

Capítulo V. El estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo	Título
Grüner, Eduardo - Autor/a	Autor(es)
La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2000	Fecha
	Colección
Karl Marx; Historia; Filosofía; Política; Filosofía Política; Teoría Política; Hobbes;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100609021452/6cap5.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



El Estado: pasión de multitudes *Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo*

— Eduardo Grüner*

“Nadie sabe lo que puede un cuerpo”
B. Spinoza

Platón, como se dice vulgarmente, no mastica vidrio. Si en su república no hay lugar para la poesía es por la misma razón por la cual en su filosofía no lo hay para la retórica o la sofística: porque las palabras, en manos de quienes tienen por ellas una pasión suficiente como para dejarse arrastrar –y arrasar– por ellas tienen como un carácter descontrolado que no puede menos que ser *subversivo*. El gran heredero de Platón en la filosofía política moderna, Hobbes (que no por azar llamaba a su Estado–modelo el Gran Definidor), también desconfiaba radicalmente del lenguaje librado a su espontánea creatividad: reconocía en él el espacio posible del malentendido, del equívoco, del engaño, de la ficción, de la ambigüedad. Otra vez: de la subversión de una cierta universalidad del sentido, sin la cual es (para él) inimaginable una mínima organización de la *polis*. Entonces, para ser directos: no se trata, para la poesía, de una subversión *política*. Se trata de una subversión *de* la política. Al menos, de la política entendida a la manera crítica de un Marx: como lugar de constitución imaginaria (“ideológica”) de una Ciudadanía Universal que por sus equivalencias jurídicas disimula las irreductibles desigualdades en el mundo, los “agujeros de sentido” en lo

*Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor titular de Teoría Política y Social de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

real. El modo de esa universalidad es el contrato, el entendimiento, el consenso y, para decirlo todo, la *comunicación* (es decir: la lógica del intercambio generalizado de las palabras en el mercado).

La poesía, curiosamente, está más próxima de los hombres y mujeres de carne y hueso, de esos cuerpos desgarrados, en guerra consigo mismos y con los otros, que no pueden comunicarse con éxito (“por suerte”, creo que decía Rimbaud, “porque si no se matarían entre ellos”): no puede, aunque quiera –y la mayoría de los *poetas*, hay que decirlo, quieren– establecer contratos, consensos, entendimientos, con el mundo. La poesía se ocupa de los agujeros, no del sentido. Por supuesto: existe la Institución de la Poesía, y existe, perfectamente codificada, la Palabra Poética (dictamos *cátedra* sobre esas cosas, como sobre la “ciencia” política). Pero *una* poesía se define por su ajenidad a esas certezas casi edilicias. Por supuesto: existen aquellos a quienes su poesía los lleva a la política, y aquellos a quienes su política los lleva a escribir poesía. Pero *un* poeta se define por su ajenidad a esas certidumbres motivacionales. Por su *ajenidad*, no su exclusión: no se trata de estar en otra parte, ni mirando para otro lado: se trata del irremediable *malestar* en cualquier parte que produce esa alteridad sin puentes. La *práctica* de la poesía –su escritura como su lectura– no transforma a nadie en un mejor ciudadano, ni siquiera en una mejor persona. Más bien al contrario: hace dudar sobre la *pertinencia* de aspirar a esas virtudes, frecuentemente incompatibles con aquella práctica, en tanto ésta suponga una consecuencia en el propio deseo.

Spinoza no es, sin duda, un poeta. Y también él, como veremos, comparte con Hobbes una cierta desconfianza hacia el lenguaje puramente “creativo”, y hacia los excesos metafóricos y simbólicos de una hermeneusis demasiado rebuscada. A decir verdad, en esto es notablemente moderno: su método de interpretación de las Escrituras, por ejemplo, puede casi ser calificado de *textualista*; hasta ese punto cree, no en una “transparencia”, sino en una suerte de *materialidad* de la Palabra que vale por sí misma, sin necesidad de remisión a un sentido. Otro que traduzca o interprete mediante claves o códigos externos al propio discurso. También él, como Hobbes –como casi todo erudito o filósofo de su época, por otra parte– prefiere la Ciencia, especialmente las matemáticas y la geometría, a la Poesía. Y sin embargo, *su* ciencia, *su* filosofía, aunque no lo invoque explícitamente, participa del espíritu de la *poiesis* en el sentido amplio, griego, del término: una voluntad, un deseo (un *conatus*, diría el propio Baruch) de auto-creación apasionada, que se traslada a la totalidad de su edificio teórico, y muy en especial a su filosofía política. Es cierto: se trata sobre todo de la *lógica* de ese edificio, de su “forma”. Pero, si en general puede decirse de toda filosofía que su “forma” es inescindible de su “contenido”, en el caso de Spinoza esta articulación es radical: la más radical del siglo XVII, y tan radical que lo sigue siendo hoy. Y allí donde la “forma” es decisiva, estamos en el terreno, otra vez, de la plena *poiesis*, de ese proceso de interminable transformación de una “materia prima” que es *in-forma* -

da por el trabajo humano (la *poiesis*, en este sentido, es inmediatamente *praxis*). Las consecuencias -teórica y prácticamente- *políticas* de semejante concepción son inmensas. En verdad, hasta cierto punto el entero origen de la filosofía política moderna podría reducirse al nunca claramente explicitado conflicto entre Spinoza y Hobbes. Vale decir: al conflicto entre una concepción de lo político como lo *instituido* (lo cristalizado en la Ley abstracta que obliga a la sociedad de una vez para siempre) y lo político como lo *instituyente* (lo que está, al igual que la poesía, en permanente proceso de auto-creación, de “potenciación” siempre renovada del poder de la *multitudo*). Este es el carácter hondamente *subversivo* del spinozismo -porque hay un “spinozismo”, que aunque no puede siempre reducirse a la “letra” de Spinoza, conserva su “espíritu”-, éste es su carácter “poético”.

Estos dos rasgos nucleares del spinozismo: su lógica tributaria del deseo de *poiesis*, y su posición fundante de una de las grandes tradiciones del pensamiento político moderno (la más “reprimida”, pero por ello mismo la que retorna insistente e intermitentemente en la “historia de los vencidos” de la que habla Walter Benjamin), autorizan -o al menos nos gustaría pensarlo así- la utilización, como apólogos para dar cuenta de ciertos aspectos del conflicto Spinoza/Hobbes, de dos tragedias clásicas: *Hamlet* y *Edipo Rey*. Primero, porque son dos cumbres insuperables de la “poesía” occidental. Segundo, porque ellas mismas se sitúan como expresión condensada de una época de fundación: el pasaje del orden teocrático al orden de la *polis*. Se trata de dos teocracias y dos *polis* muy diferentes, claro está, y de dos pasajes de “modos de producción” incomparables. Pero tienen en común el ser monumentales *alegorías* -y ya volveremos abundantemente sobre este concepto- de las dos más grandes crisis “civilizatorias” occidentales: la que condujo a la concepción originaria de la Política tal como todavía la conocemos, y la que condujo a la conformación del Estado moderno en los albores del capitalismo y la sociedad burguesa. En cierto sentido, el debate Spinoza/Hobbes (que es, en última instancia, el debate entre una concepción histórico-anropológica y una puramente jurídica del Estado, y por otro lado entre una concepción “colectiva” y otra individualista de los orígenes de lo político) repite y actualiza el *agon* trágico que está en el corazón de esas crisis.

Desde ya, es de rigurosa honestidad intelectual que anunciemos que nuestro partido es, inequívocamente, el spinoziano. Esto tiene un grave inconveniente: el improbable lector que tenga la paciencia de acompañarnos en el recorrido no será recompensado, al final, con ningún “cierre” tranquilizador y cierto. Eso es, al fin y al cabo, el spinozismo: una eterna *apertura* que invita a la auto-creación, es decir -si se nos permite llamarlo con la denominación de lo que fue un riquísimo movimiento estético- un “realismo poético”.

Hamlet, o el Leviatán melancólico

Cuando se retiran los cadáveres, empieza la política ¹: así es (así *parece* ser) tanto en *Hamlet* como en *Antígona*: Fortinbras o Creonte vienen a restaurar el orden justo de la Polis, amenazado por el “estado de naturaleza” y la guerra de todos contra todos. Pero, desde luego, esto podría ser tan sólo una ilusión retrospectiva, un efecto de lectura *retardado*, generado por las “fuerzas reactivas” –en el sentido nietzscheano– de las modernas filosofías contractualistas (todavía, o de nuevo, dominantes tanto en la academia como en el sentido común político de hoy), que se distraen con prolijidad y empeño ante la verdad histórica evidente de que todo “orden justo” instaurado por un “contrato” es, no sólo pero *también*, el resultado de la victoria de una de las partes en una relación de fuerzas; que la “universalidad” del consenso es el reconocimiento (no necesariamente conciente) de la hegemonía de un *partido* que tiene el poder suficiente para imponer *su* imagen del orden y de la justicia: no cabe duda de que Shakespeare, en este sentido, está más cerca de Maquiavelo (o de Marx) que de Locke (o de Kant). Incluso –si hay que continuar en la línea borgiana del autor que crea sus propios precursores– más cerca de Freud: al menos, del Freud de *Totem y Tabú* y su sociedad producto del crimen colectivo; una lectura shakespeariana de Freud como la que propone Harold Bloom sería aquí de extrema utilidad. (Ella señalaría que si todo neurótico es Edipo o Hamlet, es porque los obstáculos a la soberanía del sujeto no son iguales cuando provienen de filiación materna o paterna. Pero esto es otra cuestión).

Y, de todas maneras, la –ciertamente operativa– ficción contractualista puede tomarse por su reverso lógico, para decir que, aún cuando admitiéramos la discutible premisa de que la política es lo contrario de la violencia, los cadáveres son la *condición de posibilidad* de la política: en el dispositivo teórico contractualista (véase Hobbes) el Soberano *necesita* de los cadáveres para justificar su imposición de la Ley; de manera un poco esquemáticamente foucaultiana, se podría decir: la política *produce* sus propios cadáveres, la Ley *produce* su propia ilegalidad, para naturalizar su (como se dice) “imperio”; pero inmediatamente requiere que este origen sea *olvidado*: de otra manera, no podría reclamar obediencia universal, puesto que la violencia es del orden de lo *singular*, del acontecimiento reiterado pero intransferible, del límite en que el efecto sobre los cuerpos se sustrae a la Palabra.

En ese olvido del origen (que, lo veremos, un filósofo-poeta de lo político como Spinoza intenta combatir, restituyendo la *singularidad* de lo Múltiple en el propio origen de lo que aparece como Uno) está el efecto “maquínico”, instrumental, de una Ley “positiva” y autónoma que, justamente, no parece tener otro origen ni otra finalidad que su propio *funcionamiento*: como dice Žižek (siguiendo muy obviamente a Lacan), la Ley no se obedece porque sea justa o buena: se obedece porque es la Ley (Žižek, 1998). Porque es *la* Ley, la que es igual para

todos (aunque se pueda decir, como el propio Marx, que ésta es propiamente su injusticia: ¿cómo podría ser justa una Ley igual para todos, cuando los sujetos son todos diferentes?)(Marx, 1958). En *El Proceso* de Kafka, por ejemplo, el horror de la Ley proviene no de ese funcionamiento “maquínico” y anónimo, sino precisamente de la invasión de lo *singular* revelando, recordando, las fallas de una *pretensión* de universalidad de la máquina anónima: cuando Josef K. acude a un tribunal en el que el público se burla de él sin escuchar sus argumentos, en el que los jueces ocultan imágenes pornográficas entre las páginas del Código, en el que el ujier viola a la secretaria del juzgado en un rincón de la sala, lo que lo espanta es esa *singularidad obscena* que desmiente la “Forma” jurídica. Y que muestra un retorno del –si se quiere seguir hablando en esos términos– “estado de naturaleza”, que es *constitutivo de*, y no exterior a, la Ley: la Ley mata a K. no como un hombre, sino –lo dice él– “como un perro”. Incluso hay algo degradante de la propia Naturaleza en esa aparente *domesticación*: Hobbes hubiera dicho “como un lobo”² (Spinoza, por el contrario, *sabe* que la Razón abstracta que pretende darle su fundamentación a la Ley está *ya siempre* atravesada por las pasiones; por eso la “violencia” que retorna en los intersticios de la Ley no se le aparece como “obscena”, como “fuera de la escena”, como extrañeza: porque ha partido de la premisa de que ella es *constitutiva* de la propia Ley, de la Razón, y que no se puede operar entre esos dos registros un corte definitivo como el que pretendería Hobbes)³.

Pero entonces, si se pretende que la política es el retiro de los cadáveres tras el cual puede, por fin, “imperar” la Ley, hay que por lo menos dar cuenta de esa singularidad obscena, de ese *resto* incodificable que simultáneamente permite que la Ley/la Política *funcionen*, y que muestren su carácter de *falla* “constitucional” (valga la expresión)⁴. Un autor contemporáneo –muy evidentemente inspirado en Spinoza además de en Marx– que ha visto bien el problema es Jacques Rancière: la política, *cualquier* política (lo que no significa que sean todas iguales: se trata justamente de restituir a la política un cierto registro de singularidad acontecimental, aunque no de pura contingencia, como parece postular un Badiou) es necesariamente “antidemocrática”, si se entiende por “democracia” la libre y *soberana* iniciativa de las masas, que puede muy bien suponer un desborde de violencia: de *La República* platónica en adelante, todo “modelo” político es una estrategia de *contención* de esas masas *para las cuales* se hace política (Rancière, 1996).

Se ve, pues, que también aquí *aquello mismo* que hace posible la Política –la soberanía de la masa– es, como dice Rancière, lo que debe ser *descontado* por la *filosofía* política de la vida normal de la Polis, porque exhibe el “desacuerdo” estructural (“un tipo determinado de situación de habla: aquella en que cada interlocutor entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”), la contradicción irresoluble mediante ninguna *Aufhebung*, entre lo singular de aquella “libre iniciativa” y lo universal de la Ley. Posibilidad/imposibilidad: “Lo que hace de la polí-

tica un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la lógica del desacuerdo (...) es la introducción de una incommensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes”. La inspiración original de esta idea se encuentra, por supuesto, en Spinoza: contra el fundamento individualista y atomístico del contractualismo hobbesiano, y asimismo, anticipadamente, contra el postulado homogeneizante, universal–abstracto, de la “voluntad general” rousseauiana, en Spinoza la potencia de los sujetos singulares y la de la *multitudo* en su conjunto se alimentan mutuamente en una tensión permanente que no permite una reducción de la una a la otra (Spinoza, 1966), porque se hace cargo del “desacuerdo” fundante: el *demos* es el Todo plural, pero la Ley debe tratarlo como una *parte* compuesta de “equivalentes generales”. Pero así no hay la Política que sea posible, no hay *imperium* estabilizado y universal de una Ley que tendría que ser constantemente redefinida: la “democracia” así entendida sería un perpetuo proceso de auto–reconstitución, de *refundación* de la Polis, donde lo político quedaría totalmente reabsorbido en el movimiento de lo social (¿y qué otra cosa es, en definitiva, el “comunismo”, el de Marx, y no el de los “comunistas”?). Sólo esa situación *imposible* –no en el sentido de que no pudiera ser *real*, sino de que por ahora no puede ser plenamente *pensada* – autorizaría a hablar de “soberanía”, porque implicaría, entonces sí, un “darse a sí misma las reglas” por parte de lo que Spinoza llamaría la *multitudo*. Pero implicaría también la admisión de que lo que *hasta ahora* hemos llamado “política” es la *continuación* –y no la interrupción– de la guerra por otros medios.

Nos hemos demorado un poco, quizá innecesariamente, para darle su lugar a Hamlet. Porque, en efecto, ¿dónde se ubica el príncipe dinamarqués en esta inestable configuración? ¿Quizá en el espacio en que menos lo esperamos, el de una *indecisión* que es un índice de su conciencia de la *imposibilidad* de la auténtica Soberanía (ya que, precisamente, tendría, para asumirla, que recurrir a la violencia, haciéndose el *denunciador* de que la Ley está desde su origen manchada de sangre, y así “desestabilizando” su futura legitimidad incluso desde antes de construirla)? Puede ser. Pero eso sería despachar demasiado rápido la hipótesis de Benjamin de que, en cierto modo al revés de lo que piensa Schmitt, la *indecisión es*, en sí misma, la marca de la Soberanía. De que lo más “soberano” *es*, justamente, el asumir la acción como indecible, y esperar la mejor oportunidad. La *postergación* puede, evidentemente, ser la estofa del obsesivo, pero también la del político astuto, “maquiaveliano”, que hace del *auto–dominio* una suerte de mecanismo de relojería que administra el tiempo de las pasiones: “(Para Maquiavelo) la fantasía positiva del estadista que opera con los hechos tiene su base en estos conocimientos que comprenden al hombre como una fuerza animal y enseñan a dominar las pasiones poniendo en juego otras”. (Benjamin, 1990) Concebir las pasiones humanas (empezando por la violencia) en tanto *motor calculable* de un actuar futuro: he aquí la culminación del conjunto de conocimientos destinados a transformar la dinámica de la historia universal en acción política. El hí-

brido mitológico entre el Zorro y el León, entre la astucia y la fuerza, constituye el *capital simbólico* fundamental del futuro Soberano: hay, ciertamente, método en la locura del Príncipe (Maquiavelo, 1992).

Es necesario esquematizar: estamos en el momento de transición, de *pasaje* entre la sociedad feudal y la burguesa, de consolidación de los grandes Estados absolutistas centralizados, en el que –como lo ha mostrado con agudeza Remo Bodei (Bodei, 1995)– las más violentas pasiones no son estrictamente “reprimidas” sino canalizadas, *organizadas* por la aplicación política de la “racionalidad instrumental” de la que hablarán mucho más tarde Max Weber o la Escuela de Frankfurt: no hace falta insistir sobre el lugar fundacional que ocupa la instrumentalización del *Terror* en la filosofía política de Hobbes. Si Weber está en lo cierto, esta nueva racionalidad es introducida por la ética protestante como *condición epistémica* del “espíritu del capitalismo” (Adorno es más radical: como Nietzsche y Heidegger antes, hace retroceder el instrumentalismo de la razón hasta el propio Sócrates; la burguesía protestante no habría hecho más que sistematizar este “espíritu” para ponerlo a tono con las incipientes nuevas relaciones de producción) (Adorno y Horkheimer). El tema de la *espera*, de la postergación de las pasiones –la *venganza*, por ejemplo– es, como se sabe, central en la ética calvinista. ¿Será apresurado insinuar que *Hamlet* puede entenderse, entre otras cosas, como una *alegoría* (habrá que volver sobre este concepto benjaminiano) de ese momento de transición? No hace falta entrar en el debate sobre si Hamlet representa al rey Jacobo o sobre la ambigua culpabilidad de la reina: de hecho, en la época de su estreno, como sostiene el propio Carl Schmitt, *ya había comenzado* la larga y convulsiva era de la “revolución burguesa” en Inglaterra (Schmitt, 1992) Larga, convulsiva e *indecisa*: de la decapitación de Carlos I a la dictadura republicana de Cromwell, de vuelta a la Restauración, hasta el delicado equilibrio de la monarquía constitucional, para no mencionar a los *Levellers* y *Diggers* empujando hacia una “democracia popular”, las contra(di)cciones del parto de la nueva era arquitecturan un verdadero laberinto de violencia y confusión que desmiente la interesada imagen de una evolución pacífica y ordenada, opuesta a la sangrienta Revolución Francesa. Hamlet –como en otro terreno y en una sociedad muy distinta, Don Quijote– es un *sujeto de la transición*, que no termina de decidir el momento oportuno de dar el envión hacia la nueva época: el cálculo de sus propias pasiones es astucia, sin duda, pero también temor (un temor bien “burgués”, si se me permite) a un desborde apresurado que eche todo a perder. Parafraseando al Marx del *XVIII Brumario*: no puede elegir entre un final terrorífico y un terror sin fin.

Sí, pero, ¿y su “melancolía”? No nos metamos con sus motivaciones psicológicas: ¿qué representa *filosófica y políticamente* su duelo inacabado? La cuestión es extraordinariamente compleja, pero aquí otra vez Benjamin arroja pistas. Ante todo, *Hamlet* puede ubicarse tópicamente en otro espacio de transición, entre la tragedia clásica y el drama “de duelo”, el *Trauerspiel*: su príncipe todavía

lleva la impronta del personaje trágico, pero es ya, también, un héroe melancólico. Vamos despacio: en una carta a Gershom Scholem, Benjamin describe los fragmentos originales que luego darán forma a su *Origen del Drama Barroco* como clarificadores, para él, de la “antítesis fundamental entre la tragedia y el drama melancólico”, y de la cuestión de “cómo puede el lenguaje como tal *hacerse pleno* en la melancolía y cómo puede ser la *expresión* del duelo” (Benjamin-Scholem, 1994). Los temas de la representación de la muerte y del lenguaje del duelo informan el problema filosófico de la representación de lo *absoluto* en lo *finito*: en la terminología benjaminiana posterior, del “tiempo-ahora” de la Redención que implica un corte radical con toda cronología del “progreso”, insertándose en el *continuum* histórico. Y anunciemos, de paso, que ésta es ya una problemática plenamente spinoziana: para el holandés no hay una contraposición externa, sino una *inmanencia* de lo universal en lo particular. Esta es una de las grandes diferencias de Spinoza con Descartes, y pese a la apariencia complejamente “técnica” de la discusión, tiene importantes consecuencias para la filosofía social y política: hace a la concepción de un Sujeto que puede aspirar a lo universal (incluido el “sujeto social” de Marx) sin por ello diluir sus determinaciones particulares⁵.

Para esta elucidación es pertinente la oposición tragedia/drama barroco: en la sensibilidad moderna (es decir, post-renacentista), “dolorosamente separada de la naturaleza y la divinidad”, la felicidad se entiende como ausencia de sufrimiento; pero para los antiguos, la humanidad, la naturaleza y la divinidad se vinculan en términos de conflicto, de *agon*, y la felicidad no es sino la victoria otorgada por los dioses. El *agon*, pues, contiene a lo absoluto como inmanencia. Algo muy diferente sucede en la cultura moderna y su herencia cristiana: el abismo levantado entre la divinidad por un lado y la humanidad/naturaleza por el otro lleva a la representación de una naturaleza profana y a un sentimiento de lo *sublime* (en el sentido kantiano) como potencialmente in-finito, donde el progreso es “automático” –he aquí, de nuevo, la metáfora “maquinica” de la historia–. Acá no hay un “momento de la victoria” en el cual lo absoluto se realiza y glorifica la vida en el momento de la muerte, sino el deseo interminable por un absoluto remoto, inalcanzable, cuya persecución “empobrece la vida y crea un mundo disminuido”. En la tragedia, el héroe debe morir porque nadie puede vivir en un tiempo terminado, *realizado*: “El héroe muere de inmortalidad, ése es el origen de la ironía trágica”. En el drama melancólico cristiano, por el contrario, el tiempo está *abierto*: Dios es un horizonte remoto, y la completud del tiempo en el advenimiento de lo absoluto, por un lado *ya ha sucedido* con el nacimiento del Mesías, pero por otro es *eternamente postergada* hacia el Juicio Final. En el drama melancólico, el principio organizador no es el completamiento *de y en* el Tiempo, sino la repetición y el *diferimiento*. La “disminución de la vida” ante la presencia siempre diferida del *deus absconditus* condena a los vivos tanto como a los muertos a una existencia espectral, condenada a repetir pero nunca completar ni su

muerte ni su duelo (el mismo motivo puede encontrarse en Pascal y en Racine, según ha intentado demostrarlo Goldmann, 1968).

En este marco, Benjamin contrasta la “palabra eternamente plena y fijada del diálogo trágico” con “la palabra en permanente *transición* del drama melancólico”. En la tragedia la palabra es conducida a su completud en el diálogo, donde recibe su sentido pleno; en el drama melancólico el completamiento del sentido es perpetuamente diferido. Por eso en el drama melancólico la “figura” privilegiada (pero no es realmente una figura del catálogo retórico: es un *método* de construcción, sobre el que se monta el método de *análisis crítico* del texto) es la *alegoría*, que se opone al *símbolo*, como se oponen aquellas dos concepciones del tiempo (Benjamin, 1997) ⁶.

* allí donde, en el símbolo, aparece un tiempo “ideal” que se realiza, se *llena* en el instante único y final de la redención *inmediata* del héroe trágico, en la alegoría el tiempo es una progresión infinitamente insatisfecha, y la redención del héroe melancólico está siempre *desplazada* hacia un futuro incierto.

* allí donde, en el símbolo, se aspira a la igualmente inmediata *unidad* con lo que él representa –es decir, donde lo singular se superpone con lo universal y contiene en sí mismo, inmanentemente, el momento de trascendencia–, en la alegoría *no hay* unidad entre el “representante” y lo “representado”: todo significado ha cesado de ser auto-evidente, el mundo se ha vuelto caótico y fragmentario, no hay significado fijo ni relación unívoca con la Totalidad.

* allí donde el símbolo es una categoría puramente *estética*, que no encarna la unión de lo singular con lo universal sino que se limita a *representarla* –y que permanece, por tanto, atrapado en el mundo de la “apariencia”, del *Schein* – la alegoría es un concepto *ontológico-político*, que desnuda un “todavía-no-ser”, sobre el cual *el Sujeto es el Soberano*, puesto que es el responsable de hacer advenir el Sentido allí donde nada significa nada y todo puede significar cualquier cosa.

Sólo que, en el drama melancólico, el Soberano está como si dijéramos *suspendido* entre el instante del “puntapié inicial” que lo hará advenir Sujeto alegorizante, y “la sombra del objeto” que lo tironea hacia el pasado, que lo congela en su estatuario estatuto de símbolo fantasmal. No termina de *inscribir* su Soberanía –por ello todavía *potencial* – en su devenir-sujeto, no termina de decidirse a efectuarle esa *violencia* a un mundo de tiempo “acabado” para abrir el Sentido, para *hacer* “política” y *ser* el sujeto de ella: esa violencia que Schmitt llama, casualmente, *decisionista*; pero Schmitt se equivoca, sin embargo, al pensar que *sola*mente la decisión es el atributo del Soberano, individual o colectivo: no puede haberla (Hamlet es el ejemplo *princeps*, justamente) sin atravesamiento del momento “melancólico” que advierte sobre la *imposibilidad* de una soberanía que está

siempre en cuestión, que debe “re–alegorizarse” permanentemente. Otra vez: la política se revela aquí como el nudo (¿borromeo? ¿gordiano?) de la Posibilidad/Imposibilidad de constante refundación de la Polis (Ver Girard, 1978). Y es en esta encrucijada donde, como se verá, encontraremos a ese casi contemporáneo de Hamlet que es el judío de Amsterdam Spinoza, para que nos dé un fundamento de esa refundación constante.

Y no se trata de mera especulación metafísica, psicológica o estética. Insistimos: el período que puede “alegorizarse” desde una lectura de lo que Jameson llamaría el *inconsciente político* de Hamlet es crucial no sólo para el desarrollo de las formas de “conciencia” y experiencia de la modernidad proto-burguesa, sino para el desarrollo de las formas modernas de organización (de dominación) política y social. El drama melancólico cristiano (Benjamin *demuestra* que Hamlet es cristiano, aunque no tengamos tiempo aquí de reproducir su argumento) es también pasible de ser reconstruido como una alegoría del modo en que –avanzando aún más allá de las tesis de Weber o de Troeltsch– no es sólo que el cristianismo de la época de la Reforma fue un simple aunque decisivo *factor* que favoreció la conformación de un clima cultural propicio para el desarrollo del capitalismo, sino que ese cristianismo *se transformó él mismo* en capitalismo⁷. El corolario de esa transformación del cristianismo en capitalismo es que el capitalismo devino religión (“la religión de la mercancía”, la llamaba Marx), una religión que por primera vez en la historia supone “un culto que no expía la Culpa, sino que la promueve”. Pero, tan importante como ello, es que detrás del “contrato” que nos compromete al respeto por los congelados símbolos culturales de esa religión, sigue vigilante la Espada Pública de Hobbes (o las Dos Espadas de Agustín) para recordarnos que el tiempo está *terminado*, que hemos llegado al fin (de la Historia). Y Spinoza, lo veremos, tiene absoluta claridad sobre esto. La melancolía de Hamlet es también la nuestra, en toda su ambigüedad: *sabemos* que ahí afuera está ese universo “caótico y fragmentario” esperando el ejercicio de nuestra soberanía, pero *descontamos* del mundo aquella soberanía, que es justamente la que lo hace posible en su eterna repetición. Fortinbras, después de todo, no ha retirado realmente los cadáveres: sólo los ha ocultado entre las bambalinas, fuera de la escena, para que sigan “oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos” (otra vez Marx, en el *XVIII Brumario*).

Edipo, o el padre de la Razón

Se ve cuál es la ventaja que –queriéndolo o no– arrastran consigo ciertos textos *fundantes* de la literatura universal (al menos, del universo occidental): la de –justamente por su lugar fundante, su posición de *nudo* de un cambio de época– contener *in nuce* todas las posibilidades que van a ser desplegadas en el período posterior. En un estupendo y reciente texto, Jean-Joseph Goux arriesga la hipóte-

sis de que, más allá o más acá de Freud, la tragedia de Edipo señala el inicio de la subjetividad filosófico-política “moderna” (en un sentido muy amplio de la palabra), en la medida en que Edipo, respondiendo al famoso enigma de la Esfinge con un escueto “el Hombre”, realiza tres operaciones simultáneas:

- a) “crea” la Filosofía, es decir un discurso ya no basado en la tradición, sino en el razonamiento autónomo;
- b) por lo tanto “crea”, asimismo, al Sujeto moderno que recién será figura dominante en Descartes, ese sujeto que *centra* la experiencia y la fuente del saber en su propio Yo, y no en alguna Trascendencia religiosa o cultural que lo determina;
- c) finalmente, por las dos operaciones previas “crea” las condiciones ideológicas para la emergencia del *homo democraticus*, o mejor dicho del *homo liberalis*, del hombre que basándose en su pura Razón “individual” y despojado de la inercia de la tradición “contrata” con sus iguales una forma de organización política y social.

Estas tres operaciones, pues, construyen el puente para pasar de una época a otra: de la era de un orden basado en el ritual religioso y la repetición del culto sacrificial como forma de sublimación/simbolización de la lógica de la *venganza*, a la era de la Polis, de la Ley universal, del imperio de la Razón y la lógica de la *justicia*, tal como se expone en un texto fascinante de Girard. (1978). El lugar de Edipo como mítico “héroe fundador” de una nueva cultura es aquí capital.

Sí, *pero*: junto con todo eso Edipo crea también la “racionalidad instrumental” weberiana y frankfurtiana; es decir, ese astutísimo truco, esa “astucia de la razón” por la cual la libertad individual, perversamente, será la coartada de la dominación en clave hobbesiana, que permitirá el curioso silogismo de que sería “irracional” rebelarse contra el Poder que *uno mismo* ha elegido, ya que sería una suerte de absurda auto-rebelión. Sólo que en todo esto hay un problema: Edipo, finalmente, *fracasa*: toda su astucia razonante, que le ha sido suficiente para vencer a la Esfinge, no le alcanza para sustraerse a su Destino, ni para conjurar la amenaza de la Peste violenta que viene a destruir a la Ciudad; tanto él (el “líder”) como el pueblo de Tebas (la “masa”) -y obsérvese en el texto de Sófocles cómo el Coro permanentemente acude a Edipo implorando la salvación, en una extraordinaria ilustración anticipada del vínculo de *separación* líder/masa en la lógica del “jefe carismático”-, tanto él como el pueblo sucumbirán a la ilusión desmesurada (a esa *hybris* desmedida, la llama Aristóteles) de creer que se puede hacer “política” con la pura Razón, prescindiendo de las pasiones. Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad “con arreglo a fines” -el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder- lo que lo pierde, produciendo el “retorno de lo reprimido”, de lo que (como se lo advierte Tiresias, re-

presentante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez, “ideológica” de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros “individuos”, pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo -haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones- lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno, se vuelva insoportable, son sólo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones? ¿Buscar el “justo medio”, el equilibrio preciso entre ambas? El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original. Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa, para todavía citar esa inagotable fuente de citas que es el *XVIII Brumario*) da cuenta de ciertos fundamentos “universales” -diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas- de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo. En *Hamlet*, lo hemos visto, esa “apertura” de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón “contractualista” y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

La mejor explicación, la más “acabada”, está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está -ya lo hemos insinuado, al pasar- en Spinoza. Es él quien -un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau- advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, hasta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* -aunque sea un término muy posterior- de las pasiones (si Spinoza es para Althusser el verdadero antecedente de Marx, es para Lacan el verdadero antecedente de Freud). Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el “individuo” y la “masa” no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de lo social, cuya disociación “desapasionada” sólo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los “totalitarismos” del siglo XX; pero justamente, ése es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede, por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas. Sin embargo, hay que ser claros: el totalitarismo “polí-

tico” es un fenómeno “de excepción” en el desarrollo del poder burgués, mientras que ese otro “totalitarismo” fundado en las ilusiones de la “democracia” individualista-competitiva es su *lógica constitutiva y permanente*. Entonces, Spinoza tiene razón: la Farsa de la ficción contractualista a ultranza (Baruch, como se sabe, es/no es contractualista: ese debate no tiene fin, ya que habría que desplazar la lógica dicotómica impuesta por el liberalismo) reconduce sin remedio a la Tragedia del Uno soberano de las pasiones de Hobbes.

Entre los polos de la oscilación pendular, pues, Spinoza se rehúsa a elegir: no por hamletiana indecisión, sino porque está convencido de que sólo la tensión irresoluble, la “dialéctica negativa” entre ambos ofrece la *oportunidad* (sin trampas garantías previas, como las del contrato racionalista) de una auténtica libertad para las masas. Su proyecto *es*, qué duda cabe, “racionalista”: se trata de la organización más “racional” posible del Estado. Pero, a su vez, esa *potencia* social que es el Estado debería ser, si se nos disculpa el mal chiste, una “pasión de multitudes”: un conjunto *realmente* social (y no el “Individuo” jurídico de Hobbes, separado, ajeno y superior a la “masa”) conformado por *potencias* individuales, sí, pero que precisamente se *potencian* en su asociación horizontal. Spinoza es un racionalista pero es también, y quizá sobre todo, un realista: de Maquiavelo ha aprendido lo que el propio florentino, más de un siglo antes, todavía no necesitaba tan urgentemente; a saber, una crítica implacable a la versión iusnaturalista “escolástica” que “concibe a los hombres no como *son*, sino como deberían ser”. Al revés, la “ciencia política” de Spinoza está fundada en una antropología que no le hace ascos al develamiento de la faz desnuda y brutal del poder que se disimula tras los ensueños de la Razón abstracta. La política debe ser la “ciencia” de la naturaleza humana *efectiva*, es decir de las *pasiones*, que son tan “necesarias” e inevitables como los fenómenos meteorológicos. Y aquí no se trata de lamentarse, sino de aprehender la complejidad de ese *fenómeno*: “No se trata de reír ni de llorar, sino de comprender”. El reconocimiento de la necesidad -que un siglo y medio después será la base de la libertad para un Hegel, es decir para aquél que calificará a Spinoza como “el más eternamente actual de los filósofos”-, es decir, la conciencia de que la realidad no necesariamente se comporta según las reglas de la razón legisladora, es un antídoto “natural” contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la “racionalidad instrumental”.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: “Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos”. El filósofo de Amsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a “abrochar” -contingente o decisionalmente- un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-in-

diferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los “hechos” (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada en la *Ética* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos (Spinoza es estrictamente intragable para los neokantianos que hoy administran su tedioso credo en las escuelas de ciencia política), puesto que esos “hechos” se imponen por encima de los juicios morales. Pero ello no implica -como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo- reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto *La República* de Platón como el *Leviatán* de Hobbes están en cierto modo presididas por la matriz geometrizable; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre están condicionadas por su fundamento “irracional”, por eso que Horacio González, con una expresión feliz, ha llamado “las matemáticas acosadas por la locura”, y donde los ataques a la retórica y a los disfraces “poéticos” de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de *exclusión* de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la “locura” están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que negarla “edípicamente” y luego sufrir sus consecuencias sorprendidas: “Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros” (González, 1999).

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el “natural”) pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *potencia* -y obsérvese la ambigüedad del significante: “potencia” es tanto “fuerza” o “poder” como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*-. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-posición* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lu-

gar “externo” a la manifestación de las “realidades modales”, de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado. No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de “panteísta” (Tonni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana (del “drama barroco” de Benjamin) Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y ésta es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan sólo que es esto lo que llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de “estructura”: aquello que, al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

Lo Político, pues -hay que decirlo así, con resonancias casi equívocamente schmittianas- se define por el esquema físico de la “composición de fuerzas”, de la mutua “potenciación” de los *conatus* (de ese esfuerzo por la perseverancia en el Ser) individuales acumulándose en la potencia colectiva de la *multitudo*, y en la cual los “derechos naturales” no desaparecen en el orden jurídico “positivo” del Estado, sino que producen una *reorientación* de la “potencia colectiva” que *es*, en última instancia, el Estado. Un Estado sin duda *informado* por la Razón, pero por una racionalidad que se hace conciente de su relación de mutua dependencia con las pasiones y los *conatus*. Más aún: se hace consciente de que esa relación *es* la Razón, la única posible racionalidad material liberada de su *hybris* omnipotente. La filosofía política de Spinoza es, en un cierto sentido, decididamente “edípica”: apuesta a la libertad de pensamiento y razón contra el peso inerte del Dogma tiránico, cerrado sobre sí mismo, *acabado*. Pero sortea la trampa de la “ignorancia” -o mejor: de la *negación*- edípica de las pasiones, volviéndolas *en favor* de la actividad de un Sujeto colectivo *inseparable de* (consustancial a) el propio Estado, en una especie de (otra vez) anticipatorio desmentido de la ideología liberal que opone el individuo atomizado de la “sociedad civil” a la Institución Anónima e impersonal del Estado.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una “democracia de masas”? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del *demos* como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinoziana, él *no puede* ser “descontado” -para volver a esa noción de Rancière- de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe. La inmanencia de la teoría, la inmanencia de esa potencia fundadora a la existencia misma de una politicidad inscrita en la propia perseverancia del Ser social, no deja alternativas y no tiene, por así decir, lado de afuera; el poder que concibe Spinoza es -lo dice él mismo- *absoluto*, pero en el sentido (todavía hoy incomprensible, salvo que uno *realmente* pudiera imaginarse el “comunismo” de Marx) de que es el poder de la *totalidad plural* puesto en acto de movimiento y

en práctica de interminable re-fundación de la *polis*. Allí, Hamlet “decide” una y otra vez, y Edipo se reintegra al coro.

Conclusión, o la imposibilidad de concluir

“La inmanencia de la causa en el efecto o del origen en lo originado, nervadura del pensamiento y de la realidad, es la fibra donde se encienden y de la cual irradian las ideas spinozianas, entrelazadas en una estructura dinámica que diseña la inédita articulación entre lo especulativo y lo práctico, o entre teoría y *praxis*” (Chauí, 1999). Marilena Chauí extrae de esta constatación el gesto spinoziano de ruptura radical con las tradiciones dominantes de concepción de lo histórico-político: el providencialismo cristiano, el mesianismo judío, el pesimismo helenístico-romano ante la declinación de los estados imperiales. No hay más rueda de la Fortuna ni Voluntad Divina exterior a la propia Historia, que es también ella una totalidad plural donde las potencias singulares, en todo caso, “componen” una relación de fuerzas en el *conatus* histórico. Cada sociedad reconoce en sus efectos sus propias causas fundadoras, sin que se la pueda encadenar providencial y teleológicamente en un Proyecto Único con un fin predeterminado. Es también lo que dice Marx, pese al empeño de sus detractores en transformarlo en una caricatura de providencialismo laico: el “reino de la libertad” es el *principio*, y no el fin, de una Historia en la cual lo político, entendido como permanente acto fundacional, está inscripto en el movimiento mismo de lo social, entendido como potencia preservadora del Ser comunitario. No hay que temerle a la palabra “Ser”: hay una ontología marxista, que la monumental (y, lamentablemente, casi desconocida) obra póstuma de Lukács ha puesto de manifiesto con un rigor abrumador. En ella, la inmanencia del Ser que atraviesa la Naturaleza (incluso la “inorgánica”) para resolverse en el movimiento incesante de la *praxis* social -pero con un “salto cualitativo” que logra apartarse de los equívocos engelsianos de una “dialéctica de la naturaleza”- es evidente la inspiración spinoziana, aunque Lukács dedique casi uno entero de sus tres tomos a registrar la influencia de Hegel (Lukács, 1964).

Otro tanto podríamos decir de ese otro gran marxista “hegeliano” del siglo XX, Sartre. Su noción del pasaje de lo “práctico-inerte” a la *praxis* se diría casi calcada del conflicto spinoziano entre la “causalidad transitiva” (núcleo de la *pasividad finita* expresada en la parte humana aislada y en lucha con las otras) y la “causalidad inmanente” (que permite develar la génesis de aquella y sus efectos corruptores sobre la vida “imaginativa”, efectos que conducen a la inadecuación en el pensamiento, a la tiranía en la política y a la servidumbre en la ética), develamiento que es la condición necesaria de su superación y el pasaje a la *actividad*, es decir a la Libertad (Sartre, 1964). Y ello para no mencionar la idea de Spinoza de que en la base “pasional” del conflicto entre las potencias individuales en el “estado de naturaleza” (que sólo superficialmente recuerda al de Hob-

bes) hay una relación con el Otro cargada de la ambigüedad amor-odio, “originaria e inescapable, vivida inmediatamente como limitación recíproca, pero también como necesidad nacida de la carencia, de la penuria y de la astucia” (Chauí, 1999): una relación que sin duda nos remite a mucho Freud, pero sobre todo al Sartre de *El Ser y la Nada*.

Ya hemos hablado también de Benjamin, y de su peculiar concepción de la *alegoría* como construcción inacabada sobre las ruinas del pasado, en oposición al *símbolo* como codificación “congelada” del sentido, y del significado profundamente histórico-político de esa confrontación. ¿Y no se percibe también ahí la huella spinoziana, en tanto también la alegoría es una *causa sui* en perpetua refundación de su sentido? ¿No podríamos incluso arriesgar la hipótesis de que esa oposición benjaminiana reproduce la oposición de fondo entre el *Tratado Teológico-Político* y el *Leviatán*, con su obsesión “simbólica” (siempre en el sentido de Benjamin) por codificar los significados en un orden estable e instituido de una vez para siempre?

Es esa misma idea de *construcción* (si bien no, al menos explícitamente, la de alegoría) la que encontramos en Balibar, cuando subraya que para Spinoza -al contrario de lo que sucede en Hobbes- el lugar de la Verdad no es el lenguaje, entendido como pura denominación/representación, sino justamente un *proceso de construcción colectiva* en el que la racionalidad y las pasiones están en un vínculo de mutua implicación: las ideas son “afectos” tanto como los afectos son ideas. Allí donde para Hobbes se trata de la Verdad como *institución* (nominalismo de lo universal), para Spinoza se trata de la Verdad como *constitución* (nominalismo de lo singular) (Balibar, 1997). Es cierto que Balibar cree percibir en Spinoza -y, en un sentido genérico, quizá no se equivoque- un sordo y semi-inconsciente “temor a las masas”. Pero si él existe, es la otra cara de su “realismo”, por el cual sabe que el riesgo del desborde pasional e irreflexivo de las masas es el precio a pagar por una democracia verdaderamente *radical*.

Ya hemos descrito cómo en Rancière la tensión dialéctica entre lo universal y lo singular, entre lo Uno y lo Múltiple, permea el lugar *imposible* de una política que, paradójicamente, tiene que excluir aquello mismo a lo que debe su existencia: la potencia fundadora del *demos*; vale decir, tiene que atenerse a los efectos negándose el reconocimiento de la Causa. La inspiración spinoziana no podría ser aquí más transparente; pero no hace casi falta recordar que, en estos términos, ella ya estaba en Marx: en sus críticas juveniles a la falsa “universalidad” de las nociones de Estado y Ciudadanía, pero también, en otro registro, en el análisis del fetichismo de la mercancía, que es la piedra fundamental de su investigación crítica sobre el capitalismo.

Pierre Macherey, por su parte, pone en juego, desde su exhaustivo estudio de la *Ética*, la cuestión del conjunto de la realidad considerado a partir del principio racional y causal que le confiere *a la vez* su unidad interna -su carácter de abso-

luta necesidad- y la libertad que, sobre estas bases “objetivas”, tiende a un proyecto de “liberación ética” de las constricciones del poder (Macherey, 1998).

Alain Badiou retorna al problema de los fundamentos matemáticos de la Ontología, claro que con las ventajas de la moderna matemática “cualitativa” (Cantor, Gödel, Cohen), construida -si entendemos bien- alrededor de un *conjunto vacío* que en el discurso de Badiou parece metaforizar la in-completud del Ser (también el político-social). Es cierto que el autor critica a Spinoza por su “resistencia” a admitir este vacío fundante en el cual vendría a inscribirse la “verdad” del Acontecimiento. Pero, aunque la crítica no nos parezca del todo justa -supone una petición de principios hecha tres siglos y medio después-, queda de ella la demostración de la pertinencia de un “retorno” a Spinoza en un pensamiento filosófico-político plenamente actual (Badiou, 1999).

Finalmente, Toni Negri -cuya célebre oposición entre el *poder constituyente* y el *poder constituido* es de explícito cuño spinoziano (Negri, 1993a)- ha señalado con agudeza, en su estudio específico sobre Spinoza, cómo Baruch construye lo que se podría llamar una ontología asimismo constituyente del sujeto colectivo, por lo cual hay que entender en Spinoza no exactamente una “ontología política”, sino *lo político como ontología*, como aquella Causa que le da su Ser a lo social, y por la cual ambos órdenes (lo político y lo social) son inseparables e “interminables”: si Dios -que podemos tomar acá como una metáfora del “Estado” en su sentido más amplio, cuasi gramsciano- se expresa en la multiplicidad de la Naturaleza, ello significa que El mismo no está hecho de una vez y para siempre, sino que se *auto-produce* constantemente en los *conatus* multiplicados que pugnan sin término por hacer perseverar el Ser: ¿qué otra cosa puede querer significar que Dios es *in-finito* ? (Negri, 1993b) Por otra parte, esa “in-finitud”, como ya hemos dicho, no se opone a un contrario, pensado como “finitud”: ella es absoluta, es un *conatus* totalizador que no reconoce límites en las leyes positivas; en todo caso, las adapta y las redefine según sus necesidades de perseverancia. La “filosofía política” de Spinoza, pues, es social y antropológica antes que meramente *jurídica*, como la de Hobbes y el liberalismo posterior.

Estas referencias son importantes: ellas permiten ver hasta qué punto en las vertientes más interesantes del pensamiento de izquierda de la última parte del siglo XX el nombre de Spinoza es una marca decisiva, como refrendando aquel *dictum* de que todos tenemos al menos dos filosofías: la propia y la de Spinoza. Pero hay algo más. Permiten asimismo, de algún modo, interrogar y complejizar una imagen dicotómica que hemos recibido como sentido común, y según la cual el “marxismo occidental” se dividiría entre la remisión a un origen hegeliano (Lukács, Sartre, la Escuela de Frankfurt, etc.) o a un origen spinoziano (la “escuela” althusseriana continuada-discontinuada en Balibar, Rancière, Macherey, Badiou, y por otro lado Toni Negri, etc.). Pero las cosas no parecen ser tan sencillas: ni Althusser y sus continuadores “rebeldes” fueron siempre tan anti-hegelianos co-

mo quisieron mostrarse ⁸, ni los “hegelianos”, como acabamos de verlo, dejaron de registrar -a veces de manera igualmente decisiva- el peso del discurso de Baruch. Hoy se ha transformado en una tarea de primer orden (teórica y filosófica, pero también, por eso mismo, política) revisar esa dicotomía: un “diálogo” -sin duda a veces ríspido y cargado de posibles conflictos, como todo diálogo- entre Spinoza y Hegel, pensado como *base* de un marxismo complejo, crítico y abierto, pero al mismo tiempo apoyado en cimientos filosóficos y “ontológicos” sólidos que lo sustraigan al vértigo tentador de las “novedades”, resulta indispensable. La dialéctica histórica de Hegel, con su reconocimiento de la difícil relación necesidad/libertad (y hemos visto que algo del mismo orden puede rastrearse en Spinoza) puede ser un buen antídoto contra la tentación de resolver la supuesta “crisis” del marxismo en favor del puro azar y de la contingencia: Spinoza, también lo hemos visto, no pretende reducir su propia concepción de la Historia a esos términos. El propio Baruch, por su parte, puede servir de plataforma para la construcción de otra dialéctica, menos obsesionada por la *Aufhebung* superadora y por el hegeliano afán de “reconciliación” entre el Universal y el Particular, y más atenta a la tensión entre lo Uno y lo Múltiple y a la *singularidad* (de las sociedades, de los sujetos, de las historias “locales”): eso puede ser un buen antídoto contra las teleologías, los finalismos y los universalismos abstractos, pero al mismo tiempo permite sortear las trampas de un “post-marxismo” multiculturalista que se pretende sin fundamentos de ninguna especie. Por otra parte, los llamados “Estudios Culturales” y la Teoría Postcolonial tendrían mucho que ganar en profundidad analítica y crítica de una articulación semejante, que permitiría pensar más complejamente las tensiones “particularistas” de la globalización capitalista, frente a la reivindicada “ausencia de fundamentos” en esas corrientes de pensamiento. Finalmente, una mutua compensación de la seducción del irracionalismo por la vigilancia de la Razón (del lado de Hegel), y de la omnipotencia idealista-racionalista por la conciencia de las pasiones (por el lado de Spinoza) pueden evitar otras seducciones: la indecisión de Hamlet no tiene por qué arrancarse de cuajo mediante el “decisionismo” irreflexivo -como parece ser cada vez más el caso de Laclau y Mouffe-, y el “cartesianismo” o el “kantismo” de Edipo no tiene por qué renegar de las pasiones y entonces ser aplastado por su retorno desde lo reprimido -como les sucede a los “universalistas” *à la* Rawls o Habermas, que, en su debate con los “comunitaristas”, pecan de un paradójico racionalismo abstracto que termina haciéndolos caer en el oscurantismo contractualista a ultranza-. Los mismos comunitaristas, a su vez, caen en su propia trampa: su posición “particularista” está enunciada desde un sujeto *universal* -un “narrador omnisciente”, diría la teoría literaria- que dicta leyes generales para las comunidades particulares (Žižek, 1998)⁹. En todos estos casos nos encontramos con oposiciones y/o reducciones de lo Universal a lo Particular o viceversa, cuyo efecto irónico es que terminan de algún modo diciendo lo contrario de lo que se proponen. Una mayor atención a la filosofía spinoziana les permitiría, quizá, romper el círculo vicioso de una *negación* de la ontología que termina siendo la más afir-

mativa de las ontologías: una suerte de descripción “positiva” del universo político y social. En cambio, en Spinoza (así como en Marx, en Lukács, en Sartre, en Adorno o en cualquiera que funde su “ontología” en la *praxis* auto-creadora) es la *negatividad* de un movimiento *ético* (en la medida en que, por supuesto, implica “decisiones” racionales y pasionales condicionadas por la dialéctica Libertad-/Necesidad) la que permite fundamentar la “totalización” de la “indecidable” multiplicidad de un Ser siempre *provisorio*. Otra vez, las consecuencias políticas son enormes, y podrían esquematizarse en dos opciones: el Universo como administración (no importa cuán “justa” o procedimentalmente “democrática”, incluso “radicalmente” democrática) de lo existente, o el Universo como *producción* de lo Nuevo.

Entiéndase bien, entonces: no estamos proponiendo un “justo medio” ni una “tercera vía” filosófica o política. Estamos apostando -provisoriamente, como lo es toda apuesta- a un pensamiento de lo político como *poiesis* en estado de refundación permanente, que sea él también *causa sui*, pero cuyos efectos sean, en la medida de lo posible, concientes de sus causalidades inmanentes: de su propio poder constituyente; aunque nunca terminemos de saber realmente lo que puede nuestro cuerpo, sabemos que ahondar en las causas de su potencia puede permitirnos aumentarla, aunque el riesgo esté siempre al acecho. Es la única vía de recuperar, en su mejor sentido, un espíritu de tragedia que nos defienda de la farsa.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (varias ediciones).
- Badiou, Alain 1999 *El Ser y el Acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, Etienne 1995 *Nombres y Lugares de la Verdad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Balibar, Etienne 1997 “Spinoza, lánti-Orwell” en *La Crainte des Masses* (Paris: Galilée).
- Benjamin, Walter 1995 *Para una crítica de la violencia* (Madrid: Taurus).
- Benjamin, Walter y Scholem, Gershom 1994 *Correspondencia* (Barcelona: Península).
- Benjamin, Walter 1990 *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus).
- Bodei, Remo 1995 *Una geometría de las pasiones* (Barcelona: Muchnik).
- Carassai, Sebastián 1999 “Apología de lo Necesario” en Horacio González (comp.). *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Chauí, Marilena 1999 *A nervura do real. Imanencia e Liberdade em Espinoza* (Sao Paulo: Companhia das Letras).
- Deleuze, Gilles 1975 *Spinoza y el Problema de la Expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Girard, René 1978 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Goldmann, Lucien 1968 *El hombre y lo absoluto* (Barcelona: Península).
- González, Horacio 1999 “Locura y Matemáticas” en Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Lukács, Georgy 1976 *Ontologia dell’Essere Sociale* (Roma: Editori Riuniti).
- Macherey, Pierre 1998 *Introduction à l’Ethique de Spinoza* (Paris: PUF).
- Maquiavelo, Nicolás 1992 *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1958 “La Cuestión Judía” en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Negri, Antonio 1993a *El poder constituyente* (Madrid: Prodhufi).
- Negri, Antonio 1993b *La Anomalía Salvaje* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rozitchner, Leon 1997 *La Cosa y la Cruz* (Buenos Aires: Losada).

- Sartre, Jean-Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Schmitt, Carl 1992 *Hamlet y Hecuba* (Barcelona: Pre-Textos).
- Spinoza, Baruch 1966 *Tratado teológico-político* (Madrid: Tecnos).
- Zizek, Slavoj 1998 *Porque no saben lo que hacen* (Barcelona: Paidós).
- Zizek, Slavoj 1998 *The Ticklish Subject* (Londres: Verso).

Notas

1. Le agradezco a Jack Nahmias el regalo de esta frase seca, dura, sintética y altamente sugerente.
2. Perro / lobo / chacal / cucaracha / mono, etcétera: toda una estética y una concepción del mundo kafkianas dependen del lugar de una *animalidad* que, si se pensara con criterios lévi-straussianos, tendría más que ver con la *articulación* (o, mejor, con la relación “banda de Moebius”) entre Naturaleza y Cultura, que con su separación tajante a la manera hobbesiana.
3. Para todo este análisis es absolutamente imprescindible la obra definitiva (si bien aún no totalmente publicada) sobre Spinoza: Chauí, Marilena 1999.
4. ¿ *Plus-de-goce* lacaniano en las huellas del *plusvalor* marxiano? Dejo a los más entendidos que yo la construcción de esa compleja genealogía. Pero asiento aquí mi convicción plena de que el descubrimiento por Marx de la plusvalía y del fetichismo de la mercancía es un acontecimiento decisivo para la filosofía occidental (y no sólo para la crítica del capitalismo, aunque aquel descubrimiento no hubiera sido posible sin esta crítica, con lo cual ella se transforma en el *principio material renegado* de la filosofía moderna), ya que en él se asume por primera vez la imposibilidad de un “acuerdo” entre lo singular y lo universal: es esa imposibilidad la que constituye el significado último del concepto de “Totalidad” –ahora tan denostado, por las peores razones– en el pensamiento de Lukács, Sartre o la Escuela de Frankfurt. Y, como intentaremos mostrarlo, la primera intuición “moderna” de esta problemática se encuentra en Spinoza.
5. Para el mejor análisis que conozcamos sobre esta polémica de Spinoza con Descartes ver Deleuze, Gilles 1975.
6. Walter Benjamin, *Origen...*, op. cit. La teoría benjaminiana de la oposición entre símbolo y alegoría, aunque los críticos no siempre lo reconozcan, le debe mucho a *El Alma y las Formas* (Madrid, Grijalbo, varias ediciones) de Georgy Lukács, un autor que es indispensable rescatar del exilio infame a que ha sido sometido por la academia bienpensante, incluida la de izquierda.

7. Entre nosotros, hay un razonamiento análogo en Rozitchner, 1997.
8. La reciente publicación de los escritos “juveniles” de Althusser sobre Hegel, en los que puede encontrarse el embrión de muchas de sus posiciones posteriores, pero en el contexto de una celebración positiva de la obra hegeliana, muestran hasta qué punto su furioso “anti-hegelianismo” posterior estuvo motivado, como muchos sospechaban, por razones de política más o menos inmediata.
9. Para una estupenda crítica de estas posiciones, fundada en buena medida en la conjunción Spinoza / Hegel / Marx / Lacan, Žizek, Slavoj 1998.

