, en términos de Derrida, una manera particular de diferir la presencia), y una manera de la animalidad que de hecho no se da exclusivamente en el hombre, puesto que éste es sólo el animal más político, por ser el único que tiene uso de palabra. Quizá en ese sentido es que Aristóteles sostiene que, salvo en un sentido estrictamente genealógico, la polis es anterior a la casa: es la polis la que abre el espacio de la economía y por ende garantiza la supervivencia. De la polis depende la autarquía, es decir, la independencia económica. El tema, por supuesto, debería ser tratado con una profundidad en la que no nos introduciremos aquí. Diremos sólo tres cosas: a) resulta interesante, en pos de la idea derrideana de *différance*, que el verbo griego *arkein* (de donde “autarquía”) tenía originariamente el sentido de “apartar” o “rechazar”; b) Aristóteles señala, en el libro III de *Política*, que si bien la polis se instaura en pos de un

transformado la vida, es decir, siempre ha sido una suerte de “biopoder”.³

Pero como mencionamos, hay otra manera en que Derrida se diferencia del concepto foucaultiano de biopolítica. En el mismo pasaje de *La gramatología*, Derrida hace mención del impacto que tuvo sobre la vida la invención de la escritura en sentido estricto, como una de las maneras en que una sociedad puede diferir la presencia y asegurar así el espacio económico para la subsistencia de la vida.⁴ Así, si bien la estructura de la *différance* política precede a la escritura en sentido estricto,

la aparición de ciertos sistemas de escritura, hace tres o

vivir bien, también se hace por el mero vivir, pues parte del bien ya existe en ese mero vivir. Así, la política como el camino hacia el vivir bien debe ser también el camino hacia la postergación de la muerte. Finalmente, c) en el libro I, Aristóteles señala que en cualquier multiplicidad habrá quien domine y quien sea dominado, y el punto de Derrida es precisamente que la *différance* como economía de la muerte depende de la introducción de diferencias (que no son otra cosa que la muerte economizada). Así, la economía que hace posible la vida no puede más que darse dentro de una relación de poder. La vida no es posible sin multiplicidad y ésta a su vez no es posible sin jerarquías.

3 Así, se puede cuestionar la contraposición que Foucault hace entre los dos momentos del poder, contraposición que queda resumida en las ideas de “dejar vivir y hacer morir” frente a “hacer vivir y abandonar a la muerte”. Desde la posición de Derrida, el poder siempre ha hecho vivir. Y se podría interpretar en esos términos el poder sobre la muerte que, según Foucault, el soberano poseía: se trataría de la introducción necesaria de la muerte, para diferirla. Es decir, se trata de un gesto económico. Este gesto, como mencionaremos en un momento, tiene algo de circular, pues si todo lo que podemos hacer con la muerte es diferirla, esto ocurre precisamente porque ya la hemos introducido para diferirla. Eso que se ha introducido para salvar la vida está siempre a punto de devorarla. Así se podría interpretar, de hecho, la posición del soberano hobbesiano, quien sería el vestigio de violencia necesario para mantener a raya la violencia total del estado de naturaleza. Y podría decirse que también él “hace vivir”, pues en el estado de naturaleza ya estaríamos muertos (considérese que, para Hobbes, uno de los rasgos esenciales de la vida en el estado de naturaleza es su *brevedad*).

4 Esta escritura en sentido estricto es un momento derivado de lo que Derrida denomina escritura en general o archi-escritura: la apertura del espacio o el “espaciamento” que introduce violentamente en la impropiedad. Es en efecto a partir de la pérdida de lo propio o la inscripción en un juego de diferencias que la vida es siquiera posible. Lo propio, la *présence à soi*, es la muerte. De allí que es fácil identificar la idea del “órgano de capitalización” con lo que posteriormente Derrida llamaría el archivo. La escritura en sentido estricto es una de las vicisitudes de la escritura en general, y una manera particular de archivo.

cuatro mil años, resulta un extraordinario salto en la historia de la vida. Tanto más extraordinario cuanto que un acrecentamiento prodigioso del poder de diferencia no ha sido acompañado, al menos durante estos pocos milenios, por ninguna transformación notable del organismo. Es justamente lo propio del poder de diferencia modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende (Derrida, 1986: 170).

Como vemos, Derrida reconoce que el incremento del poder de *différance* está acompañado por una disminución de su injerencia sobre la vida. De esa manera, Derrida no sólo sostiene que el poder siempre ha accionado sobre la vida, sino que también observa que el poder y las técnicas vinculadas a él modifican la vida en una medida cada vez menor. Este aspecto también se opone a Foucault, para quien los desarrollos de nuevos saberes y técnicas implican un incremento gradual en las transformaciones que el poder ejerce en la vida.

La inminencia de la muerte

Ahora bien, se plantea aquí una contraposición interesante de remarcar. Como vimos, para Foucault el hecho de que el poder comenzara a actuar directamente sobre la vida implicaba un desplazamiento de la relación que existía entre él y la muerte. La muerte perdía, asimismo, algo de su inminencia. Pero como vimos a lo largo de nuestro trabajo, la idea de Derrida parecería ser más bien que la *différance* es necesaria porque la inminencia de la muerte es irreductible. Esta irreductibilidad resulta del hecho de que, para diferir o postergar la muerte, es necesario introducir la muerte en la vida, es decir, economizarla.⁵ Pero

5 Se trata aquí de la estructura de lo que Derrida ha llamado la “suplementariedad originaria”. En efecto, en *La voz y el fenómeno*, Derrida señala: “la adición viene a suplir una falta, una no-presencia a sí originaria [...] la ‘presencia’ del sentido y del habla [o, en nuestro caso, de una vida sin muerte] ya ha comenzado a faltarse a ella misma” (Derrida, 1985: 145-6). Para compensar esta falencia, la vida (lo mismo) debe dejar entrar su muerte (lo otro) como suplemento precisamente para diferirla. Pero la introducción de la muerte amenaza nuevamente a la vida, que deberá introducir su muerte nuevamente para diferir la muerte que ha introducido, etc. La vida está siempre (a una vez) amenazada y constituida por este juego de la suplementariedad. Para compensar su falencia intrínseca, entonces, el poder de *différance* debe realizar la concesión de introducir aquello que difiere; si no lo hace, ya habrá fracasado en la postergación y la vida se habrá extinguido. El poder debe *correr*

el introducirla hace que sólo sea posible postergarla, pues ella está siempre ya allí. El poder de *différance*, que consiste precisamente en hacer posible la vida, o hacer vivir, no puede ejercerse de otra manera que postergando la llegada de una muerte que es inminente. La vida es el espacio negativo que la muerte deja atrás cuando el poder logra postergarla. Así, no hay un momento en el que la muerte sorprenda al poder, como Foucault sostiene que ocurría en las hambrunas o epidemias; por el contrario, recurrir al poder es ya haber reconocido que la muerte siempre ya está allí, amenazante. Así, si seguimos a Derrida, vemos que no existe esa oposición entre el biopoder y la inminencia de la muerte. Es porque la muerte es irreductiblemente inminente que el poder siempre ya ha actuado sobre la vida.⁶

Esto no quiere decir, sin embargo, que sostengamos que el momento histórico que Foucault llama “biopoder” no tenga especificidad. La tiene, salvo que, si seguimos a Derrida, deberíamos decir que se trata del momento de mayor inminencia de la muerte, precisamente porque el poder nunca se ha ejercido *tan poco* sobre la vida. El hecho que Foucault observa, a saber, que el hombre ha aprendido lo que significa ser un ser vivo y tener un cuerpo, podría interpretarse también en sentido opuesto al del autor: la obsesión

el riesgo. Es por ello que el poder de *différance* es fundamentalmente un (im)poder. En *El animal que estoy si(gui)endo*, Derrida observa que en esta noción del impoder “se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida” (Derrida, 2008: 44). Una investigación por venir deberá seguir la huella de esta relación (im)poder-suplemento más allá de los límites de la política humana, y deberá preguntar si no existe todavía un humanismo en la posición foucaultiana, que sigue identificando “vida” con “vida humana”, “cuerpo” con “cuerpo humano”, “historia” con “historia humana”, etc.

6 Resulta interesante considerar que la posición foucaultiana de un poder que adviene y captura a una vida que lo precede es interpretable en los términos de la metafísica de la presencia que Derrida ha criticado a lo largo de toda su obra. En efecto, la relación foucaultiana poder-vida se encuentra en un perfecto paralelismo con la relación voz-escritura que la metafísica ha sostenido: la idea de que la escritura adviene (como su muerte) a una voz pura y prístina que la preexiste. En efecto, Foucault parecería plantear una vida que puede existir sin suplemento, previo a su otro (es decir, previo al poder como imposición de límites que la gestionan, como su muerte). Derrida critica esta posibilidad de vida sin suplemento, incluso más allá de los límites de lo estrictamente humano. Cf. el último capítulo de la *Gramatología*, donde se dice que el animal como momento pre-suplementario tiene un carácter *mítico*.

con el control sobre la economía del cuerpo y la vida animal es el resultado de que nunca la muerte se sintió como algo tan inminente, y por tanto nunca se sintió una necesidad de protección tan localizada y minuciosa como la existente desde la modernidad. Nunca la economía fue tan precaria ni estuvo tan cerca de colapsar; o, en línea con lo dicho por Derrida, nunca el poder de *différance* fue tan débil ni modificó tan poco la vida.⁷

La ley, la norma, la escritura

También podría interpretarse en este sentido otro de los aspectos concomitantes al biopoder, según lo entiende Foucault: la prevalencia que gradualmente la norma adquiere por sobre la ley. Para Foucault, ese desplazamiento consiste en que “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (Foucault, 1998:174). La idea del valor y la utilidad parecerían indicar, nuevamente, que Foucault entiende que es sólo entonces que el poder se ocupa de la economía. Pero se podría considerar que la normalización de la vida no es el resultado tanto de un poder que ha cambiado su lugar de aplicación, cuanto de un vacío de poder, o al menos de una reducción considerable en él. La vida debe entonces recurrir a la norma como criterio de su economía precisamente porque el poder ya no la está modificando, o al menos tal modificación ha disminuido sus efectos drásticamente. Y precisamente por ello, su economía es cada vez más precaria, y cada vez se encuentra más amenazada por la inminencia de la muerte. De hecho, es interesante que Foucault describa el impacto cada vez menor de algo que es un elemento fundamental en la filosofía derrideana: la

7 En efecto, el fragmento que citamos anteriormente continúa: “lo propio del poder de *différance* es justamente modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende. Si se volviera *infinito* (algo que su esencia excluye *a priori*), la vida misma sería restituida a una impasible, intangible y eterna presencia: la *différance* infinita, Dios o la muerte” (Derrida, 1986: 170). Derrida parece entender entonces que el incremento en la modificación sobre la vida, resultado de un poder de *différance* que incrementara constantemente su influencia, implicaría una amenaza de la muerte cada vez menor, al punto de que la vida se haría inmortal, es decir, dejaría de estar amenazada por la muerte y se convertiría en Dios o en la muerte misma. Por contraposición, se deduce que un poder que modificara la vida cada vez menos, como Derrida sostiene que ocurre, deja tras de sí una inminencia de la muerte cada vez mayor.

escritura. En efecto, Foucault observa que

En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador (Foucault, 1998: 175).

Se podría leer ese pasaje exactamente según los términos de Derrida: la ubicuidad que ha alcanzado la escritura, junto con su influencia cada vez menor, son el resultado de la asombrosa extensión de un poder que, sin embargo, es cada vez más impotente a medida que se extiende.⁸

El peligro radical

Es en este contexto, creemos, que puede inscribirse el peligro de destrucción radical y de un genocidio mutuo que Foucault reconoce en lo que denomina “la situación atómica”. En efecto,

8 Nuevamente, se trata aquí del impoder que mencionamos en la nota 5. Así, mientras que Foucault describe una situación en la que un cambio estratégico (i.e., abandonar lo jurídico en pos de la normalización) haría más eficaz al poder, desde una perspectiva derrideana, en cambio, la reducción a la normalización sería el resultado no de un cambio estratégico, sino de una disminución del poder de *différance*. O al menos una disminución de la modificación sobre la vida por parte del poder (puesto que tal modificación se haría a través de una escritura cada vez más abarcadora y menos eficaz). En todo caso, parecería haber una diferencia radical en la manera en que ambos autores entienden el poder. Foucault parece preocupado por la *positividad* del poder, y de hecho se opone explícitamente a la noción de un poder que actuara sólo negativamente (mediante represión). De allí, quizá, que su análisis se despliegue a lo largo de una búsqueda de dis-positivos, quizá como la administración de esa positividad. Para Derrida, en cambio, toda positividad es imposible en un contexto de finitud. El poder, en tanto irreductiblemente finito, carecería de positividad. Creemos que para Derrida, puesto que el poder es poder de *différance*, es entonces no algo positivo sino la economía de la positividad (de una positividad tan absoluta que no se distingue de la negatividad). Y es precisamente por ello que el poder es un impoder. Un poder absoluto sería la ausencia de la necesidad de economizar. Que el poder sea poder de *différance* implica ya que no puede: poder diferir o postergar es una manera de poder no poder, pues sólo se posterga aquello contra lo que no se puede. Si hay lugar para los dispositivos foucaultianos en la filosofía de Derrida, sería entonces sólo como un momento suplementario más, como otra manera de compensar la impotencia inherente al poder y evadir la positividad que lo amenaza.

en *Voluntad de saber* el autor señala que

Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. [...] Y por un giro que permite cerrar el círculo, mientras más ha llevado a las guerras a la destrucción exhaustiva su tecnología, tanto más, en efecto, la decisión que las abre y la que viene a concluir las responden a la cuestión desnuda de la supervivencia. Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población (Foucault, 1998: 165-6).

Este pasaje, y el peligro radical de mutua aniquilación que insinúa, es interpretable también según los lineamientos de la filosofía derrideana que hemos tratado. En efecto, en algún sentido, la extinción siempre ha sido la amenaza para un poder que es tan impotente ante la muerte que sólo puede postergarla. Sin embargo, parecería que las condiciones del momento histórico que Foucault llama biopolítica conllevan una suerte de desequilibrio aneconómico que sumerge al poder en una situación aún más precaria. La inminencia de la extinción ha aumentado al punto de que sólo es posible mantenerla a raya si el poder se hace de ella y la tiene a su disposición. La capacidad técnica de gestionar la vida hacia un suicidio total (las armas atómicas, el control sobre la natalidad, etc.) suponen que de alguna manera la extinción se ha introducido como una de las posibilidades que el poder debe postergar de manera, por así decirlo, activa y constante. De hecho, esta introducción tiene un efecto doble: por un lado, el poder parece quedar en control de la extinción, y es él el que decide que la vida no se extinga. Pero por el otro, y en tanto que la posibilidad se ha introducido, todo lo que el poder puede es postergar el momento en que él mismo termine por desencadenar la extinción que está a su disposición. Así, para “contrarrestar” la inminencia de la muerte total, el poder de *différance* introduce esa muerte total y la hace, por ello mismo, inminente. Parecería plantearse

una condición precaria en la que, a cada instante, no hemos cometido el suicidio; a cada instante hemos sobrevivido a nosotros mismos. Sin embargo, la extinción permanece inminente, y sólo podemos postergarla. Se trata entonces, creemos, de otra de las consecuencias de un poder que se encuentra en su momento de mayor impotencia: un poder que tiene que realizar la más terrible de las concesiones para diferir aquello que él mismo introduce y que, por haberlo introducido, sólo puede diferir. Y un poder que, más que modificar la vida o actuar directamente sobre ella, la abandona cada vez más a su suerte.⁹

Bibliografía

- Derrida, J. (1985) *La voz y el fenómeno* [trad., Peñalver], Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. (1986) *De la gramatología* [trad. Del Barco y Ceretti], siglo XXI, México D.F.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia* [trad., Peñalver], Anthropos, Barcelona.
- Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si(-gui)endo* [trad. De Peretti y Marciel], Trotta.
- Foucault, M. (1998) *La voluntad de saber* [trad. Guñazú], siglo XXI, México D.F.

9 En algún sentido, y siguiendo la idea que introdujimos en la nota 5 sobre la suplementaridad, podríamos decir lo siguiente: se trata aquí del momento de mayor suplemento y por ende a una vez del momento de mayor y menor poder. En tanto el poder ha logrado compensarse con la amenaza atómica, asegura más que nunca la persistencia de la paz y la vida biológica; pero lo hace a costa de basar esa seguridad en la más precaria de las situaciones.

Constant vs. Kant

La Polémica sobre la posibilidad de justificar un derecho a mentir

Fecha de recepción: 14 de mayo de 2018

Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2018

Matías Araya
UNSAM

Resumen

El año 1797 fue testigo de una polémica entre el jurista francés Benjamin Constant y el filósofo alemán Immanuel Kant. La cuestión acerca de si uno está obligado o no a ser veraz en sus declaraciones en aquellos contextos donde es forzado injustamente fue el tema de la disputa. Si bien la postura de Constant en *De las reacciones políticas* tiene un enfoque jurídico, luego ofrece un ejemplo con consecuencias morales. Kant, por el contrario, siempre responde a partir de los conceptos fundamentales de su filosofía del derecho; a saber: la naturaleza de las declaraciones jurídicas y la imposibilidad de apelar a la mentira como recurso en un contexto legal. Por tal motivo, lo que proponemos en nuestro trabajo es realizar una interpretación de la posición que sostiene Kant en *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía* pero a partir de sus conceptos de la filosofía del derecho.

Palabras clave: Mentira, derecho, ética, Kant, Constant.

Abstract

The year 1797 witnessed a controversy between the French jurist Benjamin Constant and the German philosopher Immanuel Kant. The question about someone being obliged or not to

be truthful in their statements in contexts where that person was unfairly forced was the subject of the dispute. Whereas Constant's position in *On political reactions* has a legal focus, he then offers an example with moral consequences. Kant, on the contrary, always answers on the basis of his philosophy of Right's fundamental concepts (*i.e.*, the nature of the legal statements and the impossibility of appealing to lying as a resource in a legal context). Thus, what we suggest in our work is to make an interpretation of the positions that Kant holds in *On a supposed right to lie form philanthropy* but departing from his concepts of the philosophy of Right.

Keywords: Lie, right, ethics, Kant, Constant.

Introducción

Lo lamentable de la disputa entre Constant y Kant no es lo que fue sino lo que pudo haber sido; porque pudo haber devenido en un debate acerca de los principios que rigen y regulan la vida en sociedad, acerca de los principios del derecho. Pero no, eso no sucedió. Y eso no es todo: años más tarde, algunos intérpretes de esta polémica fueron los responsables de transformarla en escándalo. Creemos que Constant y Kant dialogan acerca de un mismo asunto, pero, desde diferentes enfoques: Constant sostiene que los principios morales son aplicables si y solo si

se lo hace a través de principios intermedios; y, además, específicamente el principio moral que declara que es un deber decir la verdad debe cumplir la condición de que aquellos a quienes se dirige deben tener derecho a la verdad. Kant, por el contrario, reprocha que el deber de la veracidad en las declaraciones no está limitado por esa condición. Parte de la crítica que se hizo eco de esta polémica realizó una valoración de ella desde la literatura en la cual Kant discute temas éticos, inclinando la balanza a favor de la postura del jurista francés, y entendiendo que su escrito estuvo orientado a una crítica directa a la filosofía moral de Kant. La mentira no es una máxima universalizable, *ergo* la mentira en cualquier contexto y bajo cualquier circunstancia debe ser penada. James E. Mahon¹ relata que el tratamiento que hizo el filósofo alemán del asunto dio como resultado que parte de los estudiosos del criticismo lo acusen de sufrir histeria, es decir, una especie de trastornos que conllevan una serie de fallos en la memoria, consciencia o percepción de la realidad. Otra de las acusaciones que recibió fue que, a partir de su “mal genio en su avanzada edad”, su ensayo “repele fanatismo”. Por último, y es quizá la más dura de las acusaciones (tanto por lo que implica como también por lo que revela de la lectura de Kant por parte de quien la profiere), Michel Onfray (2009) sostiene que el formalismo kantiano es teóricamente compatible con un sistema de gobierno autoritario, tal como el nazismo. No nos detendremos en esta última acusación, por dos motivos: en primer lugar, porque Kant no necesita defensa; la totalidad de su obra está disponible como su mejor argumento contra esta acusación. En segundo lugar, porque emplear el término «nazismo» en cualquier contexto que no sea el de la segunda guerra mundial nunca puede devenir en un decente intercambio de ideas.

Volviendo a lo que nos cuenta Mahon, entendemos que se produjo una valoración producto de un desplazamiento desde el derecho hacia la ética, los cuales, si bien son géneros vecinos, poseen diferentes ámbitos de aplicación. Claro, la ética siempre estuvo en el menú de la filosofía de Kant; y probablemente esta inercia que imprime toda su obra pueda sugerirnos que los fundamentos de la filosofía moral kantiana tienen sabor

1 Mahon, James. (2009). The truth about Kant on lies in Clancy Martin (Ed.), *The Philosophy of Deception* (p.201). Oxford: Oxford University Press.

a poco al momento de descender a la casuística que propone el jurista francés. Pero sucede que, a nuestro juicio, el error consiste precisamente en realizar una valoración desde la lectura desde aquellos textos, dejando de lado la riqueza que contienen los escritos jurídicos, porque efectivamente ese horizonte inmediato es el que tiene en vista Kant cuando responde a Constant². Ya habiéndose ocupado en otros textos del carácter amoral de la mentira, Kant se ocupa aquí de las secuelas legales que ella implica.

Cuestiones preliminares

En el año 1789 Constant publica *De las reacciones políticas*, escrito que trata acerca de las reacciones políticas sucedidas en Francia luego de la revolución. El capítulo que contiene la alusión a Kant versa sobre los principios sociales y la posibilidad de su aplicabilidad. Allí el autor sostiene lo siguiente:

Por ejemplo, el principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si acaso un amigo nuestro, perseguido por él, no se refugiaba en nuestra casa, sería un crimen.³

La acusación a Kant es de no considerar que los principios generales de la convivencia humana necesitan, necesariamente, de principios intermedios que nos orienten en su aplicación ya que, de lo contrario, se cometerían hechos gravísimos como el caso en el que hay que decirle la verdad a un asesino que persigue a su víctima. Si bien el contenido de *De las reacciones políticas* es principalmente jurídico, es evidente que en el ejemplo que utiliza se ponen de manifiesto valores morales. Es curioso el hecho de que Constant atribuya a Kant el ejemplo más arriba

2 Wood (2007) sostiene que todo deber jurídico genera, por su parte, un deber ético; porque respetar el derecho innato a la libertad es un deber ético que se fundamenta en el derecho a la humanidad.

3 Constant, Benjamin. *De las reacciones políticas*, pág. 18-19, citado en García, Eloy (Ed.) (2012). ¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant – Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad). Madrid, España: Tecnos

citado, porque no se encuentra en los textos que él ha publicado. Pero más curioso aún es el hecho de que Kant recoja el guante y lo haga suyo: la respuesta de Kant no se hizo esperar y tuvo lugar en la publicación de un ensayo intitulado *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía*. En este ensayo su autor indica no recordar dónde fue que ha mencionado esa hipotética situación, pero sin embargo la reconoce como de su propia autoría. Lo cierto es que Kant nunca afirmó tal hipotética situación. Lo más parecido al ejemplo de Constant lo encontramos en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, la *Doctrina de la virtud*⁴, pero lo cierto es que Constant nunca pudo haberse referido a ese apartado por la simple razón de que se publicó un año más tarde de que él publicara su propio escrito: *De las reacciones políticas* fue publicada en mayo de 1796 y la *Doctrina de la virtud* fue publicada en agosto de 1797.

En *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía* Kant se cuestiona si un hombre, cuando no puede evitar una respuesta, tiene el derecho de no ser veraz en sus declaraciones; y se cuestiona también si tiene el derecho de no ser veraz en sus declaraciones aun cuando sea constreñido por una coacción injusta o aun cuando de su respuesta se siga una amenaza contra un tercero. La respuesta es categórica: no hay lugar para las excepciones, ni para pretextos ni circunstancias atenuantes de carácter filantrópico. La verdad debe ser dicha. “La veracidad en las declaraciones que no se pueden evitar es un deber formal del hombre con relación a cualquier otro, por mayor que sea el perjuicio que se deduzca de esta conducta para él o para otra persona [...]”⁵ El texto alcanza su máximo pico de tensión cuando Kant sentencia: “Es por tanto un sagrado mandato de la razón, que ordena incondicionalmente

4 “Cuando digo algo falso en asuntos serios, en que se trata de lo mío y lo tuyo, ¿he de responsabilizarme de todas las consecuencias que resulten de ello? Por ejemplo, el dueño de una casa ha dado orden de que, si cierto hombre preguntara por él, digan que no está en casa. El criado lo hace, pero con ello da lugar a que aquel se escape y cometa un gran delito que, de lo contrario, hubiera impedido la guardia enviada contra él. ¿En quién recae aquí la culpa (según principios éticos)? Ciertamente también sobre este último, que violó un deber para consigo mismo con una mentira, cuyas consecuencias le atribuye su propia conciencia moral.” *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008 (trad. castellana de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, *Metaphysik der Sitten*), 431.

5 *Op.Cit.* pág. 28

y no admite limitación, por cualquier especie de conveniencia, lo siguiente: ser verdadero/verídico (honesto) en todas nuestras declaraciones.”⁶ Estas respuestas ofrecidas, sumadas a la diversidad de situaciones posibles con las que uno se podría encontrar a fin de evitar mentirle al asesino que golpea la puerta hizo que gran parte de los comentaristas posteriores tomara partido por Constant; y que de ello devenga, además, el catálogo de valoraciones absurdas que indicamos anteriormente.

¿Hay derecho a mentir?

A partir de una lectura más cuidadosa de la bibliografía kantiana tenemos al menos dos pruebas de que la clave de lectura de aquel ensayo podría no ser la que el sentido común sugiere en una primera impresión. Una de esas pruebas es directa, es decir, se encuentra en el propio texto: durante el transcurso de toda la exposición Kant hace referencias explícitas que dan cuenta del tono jurídico de su argumentación. Tomemos solo algunas como ejemplo: 1. inmediatamente después de afirmar que la veracidad en las declaraciones es un deber formal para con cualquier otro, Kant, en una nota al pie, repone: “No puedo retorcer aquí el principio hasta el extremo de hacerle decir «la falta de veracidad es la transgresión del deber hacia uno mismo». Este principio pertenece a la ética y aquí se trata de un deber de derecho [...]”⁷ 2. “[...] hago, en aquello que a mí se refiere, que las declaraciones no tengan en general ningún crédito, y por tanto, también que todos los derechos fundados en contratos desaparezcan y pierdan su fuerza, lo que supone una injusticia causada a la humanidad en general.”⁸ 3. “Pero esa mentira bondadosa puede también resultar por accidente punible según las leyes civiles [...]” Por último 4. “Por consiguiente, quien miente, por más bondadosa que puede ser su intención, debe responder por las consecuencias de su acción, delante del tribunal civil, y arrepentirse de ellas, por más imprevistas que puedan ser [...]”⁹

La otra prueba con la que contamos y que también nos da la pauta de cómo entender la respuesta de Kant la encontramos en las *Lecciones*

6 *Op.Cit.* pág. 30

7 *Op.Cit.* pág. 28.

8 *Íbidem.*

9 *Op.Cit.* pág. 30.

de ética; allí, precisamente en el apartado que trata acerca de los deberes éticos para con los demás, se nos dice:

Supongamos que al preguntarme alguien: «¿llevas dinero encima?», de no responder, infiera de mi actitud que lo llevo, si contestase afirmativamente, me lo quitara y, respondiendo que no, mintiese; ¿qué debo hacer en este caso? En cuanto me vea coaccionado a contestar por la fuerza, sepa que se va a hacer un uso impropio de mi testimonio y no me quepa escudarme en el silencio, la mentira aparece como una defensa; en una declaración obtenida bajo amenaza y de la cual se hará un mal uso estoy autorizado a defenderme, pues no existe ninguna diferencia entre que se consiga con malas artes mi confesión o dinero. Por lo tanto, el único caso en que está justificado a mentir por necesidad se produce cuando me veo coaccionado a declarar y estoy asimismo convencido de que mi interlocutor quiere hacer un mal uso de mi declaración.¹⁰

Incluso haciendo una lectura mal intencionada de *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía*, es revelador lo que nos enseña la cita anterior. El ensayo no da cuenta de cómo actuar cuando un asesino nos golpea la puerta desde un punto de vista ético por la sencilla razón de que esa respuesta ya fue dada en otro contexto, precisamente en uno de aquellos donde se discuten y analizan situaciones a partir de conceptos éticos¹¹. Si entendemos la razón práctica como todo aquello que contiene (o puede contener) una determinación de la voluntad, entonces ahora la ética cede el mando a su vecino, el derecho. La pregunta que se nos abre ahora es si uno tiene el derecho a mentir en aquellos contextos donde

10 *Lecciones de ética*, Madrid, Austral, 2017 (trad. castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, *Vorlesungen über Ethik*), 448-449.

11 Wood (2007) trae en este punto la postura de T. Schapiro. Aquel acuerda con este en que es esta una respuesta válida al asesino que golpea la puerta y sostiene además que es la única excepción al deber de no mentir. El fundamento que ofrece Schapiro es que el asesino, al manifestar sus intenciones, se sitúa por fuera de un sistema de derecho; de manera que desde allí ya no se encuentra en condiciones de exigir una declaración. De eso se desprende que, por fuera de un sistema de derecho, la mentira como tal carece de implicancias jurídicas y por ello está autorizada. Creemos que esta postura supone que un sistema de derecho solo se compone de agentes con buenas intenciones, de manera que, si así lo fuera, ¿cuál sería el papel que cumple la justicia y la legislación vigente? Por el contrario, creemos que el sistema de derecho es quien debe resarcir y penar a los agentes que lo componen a partir del resultado de sus distintos tipos de interacciones.

uno es forzado injustamente, siendo que de esa respuesta depende una amenaza a un tercero. La respuesta ya la adelantamos más arriba: es no; no hay derecho a mentir. ¿Y por qué motivo no somos poseedores de ese derecho? Es decir, si la ética nos autoriza a mentir siempre y cuando la mentira oficie como una defensa contra aquel que quiere hacer un mal uso de nuestro testimonio, ¿por qué motivo el derecho no nos autoriza a obrar de la misma manera? Respondamos estos interrogantes, entre otras cosas, haciendo un recorrido por la *Doctrina del derecho*. En primer lugar, cabe señalar que «mentira» es un término técnico en Kant, que podríamos definir como una declaración no sincera cuyo propósito es que sea creída como verdad. Es también la intención deliberada de comunicar falazmente los pensamientos, pero con la intención de que estos sean creídos como verdaderos¹². La primera condición que debe cumplirse entonces en una mentira es que previamente exista una declaración. «Declaración» es otro término técnico en la filosofía de Kant, y refiere a una aseveración emitida en un contexto en el cual es posible responsabilizar jurídicamente al hablante sometiéndolo al cumplimiento de los cargos civiles o penales que correspondan¹³. A tal aseveración se le exige veracidad con el fin de garantizar la libertad de todos bajo una ley universal. Una segunda condición que debe cumplirse es que la declaración sea efectivamente creída como falsa por la persona que la profiere; *i.e.*, no es necesario que aquella declaración sea efectiva-

12 En lo que compete a los fines de este trabajo, nos interesan las mentiras en tanto que lesionan la libertad de otro, en tanto que dañan a otro en su derecho. Las mentiras que el derecho procura censurar son aquellas que despojan a uno de algo que es de su propiedad, sea esto un objeto o el compromiso a obrar de cierto modo estipulado previamente; aquellas que despojan a uno de una decisión que está facultado a tomar; y aquellas que socavan directamente las condiciones mismas sobre las cuales el derecho puede sustentarse. Esta distinción también se encuentra presente en *Metafísica de las Costumbres* 429; allí leemos: “La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: *la mentira (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)*. Es evidente que, en la ética, que no autoriza algo por el hecho de que sea inofensivo, ninguna falsedad deliberada, al expresar los propios pensamientos, puede rehusar este duro nombre (que en la doctrina del derecho solo lleva cuando lesiona el derecho de otros).”

13 Adherimos en este punto a la postura de Wood (2007), quien señala que muchos de los detractores de Kant pasaron por alto el significado técnico del término.

mente falsa, sino que alcanza con que se crea que lo es para comunicar precisamente lo contrario. La tercera condición que debe cumplirse es que exista una real intención de que la declaración proferida sea creída como verdad; es decir, que haya una clara intención de engañar acerca de los contenidos de aquella declaración¹⁴. Bajo estas condiciones, podemos afirmar que una mentira en sentido jurídico es una declaración falaz a una persona particular (o grupo de personas) con la intención de que esa declaración sea creída como sincera. No debemos perder de vista que Kant se pregunta por las consecuencias que pueden derivar de una mentira en relación con el fallo de un tribunal de justicia. Y ese es otro punto adicional que nos permite hacer una lectura jurídica de su ensayo: el móvil de la acción no puede ser legislado externamente, precisamente porque el derecho no necesita de la adhesión interna de sus participantes; al momento de impartir justicia un tribunal no se sirve de la moralidad las acciones sino únicamente de la legalidad de ellas. Solo en un estado jurídico están garantizados los derechos, tanto los innatos como los adquiridos; y es la *iustitia distributiva* la que distribuye derechos a partir de la ley, la cual no puede violar o transgredir el derecho innato a la libertad. Si por haber mentido al asesino que golpea la puerta, es decir, si por haber hecho una declaración falaz con la intención de que sea creída como verdad, la persona que se refugia en mi casa se escapa sin haberme yo enterado y es encontrada por el asesino, quien finalmente perpetra su crimen, yo soy jurídicamente responsable de ello ante un tribunal. De modo similar, por ejemplo, si alguien me pregunta por determinada ubicación y yo, conociéndola, en vez de comunicarla de manera sincera transmito intencionalmente una información falaz y producto de mi transmisión la persona sufre algún tipo de perjuicio, también me convierto en responsable directo de lo sucedido. En ambos casos, de haber sido sincero y sin importar las consecuencias de los hechos, la justicia publica no podría castigarme. ¿Y por qué motivo Kant pone el acento sobre el fallo de un tribunal de justicia? ¿Pregona acaso por el cumplimiento de la ley por la ley misma, sin importar lo que pueda estar detrás? ¿El propósito de no lesionar ni vulnerar los derechos del asesino se pone por

14 Si bien no es posible garantizar que todas las declaraciones sean verdaderas; sin embargo, es posible garantizar que todas ellas sean veraces.

encima de la vida de quien se refugia en nuestra casa? Estas preguntas se enlazan con las que nos hicimos más arriba. La respuesta de Kant a la hipótesis del asesino es, en realidad, un muy mal ejemplo para dar cuenta de una lesión de mucho mayor impacto que la lesión hacia un tercero. Lo que Kant enseña es que la mentira, considerada como una injusticia en grado sumo, sin importar si efectivamente lesiona o no los derechos de un tercero, lesiona a la humanidad en general en tanto que hace inutilizable la fuente del derecho; atenta directamente contra su posibilidad¹⁵. La gravedad formal de la mentira es mucho más perjudicial que la gravedad material cometida hacia un tercero en tanto que atenta contra la humanidad en general, lo que supone poner en riesgo la posibilidad de resarcir cualquier injusticia; es decir, supone quebrantar la condición de que todas las injusticias puedan resarcirse, y eso atenta contra la libertad de *todas* las personas. Pero el ejemplo del asesino supone una declaración exigida bajo amenaza por alguien que no es una autoridad, de lo cual se desprende que tal coacción invalida, de antemano, el carácter de la propia declaración. Por lo tanto, en este tipo de contextos, uno queda habilitado a recurrir a la mentira como autodefensa siendo que se pretende hacer un mal uso del testimonio que se pretende obtener.

Retomando lo que nos pretende enseñar Kant, la actividad que mejor nos permite comprender la situación de daño a la humanidad en general es el juego. En todo juego, y principalmente los de competencia, existen reglas (escritas o no) que buscan asegurar la igualdad de oportunidades y ordenar su desarrollo. Los participantes actúan de manera libre, pero bajo ciertas condiciones y regulaciones que son indispensables para el ejercicio lúdico; actúan bajo el acuerdo de ciertas normas y principios previamente acordados. Las reglas son inseparables de esta actividad, así como el derecho es inseparable de la posibilidad de coaccionar. Pero si alguno de los participantes actúa de algún modo no regulado, *i.e.*, si hace trampa, no solo comete un perjuicio contra alguno o algunos de los participantes, sino que en

15 “Así pues, la mentira, definida simplemente como declaración intencionadamente falsa dirigida a otro hombre, no necesita el complemento de que tenga que perjudicar a otro, como lo exigen los juristas para su definición (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Pues siempre perjudica a otro, aunque no sea otro hombre, sí es la humanidad en general, en cuanto hace inutilizable la fuente de su derecho.”

cuanto estos se enteran se destruye la posibilidad misma de continuar con el juego. No puede existir actividad lúdica si las actitudes de los participantes comprometidos en ella socavan los fundamentos sobre los cuales ella se sustenta. Del mismo modo, no puede sostenerse una sociedad civil si las actitudes de sus ciudadanos atentan contra el derecho, que es la fuente sobre la cual aquella se erige y se regula¹⁶. El cumplimiento de la veracidad en las declaraciones, entonces, es un deber indispensable para la existencia misma del derecho, a partir del cual se deriva el resto de las obligaciones jurídicas. No debemos perder de vista que existe un principio que regula la coexistencia de las distintas libertades en un mismo contexto: el Principio Supremo del Derecho: “Una acción es conforme a derecho (recht) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.”¹⁷ Este principio como tal solo puede operar en un contexto legal, de manera que por tal motivo Kant pone el acento allí; es en este tipo de contextos donde puede asegurarse el derecho a la propiedad privada y la coexistencia de todas las libertades; y este tipo de contextos es el que ejerce la coacción para acatarlos. El sistema del derecho contractual está sustentado en la veracidad de las declaraciones de los contratos, de manera que una mentira daña a otro en su derecho (lo daña en el ejercicio de su libertad) porque, como ocurre en el juego, una declaración en un contexto legal implica *siempre* pretensión de verdad; es una aseveración en la cual uno está autorizado a confiar y a obrar en consecuencia al contenido de tal declaración. Desvirtuando las condiciones bajo las cuales podemos coexistir confiando unos en otros, se atenta contra la propia humanidad; y quién miente en un contexto legal, como representante de la humanidad en su persona, es proporcionalmente responsable de desvirtuar aquellas condiciones de convivencia. Lo que pretende explicitar Kant en su ensayo es que la veracidad en las declaraciones es un deber jurídico que tenemos para con todos los hombres. No obstante, aun cuando la mentira sea un recurso de autodefensa, en su ejercicio se viola

16 Un ejemplo similar podemos encontrar en el ejercicio de la libertad. El suicidio es condenado por Kant precisamente porque es un acto libre en el cual se utiliza la libertad contra ella misma; es decir, se usa la libertad, único derecho innato, como destrucción de la vida, que es la condición material sobre la cual se produce el ejercicio de la libertad.

17 *Op. Cit.* 231.

un deber ético que el hombre tiene para consigo mismo, y la lesión a la humanidad en general se produce con esa transgresión.

Conclusión

Durante el recorrido del presente escrito no buscamos clausurar el debate, sino que nos propusimos relanzarlo pero orientado en una nueva dirección. Intentamos dejar en evidencia por qué debe leerse jurídicamente *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía*, y en solidaria relación con la *Doctrina del Derecho*. De todas maneras, tampoco pretendemos negar que del tópico tratado por Kant no se desprendan consecuencias morales. Pero más bien nos interesa destacar que la naturaleza de las declaraciones jurídicas y la imposibilidad de apelar a la mentira como recurso en un contexto legal tienen como trasfondo el hecho de que es un derecho de la humanidad en general dejar el estado de naturaleza y vivir en sociedad, dado que es de la única manera en la cual se puede garantizar la propiedad privada y la coexistencia de todas las libertades externas. A partir de la posibilidad de no ser veraz en una declaración, Kant sostiene que de ello se sigue que uno admite la posibilidad de privar a *todas* las declaraciones de su carácter veraz; caso contrario, ¿cuál sería el límite o la unidad de medida de hasta donde uno puede permitirse no ser veraz? El deber de ser veraz en las declaraciones se convierte en la base de todos los deberes, puesto que, de lo contrario, si se admitiera que las declaraciones en general pudieran no ser veraces, la veracidad en los contratos sería socavada, y socavados los derechos que se basan en contratos, y en consecuencia la sociedad civil, en tanto que se sostiene en contratos que aseguran derechos. Lo que pone en juego Kant es la esencia contractual que nos permite entrar y vivir en sociedad. Sin embargo, se nos abren otros interrogantes que exceden los propósitos de este escrito; a saber: ¿es posible pensar un sistema de derecho perfectamente aplicable que carezca de motivaciones éticas? ¿Es posible pensar el derecho sin la ética? ¿Realmente es posible, como nos invita a pensar Kant en *Sobre la paz perpetua*, que con el derecho es posible gobernar un pueblo de demonios, con la condición de solo posean entendimiento?

Bibliografía

- GARCIA, Eloy (Ed.) (2012). ¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant –*Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad*). Madrid, España: Tecnos
- GRANJA CASTRO, Dulce M. y CHARPENEL ELORDUY, Eduardo (2012). Kant y el escandaloso tópico de la prohibición de mentir: una lectura alternativa desde la filosofía del derecho en *ÉNDOXA: Series filosóficas*, n.º29, (p.15- 44). Madrid: UNED
- KANT, Immanuel (2008). *Metafísica de las Costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- KANT, Immanuel (2017). *Lecciones de ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Madrid, Austral.
- MAHON, James. (2009). The truth about Kant on lies en Clancy Martin (Ed.), *The Philosophy of Deception* (p.201- 224). Oxford, U.K: Oxford University Press.
- VARDEN, Helga. (2010). Kant and Lying to the Murderer at the Door...One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis en *Journal of Social Philosophy*, Vol.41 n.º4 (pp. 403-421). New Jersey: Wiley
- ONFRAY, Michel (2009). *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa.
- WOOD, Allen (2007). *Kantian Ethics*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.

Humanismo y técnica

Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 28 de marzo de 2019

Martín Prestía

UBA-IDAES/UNSAM-CONICET/IIGG

“Todo lo que fue Astrada, los estratos ideológicos que había atravesado (...), estaban siempre a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente. Los abismos irresueltos de su procedimiento teórico (...) parecen constituir el alma y la forma de su obra, antes que el obstáculo que la disuelve por inármonica” (González, 2007: 135). Tal descripción de la obra –y la vida– de Carlos Astrada se verifica en su mismo trabajo escritural. No se trata únicamente de una cuestión de contenido: su permanente reedición y reescritura, la fundición y refundición de su producción en nuevos moldes –con párrafos que se reiteran luego de más de cuarenta años–, la reinterpretación y re-inscripción de su propia obra en cada ademán que va realizando y que lo lleva, como en un vaivén incesante, a través de diversos signos políticos –en los que ve clarear la aurora de la redención humana– no son obra ni del oportunismo ni del capricho editorial, sino de la incesante búsqueda de coherencia a que se ve auto-exigido un pensador de su talante. La reescritura de su propia obra y vida –que acometió echando al olvido gran parte de su producción juvenil, quizás sometiéndola a la roedora crítica de los ratones– no puede sino leerse en esta misma clave y, aunque le hubiera pesado al propio Astrada, también allí podría reconstruirse un delgado hilo que unifique en tensión su pensamiento.

Hemos escogido un texto en que las ca-

pas o estratos filosóficos de Astrada pugnan con mayor fuerza. Si la obra de un autor puede periodizarse, diríamos que es fecundo pensar a *La revolución existencialista* (1952) como un texto de transición en el devenir intelectual de Carlos Astrada, la acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital. Inscripto en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», el texto de Astrada se trata, en primer lugar, de un ajuste de cuentas con Martin Heidegger, su maestro de Friburgo, y el consecuente despliegue de problemáticas y categorías de la filosofía hegel-marxiana, que el pensador argentino conoce bien desde hace varios años pero que recién en este momento –en que considera estéril el *giro* [*Kehre*] de su maestro– comienza a asimilar a su visión general del existencialismo. La sombra de Friedrich Nietzsche –viajero que acompaña a Astrada desde su juventud, y a quien le ha dedicado un visceral trabajo en 1945– sobrevuela esta obra, y se cristaliza en motivos y temáticas, además de en su orientación y tono general.

Humanismo como rescate del hombre

El libro de Astrada comienza constatando el carácter agonal de la época en que vivimos, en que se juegan el ser del hombre –su *humanitas*– y su libertad (Astrada, 1952: 7). La situación his-

tórica presente ofrece un resquicio, una abertura, por la cual puede ingresar el hombre a través de una decisión existencial para alcanzar su *salvación*, entendida ésta como la reconducción a la plenitud de su ser. Se trata del *kairós*, en su doble acepción de «oportunidad» e «imperativo de la hora».

La relación entre esos dos caracteres en el hombre –su *humanitas* y su *libertad*– que, en recíproco condicionamiento, se juegan en la temporalidad finita de la existencia humana, condiciona el paso de la virtualidad a la efectividad, la cual se produce en virtud de una *praxis* histórico-existencial y una *decisión voluntaria*. He aquí una concepción de libertad positiva en el hombre que, en razón de su finitud, es capaz de imponerse su propio destino y serle fiel. Su *humanitas* es una virtualidad, puesto que el hombre proyecta una imagen de sí mismo por la cual logra reconocerse en su mismidad; en ese movimiento logra mediatizar las estructuras objetivas que se le aparecen como potencias extrañas. Así, su *praxis* es “raigal”, porque va a la *raíz del hombre*, que es el hombre mismo: el *humanismo de la libertad* que propone Astrada implica el rescate del hombre de todas las estructuras objetivas en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen producto de la época en que se encuentra inmerso.

El hombre debe señorear su *aquí y ahora* y para ello “no tiene otro camino que el del nihilismo (...) como etapa necesariamente previa a su recuperación” (1952: 9). Nihilismo que, a la vez que niega los valores heredados del platonismo –la trascendencia, pero también todo desdoblamiento del mundo que enajene al hombre, volviéndolo un predicado de sus objetivaciones–, se afirma en una nueva situación existencial, conduciéndonos *hacia una nueva imagen del hombre*. Se trata, entonces, de un nihilismo activo, en el que va cifrado el carácter práctico-prospectivo de la filosofía, que alcanzará su “transubstanciación en carne y sangre” (1952: 13) al hacerse cuerpo en las masas que trashuman explotadas y apátridas en el horizonte epocal que se recorta ante la mirada del filósofo.

El pensamiento de Astrada se presenta, para usar el lenguaje de Antonio Gramsci, como un humanismo, historicismo e inmanentismo absolutos (Gramsci, 2008: 168-9)¹. Humanismo,

puesto que todo “reino de los fines” –valores, ideales, representaciones– o toda estructura objetiva –cristalizaciones de relaciones sociales, ya sean el Estado, la religión institucionalizada, la técnica, la economía, etc.–, es decir, todo aquello que integra el *espíritu objetivo*, es creación del hombre, concreción de su potencia creativa, de su *praxis* social. La historia, así, es autoproducción del hombre. Historicismo, entonces, ya que todos los elementos que integran el espíritu objetivo son momentos de un devenir histórico, surgieron históricamente y, por ello mismo, son pasibles de perecer. Están lanzados al «acaso», pura contingencia. Inmanentismo, finalmente, pues la actividad del hombre como motor de la historia se produce en el más extremo *más acá*, no hay ninguna instancia supraterránea que rija u organice la existencia humana, que encuentre la posibilidad de su pleno despliegue al asumir su finitud. “La verdadera filosofía (...) es la que conduce al hombre al encuentro de su finitud, a la autodeterminación que le permite tener un destino” (Astrada, 1952: 90). Los ídolos de barro entre los que el hombre transcurre sus días no vienen sino a confirmar que éste se halla huérfano de toda instancia trascendente: él los ha colocado allí y en ellos ha depositado sus potencialidades creativas, auto-enajenándose.

Frente a algunas lecturas de Marx que han privilegiado una interpretación determinista del modo en que la estructura económico-social condiciona el devenir histórico, Astrada contrapone una revalorización de las capacidades humanas de intervenir en su circunstancia, recuperándose de la auto-enajenación que representa tal primacía de la estructura en la cual se halla inmerso. La anotación astradiana de que algunas aristas del pensamiento del Marx de *El Capital* presentan a un hombre enajenado en categorías económicas que *devienen el sujeto de la marcha histórica* (Astrada, 1952: 144) permitiría volver a acercarse a Astrada al Gramsci crítico de Nikolái Bujarin. La economía capitalista condena al hombre a una existencia *deshumanizada*, en la cual los frutos de su trabajo se le aparecen como objetos extraños, y de la cual debe recuperarse. Ajeno a todo determinismo, Astrada reivindica al hombre y su *praxis* como epicentro del devenir histórico.

En paralelo a estos argumentos, Astrada criticará de Heidegger lo que entiende como una “mitologización” del ser. Para Astrada, el segun-

1 El diálogo es habilitado, creemos, por la inclinación hacia el marxismo que el pensamiento astradiano está toman-

do desde finales de la década de 1940.

do Heidegger ha traicionado el pensamiento de su obra señera *–Sein und Zeit–*, descendiendo por la cuesta de la *ontización del ser*. Ubicándolo en los *orígenes* preteridos del hombre *–y a los cuales éste habría de volver–*, el pensamiento de Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones objetivas de la vida del hombre de esta época. El segundo Heidegger es, para Astrada, un pensador arcaizante. Su crítica a la concepción heideggeriana de la técnica corre paralela a esta caracterización. En ese sentido, antes de avanzar en la pregunta por el sujeto político concreto de aquella *praxis*, desarrollaremos el problema de la técnica en Astrada, por ser una de las estructuras objetivas fundamentales del hombre de su tiempo *–que, en términos metafísicos, no es otro que el nuestro.*

Humanismo y técnica

Para Carlos Astrada *–y el autor argentino toma aquí expresamente los desarrollos de Oswald Spengler–*, la técnica proviene de la vida, como una adaptación del hombre al medio. La técnica tiene raíces que no son técnicas, que debemos buscar en otro lugar. Como una táctica de la vida entera, la técnica es, ante todo, *lucha*, manifestación de la voluntad de poderío que se afirma frente a la naturaleza. Pero la cultura fáustica implica un particular trastocamiento de la relación del hombre con la naturaleza, que “no había de seguir siendo *saqueada* en sus materias, sino que había de ponerse en *tensión, con todas sus fuerzas, sometiéndose al yugo* y realizando trabajo de esclava, para multiplicar el poder del hombre” (Spengler, 1963 [1932]: 80; énfasis original). Este funcionalismo que la técnica adquiere en la Modernidad *–y la consecuente organización del hombre, que trabaja para la técnica y vive de ella (87)–* conduce a la era de la máquina, de la cual el hombre se torna un esclavo y con la cual comienza, para Spengler, el ocaso fatal de Occidente.

Aquí se distancia Astrada del diagnóstico del autor alemán, por motivos filosóficos *–su rabiosa oposición a toda forma de teleología–*, pero también políticos. El funcionalismo de la técnica nos obliga a indagar en “las consecuencias de la técnica con relación al destino del hombre, al despliegue o frustración de sus posibilidades inmanentes” (Astrada, 1952: 148). Aliada definitivamente con la economía *–en tanto y en cuanto*

está dirigida a la producción de bienes para la satisfacción de las necesidades humanas–, la época moderna pone al hombre de cara a la punzante cuestión de si la técnica es un medio para el despliegue de sus potencialidades vitales o si, por el contrario, erigida en fin, no mediatiza al hombre irremediablemente, *deshumanizándolo*. La técnica proviene de la vida pero se vuelve un antagonista del hombre, que yace ante ella inerte y auto-enajenado.

Astrada avanzará en una crítica a dos concepciones de la técnica diametralmente opuestas pero igualmente inoperantes de cara a establecer la relación de aquella con los límites y posibilidades de un programa de vida humano. En primer lugar, criticará a Henri Bergson y Heidegger como representantes de una *negación romántica de la técnica*, de la cual ilusoriamente creen posible sustraerse. Tal posición, que pareciera desconocer que el hombre, en la situación histórica presente en la que se halla inserto, vive *en medio de la técnica*, sólo puede conducir a una opción existencial de fuga individual. En segundo lugar, criticará a la posición del positivismo cientificista y utilitario, que ha erigido a la técnica en el altar de una *religión secular* por la cual el hombre se vuelve un mero medio de fines sobre los cuales no tiene capacidad de decisión *–la marcha incesante de un Progreso que diluye su humanidad.* La técnica y sus objetivaciones son parte del medio circundante del ser humano de la época moderna. De lo que se trata, para Astrada, es de encauzar conscientemente la voluntad de poderío de la cual la técnica es una manifestación, transformando su signo y reconduciéndola hacia fines humanos.

El desarrollo argumental de Astrada se topa con el problema acuciante de las condiciones del hombre en la era atómica que acaba de abrirse. No es una fatalidad que la energía nuclear haya sido convertida en arma de destrucción masiva, sino una decisión del hombre, que por esa vía se dirige a su autodestrucción: pura voluntad de impotencia. La historia está aún abierta, y depende del hombre su resolución. Por esa razón, pese a recortarse sobre un horizonte en que relampaguean los rayos gamma de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, la posición de Astrada aparece hoy día lo suficientemente optimista como para permitir una sospecha. La técnica, como remate y depurada manifestación de la voluntad de poderío, ¿es pasible de reconducción a los seguros puertos de

la redención humana? ¿No existe algo en la técnica misma –y el modo en que se ha desarrollado en la Edad Moderna, como adalid de una incesante revolución de los medios de producción– que imposibilita su concepción de “medio” sin más?

Otros textos nos permiten un reparo o, más bien, una imagen más acabada –y, por ello, más justa– del pensamiento de nuestro autor. En un lejano 1925, en un pequeño ensayo intitulado *La deshumanización de Occidente*, el filósofo argentino intentaba una interrogación por el destino de la civilización occidental, dominada por el fastuoso gólem de la técnica. Allí, un por entonces joven Astrada se detenía receloso ante la sospecha: ¿es que la técnica puede, acaso, humanizarse?² Esta interrogación y su desarrollo son transcriptos en su ensayo sobre Nietzsche, veinte años después, en los que Astrada pone de manifiesto el modo en que la técnica en la Modernidad mecaniza y mutila al hombre, lo vuelve un mero engranaje de la gigantesca máquina de la producción capitalista. No se trata simplemente de una metáfora: al interior de la fábrica el obrero transcurre sus días en una existencia alienada, ajeno a toda decisión sobre el proceso de producción y los frutos de su trabajo. La ciencia, por su parte –que se ha desarrollado como subsidiaria de la técnica–, tiene reservado a los hombres un igual destino: la especialización y su barbarie. La “civilización moderna” impide una concepción integral del hombre.

Ni el texto de la década de 1920 ni su reelaboración atisban a resolver aquella pregunta agónica. Planteada en esos términos, la técnica –del modo en que se ha desarrollado en la Edad Moderna– no podría ser erigida sin más como inocuo medio de fines humanos, puesto que lleva en su seno el germen de la “deshumanización”.

Por esta senda han avanzado algunos teóricos marxistas pertenecientes a la corriente italiana del *operaismo* –tales como Antonio Negri, Mario Tronti o Raniero Panzieri, entre otros. El propio Antonio Gramsci nos brinda argumentos para la cuestión aquí planteada, en algunas anotaciones críticas al sistema taylorista que realiza en su largo cautiverio. La técnica, en su maridaje con la economía, expresa una de las estrategias por las cuales el capital logra sujetar al trabajo. El tan mentado desarrollo de las fuerzas productivas nos conduce a la conclusión de que la técnica, tal

y como ha sido desarrollada hasta el momento, no es una instancia neutra sino que en ella misma radica el conflicto político. Los avances científicos y tecnológicos no pueden ponerse al servicio de los dominados –llámense éstos proletariado, pueblo o clases subalternas– como si de un instrumento se tratase, pues en ellos mismos está inscrita la huella de la dominación, que conduce a la creación y reproducción de “gorilas amaestrados”.

¿Es lícita esta crítica al pensamiento astradiano? Creemos que sí, en tanto y en cuanto no opaque las líneas esenciales de sus argumentos, y permita una profundización de los alcances de su filosofía. En otras palabras, una crítica del espectro optimista de la neutralidad e instrumentalidad de la técnica no debe hacernos olvidar el gesto astradiano fundamental: la postulación de una radicalizada autonomía existencial del hombre, la reivindicación del mismo como epicentro de la historia, conductor de su vida y decisor de su destino. De manera complementaria, la senda abierta por Gramsci y el *operaismo* –y también por algunos pensadores de la heterogénea corriente denominada *ecosocialismo*– conduce a la afirmación de que es necesario crear un nuevo tipo de técnica para la salvación humana.

¿Qué sujeto político?

La postulación de la autonomía existencial del ser humano nos conduce a la pregunta por el sujeto político del *humanismo de la libertad* de Carlos Astrada. Para nuestro autor, el hombre es capaz de proyectarse desde su historicidad e “instaurar un reino objetivo del espíritu [que] le permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad”. De ese modo, “sólo tiende a aferrar su identidad (...), plasmándola en una imagen consistente y estable de sí mismo, en una idea de su «humanitas»” (Astrada, 1952: 199; énfasis original). Esa nueva imagen del hombre reclama, frente a la parcialización de la vida a la que conducen la técnica y la ciencia en la Modernidad, una concepción integral del mismo.

Las preocupaciones por la cuestión nacional afloran aquí en Astrada. El hombre universal, cosmopolita, que había erigido el racionalismo ilustrado como imagen de sí mismo –y, digámoslo al pasar, como imagen legitimadora de la civilización burguesa en ciernes– es una entelequia,

2 Para algunos sugerentes desarrollos en torno al problema de la técnica en el joven Astrada. cf. López (2010: 94-5).

una abstracción. Frente a él, Astrada reivindica un hombre arraigado a su suelo, atado vitalmente a una nacionalidad, “con un repertorio instintivo y emocional de preferencias históricamente condicionadas”, con una razón no ajena a la “realidad histórica y psicovital de las comunidades nacionales, de las clases, de las constelaciones raciales” (Astrada, 1952: 194). En la «accesión a lo ecuménico» que prefigura Astrada, el hombre realiza su *humanitas* sólo en tanto y en cuanto se mantiene unido a su tradición histórica y su sustrato telúrico y vital. La universalidad de la Humanidad se realiza a través de la particularidad de cada pueblo.

Para Astrada, el sujeto colectivo capaz de encarnar la *praxis* raigal del hombre –tendiente a superar la serie de estructuras objetivas en que se halla auto-enajenado– es, precisamente, el *pueblo político*. El pueblo, en tanto “síntesis y unidad de las clases y su estructura económica” es la *natura naturans* política, agente del devenir histórico que se vuelca en el molde de un Estado, no concebido ya como un mecanismo externo, sino como expresión del propio pueblo y la comunidad nacional (Astrada, 1952: 188). En ese sentido, son especialmente sugerentes las alusiones de Astrada a los “mitos impulsores [y] humanamente prospectivos” (1952: 161). Aunque excede por mucho las pretensiones y alcances de este trabajo, dejamos constancia de que con ello puede reinscribirse la obra que ha escrito apenas cuatro años antes, *El mito gaucho* (1948) –intento de (re)fundación de la nacionalidad argentina–, en el marco del *humanismo de la libertad*, nombre que Astrada otorga a su filosofía³.

Astrada escribía, como él mismo reconoce, en la época de las masas. “Sobre el horizonte del presente (...) no son figuras determinadas las que se recortan, sino masas en movimiento, masas apátridas que marchan a la conquista del hogar de su humanidad” (1952: 12). Es lícito aún preguntarnos por los alcances del humanismo en la sociedad de la información en que vivimos, donde la figura de las *masas* parece haber perdido potencia política. En otras palabras, volver al

pensamiento de un autor como Astrada nos obliga a enfrentarnos a la punzante cuestión de cómo dar con un mito capaz de movilizar y cohesionar las voluntades, una identidad colectiva que pueda re-ligar lo disperso ¿Es posible pensar, en los términos de Astrada, en un espíritu objetivo que traduzca la particularidad histórica de cada pueblo, cuando éstas se hallan amenazadas por la homogeneización de la era global —nueva iteración de la apatridad? ¿Cómo desplegar la técnica por fuera de los marcos de la maximización del capital, contribuyendo a un programa de vida al servicio de lo humano? Más aún: ¿cómo sintetizar una *humanitas* que no sea más que el resultado de la nivelación del mercado y la promoción de su tipo humano: el individuo-consumidor? El pensamiento de Astrada, revisitado, contribuye a entender que la presunta muerte de los grandes relatos –que habilitan (a) los sujetos colectivos emancipadores– no es sino la contracara de un discurso que confina al hombre a la fatalidad de lo dado, librado a potencias extrañas que responden, ésas sí, a intereses de sujetos concretos.

Bibliografía

- Astrada, C. (1925). “La deshumanización de Occidente”. En *Sagitario* n°2, La Plata.
- _____. (1952). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Nuevo Destino.
- _____. (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: La Universidad.
- González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, A. (2011). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López, M. (2010). *Hacia la vida intensa*. Buenos Aires: Eudeba.
- Spengler, O. (1963 [1932]). *El hombre y la técnica*. Buenos Aires: Ver.

3 También podemos encontrar pasajes similares en el texto sobre Nietzsche de 1945 y en el propio *La revolución existencialista*, en las críticas al “mito del ser” regresivo de Heidegger y, por oposición, su mención a los “mitos vivientes prospectivos”. Aquí no podemos más que apuntar y sugerir este problema, que es parte de una investigación más extensa en la cual nos encontramos trabajando actualmente en el marco de una tesis de posgrado.

Mouffe, Chantal

Por un populismo de izquierda

Traducción de Soledad Laclau

Buenos Aires

Siglo veintiuno editores, 2018

ISBN 978-987-629-870-4

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2019

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2019

Agustina Victoria Arrigoria
UBA

Chantal Mouffe (17 de junio de 1943, Charleroi) es una filósofa y politóloga belga mundialmente reconocida, en la actualidad trabaja como profesora del Departamento de Ciencias políticas y de Relaciones Internacionales en la Universidad de Westminster en Londres. Escribió y compiló una decena de libros, entre los que se destacan *Agonística: pensar el mundo políticamente* y *Hegemonía y estrategia socialista* (escrito junto a su compañero de vida Ernesto Laclau). Sus mayores contribuciones teóricas se enmarcan dentro del giro antiesencialista político, en el cual desarrolló sus concepciones sobre hegemonía política, pluralismo agonístico y democracia radical.

Traducido al castellano por Soledad Laclau y presentado por Siglo Veintiuno en octubre de 2018, este libro fue publicado en Argentina apenas tres meses después de su publicación original en Inglaterra. Es quizás la urgencia por la reflexión, el compromiso político y ese miedo siempre latente de que la filosofía llegue tarde para pensar y actuar en el mundo lo que hace necesario que este texto pueda ser leído para intervenir directamente en su contexto de enunciación.

Tras una breve pero intensa introducción al presente texto y con un repaso de su obra en general, Mouffe dispone la lectura en cuatro partes: “El momento populista”, “Para aprender del tatcherismo”, “Para radicalizar la democracia”

y “La construcción de un pueblo”. Al final, no sólo encontramos la conclusión teórica junto a un exordio para la acción, sino también un anexo teórico con los dos conceptos más importantes para comprender la obra de la autora: el enfoque antiesencialista en la política y la concepción agonista de la democracia.

El objetivo explícito de Chantal Mouffe en este libro no es el de realizar otra contribución teórica sobre el populismo, sino ofrecer una estrategia política adecuada para llevar adelante un populismo de izquierda, en sus propias palabras. Dicha estrategia debe basarse en la construcción discursiva de un *pueblo* que pueda restablecer la articulación entre liberalismo y democracia negada por el neoliberalismo, otorgando mayor protagonismo a los valores democráticos y articulándolos también con cuestiones ecológicas y sociales.

A través de un breve recorrido por sus anteriores trabajos con la explicación de sus correspondientes objetivos y contextos históricos, políticos y filosóficos, la autora nos introduce en su obra actual por medio de un giro performático: autoproclamada en otras ocasiones como *posmarxista*, Mouffe parece rescatar en su último trabajo la idea de *praxis*, abogando por un texto que por momentos funciona casi como un manifiesto y que llama no sólo a interpretar el mundo sino a transformarlo, desenmascarando la pretendida quietud del pensamiento hegemónico para

realizar un llamado a la acción. La fuerza perlocutiva del texto le permite funcionar en sí mismo como una forma de intervención política.

En relación al marco teórico, nuestra autora delimita su campo de estudio a la comprensión actual de la coyuntura política en la Europa occidental, donde avista una crisis de hegemonía liberal instalada desde los años '80. El contexto vigente presenta un modelo al que Mouffe denomina *posdemocrático*, donde el liberalismo como pregón hegemónico se ha ido reduciendo progresivamente a la esfera económica, relegando todos sus tradicionales estandartes culturales y políticos, junto con un paulatino avance del proceso de oligarquización de las sociedades occidentales. Este escenario abre la posibilidad efectiva para profundizar el discurso democrático a través de la construcción de un discurso populista de izquierda.

Para una efectuar una construcción fructífera de dicho discurso, nuestra pensadora considera necesario aprender de la experiencia tatcherista que constituyó una derrota para la izquierda a nivel global. Por este camino, explora cuáles fueron las bases y efectos que tuvo dicha experiencia, concluyendo la necesidad de abandonar la posición esencialista que impidió a la izquierda aprehender su dimensión hegemónica. Entendida en este sentido, la construcción del pueblo no debe apelar solamente a la identidad de los *trabajadores*, sino que también debe contener en su discurso la especificidad de las distintas demandas democráticas, generando así una subjetividad de ciudadanos frente a la subjetividad neoliberal de consumidores. Para consumir dicha construcción bajo la lógica populista, no alcanza con generar una mera definición identitaria, sino que es necesario también poder construir una frontera política que logre definir un adversario, rompiendo con el consenso pospolítico entre la centroderecha y la centroizquierda que supone que la democracia debe alcanzar permanentemente acuerdos, subsumiendo los agonismos políticos.

Un punto interesante para analizar la propuesta de radicalización de la democracia en clave posmarxista es aquel donde Mouffe explica cómo deben darse las luchas contra las formas de subordinación: ellas no pueden tener efectividad como resultado directo de la propia situación de sometimiento, por lo que deben anclarse en un discurso democrático que posibilite un exterior donde se interrumpa el mismo discurso de subor-

dinación.

Concluyendo su último libro, la autora vuelve sobre los conceptos que ha trabajado a lo largo de toda su obra: la naturaleza partisana de la política, la necesidad de generar un agonismo *nosotros-ellos* que no se vuelva un antagonismo *amigo-enemigo*, la revalorización de la lógica afectiva en los lazos sociales y la recuperación de los valores democráticos y su profundización a través del carácter colectivo de la política. Es por ello que añade un anexo teórico de gran importancia que permite trazar el mapa conceptual de su libro y de su obra en general, pero también de sus influencias y sus interlocutores.

Sumamente breve pero intenso, el último libro de Chantal Mouffe ofrece al lector, adentrado o no en su filosofía política, todas las claves necesarias para aprehender la coyuntura política actual europea bajo un marco teórico antiesencialista. Con carácter pragmático y de ágil lectura, este texto conjuga a la perfección la explicación de un marco teórico previamente desarrollado por la autora con un llamado a la reflexión y a la acción de las masas en un contexto político particular, donde el neoliberalismo parece haber entrado en crisis luego de décadas de exitoso despliegue de sus posibilidades y límites discursivos ¿será este el momento, será este el camino para la construcción de un populismo de izquierda?

Marta Palacio (editora)

Neo-materialismo

Buenos Aires

Prometeo libros, 2018

ISBN: 978-987-574-946-7

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 28 de abril de 2019

Nicolás Leandro Fagioli
UBA

La reflexión filosófica de la primera década del milenio recién comenzado ha sido, al menos en su pretensión, fuertemente rupturista. Este giro en el rumbo del pensamiento fue signado, en gran medida, por un renovado interés por un tópico que ha preocupado, e incluso atormentado, al pensamiento desde la antigüedad: la cuestión de la materia. Posicionar esta problemática nuevamente en el campo de batalla implica, necesariamente, una reconsideración del plano ontológico en un universo filosófico que, desde Descartes, y gracias a la inconmensurable presencia de Kant, ha ponderado la reflexión epistemológica por sobre las viejas querellas metafísicas. Sin embargo, lejos de poseer un afán restaurador, este nuevo interés en adentrarse en la *noche* de la materia implica también revolucionar las consecuencias éticas, políticas, estéticas y antropológicas de dicha reflexión. Este último plano resulta fundamental y particularmente afectado dado que, proponer el salto hacia la materia implica necesariamente un cuestionamiento del lugar del existente humano con respecto a los demás entes. Es así que los nuevos materialismos se inscriben en la reflexión posthumanista cuyos puntos nodales podemos ubicarlos en la filosofía de Nietzsche y el antihumanismo de la segunda mitad del Siglo XX. Esta inflexión material del posthumanismo resulta no sólo un aporte a la crítica del lugar del humano con respecto al resto de los entes sino, necesariamente, una reconsideración de proble-

máticas como el feminismo, la cuestión ambiental y la aparición de nuevos desafíos éticos y políticos.

Dichas cuestiones resultan omnipresentes en *Neo-materialismo*, la selección de reflexiones realizada por Marta Palacio, Doctora en Filosofía, periodista y docente de la Universidad de Córdoba. Editada por Prometeo Libros, la obra fue fruto del trabajo realizado en el proyecto “La concepción de la vida humana y su lugar en el cosmos según el Neo-materialismo” radicado en la Facultad de Lenguas de la universidad antes mencionada. A través de sus siete escritos se reflejan los variados y complejos intereses que comprende el nuevo pensamiento materialista, reuniendo disciplinas y generando encuentros entre posiciones muchas veces sensiblemente divergentes.

Apenas comenzada la introducción, su compiladora deja en claro el interrogante que intentará resolverse a través de los diferentes artículos sin excepción: ¿de qué modo puede concebirse un planteo metafísico en tiempos pos-metafísicos? En la base de esta respuesta descansan dos condiciones que fundamentan cualquier camino posterior: por un lado una concepción imanentista y monista de la materia, por el otro, la consideración del “flujo autopoiético” (2018: 10) que reconoce en la materia capacidad de agencia. En estos dos pies de apoyo se sostiene el vínculo materialismo-posthumanismo, y el desplaza-

miento del existente humano como determinante del edificio metafísico. De aquí en más, “es el cosmos entero que en cuanto ser viviente, materialidad viva, es el eje articulador del todo (2018: 11).

El primero de los artículos, “Diez tesis sobre biología y política: Consideraciones conceptuales, metodológicas y biopolíticas” escrito por Samantha Frost y editado originalmente en inglés en 2017, establece una serie de nociones fundamentales orientadas a reflexionar en torno al vínculo del ser humano y su ambiente evitando el marco conceptual de la *interacción*. Esta última noción presupone la idea de una integridad del sujeto que, ya conformados y establecidos sus límites, se pone en contacto con determinado hábitat. A través de diez tesis, la autora pondrá en duda esta frontera analizando el accionar de elementos biológicos y culturales en procesos permanentes de composición y descomposición, disolviendo el binomio naturaleza-cultura y cuestionando la separación entre un adentro y un afuera del existente humano.

El escrito de Charles T. Wolfe, “Materialismos nuevos y viejos” intenta problematizar una de las banderas que enarbola cualquiera de las vertientes de los nuevos materialismos para resaltar su carácter disruptivo en la historia del pensamiento: la noción de una materia activa y dinámica contra la pretendidamente antigua concepción de una materia pasiva e inerte. La crítica de Wolfe no niega la existencia de dos puntos de vista claros con respecto a la materia sino más bien apunta a derrocar el carácter diacrónico de aquella clasificación. De este modo, el autor propone repensar la división entre antiguos y nuevos materialismos renovando los criterios que los definían, reivindicando a su vez la visión activa de la materia como muy anterior a lo que generalmente se la considera.

En el tercero de los ensayos, titulado “El ser humano en un universo evolutivo e interrelacionado”, su autora María José Caram reflexiona en torno a la comprensión del ser humano analizando la cosmovisión científica contemporánea en armonía con una perspectiva teológica que dialoga con dicho paradigma. A partir de este diálogo y manteniendo el equilibrio entre ambas concepciones del mundo, Caram concluye en la disolución de la oposición entre espíritu y materia y, directamente asociado con esto, el descentramiento del ser humano que conlleva una nueva

relación con la Tierra y sus semejantes.

En concordancia con el ensayo anterior, y acentuando sensiblemente la tonalidad teológica, “La ‘conversión’ como producción simbólica de una mística ‘ecológica’” de Sergio A. Navarro apunta a la interpretación en clave materialista y ambientalista de la Carta Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco (2015). A través de una serie de tres *movimientos*, el autor detalla lo que denomina un discurso “socioambiental” de la Carta, en el cual se intenta armonizar el lenguaje religioso con el científico-ecológico. Dicha convivencia de discursos se sintetiza en la noción de “conversión ecológica”, la cual funciona como foco de atracción de diferentes perspectivas en apariencia disjuntas.

El trabajo de Paula Nuñez “Planteos críticos del ecofeminismo sobre la vida en el planeta. Una mirada situada en la Patagonia”, circunscribe el interrogante por la materialidad a un área específica con problemáticas propias. La autora indaga en el vínculo entre la humanidad, la animalidad y el paisaje para describir un escenario de mixtura, que redefine la construcción identitaria, el vínculo con la memoria y el lugar del humano como agente de cambio.

El último de los escritos, “*Orphan Black*: genes, clones y la pregunta sobre lo humano desde el neo-materialismo” de María Victoria Sánchez, aborda la cuestión del materialismo tomando como objeto de indagación la conocida serie televisiva canadiense. La figura del *clon* será el núcleo de reflexión para repensar el lugar del humano en un nuevo paisaje que abre interrogantes éticos, políticos y ontológicos. Feminismo, tecnología y posthumanismo se entrecruzan en este escrito entrando en tensión con la cuestión del vínculo entre lo material y lo discursivo.

En conclusión, la compilación resulta una puerta de entrada al materialismo filosófico contemporáneo y a sus diversas ramificaciones y maneras de abordarlo. Asimismo, deja bien en claro el cómo y el por qué este tipo de reflexión filosófica apunta directamente a cuestionar el paradigma antropocéntrico, generando la necesidad de repensar la noción de lo humano y su lugar con respecto al resto de lo existente.

Reseña

“El dulce amargo, canciones de Safo”*

Fecha de recepción: 24 de julio de 2018
 Fecha de aceptación: 10 de agosto de 2018

Agustina Elena Marazzato
 UBA

Es domingo a la tarde y, por alrededor de una hora, la zona de Abasto se convierte en la Isla de Lesbos, la luz se extingue y entre fugaces resplandores se escucha una lira, divina lira que oficia como instrumento que nos conecta en el aquí y ahora con aquella poeta enigmática del siglo VII a.C, Safo.

“¿Quién fue Safo? ¿Una heroína trágica que se arrojó de la piedra del Léucade por un hombre? ¿Una feminista, acusada de ser fea, pequeña y oscura? ¿O una enamorada de las mujeres y la belleza?”. Así inaugura Daniela Horovitz su bella obra musical nacida del fruto de un encuentro azaroso con un libro de la poetisa, hace más quince años, en las librerías de la calle Corrientes: “Yo te buscaba y llegaste/ y has refrescado mi alma/ que ardía de ausencia” cita Daniela en el programa del espectáculo, que invita a perderse en el misterio.

Bajo una puesta en escena sobria, un vestuario etéreo y una musicalización excepcional, la protagonista logra hacer aparecer a Safo, quien viaja a través de los siglos, para hacerse presente a los espectadores porteños a través de milongas, rancheras y boleros.

La obra se divide en once actos, en los cuales Horovitz, vocaliza con talento algunos los poemas del material fragmentario que nos ha llegado de la poeta de Lesbos: Al Olimpo (*aire de huayno con lira*); Oda a Afrodita (*milonga de amor campero*) -vale decir que es el único poe-

ma que nos llega completo- De verdad morir yo quiero (*canción íntima valseada*); Epitalamio (*ranchera de bodas*); La pasión (*poema erótico por antonomasia*); Se adorna de colores variados (*allegro de naturaleza primaveral*); Dos pensamientos (*una duda y cuatro traducciones posibles*) –donde, con gracia, la cantante pide ayuda entre el público a entonar los puntos suspensivos “mmm”, que aluden a estas versiones del poema– Tango de la Ira (*celos, desprecios e imprecaciones varias*); Más blanca que la leche, más tierna que el agua (*canción de amor modal para las bellas*); Y voy a acostarme sola (*bolero del gluku-pikron*); habla la lira divina/ Al Olimpo Final.

Cada acto, es acompañado, además de la mencionada (y protagónica) lira, por la guitarra, el turbulento piano, las maracas o hasta el repicar de platos rotos. Los instrumentos ayudan a dramatizar los momentos y a enmarcar las palabras que evocan los sentimientos que Safo impregna en su poesía.

Como en un ensueño, el espectáculo llega a su final y, tras el aplauso merecido y acalorado, la protagonista y el director Juan Parodi se prestan a una charla con el público proveniente de las cátedras de Griego y Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires, UNSAM y Caece, convocados por la Profesora Mariana Gardella Hueso. Todos los comentarios y felicitaciones se aúnan en un pensamiento: la alegría de ver este

material “fuera de la académica” interpretado con tanta pasión y esmero.

Vale señalar que la obra concluyó sus funciones el 24 de junio de 2018 en el teatro El extranjero, y sus realizadores están en el umbral de concretar un sueño, no sólo viajar a Lesbos, donde mirarán con emoción el Salto de Léucade, sino que gracias al apoyo del Instituto Nacional del Teatro, presentarán la obra en suelo heleno.

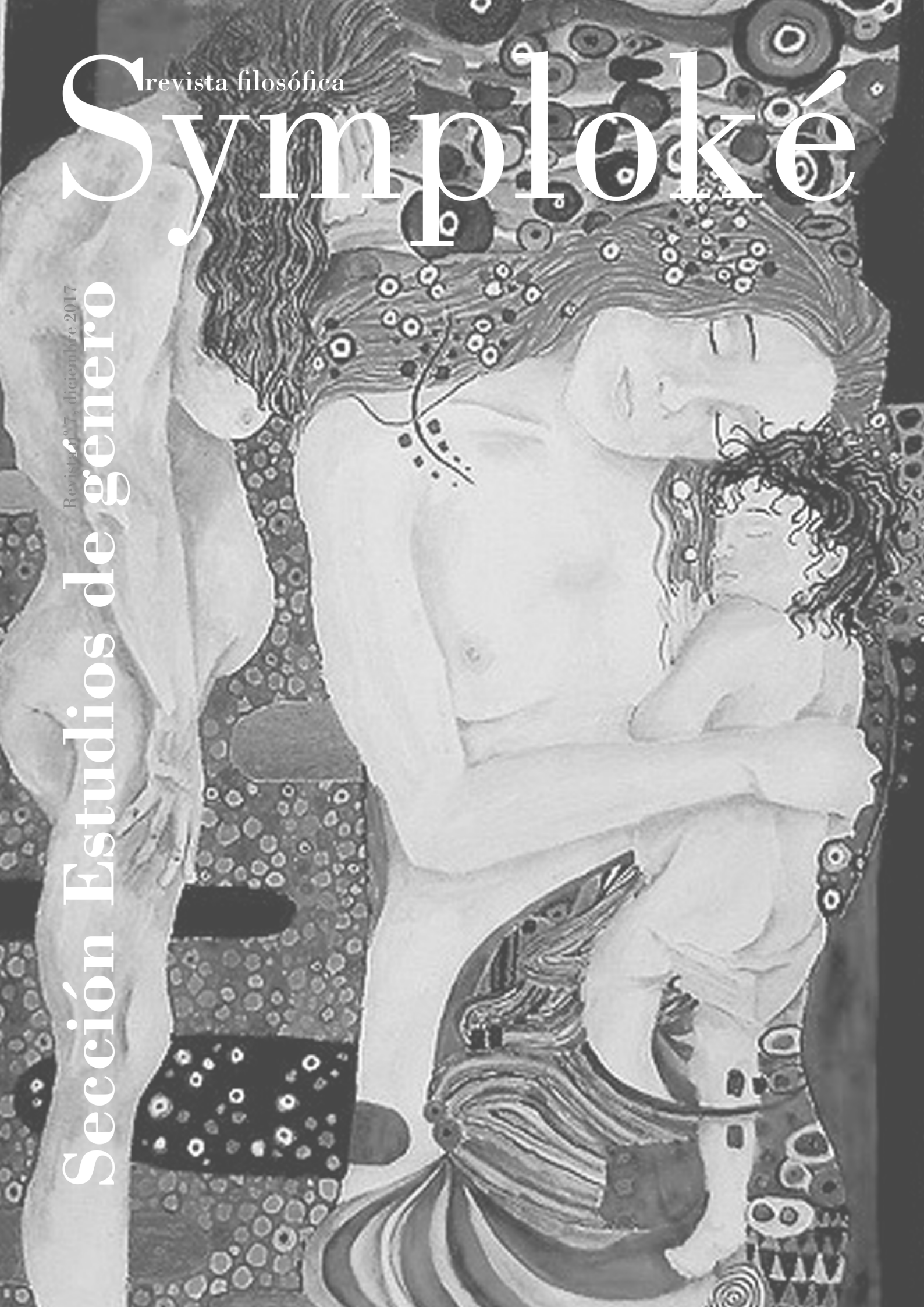
*“El dulce amargo, canciones de Safo”- Textos de canciones y poemas: Safo de Lesbos / Idea, música original e interpretación: Daniela Horovitz / Colaboración artística/ dirección: Juan Parodi/ Producción: Florencia Siaba / Sala: El Extranjero Valentín Gómez 3378 (Finalizó el 24 de junio de 2018) / Duración aproximada: 50 minutos.

revista filosófica

Symploké

Revista nº 7, diciembre 2017

Sección Estudios de género



Algunas consideraciones psicoanalíticas con perspectiva de género sobre el historial clínico freudiano “El hombre de las ratas” (1909)

Claudia Inés Campo*

Resumen

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que estudia la constitución de la subjetividad masculina y la violencia hacia las mujeres.

El objetivo de este artículo es indagar en el caso clínico de Freud aquellos aspectos relacionados con la masculinidad y las expresiones de sadismo con la finalidad de comprender las manifestaciones de violencia.

El marco teórico de referencia lo constituye la articulación entre psicoanálisis y los estudios interdisciplinarios de género que complejiza las estructuras teóricas desde las cuales se piensan las subjetividades.

Se analiza el lugar inferiorizado en el que el paciente ubica a las mujeres, generando violencia simbólica.

Palabras claves: Psicoanálisis – Género – Masculinidad – Violencia.

Introducción

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que indaga la masculinidad y la violencia hacia las mujeres. El marco conceptual de referencia lo constituye la articulación entre psicoanálisis y estudios interdisciplinarios de género, que complejiza las estructuras teóricas desde las cuales se piensan las subjetividades.

El entrecruzamiento entre ambas disciplinas ofrece una profundización y complejización al nutrirse de conocimientos provenientes de la sociología, la antropología, la historia y la psicología social, entre otras. No sólo se enriquece la perspectiva sino que además implica un abordaje interdisciplinario teniendo en cuenta el paradigma de la complejidad.

Ello requiere tolerancia a las contradicciones, capacidad para sostener la tensión entre aspectos antagónicos y para abordar con recursos amplios, y a veces conflictivos entre sí, los problemas

que resultan de ese modo de pensar.

Se asume que la articulación entre el psicoanálisis y los estudios de género –si bien se encuentran en una tensión permanente– constituye un abordaje teórico que enriquece la comprensión de la subjetividad tanto de los varones como de las mujeres.

El psicoanálisis, creado por Sigmund Freud, inauguró un nuevo vértice para la comprensión del psiquismo humano. Sin embargo, es posible detectar un sesgo socio político epocal de índole patriarcal que conlleva una ceguera de género en sus conceptualizaciones.

Se investiga la masculinidad en el seno de dicha cultura patriarcal, entendiendo a esta última como una estructura de dominación que resulta violenta tanto para mujeres como para hombres, pero no en igual grado.

En ese contexto se ubicó al varón como eje paradigmático de lo humano. Se lo ha subjetivado para la confrontación, adjudicán-

dole cualidades como: tolerancia al sufrimiento, audacia, valentía, desprecio por el cuidado de sí mismos e insensibilidad al sufrimiento, entre otras. Los discursos tradicionales naturalizan este modelo sostenido en ideales e imperativos de autonomía, dominio, control y potencia sexual.

Se realiza una revisión crítica de los postulados freudianos sobre la sexualidad masculina como paradigma de normalidad y sobre el binarismo del eje fálico – castrado.

La indagación sobre la constitución de la subjetividad de los varones pretende comprender los actos violentos en una estructura, inherente al sistema de género (Segato, 2017).

Ellos han sido subjetivados para reprimir sus emociones, para ser heterosexuales, duros, promiscuos e inquebrantables. Se desprende que la masculinidad hegemónica acepta la heterosexualidad como natural y conlleva diversos grados de misoginia, homofobia y machismo.

Los estudios de género buscan, en última instancia, realizar un aporte para el logro de relaciones más constructivas con el fin de superar una larga historia de inequidad y de modalidades específicas del malestar en la cultura en la que tanto varones como mujeres padecen por su condición de género, aunque de modo distinto y asimétrico.

Los sistemas de género se han caracterizado por el dominio masculino y esta modalidad de relación humana se ha plasmado en las subjetividades.

En este estudio se considera que la noción de género brinda un aporte para la comprensión de la dimensión simbólica de la femineidad / masculinidad más allá de todo resabio naturalista.

El psicoanálisis realizó importantes contribuciones al conocimiento de los procesos de subjetivación. En este sentido, hay ejes que son específicos de la disciplina como el estudio del inconciente, del deseo, la sexualidad y el aparato psíquico, entre otros.

El concepto freudiano de inconciente abrió nuevas posibilidades de repensar los procesos de subjetivación y hoy las nuevas formas en que se puede entender la masculinidad abren la pregunta sobre si estas presentaciones interpelan las teorías psicoanalíticas vigentes y de qué manera (Glocer Fiorini, 2015).

Análisis crítico del historial clínico freudiano

“A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (Freud, 1909), más conocido como el “Hombre de las Ratas”, es un texto freudiano en el que se presenta el análisis de un joven abogado de 30 años que manifestaba un detenimiento laboral y afectivo en su vida. Es un paciente al cual Freud trató durante un año y lo diagnosticó como un caso de neurosis obsesiva. En función de los síntomas y de la gravedad de la enfermedad cabe plantear el interrogante de si se trata verdaderamente de una neurosis.

En términos actuales se podría conjeturar que se lo abordaría más como una psicosis o una perturbación severa. En este sentido, se podría plantear el siguiente interrogante: ¿Será por su condición de varón que para Freud se encontraba dentro de las neurosis? Cabe señalar que en numerosas oportunidades el autor ubicó al género masculino más del lado de la salud mental y no de la enfermedad, reservando el campo de la patología casi exclusivamente a las mujeres.

La relevancia de conside-

rar dicho escrito del creador del psicoanálisis es porque se trata del abordaje clínico de un varón. Los contenidos del padecer del paciente eran el temor a que le sucediera algo terrible a dos personas a quienes amaba mucho: su padre y una mujer que admiraba. Además, sentía impulsos obsesivos como el de cortarse el cuello con una navaja de afeitar. Manifestaba que sus relaciones sexuales eran raras y a intervalos irregulares. Tuvo su primer coito a los 26 años, las prostitutas le daban asco y su vida era descrita como pobre en lo referente a la sexualidad.

Además, menciona a dos personas significativas que son dos amigos varones, uno a quien recurre cada vez que lo asedia un impulso criminal y le pregunta si no lo desprecia como delincuente. Ese amigo le dice que es un hombre intachable. Se detecta la necesidad de corroborar, a través de una mirada externa masculina, el hecho de no ser violento.

El otro varón que ha sido muy especial en su historia era un estudiante de diecinueve años que, cuando él tenía catorce o quince años, lo hacía sentir un genio. Luego corta la relación con él dado que cree que se acercó porque le interesaba una de sus hermanas. Resulta llamativo el valor que el paciente les otorga a los varones en su vida, a quienes busca como sus confidentes y para que le ayuden a calmar sus ansiedades. Esta situación no pasa inadvertida para Freud a quien le sorprenden las primeras comunicaciones del paciente, en las que el autor destaca la influencia que han tenido estos varones sobre él. Cabe señalar que ellos son un modelo para él, en función de que aparecen como personas de confianza, como ayudantes para poder tranquilizarse ante las intensas ansiedades gene-

radas a partir de deseos y fantasías de contenidos agresivos.

El paciente relata el comienzo del despertar de su vida sexual cuando era muy joven y evoca a una cuidadora, la señorita Peter. A Freud también le resulta significativo que recuerde a la niñera por su apellido, que por casualidad se asemeja a un nombre masculino. Es decir que se podría considerar que hay una sobrevaloración del significado de ser hombre. Esta situación no fue considerada por el creador del psicoanálisis dado que para él la norma eran los varones, que en ese contexto de descubrimiento eran los que ordenaban, los que podían hacer verdaderas sublimaciones, aquellos que no presentaban mucho misterio como sí lo hacía el género femenino. En esa lógica lo masculino queda identificado con el sujeto de conocimiento y de deseo, las mujeres son los otros ya que se parte de un punto de vista masculino. Se podría considerar que es en este marco donde la relación del Hombre de las Ratas con los varones y el significado que tuvo en su historia no fue destacada por Freud porque era algo de índole casi natural.

El Hombre de las Ratas comenta que cuando él tenía cuatro o cinco años, mientras la niñera leía en el sofá, él la acariciaba y la tocaba en la zona de sus genitales. Ella consentía y le pedía que no le dijera nada a nadie y supone que por ello le había quedado una curiosidad por ver el cuerpo femenino. Luego se refiere a otra cuidadora, que si bien la describe como más recatada, también expresa que él se introducía en su cama y la tocaba.

Por un lado se podría pensar en la función que tiene el adulto, en este caso sus niñeras, en las vicisitudes de la sexualidad infantil. En este sentido, se destacan los

aportes de S. Bleichmar (2009) quien pone en cuestión las teorizaciones freudianas, según las cuales en el complejo de Edipo se toma en cuenta solamente el deseo genital del niño hacia el adulto. La autora alude a la función de la sexualidad de los adultos como motor de implantación de la sexualidad infantil. Cabe enfatizar que las mujeres descritas por el paciente producían excitaciones sexuales en el niño a través del cuidado.

De igual modo, siguiendo el orden patriarcal y tomando en consideración las influencias de sus cuidadoras, el paciente tenía la convicción que podía, desde muy chico, disponer de las mujeres como si fueran un bien propio. Parecería adjudicarles la connotación de un objeto que estaba a su propio servicio. Se acuerda con Segato (2017) quien afirma que algunos varones desde pequeños ya sienten que gozan de un prestigio por el hecho de pertenecer al género masculino, en función de lo cual deben demostrar potencia, no sólo sexual sino también económica, política, intelectual y moral. La autora trabaja el concepto de dueñidad. Se podría pensar que el paciente de Freud por un lado se sentía dueño de sus cuidadoras siendo él aún un niño. Por otro se encontraba la actitud adulta de desempeñar un rol adecuado que se correspondiera con la situación de no dar lugar a los deseos infantiles.

La antropóloga mencionada contextualiza su referencia en la existencia de un gesto de control sobre los cuerpos femeninos y con ello alude a la pedagogía de la crueldad, según la cual no importa el cuerpo del otro y por ende hay una deshumanización. De este modo, se van constituyendo rasgos identitarios del varón relacionados con la potencia y el poder.

El analizado de Freud afirma que a los seis años tenía erecciones. Expresa que poseía la idea que sus progenitores sabían sobre sus pensamientos, relacionados al deseo de ver desnudas a las chicas que le gustaban mucho. A partir de ese desear, creía que podía suceder algo en función de que lo pensara y debía hacer toda clase de cosas para impedirlo.

Se detecta un aspecto *voyeurista* convalidado por el sistema patriarcal de dominación que en ese momento no admitía el más mínimo cuestionamiento. Las erecciones desde la niñez pueden ser interpretadas como signos de virilidad y potencia. Se coincide con Meler (2000) quien sostiene que el acceso de los varones a una erotización precoz es promovida, facilitada y avalada por una sociedad androcéntrica.

La autora afirma que el debate actual sobre la masculinidad social es complejo. En algunas ocasiones se agradece su aspecto protector y proveedor, mientras que en otras se padecen sus tendencias opresoras y abusivas. Reflexiona sobre la historia de la masculinidad social y también sobre su futuro. Propone que tanto en lo que respecta a la masculinidad como a la femineidad es preciso hablar de devenir y no de ser.

Freud (1909) describe al niño bajo el imperio de un componente pulsional sexual: el placer de ver, cuyo resultado es el deseo, que aflora siempre de nuevo y con mayor intensidad cada vez, de ver desnudas a las personas del sexo femenino que le gustan. De este modo, detecta la presencia de un conflicto: aparece un deseo y un temor, ambos obsesivos, dado que toda vez que surgen pensamientos extraños para él, teme que le suceda algo terrible. Sería como si el deseo de ver a una mujer des-

nuda implicara que el padre tiene que morir. El afecto penoso sería lo ominoso, lo supersticioso. Se trataría de una pulsión erótica y una sublevación contra ella, un deseo y un temor. Si bien Freud detectó el síntoma y el conflicto, no pudo cuestionar el lugar en que quedaban las mujeres en la mirada del paciente. Esta situación es avalada por las condiciones socioculturales patriarcales que generan, en términos actuales, violencia simbólica (Bourdieu, 2000). Según este reconocido sociólogo es una modalidad de violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce a través de la comunicación y el conocimiento. Es el producto de un trabajo continuado e histórico de reproducción de relaciones de poder en el que participan no sólo los agentes individuales sino distintas instituciones tales como: la familia, la iglesia, la escuela y el Estado. La lógica de la dominación masculina responde al objetivo de mantener un orden social determinado. Es decir que cualquier cambio que se quiera introducir en los mandatos establecidos deberá ser sofocado, recurriendo al empleo del miedo y de la violencia en sus diversas modalidades.

Retomando el análisis del caso de Freud, la naturalización de ciertas características, como el deseo de ver a mujeres desnudas, si bien tenía un costo para el analizado, estaba inscrita en forma profunda en una determinada cosmovisión que establece categorías dentro de un sistema androcéntrico.

El hecho que el paciente tuviera erecciones en la infancia y se excitara mediante juegos sexuales con sus cuidadoras, fue libidinizando su cuerpo y desde el lugar de varón se avaló una manera específica de ordenar la sociedad,

en la que la mujer puede ser mirada, tocada y hasta acosada. Esta situación sucedía también por el incumplimiento del rol adulto de las cuidadoras que en la práctica era como si cometieran un abuso desde su lugar de adultas que debían proteger al niño.

El paciente le relata a Freud una vivencia por la cual decide iniciar tratamiento. Describe hechos que sucedieron en las maniobras militares, entre ellos una intensa angustia ante un oficial que según él amaba lo cruel. Le narra una sanción habitual aplicada en Oriente que es que al castigado se le ponía un tarro dado vuelta sobre su ano, en el cual luego hacían entrar ratas, que más tarde le penetraban. Tenía la fantasía que este castigo le podía suceder a la mujer que él quería o a su padre. Esto último era lo menos razonable dado que su progenitor ya había fallecido hacía muchos años. Resulta altamente significativo el carácter violento de sus fantasías.

Aquí es pertinente utilizar las conceptualizaciones de Kaufman (2009) en relación a lo que denomina la tríada de las violencias de los hombres. El autor se refiere a la violencia contra las mujeres, contra otros hombres y contra uno mismo. Esta tríada incluye, según el autor, todos los actos de violencia, concretos o a nivel de fantasía, de violencia de los hombres y tiene a los varones como común denominador. Ello resulta fundamental para comprender las expresiones de cualquier tipo de violencia que, en el caso analizado por Freud, se manifiestan a nivel de fantasía hacia otro hombre (su padre ya fallecido) o hacia otra mujer (su enamorada), sin descartar por ello la fantasía de violencia hacia él mismo.

En un momento determinado durante esas prácticas militares,

cuando se encontraba descansando en una posada, la hija del dueño le insinúa que le gustaría tener algo con él. Allí se olvida sus lentes y por no perder tiempo en el regreso a Viena le pide a la empleada del correo que se los envíe por contra reembolso. Luego le comunican que debe abonar una cantidad de dinero a un teniente que se hizo cargo del pago.

Cabe señalar que su padre prestó servicios en el terreno militar y una vez le había contado que en un juego con un camarada perdió una suma de dinero que nunca pagó. Luego de grande lo buscó para dárselo pero nunca pudo encontrarlo. El paciente se identifica con el padre y recuerda que en la Terminal esa señorita había puesto el dinero, con la cual él podría tener posibilidades de un encuentro amoroso. Es decir que esa identificación con el progenitor está relacionada con aspectos de una masculinidad hegemónica en la que el dinero se encuentra en estrecha vinculación con el poder de los varones.

Freud interpreta que la muerte de su padre es un deseo y ello le ocasiona al paciente una gran sorpresa, ya que para él era el más amado de los hombres. El creador del psicoanálisis argumenta que ese amor intenso es la condición del odio reprimido.

Relata con mucho detalle la muerte de su padre ocurrida nueve años atrás. Se reprochaba no haber estado en ese momento a su lado. Al comienzo le parecía verlo en distintas circunstancias, como cuando golpeaban la puerta o en alguna habitación. Sólo un año y medio después, el recuerdo de su ausencia comenzó a martirizarlo y se sentía un criminal. Aquí se detecta el tipo de violencia hacia él mismo (Kaufman, 2009).

Freud sostiene que sería

frecuente pensar que el afecto es demasiado grande para la ocasión, sentirse un criminal por no estar allí. Sin embargo, expresa que el afecto está justificado, la conciencia de culpa no es susceptible de posterior crítica, pero aquél pertenece a otro contenido que es inconciente. El contenido de representación sólo ha caído en este lugar en función de un enlace falso. Solamente este hecho puede explicar la impotencia del trabajo lógico contra la representación torturante.

El paciente recuerda que cuando era niño temía que el padre le adivinara sus pensamientos y eso ha persistido durante toda su vida. Relata que a los doce años de edad amaba a una niña, hermana de un amigo. Expresa que no lo hacía con un amor sensual, que no quería verla desnuda y que ella no era con él todo lo tierna que deseaba. Pensó que ella le mostraría amor si a él le ocurría una desgracia, por ejemplo la muerte de su padre. Freud le interpreta nuevamente el deseo inconciente que el padre muera. Le expresa que semejante angustia corresponde a un deseo que una vez estuvo y que ahora está reprimido. A raíz de ello, se rehúsa contra la idea del deseo de la muerte del padre dado que sostiene lo contrario.

El paciente manifiesta que sus mociones sexuales infantiles han sido más intensas en la niñez que en la pubertad. En esos deseos sensuales sentía al padre como un perturbador.

Le irrumpían numerosas ideas obsesivas tales como pensar en el suicidio. Es decir que aquí se confirman las fantasías violentas sobre sí mismo.

Por otra parte, tenía una compulsión protectora hacia su amada que, según Freud, significaba la reacción frente a una moción

opuesta, hostil hacia ella. Percibe en él emociones violentas como la furia. Destaca que en la neurosis obsesiva los opuestos son satisfechos por separado, primero uno y después el otro. Esto sucede a diferencia de la histeria en la que se llega a un compromiso que contiene ambos opuestos.

En relación a la mujer que había elegido, manifiesta fantasías de venganza. En un momento, ella se enferma y él le expresa a Freud que la querría siempre en esa situación para liberarse de la angustia de unos ataques repetidos de enfermedad. Ante esta idea obsesiva trataba de tenerla inerte frente a sus propósitos. Se podría señalar aquí que el paciente en su deseo ubica a la mujer en un lugar pasivo y subordinado. Se detecta la presencia del modelo patriarcal que ha instituido el dominio masculino sobre las mujeres.

Otras fantasías que el paciente poseía estaban relacionadas con hacerle a ella un gran servicio sin que la mujer lo supiera. No apreciaba que el origen era reprimir la manía de venganza que sentía hacia ella. Se podría considerar, en acuerdo con Benjamin (2013), la dificultad de tratar al otro, en este caso a la otra, como un sujeto y no como un objeto. Esta situación es habitual cuando existe la dominación. La autora propone que se desubjetiva al otro como una estrategia ideológica que precede a la aparición de todas las tiranías. Se advierte en el caso de Freud que el paciente no puede considerar a su enamorada como un sujeto igual, no logra reconocerla como tal.

El analizado mencionó al pasar un episodio de su enfermedad de hace unos seis años atrás. Freud relata la historia familiar para comprenderlo. Su padre se había casado con su madre, cuya familia era dueña de una gran em-

presa y a partir de allí tendría asegurado su futuro económico. Por otra parte, en algún momento se había sentido atraído por una mujer más pobre. Al fallecer el padre, la madre preocupada por el futuro económico del paciente, le comenta que estaba en contacto con una familia bien acomodada económicamente y que tenía una hija para presentarle. Esto le significó un conflicto sobre si debía continuar permaneciendo fiel a su amada pobre o seguir los caminos del progenitor y tomar por esposa a la bella y rica joven que le tenían reservada. Esta situación la solucionó enfermándose para no resolver el conflicto de manera objetiva. Se destaca que en las decisiones tomadas tanto por él como por su progenitor en relación a la elección de pareja, se priorizan aspectos que tienen que ver con el interés económico. Esas identificaciones con ese modelo masculino le significaban un gran sufrimiento.

Freud describe que el paciente se había cruzado en el consultorio con una chica que supuso que era su hija y que empezó a tener sueños y fantasías con ella. Llegó a soñar que se casaba con la hija de Freud por la fortuna. Se detecta una vez más un sesgo patriarcal en el que se elige a la mujer por conveniencia y no por un deseo genuino. Es decir que es tratada y considerada como un objeto que es utilizado, en este caso, con fines económicos. No se advierte ninguna crítica del creador del psicoanálisis frente a esta situación.

En cuanto a la infancia del paciente, expresa que su padre fue suboficial antes de casarse y había conservado en su comportamiento el hecho de ser soldado. Lo describe como solidario, acompañando la crianza de sus hijos. Se ponían de acuerdo en casi todo con su madre, aunque tenían puntos de

desencuentro. En el ámbito de la sexualidad algo se imponía entre padre e hijo, el progenitor había entrado en una neta oposición al erotismo del hijo tempranamente despertado.

Luego de la muerte del padre y al experimentar el placer de un coito, se le impuso la idea: “esto es grandioso, a cambio uno podría matar a su padre” (Freud, 1909, p. 143). Esta situación sería una ilustración de sus ideas obsesivas infantiles.

El paciente estudiaba de noche y luego iba a un espejo a contemplar su pene, se comportaba como si esperara la visita del padre. Este debía alegrarse si en su regreso lo encontraba estudiando, dado que en vida del padre él había sido un estudiante perezoso. Con la otra parte de la situación (mirarse el pene) no podía alegrar al padre sino más bien desafiarlo.

Se advierte la importancia del falocentrismo relacionado con la masculinidad. Dio Bleichmar (1997) afirma que aunque el pene se haya erigido en el símbolo del poder, eso no significa que la transmisión y la estructuración de la masculinidad, en sus complejos aspectos psicológicos y sociales, se realice sólo por la percepción del pene real y de sus funciones. El falocentrismo abarca una intrincada red de significaciones en las que el valor del pene es una de sus variantes.

El paciente describe que siendo niño, el padre lo retaba por sus conductas onanistas. El no recuerda mucho, lo que expresa es lo obtenido por los relatos de su madre. Ella le comenta que en una oportunidad el padre le pegó y él quería insultarlo, pero como no sabía malas palabras, repetía los nombres de los objetos como: lámpara, mesa, pañuelo. El padre dejó de pegarle y expresó: “este chico

será un gran hombre o un gran criminal” (Freud, 1909, p. 161).

Se podría pensar que no se siente un gran hombre y sí un criminal. De este modo, el paciente no cumple ni con los estereotipos del ser varón ni con el mandato paterno y ello le cuesta la salud mental. No logra responder al mandato de ser fuerte, potente, rico y hábil. Parecería que con sus síntomas de algún modo denuncia ese modelo patriarcal y las construcciones que son culturales, limitantes tanto para el género masculino como para el femenino y pone en cuestión también el modelo de masculinidad dominante.

Se acuerda con Bacete (2017) quien sostiene que es central tanto en los varones como en las mujeres, la potencia de ser y la capacidad de crear identidades. De igual modo, es relevante la contingencia de la libertad que supone tener la capacidad de elegir quién ser y cómo vivir.

Se detectan actitudes violentas del progenitor con las cuales el paciente se ha identificado. Esta situación se pone de manifiesto por ejemplo en las fantasías criminales, como así también en las relacionadas con el martirio de las ratas.

La madre aparece más bien como sumisa en su rol, obedeciendo al hombre de la casa. De este modo, la progenitora es puesta en un lugar de dependencia y pasividad. En términos de Fernández (2013), sería pertinente sostener la existencia de una violencia subjetiva como una estrategia de reproducción de la desigualdad de género, en cuanto produce consenso respecto a la naturalización de la inferioridad femenina. Si la mujer es considerada inferior, será natural su lugar secundario o de subordinación. En este sentido, se podría afirmar que las formas de dicha subordinación

han ido cambiando, pero sin que se suprimiera la desigualdad ni las formas visibles e invisibles de sus violentamientos.

El analizado comenta un recuerdo que le relata la madre según el cual a la edad de tres o cuatro años habría mordido a alguien, aunque no sabe bien a quién. Freud menciona que durante cierta época, el paciente lo insultaba y luego se levantaba recorriendo toda la habitación expresando que no sabía cómo Freud se dejaba maltratar. El autor lo relaciona con que se levantaba por temor a recibir una cachetada como si fuera el padre. El paciente comienza a recordar la ira y la violencia de su padre, con lo cual se empiezan a aclarar las fantasías de las ratas. Se detecta que existía una violencia naturalizada que provenía del género masculino.

Se advierte así que el imaginario masculino adscribe a los varones una serie de atributos genéricos centrados en torno a las cualidades de la fortaleza, el dominio y el poder. En el intento por sostener y reafirmar estas características frente al temor a lo diferente, el varón puede apelar a diversas actuaciones o conductas violentas. El padre del Hombre de las Ratas se hacía cargo de todos esos atributos otorgados al ser masculino.

Surge el enigma de por qué los dos dichos del capitán checo, el referido a las ratas y su reclamo de devolver el dinero al teniente provocaron reacciones y emociones tan violentas. Freud conjeturaba que esas expresiones se relacionan con aspectos inconcientes del paciente, que había que develar.

La representación del castigo consumado con las ratas había estimulado cierto número de pulsiones, promoviendo una multitud de recuerdos y por eso las ratas habían adquirido una serie de signi-

ficados simbólicos. Despertó sobre todo el erotismo anal que en su infancia desempeñó un papel notable y se había mantenido durante años por un estímulo constante debido a las lombrices intestinales. Así, según la opinión del creador del psicoanálisis, las ratas llegaron al significado de dinero, fundamentalmente por la asociación entre lo anal, lo retentivo y el guardar la plata. De este modo, las ratas en su fantasía eran el dinero. En sus delirios obsesivos, él se había instituido “una formal moneda de ratas” (Freud, 1909, p. 167).

Además, estos animales son portadores de enfermedades infecciosas y por eso pueden ser empleados como símbolo de la angustia ante la infección sífilítica, tan justificada en el militar. Se escondía detrás de ella toda clase de dudas sobre la conducta del padre mientras estuvo en el servicio de las armas. En otro sentido, el portador de la sífilis era el pene mismo. El pene del niño puede ser descrito como un gusano y en el cuento del capitán las ratas cavaban en el ano, como en su infancia lo hacían los grandes gusanos. Esta expresión de Freud podría ser tomada de distintas maneras. En un sentido, si en lo simbólico el pene podría tener sífilis, se podría pensar en lo angustiante que le resulta sentir que una parte de su cuerpo tan valorada por él está en peligro.

En este contexto, resulta de utilidad la comparación que realiza Irigaray (1974) quien tomando del análisis de Marx, la idea de economía política, se refiere a una economía fálica a la que subyace una opresión de género. Afirma que el valor que recae del lado de lo masculino es plusvalía extraída y desplazada desde lo femenino. Describe que, en esa economía, el valor es adherido a un objeto y su

falta es percibida como disvalor. El pene en la teoría psicoanalítica funciona como divisor y símbolo del valor en la diferencia genérica que distingue varones de mujeres. La carencia de pene en esta economía significaría falta de valor, ya que de acuerdo a la lógica freudiana, todo gira en torno a la posesión y uso de este órgano que simboliza el valor, el límite, la medida, la autoridad y la ley. Por lo tanto, si en la fantasía del paciente que se analiza, el pene es portador de sífilis, todas esas características estarían puestas en cuestión.

Por otra parte, si el pene puede ser asociado a un gusano, serviría también para ser utilizado como ratas. Es decir que éste tendría la posibilidad de hacer la actividad que las ratas realizaban. Esta situación habría despertado en el paciente fantasías de carácter homosexual.

Freud expresa que el castigo de las ratas despertó en el paciente toda clase de mociones crueles, esto lo advertía en las mímicas y gestos cuando él repetía el cuento.

Resulta altamente significativo que el autor no aborde las fantasías homosexuales del paciente. Las mismas se infieren a través de la fijación anal y de las intensas dificultades para tomar el modelo identificador que el padre le ofrece. Cabe señalar que para Freud la homosexualidad planteada como tal en “Tres ensayos de teoría sexual” (1905) era entendida como una perversión, a la que en algunas ocasiones le llama inversión. Una conjetura es que en su intento de preservar a este varón de ser considerado inmerso en una patología más severa que la neurosis obsesiva, no tomó en cuenta esas manifestaciones de índole homosexual. Desde luego que resultó necesario redefinir el concepto de per-

versión. Distintos autores y autoras como Meltzer (1974) y S. Bleichmar (2009), entre otros, pusieron en cuestión la definición de perversión tal como la formulara Freud en 1905. Meltzer afirma en sus teorizaciones sobre los estados sexuales de la mente, que la perversión se refiere al sadismo, destructividad y malignidad y no a la elección de objeto sexual. Bleichmar (2009) considera que todo proceso de goce sexual que implique la desubjetivación del otro se define como perversión. Es decir que pone el acento en el verdadero encuentro con un otro humano y no en la transgresión de la zona ni en el modo de ejercicio de la genitalidad.

Freud, a raíz de una saga, se da cuenta que las ratas también pueden significar hijos. Luego el paciente relata que la mujer a la que amó tanto tiempo pero con quien no se decidía a casarse, no podía tener hijos como consecuencia de una operación ginecológica. Ello se había transformado en la principal causa de sus vacilaciones. Se podría conjeturar que hay una valoración cultural por parte del paciente en relación a las características femeninas relacionadas a la maternidad, avalando el mito mujer= madre, por el cual la mujer alcanza su realización y adultez al tener hijos. Desde esta perspectiva, la maternidad da sentido a la feminidad y la madre es el paradigma de ser mujer. Es decir que ese mito, que aún persiste, organiza el conjunto de prescripciones que legalizan las diferentes acciones hacia la mujer.

Freud hipotetiza que las formaciones obsesivas del paciente guardaban relación con el relato de las ratas, ya que él recuerda o le recuerdan que en la infancia había mordido a alguien y sería como pensar que como castigo se mere-

cía algo así.

El autor sostiene que el paciente tenía la convicción de que si no devolvía el dinero adeudado las fantasías de las ratas se concretarían con las dos personas amadas: el padre y la enamorada. Ello guarda relación con dos teorías sexuales infantiles: la primera es que los hijos salen por el ano y la segunda, la posibilidad que los varones puedan tener hijos al igual que las mujeres. Cabe recordar que esta última fantasía es escasamente analizada por Freud a lo largo de toda su obra.

El autor destaca la significatividad de los componentes sádicos para la génesis de la neurosis obsesiva. El proceso mismo del pensar es sexualizado.

A modo de conclusión

Se podría considerar que a través del análisis de un caso que corresponde a un joven varón de su época, Freud pone de manifiesto el padecimiento que expresa el género masculino a partir de una patología determinada. Si bien es utilizado por el autor para ejemplificar un caso de neurosis obsesiva grave, a los fines de esta investigación se destacan aquellos aspectos relacionados con la masculinidad y las expresiones de sadismo. Dichas consideraciones son de interés para abordar y comprender la violencia que no siempre se expresa de manera directa. Freud destaca manifestaciones de la misma como el sadismo y la agresión pero consideradas como aspectos parciales y tomadas más bien como constitucionales y naturales del Hombre de las Ratas en particular y de los varones en general.

Resulta significativo enfatizar las fantasías del niño pero también del adulto en la constitución de su ser varón. Esto se pone

de manifiesto en las actitudes que el paciente tiene en relación a sus cuidadoras pero también la actitud de éstas que no cumplían con su rol de adultas poniendo los límites correspondientes. De ese modo se le corrobora al paciente la fantasía de dueñidad en relación a las mujeres.

El recorrido realizado por el caso clínico de Freud invita a reflexionar sobre la existencia de una diversidad de masculinidades en un momento determinado. De este modo, no se podría hablar de un modelo de masculinidad que funciona para todos los tiempos y todos los lugares sino que depende de la cultura y del período histórico.

Sin embargo, cabe señalar que esas múltiples masculinidades tienen elementos en común entre ellas, que son los pertenecientes al patrón masculino imperante, es decir que incluye la idea de poder, de dominación y de superioridad.

Desde el Psicoanálisis no se puede desconocer la incidencia de los dispositivos de subjetivación, tanto en la configuración de nuevas identidades como en el surgimiento de padecimiento psíquico, y advertir sobre los modos concretos con los que en cada época se definen los términos y contenidos del conflicto psíquico.

Se coincide con Bleichmar (2009), quien sostiene que la masculinidad comporta un entrecruzamiento de aspectos pulsionales e identitarios, representaciones sociales y relaciones de poder.

En el texto analizado se detecta la masculinidad asociada a distintas conductas agresivas solapadas no consideradas como tales por el creador del psicoanálisis, sino más bien naturalizadas en un contexto patriarcal en el que la mujer era lo otro, lo ajeno, lo inferior y el varón la media del todo,

el sujeto. Estos ejes construyen no sólo diferencias sino también asimetrías.

El desafío actual es intentar transitar caminos que incluyan masculinidades verdaderamente alternativas e igualitarias, con prácticas que impliquen repensar tanto el lugar del varón como el de la mujer en la sociedad actual.

Se coincide con numerosos autores y autoras que, más allá del contexto epocal de Freud en el que escribe "El Hombre de las Ratas", la violencia hacia la mujer, en este caso de orden simbólico como se analizó, ha estado presente y normalizada en sus distintas formas y manifestaciones.

Bibliografía

- Bacete, R. (2017). *Nuevos hombres buenos*. Barcelona, España: Península Editorial.
- Benjamin, J. (2013). *La sombra del otro*. Buenos Aires, Argentina: Psimática.
- Bleichmar, S. (2009) *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires, Argentina: Topía.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Burin, M. y Meler, I. (2000). *Varones. Género y subjetividad masculina*. Buenos Aires, Argentina: Librería de Mujeres.
- Dio Bleichmar, E. (1997) *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Fernández, A. (2013). *La diferencia desquiciada. Género y diversidades sexuales*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Femenías, M. (2013). *Violencias cotidianas (en las vidas de las mujeres)*. Buenos Aires, Argentina: Prohistoria

Ediciones.

- Freud, S. (1909) Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), Sigmund Freud. *Obras Completas* (Vol. 7) (pp. 109-222). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. 2003.
- Freud, S. (1909) A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En J. L. Etcheverry (trad.), Sigmund Freud. *Obras Completas* (Vol. 10). (pp. 119-194). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. 2003.
- Gloer Fiorini, L. (2015) *La diferencia sexual en debate: cuerpos, deseos y ficciones*. Buenos Aires, Argentina: Lugar.
- Irigaray, L (1974) *Spéculum: espejulo de la otra mujer*. Madrid, España: Saltés.
- Kaufman, M. (2009) *Las siete P's de la violencia de los hombres*. Recuperado de <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2009/01/kaufman-las-siete-ps-de-la-violencia-de-los-hombres-spanish.pdf>
- Meltzer, D. (1974) *Los estados sexuales de la mente*. Buenos Aires, Argentina: Kargieman.
- Segato, R. (2017) *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Traficante de sueños.

* Mag. Claudia Inés Campo. Doctoranda en Psicología. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de San Luis.

Entrevista Juan Carlos Escobar*

¿Por qué decidió incorporar la mirada de los estudios de género a su desempeño como médico pediatra y de adolescentes?

En verdad, no fue una decisión consciente, más bien creo que fue un proceso en donde confluyeron diferentes circunstancias. En principio, lo relaciono con mis años de juventud: formaba parte de un grupo de voluntariado juvenil en zonas rurales del norte de Tucumán. Allí trabajé con grupos de mujeres y jóvenes. Particularmente me marcó el escucharlas y constatar múltiples situaciones de opresión por parte de sus maridos o parejas, patrones, incluso desde ellas mismas, traducido en mandatos internalizados relacionados a su rol como esposas y madres; fue el primer acercamiento a la pregunta sobre el rol de los varones y las mujeres y la enorme brecha de oportunidades para unos y para otras. Y a su vez, reconocer también ese sistema de opresión en mi madre y otras mujeres de mi familia.

Durante mi formación como médico, y más tarde como pediatra, no tuve ningún tipo de formación de género. Fueron también algunas mujeres puntuales, que desde diferentes aportes me acercaron lecturas feministas. Más tarde, cuando realicé la Residencia Posbásica de Salud Integral en la Adolescencia, comencé más formalmente a pensar la importancia de incorporar la mirada de género y diversidad sexual en la práctica con adolescentes.

Mi adolescencia estuvo signada por un sinnúmero de preguntas y cuestionamientos que me posicionaban fuera de los patrones esperables para los hombres tradicionales; y eso de alguna manera generó la inquietud (y la necesidad) posterior de trabajar con este grupo etáreo.

Teniendo en cuenta que el modelo médico hegemónico aún sigue siendo poco permeable a incorporar la perspectiva de género a la hora de brindar una atención

de calidad ¿Cómo reciben sus colegas dicha incorporación en el campo de la salud? ¿Encuentra obstáculos para implementar prácticas más inclusivas en la atención de adolescentes?

Como dije anteriormente, en mi formación médica no tuve ninguna capacitación en género. La institución médica como tal es profundamente machista y misógina, en donde se naturalizan prácticas de inequidad y subestimación hacia las mujeres. Afortunadamente en los últimos años creo que algo de este sistema se está resquebrajando, lo que permite cuestionamientos de las prácticas tanto al interior del sistema sanitario como en las prestaciones que ofrece.

Desde el Programa de Adolescencia comenzamos hace unos años a brindar capacitaciones en género, masculinidades y diversidad sexual, las cuales son muy bien recibidas por los equipos de salud. Se percibe un gran vacío en la formación, y a la vez la necesidad de incorporar dichos conteni-

dos con el fin de mejorar las prácticas. Sin embargo, propiciar algunas instancias de sensibilización/capacitación nos es suficiente para mover estructuras tan arraigadas, tanto en los propios agentes de salud como en las mismas instituciones. Uno de los puntos centrales en las barreras de atención, creo, tiene que ver con los previos ideológicos y conceptuales que cada persona (profesionales y otrxs¹ integrantes de los equipos de salud) tiene incorporados; y que en temas de género y sexualidades (más que en ningún otro) permearán sus prácticas.

En nuestro país tenemos un marco normativo sumamente amplio para garantizar derechos en la atención de adolescentes y jóvenes; sin embargo, permanentemente vemos obstaculizado este ejercicio debido a actitudes y comportamientos de los propios equipos de salud, a veces por desconocimiento del cuerpo de leyes pero muchas por los posicionamientos personales que terminan siendo iatrogénicos. Situaciones de estas vemos a diario, por ejemplo en aquellos casos que ameritan el acceso a ILE (Interrupción legal del embarazo); así como el abordaje de las adolescencias LGBTI.

¿Por qué decidió profundizar en los estudios de las masculinidades y por qué cree que es importante esta perspectiva en el ámbito de su profesión?

La profundización en los estudios de masculinidades tuvo que ver, sobre todo al inicio, con el análisis de los procesos de sa-

lud-enfermedad-atención de los adolescentes y jóvenes varones; pero obviamente de las mujeres también, como parte del relacionamiento entre géneros.

Por un lado, el perfil de morbi-mortalidad de los adolescentes varones, asociado en su gran mayoría a la violencia traducido en lesiones no intencionales (o accidentes), suicidio y homicidio (estas tres son conocidas como Causas Externas, y representan el 60% de las causas de muerte en adolescentes y jóvenes; correspondiendo en un 80% a varones); así como la escasa interacción con el sistema de salud. Por otra parte, en los procesos de salud sexual y salud reproductiva el rol de los varones en general está más invisibilizado por parte del sistema de salud en cuanto a los mensajes de promoción y prevención; así como en los propios adolescentes y jóvenes, en donde en general sostienen que el cuidado debe ser de las mujeres.

Creo que incorporar la mirada de masculinidades en la práctica sanitaria es clave, no sólo por lo anteriormente dicho, sino y sobre todo, por la necesidad de cuestionar los privilegios y posiciones de ventaja que los varones tenemos, los cuales se traducen en un detrimento para la salud de las mujeres por un lado, así como en asimetrías dentro del propio sistema de salud. Por ejemplo, es conocido el fenómeno de la feminización del cuidado de la salud, que se expresa en una mayor proporción de mujeres en profesiones relacionadas al cuidado (como pediatría, enfermería, neonatología); mientras que las especialidades que requieren una mayor demanda de horas fuera del hogar y que generalmente conllevan una mejor remuneración económica (como cirugía, traumatología o anestesiología), están

cubiertas principalmente por varones.

A su vez, es necesario que los servicios preventivos de salud puedan generar estrategias que convoquen a los varones y de esta manera promover comportamientos saludables, no sólo para estos sino también para las mujeres y su entorno en general: mayor involucramiento en los procesos de salud sexual y salud reproductiva, paternidades, autocuidado, prevención de enfermedades crónicas no transmisibles.

¿Qué cuestiones clave identifica como costos de la masculinidad hegemónica (MH) en la población de varones adolescentes?

Los mandatos de la MH (ser duro, fuerte, autoritario, productivo, seguro, poderoso y heterosexual, entre otros) como parte de la socialización desde la infancia, y sobre todo en la adolescencia y juventud, conllevan numerosos costos para los varones. Uno de los más dramáticos tiene que ver con lo apuntado anteriormente. El 60% de las muertes en esta etapa de la vida está asociada con la violencia, siendo mayormente significativa en los varones. Asimismo, lo dicho tiene relación con los ataques de odio hacia la comunidad LGBTI; sabemos que la segunda causa de discriminación en las escuelas está relacionada con la orientación sexual y/o identidad de género. Las masculinidades subordinadas son foco de atención (y estigmatización) dentro de un escenario en donde se nos pide ser de “otra manera”.

Otro de los costos tiene que ver con la dificultad para expresar las emociones y los sentimientos, como parte del corsé ortopédico en donde debemos ser cualquier cosa menos una mujer, un niño o un homosexual. Esto lleva a una cierta

¹ Nota de las editoras: la presente entrevista fue realizada a través de un medio escrito, motivo por el cual se respetará la modalidad de escritura del entrevistado. Para las normas ortográficas de publicación de artículos ver las pautas de presentación: <http://revistasymploke.com/index.php/para-publicar/>

mutilación emocional, y un gran temor a la vulnerabilidad.

Los varones no nacemos machistas, sino que ello es producto de un proceso que nos moldea de determinada manera; lo cual implica un gran costo *per se*. Dicho proceso se potencia en la adolescencia, etapa donde se consolida la autoestima y la personalidad, y en donde existe un sentimiento de invulnerabilidad y afrontamiento temerario del riesgo como parte intrínseca en la constitución del sujetx.

De todas maneras, creo que pensar en los costos de la MH es necesario para dimensionar el problema pero no debe llevarnos a olvidar los privilegios y ventajas que a la vez como varones tenemos, los cuales impactan negativamente sobre las mujeres y masculinidades subordinadas, y que son necesarios replantear para generar vínculos de mayor empatía hacia lxs demás. Esto, al igual que los pactos de complicidad y silencio entre varones, en relación por ejemplo a las burlas, chistes homofóbicos o sexistas, los piropos o el acoso callejero. En un momento de la vida donde la influencia del grupo de pares cobra tanta relevancia, como lo es en la adolescencia, problematizar esto con lxs chicxs es fundamental. Quienes van a dar cuenta de la masculinidad de un sujeto serán los otros varones, y esto por todo lo anteriormente dicho, en la adolescencia es clave.

En los últimos años, vivimos un avance del feminismo que llegó con mucha fuerza a los y las más jóvenes modificando las formas en que se relacionan. En algunos casos de público conocimiento, se han realizado escraches públicos ¿qué opina acerca de estas nuevas formas de utilización de la metodología del escrache,

utilizada en nuestro país en momentos clave de la historia?

Indudablemente el movimiento feminista y de la disidencia sexual está generando un cambio histórico para nuestro tiempo que pone en jaque viejas estructuras y modos de ser y estar. Las mujeres, que estuvieron históricamente subordinadas y en un lugar de dominación, se unen para decir ‘esto no va más’. Desde el Ni Una Menos hasta las denuncias del colectivo de actrices, ellas están mostrándonos otros modos de relacionarse. Y en las escuelas secundarias esto también acontece. Son lxs propixs chicxs quienes exigen, por ejemplo, la implementación de la Educación Sexual Integral.

Con respecto a los escraches que sucedieron en algunas escuelas, estimo son un marcador de época en relación a lo anterior; hay una ruptura del silencio, un salir del miedo y del lugar de dominación por parte de las adolescentes mujeres. De todas maneras creo que la modalidad del escrache puede ser peligrosa en relación a lo estigmatizante de una conducta que anteriormente se encontraba naturalizada, y que no necesariamente habla de una personalidad abusiva en caso del adolescente varón. Como positivo, creo que la sensación que experimentaron los varones en relación al temor de ser denunciados puede operar como un llamado de atención en cuanto a que ‘no todo vale’.

Por otra parte, analizando los modos de resolución de las diferentes situaciones que se dieron en las escuelas, me parece necesario destacar la dificultad que presentaron lxs adultxs y equipos pedagógicos, en la mayoría de los casos, para acompañar lo acontecido en las instituciones. Esto da cuenta, entre otras cosas, de la falta de trabajo y reflexión por parte

de lxs adultxs sobre la temática. Por esto, el verdadero desafío es la reflexión conjunta intergéneros e intergeneracional que problematice y desnaturalice los modos opresivos de vinculación; entendiendo que todxs nos criamos en la misma sociedad patriarcal.

¿Cómo caracteriza la participación de adolescentes y jóvenes en el movimiento feminista en las diferentes regiones del país?

Como refería en el punto anterior, las escuelas secundarias a través de los centros de estudiantes y diferentes agrupaciones se convirtieron en un catalizador de los reclamos de reivindicaciones por parte de lxs propixs adolescentes. Desde la toma de las escuelas, los escraches, la reacción de varones de concurrir con faldas frente a la medida de un directivo de prohibirlas en las chicas por considerarlas provocativas, los reclamos por la Educación Sexual Integral, la presencia en las marchas del Ni Una Menos, 8M, del Orgullo; así como el gran protagonismo que mostraron lxs chicxs frente al debate por la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en el Congreso el año anterior. Creo que estamos presenciando un momento sumamente fértil de participación adolescente y juvenil. Sin embargo, esto no se da en todas las regiones del país sino más bien en los grandes centros urbanos. Debemos seguir trabajando para que la Educación Sexual Integral sea una realidad en todas las escuelas del país; así como también propiciar instancias de discusión donde pueda circular la voz de lxs chicxs sin censura ni condicionamientos.

Hace pocos meses se creó el Instituto de Masculinidades y Cambio Social del cual usted forma parte ¿cuáles cree que fueron las

razones más importantes para crear dicho espacio?

MasCS es un Instituto formado por un colectivo interdisciplinario de compañerxs, desde donde nos proponemos intervenir en el campo de las políticas de género destinadas a varones y masculinidades. Nos referimos al Cambio Social, resonando en las propuestas emergentes de los activismos feministas y sexualmente disidentes, apostando a contribuir a la democratización de las relaciones generizadas de poder y a la construcción de una sociedad libre de violencias sexistas. Nos proponemos aportar al involucramiento de los varones y masculinidades en la construcción de ese cambio social, a partir de políticas de sensibilización e interpelación que habiliten a registrar, cuestionar y erradicar la reproducción de lazos de complicidad machista, la naturalización de privilegios, el ejercicio cotidiano de micromachismos y otras modalidades de violencia. Buscamos también visibilizar y apostar a la proliferación de masculinidades disidentes del mandato patriarcal; a la emergencia de formas de socialización masculina e intergéneros que logran desplazar-se del guión de género dominante; y a la construcción de nuevas referencias cotidianas, públicas y colectivas, que inviten e inciten a los varones y masculinidades a estar a la altura del cambio social que vienen impulsando las mujeres y diversidades sexuales en nuestro país, en la región y en el mundo.

Las líneas de trabajo del Instituto están relacionadas con: asesoría y fortalecimiento institucional, programas de capacitación y formación, investigación, advocacy y comunicación y sensibilización pública; en tres ejes centrales: Abordajes de la Educación Sexual Integral con varones; Salud y polí-

ticas de cuidado y Violencias Machistas.

Muchas gracias.

*Juan Carlos Escobar es médico pediatra y de adolescentes. Coordinador del Programa Nacional de Salud Integral en la Adolescencia del Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. Diplomado en Gerencia Social y Políticas Públicas (FLACSO Chile). Consultor en temas de adolescencia, masculinidades y salud. Integrante del grupo promotor del Instituto de Masculinidades y Cambio Social.

Cuentos infantiles y construcción de la subjetividad en la infancia: análisis de cuentos tradicionales e innovadores.

Jesica Pasqualini*

Resumen

El presente artículo se propone sintetizar los resultados obtenidos de la investigación realizada para la tesis de licenciatura en Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

La literatura infantil ha sido uno de los medios principales que se han utilizado para la transmisión de significaciones, los cuales inciden en la construcción de subjetividades de los niños y las niñas.

Partiendo de la idea de que los cuentos infantiles tradicionales ponen en escena los mitos de la feminidad, en un primer momento se analiza el cuento tradicional “La Cenicienta”. Se intentará identificar en el mismo los discursos que construyen y a qué imaginario social responden, considerando que los mismos legitiman y perpetúan los modos tradicionales de subjetivación. También se describirán las características fundamentales de los personajes de estos cuentos,

tales como la bondad y la pasividad de la princesa en relación a su destino, como así también el final *triste* de las madrastras.

En un segundo momento, se realizará una comparación de “La cenicienta” con el cuento innovador “La Cenicienta que no quería comer perdices”, cuyo contenido crea nuevos organizadores de sentido. Este último muestra lugares alternativos con los cuales las niñas podrían identificarse; introduce la posibilidad de tener una actitud activa con respecto a su destino y promueve una relación de sororidad entre las mujeres. Esto podría habilitar a que las niñas se identifiquen con diversos modos de ser mujer, abriendo un abanico de posibilidades identificatorias. En ambos cuentos, se hace hincapié en los costos y beneficios que conlleva no ajustarse a los mandatos patriarcales.

En la presente investigación se utilizaron autores y autoras que se inscriben en el campo del Psicoanálisis con Perspectiva de

Género y el libro “Ni Una Menos desde los Primeros Años”. A fin de ampliar las conclusiones, se incluye una entrevista semi estructurada a una especialista en la temática de violencia de género desde las primeras infancias.

Palabras clave: literatura infantil, cuentos tradicionales, cuentos innovadores, mitos de la feminidad, subjetividad.

Introducción

A partir de sus imágenes, personajes e historias, los cuentos infantiles, en sus versiones tradicionales e innovadoras, construyen mitos acerca de los modos de ser mujeres y varones, razón por la cual es menester su indagación a fin de dilucidar el modo en que dichos relatos inciden en la construcción de subjetividad de las niñas.

Cabe aclarar que el término “cuentos innovadores” no fue encontrado en la bibliografía, por lo que es un modo posible de nom-

brarlos seleccionado para este artículo. Este nombre se debe a que los protagonistas en estos cuentos parecieran presentar algunas de las características propias del modo de subjetivación innovador, conceptualizado por Débora Tajer (2009) y que se desarrollará a continuación.

Alejandra Lo Russo (2011), siguiendo a Rodolfo y Rodolfo, sostiene que la subjetividad en la infancia no solo se construye a partir del mito y discurso familiar, sino que el discurso mediático —cuentos infantiles— también ingresaría al psiquismo de los niños.

Por lo tanto, su identidad se construye a partir de las diversas significaciones que recibe del medio, siendo los cuentos tradicionales e innovadores uno de los factores fundamentales en la constitución de subjetividades. Todo esto no puede ser pensado sin tener en cuenta la conceptualización de psiquismo abierto, el cual es más maleable en la infancia y, por lo tanto, más permeable a recibir modificaciones y reestructuraciones.

En el presente artículo se ha analizado el cuento tradicional “La Cenicienta” (1697) de Charles Perrault, y el cuento innovador “La Cenicienta que no quería comer perdices” (2009) de Nunila López Salamero.

Márquez González (2013) realiza un análisis de “La Cenicienta”, indicando que la protagonista siempre es vista como buena, dócil, pasiva e inocente, imagen que se constituye como núcleo central de la *representación social* del rol femenino. Asimismo, existirán las malas mujeres: agresivas, feas y amargadas, las cuales nunca serán amadas. Por lo tanto, a través de estos cuentos tradicionales se ofrece a las niñas un modo de ser y actuar compatible con las normas y valores dominantes en una socie-

dad capitalista y patriarcal.

María Morales y Giulietta Piantoni (2016) analizan la colección Antiprincesas, la cual será utilizada como punto de referencia de los cuentos innovadores. Tales autoras sostienen que esta colección “rescataría valores de hombres y mujeres comunes que decidieron ‘ser’ dentro de un mundo que intenta homogeneizar, que lucharon por ideales y convicciones lejos del legado patriarcal” (2016, pp. 2).

Las narraciones seleccionadas son analizadas desde una perspectiva de género, puesto que la misma apunta a interrogar e investigar los roles y los atributos socialmente asignados a las mujeres y a los varones, develando los dispositivos de poder que los sostienen. Estos dispositivos de poder operan sobre el modo de pensar, de sentir y de actuar de los hombres y mujeres, respondiendo a un imaginario social instituido.

En la narrativa que introducen los cuentos tradicionales se reconocen los mitos de la feminidad desarrollados por Ana María Fernández (1993). Dichos mitos son: a) mujer=madre, el cual se caracteriza por una ecuación que indica que para ser mujer se necesita ser madre; b) el mito de la pasividad erótica femenina, por el que la mujer presenta una imagen frágil, dependiente y sexualmente pasiva como así también desconocedora de su propia sexualidad; y c) el mito del amor romántico por el cual la mujer debe soportar cualquier cosa por amor. Se verá luego cómo en el cuento innovador seleccionado se intenta deconstruir dichos mitos (Fernández, 1993).

La eficacia de los mitos se puede observar en su incidencia en los modos en que somos subjetivados. Débora Tajer (2009) indica que los modos de subjetivación

“se refieren a la relación entre las formas de representación que cada sociedad instituye para la conformación de sujetos aptos para desplegarse en su interior y las maneras en que cada sujeto constituye su singularidad” (2009, pp. 47). Las mujeres subjetivadas en un *modo tradicional* le otorgan un lugar fundamental a los valores de maternidad y conyugalidad, dejando de lado su desarrollo profesional. Además han aprendido a ser buenas, a no protestar y a callarse como atributos propios de la feminidad.

El *modo innovador de subjetivación* en las mujeres se caracteriza por la diversidad, ya que los mandatos se transforman en opciones entre las que pueden elegir, o bien optar por otras (Tajer, 2009).

A partir del análisis de la bibliografía sobre esta temática se desprende la necesidad de poder nombrar y caracterizar a los nuevos cuentos, así como también intentar responder los siguientes interrogantes ¿por qué La Cenicienta, cuento escrito en 1697, se sigue ofreciendo como propuesta en la infancia? ¿Cómo hubieran sido construidas las subjetividades de las niñas si los cuentos que se leían habrían tenido a una bruja de protagonista? ¿Existiría la posibilidad de que el matrimonio con el príncipe no sea el único destino que garantice la felicidad?

Metodología

Tal como se ha mencionado, los resultados que aquí se presentan son producto de la investigación llevada a cabo en el marco de la Tesis de Grado de Psicología (UBA) la cual analiza y compara los cuentos “La Cenicienta” (1697) y “La Cenicienta que no quería comer perdices” (2009). A partir del diseño exploratorio y descriptivo

se consultaron diversas fuentes bibliográficas, entre ellas varias ponencias acerca de la temática y el libro “Ni Una Menos desde los Primeros Años”.

Con el propósito de lograr una comprensión más exhaustiva de la problemática, teniendo en cuenta que se trata de un tema poco estudiado y que gran parte de los desarrollos son análisis meramente descriptivos de cuentos tradicionales, se realizó una entrevista semi estructurada a Lucía Moreno, docente, referente en el campo de los estudios de género y co-autora de “Ni Una Menos desde los Primeros Años”.

Cabe destacar que el enfoque cualitativo subraya la importancia del patrón cultural partiendo de la concepción de que cada sistema social tiene un modo particular de interpretar los eventos (Colby en Hernández Sampieri, Fernández Collado & Baptista Lucio, 2006).

Las interpretaciones estarán enmarcadas en el momento histórico social actual, distinto al momento en el que fue escrito “La Cenicienta”. Por lo cual, la interpretación y comparación de los cuentos debe ser contextualizada, teniendo en consideración el contexto socio cultural e histórico en el que cada uno de ellos fue publicado.

Resultados principales

La Cenicienta en la dulce espera

En “La Cenicienta” la princesa está esperando a lo largo del cuento un príncipe que la rescate. Pareciera que hay, en esta “dulce espera”, una idea que se propaga: aguardar a la persona ideal y ser rescatada para cumplir un sueño —casarse con el príncipe—. Esta necesidad de ser rescatada responde al mito de la pasividad erótica femenina, a partir del cual una mu-

jer está imposibilitada para salir a buscar su propio destino, tanto así que espera —pasivamente— ser salvada por el príncipe o el hada madrina. No hay lugar para ser protagonistas de su historia, sino que *son* en tanto *partenaire* del príncipe, es decir más objeto que sujeto.

Una de las características principales de la protagonista de este cuento es la benevolencia. Este atributo, que para el discurso hegemónico es sinónimo de tolerancia, implica tener la capacidad de soportar todo (gritos, castigos, desprecios). El “*fuieron felices y comieron perdices*” característico de estos cuentos, se puede pensar como un “premio” a la tolerancia infinita, que le permitirá superar su pobreza no por sus acciones, sino gracias al príncipe y a ser una “buena” mujer. Esta concepción de la bondad no puede ser entendida separada del mito del amor romántico, el cual reproduce una idea de completud y donde se prioriza el deseo de pareja a costa del sufrimiento o la resignación de la libertad individual.

La “esencia de las malvadas”

Amorós (1993) sostiene que la mujer, en tanto grupo homogéneo, constituye el conjunto de “las idénticas”, quienes portan una esencia que hace acto en sus cuerpos y en sus deseos. Este podría ser el caso de las princesas, donde todas deberán ser buenas y bellas, ya que está en su esencia, dejando por fuera la singularidad de cada una. Aquellas mujeres rebeldes, que no quieran acatar su destino —donde se podría ubicar a las madrastas— que desafían la esencia de “las idénticas”, son marginadas, desplazadas al único lugar disponible para la historia: ser malas, estar destinadas a un final triste y con las

cuales nadie quiere identificarse.

Por un lado, la figura de La Cenicienta representa el ideal de mujer que se ajusta al modelo patriarcal, aquella que ofrece un amor incondicional y siempre está dispuesta y a la espera de un varón proveedor que le brinde el valor social que espera. Por otro lado, la mujer que lucha por quedarse con el príncipe es la madrastra, la mala mujer, que se “rebela”, buscando su propio destino. Su peor pecado es quererle más a ella misma que a su hijastra. Esta mujer tiene una posición activa en relación a su historia: piensa y lleva a cabo planes, hace alianzas y lucha a fin de conseguir lo que desea.

Con el propósito de dominar a estas mujeres, e imponer el modo de “ser mujer”, lejos de invisibilizarlas, se las demoniza, convirtiéndolas en las malas. Retomando el concepto de psiquismo abierto, las niñas reciben tales propuestas en la infancia, propuestas que operan en la construcción de subjetividad, moldeando los deseos y las aspiraciones como así también los roles que tienen disponibles en la sociedad. Al ser un personaje demonizado y desvalorizado, las niñas no lo eligen como un lugar posible para identificarse.

El lugar de la madrastra es uno de los pocos papeles permitidos a las mujeres en los que existe una clara recompensa emocional: ser protagonistas de su propio destino.

Cabe destacar que a pesar de que estas mujeres tengan una posición activa y sean protagonistas de su historia, el único final feliz posible es el matrimonio con el príncipe y no hay lugar para otros proyectos, característica propia del modo de subjetivación tradicional.

La Cenicienta innovadora

El cuento innovador “La Cenicienta que no quería comer perdices” presenta un contenido alternativo, del tipo contrahegemónico. Ofrece diversas formas de mujeres e intenta romper con la imagen de mujer bella, limpia, sensible, propia de los cuentos tradicionales, representando una princesa que sufre los avatares de la vida cotidiana y cuya imagen no es la “esperable” para una princesa tradicional. En relación a las protagonistas de los cuentos innovadores, Lucía Moreno afirma:

Las [protagonistas] de los cuentos que necesitamos son mujeres más reales, ni tan sumisas ni tan alegres. (...) En los cuentos nuevos se intenta representar cómo somos como mujeres en la realidad.

En esta narración se describe la realidad que atraviesa la protagonista cuando se casa con el príncipe y que no responde al final feliz, sino que vive triste y maltratada por su esposo. Frente a esta situación busca ayuda en otras mujeres, quienes le indican que no proteste y le insisten en que no hay mejor lugar para estar que con un príncipe. De este modo se reproduce el ideal de éxito, felicidad y completud que se espera en el contrato conyugal.

Así como en los cuentos tradicionales las mujeres no se vinculan sanamente entre sí sino que, en la mayoría de los casos la bruja castiga a la princesa a fin de quedarse con el *bello príncipe azul*, en este relato la relación tampoco es solidaria: no hay un reconocimiento entre ellas sino mera envidia. Esto podría dar cuenta de que en este cuento las malas no son las brujas, sino las propias mujeres que sostienen y perpetúan los imaginarios sociales sobre los modos

de ser mujer, castigando a aquellas que intenten ser distintas. Frente a la falta de ayuda la Cenicienta se queda sola, es decir que esta situación provoca el aislamiento y la soledad propio del destino de las malas. De ahí que cabe preguntarse si el castigo por intentar romper con el ideal de lo que se espera que haga y desee una mujer trae como consecuencia la discriminación entre mujeres, así como la imposibilidad de ser elegida por un príncipe. En este sentido, el cuento refuerza la idea de que “correrse” del lugar que propone el patriarcado conlleva consecuencias negativas actuando a modo de disciplinamiento de los deseos e identificaciones de las niñas lectoras de dichos cuentos.

Este relato se diferencia de los cuentos tradicionales ya que la protagonista reflexiona acerca de su ingenuidad al pensar que un príncipe la salvará, y se percató de que sólo ella misma podrá hacerlo, tomando una posición responsable y autónoma frente a su destino. En este sentido, en el cuento se sugiere que las hadas madrinas están en el interior de cada mujer y aparecen cuando se dice “basta”, permitiendo abrir paso al deseo. A partir de este cambio de posición, La Cenicienta decide separarse del príncipe, rompe con lo esperado —instituido— para una princesa. Rompe con el mandato de la conyugalidad y decide poner fin al maltrato del príncipe que creía que debía soportar por amor. Abandona el lugar de entrega total que le proponía el príncipe, propio del amor romántico. En ese sentido, cabe preguntarse ¿Cuál es el modo de amar que se intenta representar en estos cuentos?

La princesa toma valor para ser protagonista de su historia, alejándose del lugar de objeto, propio del mito de la pasividad

erótica femenina. Se despliega su subjetividad, abriendo paso a un sujeto deseante que posee proyectos propios por fuera del matrimonio con el príncipe, como por ejemplo la apertura de su restaurante con las otras princesas. Cabe destacar la sensación de felicidad que transmite la protagonista cuando puede realizar sus proyectos, completamente distinta a la imagen de tristeza que presentaba al comienzo del cuento. Además, la relación con su cuerpo se ve modificada: comienza a disfrutarlo y a apropiárselo como fuente de placer y no como un cuerpo para gustar a otros o como un objeto que recibe castigos.

Estas nuevas narrativas proponen otros modos de ser mujer y otras posibilidades de identificación, lo cual sin duda se presenta como un nuevo discurso para la infancia que apunta a deconstruir los mitos de la feminidad tradicional.

Fueron felices y no comieron perdices

Al final del relato La Cenicienta conoce a La Bella Durmiente, Blancanieves y Caperucita Roja quienes, al igual que ella, buscan su libertad y en un lazo de *sororidad* logran realizar sus sueños. El cuento señala que las princesas se encontraban muy enojadas por el papel que les había tocado representar en los cuentos tradicionales “niñas pasivas esperando que les pidan la mano y les quiten la vida” (Nunila López Salamero, 2009, pp. 42). En consecuencia, cabe preguntarse ¿Qué noción de autonomía se les ofrece a las niñas si en el cuento se espera que el príncipe azul sea el comandante del destino de la princesa? Esta noción va en detrimento de la construcción de infancias libres y autónomas.

A modo de conclusión

Develar y cuestionar los mitos que reproducen los cuentos tradicionales, así como también su posterior análisis desde una perspectiva de género, podría posibilitar la reflexión acerca de nuevos modos de ser mujeres y varones, los cuales son indispensables para lograr una sociedad más igualitaria. Esto podría constituirse como un punto de partida para re-significar las nociones hegemónicas acerca de cómo se define lo masculino y lo femenino, construidas y establecidas a lo largo de la historia.

Los cuentos tradicionales muestran mujeres buenas —las princesas—, que soportan maltratos por amor, con una paciencia infinita cuyo premio será el amor del príncipe. En cambio, las “brujas feas” se quedarán solas, como castigo por intentar cambiar su destino, no ajustándose a las normas del patriarcado.

Con los cuentos innovadores se despliegan nuevos organizadores de sentido, representando a la princesa como una mujer real que sufre los avatares de la vida cotidiana. Las malvadas son las propias mujeres “encerradas” en las lógicas patriarcales, por lo que es menester empezar a deconstruir los imaginarios que las propias mujeres reproducen, siendo los cuentos innovadores fundamentales para dicha tarea.

Estos nuevos cuentos tienen un rol primordial en la desidentificación de las niñas con las princesas tradicionales; en este sentido habilitan otros modos de ser más autónomos y libres que no terminan con un final triste, sino con el que ellas desean. Además, proponen que abandonen el lugar pasivo y dependiente que trata de imponerse, convirtiéndolas en pro-

tagonistas de su propia historia. Todo esto podría permitir que las mujeres encuentren el lugar que quieren ocupar en el mundo y mostrar que construir con otras puede potenciar sus deseos.

El contexto actual es un momento propicio para que la sociedad en general y los adultos protectores en particular le ofrezcan a los niños y a las niñas otros modelos de identificación, que habiliten otras formas de ser, de desear y de transitar el mundo tanto para varones como para mujeres. Los nuevos cuentos son piezas fundamentales para habilitar esos nuevos modos, sin embargo, me pregunto ¿Los cuentos innovadores tendrán a las madrastras —rebeldes— como protagonistas? O ¿El contexto actual habilitaría a construir diversos modos de ser princesa o madrastra?

Bibliografía

- Castoriadis, C. (1983). La institución y lo imaginario: primera aproximación. En *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Fernández, A.M. (2009). Historias de Infancias, En *Las lógicas sexuales: Amor, política y violencias*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández, A.M. (1993). La Bella diferencia y Hombres públicos-mujeres privadas. En *La Mujer de la Ilusión*, Buenos Aires: Paidós.
- Fernández, A.M. (1993). Madres en más, mujeres en menos: los mitos sociales de la maternidad. En *La Mujer de la Ilusión*, Buenos Aires: Paidós.
- Fink, N. (2016). De Brujas y Princesas: la literatura y el cine en la producción de estereotipos de género. En Merchán, C., Fink, N. (Comp.) *Ni Una Menos desde los Primeros Años*, Buenos Aires: Las Juanas Editores, Chirimbote.
- Gimeno, B. (2017). Madres en la trampa del amor romántico. *Revista*

Anfibia. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/madres-la-trampa-del-amor-romantico>

- Hernández Sampieri, Fernández Collado & Baptista Lucio (2006). *Metodología de la Investigación*, México D.F.: McGraw Hill Interamericana.
- López Salamero, N. (2009). *La Cenicienta que no quería comer perdices*, Barcelona: Planeta. Recuperado de <http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/lacenicientaquenoqueriacomerperdices.pdf>
- Lo Russo, A. (2011). *Infancia, violencia y género: Análisis de discursos parentales* (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Márquez González, C. (2013). *Los cuentos de hadas y la representación social del rol de género en niñas y niños: ¿Princesas o brujas?* Universidad de Colima, Colima.
- Morales, M&Piantoni, G. (2015). *Colección antiprincesas + anti-héroes*. Buenos Aires: Editorial Sudestada y Chirimbote.
- Perrault, C. (1697). *La Cenicienta*. Recuperado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000295.pdf>
- Tajer, D. (2009). Modos de subjetivación: modos de vivir, de enfermar y morir. En *Heridos Corazones. Vulnerabilidad Coronaria en Varones y Mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- * Jesica Pasqualini es licenciada en psicología por la Universidad de Buenos Aires. Cursa la Maestría en Salud Mental Comunitaria de la Universidad de Lanús. Actualmente se desempeña como consultora en Salud Sexual y Educación Sexual Integral en la Secretaría de Salud de la Nación por el plan ENIA. Mail:jesicapasqualini@gmail.com

El poder político femenino

Sofía Rutenberg*

*“Que nos atraiga lo que nos destruye nos
aparta siempre del poder”*

Virginie Despentes
(*Teoría King Kong*, 2018)

El presente trabajo tiene el propósito de introducir críticamente una lectura que posibilite el diálogo y articulación entre el psicoanálisis y el feminismo, teniendo en cuenta la tensión y el conflicto que puede haber entre ambos campos. En tanto la subjetividad de las mujeres ha sido pensada, teorizada y escrita por hombres, el resultado ha sido una mujer calcada del modelo masculino y, por lo tanto, una mujer castrada. En este sentido, el eje central de esta nota crítica es situar qué lugar tiene el poder de las mujeres dentro del psicoanálisis.

El párrafo de Virginie Despentes arriba aludido permite ubicar que el masoquismo en las mujeres, lejos de ser parte de una naturaleza o una esencia femenina, constituye una de las fuentes principales que las aleja del poder. La autora no niega la predisposición

de las mujeres al masoquismo, no dice “las mujeres no somos masoquistas”, sino que habilita a pensar al masoquismo como parte de un sistema cultural, social, sexual, económico y político que predestina a las mujeres a gozar de su propia impotencia, es decir, de la superioridad del hombre. Situar así al masoquismo nos reorienta en la clínica psicoanalítica, la cual mayoritariamente ha interpretado a las mujeres desde su carencia pero no desde su potencia, en tanto la misma *es viril*, y por lo tanto masculina. Así, desde esta matriz e inevitablemente, el poder en las mujeres ha sido degradado desde interpretaciones que lo emparenta con la envidia -del pene- como causa, al tiempo de haber postulado que su ejercicio implicaría una usurpación -fálica-.

Considero que entre el psicoanálisis y el feminismo hay tensión, hay conflicto, y eso es precisamente lo más enriquecedor. Esa tensión permite no sólo repensar el psicoanálisis, sino que posibilita

situar que el feminismo es una posición política y ética que visibiliza los entramados de poder que son muy complejos y que están incluso dentro del propio psicoanálisis. En este mismo sentido, es necesario recordar que lo que se rechaza retorna en síntomas; y por lo tanto, es un error desestimar lo trabajado por Freud y/o Lacan, o reducir sus teorías so pretexto de que “son machistas”. En todo caso, se trata de repensar críticamente los conceptos, textos y metapsicología, sin la amenaza de un castigo. La mujer que piensa críticamente [al psicoanálisis] corre el riesgo de que la corrijan, que la quieran “poner en su lugar”. Ahora bien, para hacer entrar en conflicto al psicoanálisis se requiere de su politización. Es decir, no psicopatologizar la vida cotidiana sino politizarla. En otras palabras, que se discuta públicamente lo que suele considerarse privado, doméstico, del hogar; Es decir, tener en cuenta los entrecruzamientos sociales, culturales y políticos que están en juego en lo que

se considera “personal”, tal como suele suceder con la maternidad, la sexualidad, el aborto, la violencia, la violación, el goce, el orgasmo, la frigidez, la masturbación, el masoquismo, el apellido del padre, la prostitución, la fantasía o el amor.

Una de las tesis centrales de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) es que la niña se constituye subjetivamente como doble de la madre. Tomando dicha tesis, me interesa ubicar que la sexualidad femenina dentro del corpus psicoanalítico es descrita y teorizada desde la duplicidad: el desdoblamiento mujer-madre, las categorías madre o puta, la bisexualidad constitutiva -que parte de la idea de que antes de amar al padre la niña ama a la madre, es decir, a alguien del mismo sexo-; la bipartición genital clítoris-vagina, el binomio sexualidad femenina e histeria, el goce femenino -que tiene una parte que responde al falocentrismo y otra parte que está excentrado y que es misterioso, un continente oscuro-. La neurosis histérica que se formula en función de la Otra, es decir, de otra mujer que sabe cómo hacer gozar a un hombre. También el síntoma histérico corresponde a una duplicidad, en tanto testimonio de la división subjetiva. Ahora bien, ¿la noción de niña como doble de la madre planteada por de Beauvoir es el resultado de una sentencia en la cual la mujer se considera un duplicado, nunca original, es decir, la mujer que únicamente reproduce?

La duplicidad de la mujer es un síntoma del psicoanálisis precisamente porque, como todo síntoma neurótico, se nos presenta como una inconciliabilidad: “o esto, o esto otro”. Y cualquier camino que se tome resultará insatisfactorio. Además, la dualidad de la femineidad se interpreta desde la carencia. Cuando J.A. Miller plan-

tea en *El niño entre la mujer y la madre* que “la madre angustiada es, de entrada, la que no desea —o desea poco, o mal— como mujer” (2005, p. 2), supone un desdoblamiento en el cual la parte madre se angustia porque no desea bien la parte mujer. En este sentido, reniega de que el deseo también produce angustia, y que el deseo no siempre es bonito o puro, desconociendo los sentimientos negativos hacia el hijo, la hija o la maternidad.

Virginie Despentes (2018), por su parte, considera que las mujeres tendríamos que pensar mejor las ventajas de que los hombres accedan a la *paternidad activa*, más que aprovecharnos de la exaltación del instinto maternal. La mirada del padre sobre el niño o la niña constituye una revolución en potencia, plantea la autora. Los padres podrían hacer saber a sus hijas que tienen una existencia fuera del mercado de la seducción, podrían enseñarle la fuerza física y podrían valorarlas por esta fuerza sin miedo al castigo. También podrían hacer saber a sus hijos que la tradición machista es una trampa, una restricción de las emociones, un acallamiento de la sensibilidad y la vulnerabilidad. Esto no quiere decir que los hombres podrían ser mejores para criar a sus hijos e hijas que las mujeres, sino que la exigencia de ser un “hombre de verdad” conlleva el acceso restringido a la paternidad, que incluso se reduce a dar el apellido [*el nombre del padre*], sin tener en cuenta que es parte de la construcción tradicional de la virilidad.

Educadas por mujeres en un mundo tradicionalmente femenino, se les promete a las mujeres desde pequeñas que la maternidad es lo que las va a completar, lo que las va a satisfacer. Su primer regalo es una muñeca, a través de

la cual aprenden que para agradar tienen que ser “lindas como una muñeca”. La muñeca es su doble y su hija a la vez. ¿Si no por qué las mujeres desearían hijos como forma de realización? Sigmund Freud respondió a esto: “porque quieren un pene”. Desde Simone de Beauvoir es posible una rectificación de lo supuesto por Freud: la autora aclara que quieren los privilegios de los que tienen pene. En esta línea, Virginie Despentes plantea que todo lo competente todavía quiere decir masculino. Por esto mismo es que existe una dificultad de interpretar a las mujeres desde su potencia, ya que la misma *es* masculina. En palabras de Emilce Dio Bleichmar (1985), la mujer que desea algo que se supone masculino *usurpa el falo*. Acceder a los poderes masculinos implica para una mujer el miedo al castigo. A las mujeres les avergüenza su poder. Y las que ejercen algún poder tradicionalmente masculino tienen que disculparse, pedirle perdón al hombre para que este se tranquilice, para que no se sienta amenazado, ya que sino la sanción podría ser brutal.

Por esto mismo es que las mujeres tenemos que ocupar el espacio público tal como lo venimos haciendo desde los movimientos sociales y feministas. Sin embargo y llamativamente, no sólo el psicoanálisis y sus instituciones rechazan muchas veces su propia discusión en términos políticos al tiempo de rechazar también toda discusión desde el mismo —en torno a lo público—, sino que también muchas mujeres colegas y practicantes del psicoanálisis no consideran que dicho acto de habitar y protagonizar el debate político incluya también hacerlo en torno al propio psicoanálisis, su teoría y práctica. Dicho de otro modo, la práctica psicoanalítica queda

[auto]excluida de su discusión política y feminista, aun tratándose de mujeres analistas por demás empoderadas en otros ámbitos. Así, el psicoanálisis sigue privado de la discusión política. Se discute sólo en pequeños espacios o grupos. Las figuras de autoridad son hombres y los jefes de cátedra de las materias psicoanalíticas en la Universidad de Buenos Aires son en general hombres. Politizar el psicoanálisis no quiere decir “volverlo transparente”. No aludimos a una distinción trivial público//privado. Quiere decir que lo personal también sea político.

Freud: violación y seducción

Cuando Freud desarrolla su teoría sobre la fantasía y la realidad psíquica lo hace en función de que todas las mujeres que lo consultaban habían sufrido un abuso sexual en algún momento de sus vidas. Esto era para él increíble, intolerable: ¿cómo podía ser que todas sus pacientes habían sufrido la violencia sexual por parte de un hombre en algún momento de sus vidas? ¡Y encima un hombre de la familia! Por esto escribe una carta a Fliess en la que le dice “*mis histéricas me mienten*” (Freud, 1897).

Ahora bien, la violación es un programa político. La fantasía de violación existe, sí, pero en función de un dispositivo de poder que supone un modo de gozar contra la propia voluntad. La violación es la guerra civil, dice Despentés, la organización política a través de la cual un sexo declara al otro “yo tomo todos los derechos sobre ti, te fuerzo a sentirte inferior, culpable y degradada”. La violación es algo de lo que no se debe hablar porque detrás de ésta se sintetiza la construcción de la masculinidad. La violación se reproduce como

algo excepcional, que le pasa a algunas pocas a causa de unos pocos monstruos; pero es el núcleo de la construcción de la sexualidad. El padre introduce la mirada como modo de relacionarse con su hija. Mira el cuerpo erótico de la niña, quien se transforma en la culpable, quien provoca la atención del padre. Al buscar seducir al padre busca su cariño, su afecto, sus caricias y su atención; lo cual produce que la niña se convierta inmediatamente en culpable. Las mujeres se constituyen así como culpables de la agresión del otro.

Los descubrimientos freudianos sobre la fantasía son de suma importancia siempre y cuando no queden coagulados en una verdad completa y absoluta que se desentiende de los entramados de poder y los mecanismos que han hecho inferiores a las mujeres y las han convertido en sus propias vigilantes de su sexualidad, en tanto son ellas mismas las que transmiten de generación en generación *la amenaza de violación* (Rutenberg, 2017).

El poder de las mujeres: un significativo forcluido

La cuestión es que se produce el engaño de que al entrar en contacto con el poder nos volvemos asquerosas y corruptas: mientras nosotras amábamos ellos gobernaban, plantearía Kate Millet (1970). Las grandes mujeres son santas o están muertas; la mujer que está viva y ejerce el poder es una ladrona. Milagro Sala está presa por tirar huevos pero la sociedad cree que es porque robó. La fuerza es la característica principal y sede del poder masculino. Una mujer que quiere gustar tiene que borrar todo aquello referente a la fuerza. Nos educan desde niñas para no defendernos. Ellos pueden violar,

matar y descuartizar, pero está mal visto que una mujer lleve un cuchillo en la cartera.

El ejercicio del poder político conlleva enojos, pasiones, sentimientos, estrategias, pensamientos, lecturas, debates, escritura; pero a las mujeres se les dice que tienen que ser suficientemente buenas. Entonces se inhibe desde la infancia la pulsión de apoderamiento y la voluntad de poder. Se maternaliza a la mujer desde que es pequeña porque la maternidad es una forma en que se constituye la femineidad entera y, por lo tanto, una mujer puede ser madre sin tener hijos, dedicándose al cuidado de los otros sin ninguna retribución económica ni simbólica. La maternalización de las relaciones implica que en el lugar de la falta se asume la culpa. De la falta nace el deseo, de la culpa el autorreproche, el masoquismo, la necesidad de castigo; es decir, todo lo que nos aleja del poder.

En tanto las mujeres poderosas siguen siendo un monstruo para el psicoanálisis, o mejor dicho, el poder en las mujeres es un significativo forcluido, abandonar el terreno político y escindirlo de la práctica psicoanalítica es una resistencia a la emancipación y al ejercicio del poder que sigue en manos de los hombres.

Bibliografía

- De Beauvoir, S. ([1949]2016). *El segundo Sexo*, Buenos Aires: Debolsillo.
- Despentés, V. (2018). *Teoría King Kong*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Literatura Random House.
- Dio Bleichmar, E. (1985). *El feminismo espontáneo de la historia*. Madrid: Adotraf.
- Freud, S. (1897). Carta del 21 de Septiembre de 1897. En *Cartas*

- a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923-5). El problema económico del masoquismo. En *Obras Completas: El yo y el ello y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Miller J.A. (2005). *El niño, entre la mujer y la madre*. Digital de la Orientación Lacaniana, Año IV, No 13, Junio-Julio 2005. Recuperado desde: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/562/virtualia-13/el-niño-entre-la-mujer-y-la-madre> (3/2/19)
- Millett, K. ([1970]1995). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- Rutenberg, M. S. (2017). *El impacto de la inseguridad en la subjetividad de las mujeres. Análisis bibliográfico crítico desde el psicoanálisis y los estudios de género*. XII Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario en Salud y Población. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Buenos Aires, Agosto de 2017.

* Sofía Rutenberg es licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, Psicoanalista, Coordinadora del área Feminismo y Psicoanálisis en Hacer-Clínica. Investigadora en temáticas de género, diversidad, violencias y psicoanálisis.

Σύμψυξις
επιστημονική