

La cosa política: el retorno de lo trágico en las filosofías	Titulo
Grüner, Eduardo - Autor/a;	Autor(es)
Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2001	Fecha
	Colección
ideologías políticas; teoría política; filosofía política;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613043410/6Gruner.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613043410/6Gruner.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

Seguí 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](http://www.clacso.edu.ar)



# SEGUNDA PARTE

## *La teoría y la filosofía política en el siglo XX*

### **LA COSA POLITICA: EL RETORNO DE LOS TRAGICOS EN LAS FILOSOFIAS “MALDITAS” DEL SIGLO XX. APUNTES PROVISORIOS PARA UN NUEVO FUNDAMENTALISMO**

**Eduardo Grüner\***

El pensamiento sobre/desde lo político requiere hoy de un nuevo fundacionalismo. No nos atrevemos a decir fundamentalismo: es un término con mala prensa, aunque, como decía Oscar Masotta, hay conceptos que deberíamos arrancar de manos del enemigo. Entonces, ¿por qué no? A condición de que, para prevenirnos, hagamos un mal juego de palabras: un pensamiento de lo funda-mental, de lo que permite recomenzar al pensamiento, ya que éste nunca comienza en el vacío (aunque sí, se verá, en una ausencia de plenitud como la que hoy sufrimos). "Fundacionalismo", en este sentido, es más equívoco: parece aludir a la pretensión de un origen -algo distinto a un (re)comienzo- absoluto, y es notorio qué obstáculo para el pensamiento es todo mito de origen, y cómo él puede conducir, sí, al fundamentalismo en el otro sentido. Por "fundamental" no entendemos, entonces, la idea de un origen (sea histórico, mítico o metafísico) sino la postulación de un estado de perplejidad que tampoco es la plena incertidumbre a la que quiere condenarnos el pensamiento dominante (casi escribimos: la ideología dominante), pero que obliga a una fuerte recomposición, un nuevo intento de "totalización", como diría Sartre, de los jirones de certidumbre que todavía, tozudamente, mantengamos.

Se sabe que la idea de un pensamiento "fundamental" (entendido como "fundacional"), así como la de un pensamiento de la "totalidad" que -se nos dice- es su inevitable complemento (pero que nosotros distinguimos, como acabamos de decir, de un movimiento destotalizador-retotalizador permanente del pensamiento) son las principales bêtes noires de las filosofías políticas contemporáneas: para ellas, la posibilidad misma de que exista lo que podríamos llamar una democracia de las diferencias es que no haya "núcleos duros" del pensamiento, conceptos centrales sobre los cuales apoyar la reflexión. La única manera de sortear el camino tenebroso que conduce del fundacionalismo al fundamentalismo, de la totalización al totalitarismo, sostienen muchos, es la de

la dispersión textual y conceptual, de los juegos de lenguaje indecibles, de las contingencias antiteleológicas, del ironismo distanciada frente a las ideologías. En suma: la de un acentuado relativismo (que Nietzsche, menos concesivo y eufemístico, hubiera llamado "nihilismo", o quizá directamente "moral de esclavos"), para el cual no hay posibilidad -ni sería deseable- tomar partido por la mayor legitimidad -ni hablar de la mayor "verdad"- de una teoría o de una política y en contra de otras. Paradójicamente, como hemos insistido otras veces, hoy en día la legitimidad del "sistema" consiste en que no haya una legitimidad claramente dominante, ni una pregunta por alguna "verdad" a construir: en el reino absoluto y generalizado de la "pragmática", todo es posible de ser pensado y dicho, mientras las prácticas del Poder sigan impertérritas su marcha paralela a unos discursos teóricos que han perdido casi completamente su efecto crítico.

En el pensamiento (y en la práctica, al menos declamada) de lo político, eso se traduce, esquemáticamente, por: microfísica, acción local, liquidación de las identidades fijas, desafectación de la lucha de clases -y de la propia noción de "clase"-, desestimación del Estado como objeto teórico-práctico de la política y como sujeto de la dominación, desprecio por cualquier forma de organización, promoción de la espontaneidad de las resistencias más o menos "movimientistas" y efímeras, liquidación de las identidades firmes. Nada queremos ya saber con marxismos de ninguna especie (aunque no perdamos la oportunidad de llamarnos post-marxistas, o a veces post-marxistas: no se trata de perder nada, sino de tener todo un mundo por ganar), ni con ningún otro gran relato emancipatorio que de alguna manera intente unificar o siquiera articular, o aún comprender, la diversidad social y cultural, la multiplicidad de las identidades, el pluralismo político.

Todo esto, se entiende, en el polo izquierdo del espectro. En el extremo centro -que, habida cuenta del corrimiento del conjunto, se solapa con la derecha neoliberal- se trata de las nuevas formas de contractualismo y ciudadanización, de democracia "procedimental", de representación, de "institucionalización", de mercantización y massmediatización de las prácticas de unas así llamadas "clases" políticas virtuales, autosuficientes, completamente ajenas al barro y la sangre de la historia subterránea de las grandes masas, ahora meras "masas de maniobras", esos conglomerados múltiples que hace rato que han disuelto cualquier atisbo autónomo de praxis -no hablemos ya de "soberanía"- para transformarse en consumidores al paso -al paso de marcha- de las mercancías políticas y programáticas de sus amos de turno. Y esto incluye a esas formas reactivas "perversas" contra la globalización que se suelen llamar neofundamentalistas, y que por lo tanto no constituyen ninguna "regresión" a formas identitarias arcaicas o premodernas, sino un estricto producto de la llamada "postmodernidad". De un lado (el liberal-democrático) y del otro (el neofundamentalista), el capitalismo tardío, con su hegemonía incontestada, ha generado una nueva psicología de las masas -en el sentido freudiano- que supone un igualmente masivo proceso de identificación "tanática" con la dominación y la explotación. Y no tenemos aún explicaciones satisfactorias de cuáles son los nuevos procesos y fenómenos socioeconómicos, políticos, ideológico-culturales, psíquicos, que han causado no sólo un gigantesco retroceso de la voluntad de resistencia a la opresión, sino incluso una suerte de complacencia masoquista en ella, una asunción acrítica, amorosa, del discurso de los amos: ciertamente no nos dan esa explicación las teorías políticas dominantes, y más bien al contrario, parecería que trabajan afanosamente para escamotear las preguntas que demandan esa explicación.

No es ya cuestión -al menos no solamente, quizá ni siquiera principalmente- de manipulaciones ideológicas o "falsas conciencias": por el contrario, parecería que hay suficiente conciencia del extremo abismal, catastrófico, que ha alcanzado el capitalismo actual. Nadie puede realmente ocultar ni ocultarse las consecuencias de lo que los economistas críticos llaman "pensamiento único": desde los millones de niños revolviendo la basura o viéndose transformados en mercancías del negocio sexual paidofílico, hasta la sistemática destrucción tecnológica del planeta, pasando por el espectáculo de países enteros gobernados por el narcotráfico globalizado, o por la "flexibilización" que atomiza a las masas trabajadoras, arrojándolas a una competencia salvaje por los recortados espacios laborales, barriendo con los últimos vestigios de solidaridad social, o por el

imbecilizante secuestro del deseo colectivo (empezando por el deseo de silencio, de soledad, de diálogo con el sí-mismo) en los medios de comunicación bien llamados de masas: todo está allí a la vista, en la "sociedad de la transparencia". Es algo que puede leerse, sin demasiados disimulos ni enmascaramientos, en la prensa "burguesa" de todos los días, o en las noticias de los propios canales de cable que alimentan la alienación que denuncian -puesto que en la actual maquinaria sin exterior del consumo, se consumen en primer lugar los valores anticonsumistas. No parece haber demasiada necesidad de disfrazar una "realidad" que nadie se propone seriamente transformar, en tanto ha logrado legitimarse como la única posible, y quizá, para algunos, la única deseable. La inmensa mayoría está "concientemente" en contra de ella, pero no cree que pueda hacerse nada distinto: es lógico, puesto que toda alternativa al sistema logra aparecer como una variante de él. Por lo tanto, puesto que la ética burguesa ha inculcado el valor de la acción y el trabajo, se hace de necesidad virtud: "si no puedes derrotarlos, únete a ellos". Como no se puede transformar el mundo, se trabaja a favor de él, haciendo del destino un proyecto propio, identificándose activamente a la propia impotencia. En el mejor de los casos, se cae en la ilusión siniestra de que, aceptando las reglas del juego, se podrá participar al menos de las migajas del banquete. En ese sentido, la "ideología" ya no es lo que era: como propone Slavoj Žižek, hemos pasado de la fórmula clásica de la crítica ideológica -"Ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen"- a la fórmula de la razón cínica: "Ellos saben perfectamente lo que hacen, pero igual lo hacen". Es una fórmula para la cual casi ni hace falta la hipótesis del Inconciente (y tal vez ello sea una de las razones de la "crisis de creatividad" del psicoanálisis actual), salvo que sea para explicar, siempre insuficientemente, un gigantesco Goce colectivo: dicho en lacanés, el capitalismo de hoy ha hecho que la humanidad se acerque como nunca -Auschwitz fue, como si dijéramos, la puerta histórica de entrada a la nueva época- al borde siniestro de lo Real. Es decir: de un espacio plano -banda de Moebius achatada, el desierto como laberinto del que habla Borges- de casi completa in-diferencia, que ya casi no deja resquicio para lo numinoso o lo sagrado de una Alteridad radical que se opone a lo "religioso" y su efecto homogeneizante de masa.

En semejante marco, la situación de la teoría es, por lo menos, paradójica. En el contexto de una catástrofe civilizatoria que desnuda como nunca los fundamentos descarnadamente violentos de la organización de la polis humana, la teoría oscila por un lado entre las variantes más o menos light del pensamiento "post", y su apuesta a un mejoramiento de lo existente vía "radicalización de la democracia" -dicho esto con completo desprecio por las palabras, por quienes abominan de un pensamiento fundamental, es decir radical, que pretenda ir "a las raíces"-, y por otro lado un neocontractualismo "institucionalista" distraído frente a las inéditas cotas de explotación, dominación y marginalización mundiales, pasando por las celebraciones comunitaristas de una renovada Gemeinschaft que, cualquiera que mire los suburbios de una urbe occidental lo sabe, está en proceso de acelerada descomposición, o por la renovación de un "pragmatismo" -véase Rorty et al- que en este entorno no puede sino parecerse a la más cruda hipocresía conservadora.

En cualquiera de esos casos, los desgarramientos y las pústulas de la muy real pesadilla actual son rápidamente barridas bajo la alfombra de la renegación teórica, que no quiere saber nada con eso. Con lo cual eso reprimido, como es lógico, retorna de las maneras más inesperadas y "azarosas", como una fuerza extraña que llegara del espacio exterior: el neofundamentalismo, la violencia delincuencial, la irracionalidad más agresiva, amenazan al tercio escaso de la sociedad mundial que sólo quiere consumir en paz todo lo que pueda, especular lúdicamente en el mercado bursátil, o viajar a broncearse en parajes exóticos antes de que se acabe la capa de ozono. Y que no entienden por qué para hacer todo eso tienen que rodearse de ejércitos de custodios a modo de preservativo que los defiendan de unas masas acechantes con cuyo rencor ciego ellos, por supuesto, no tienen nada que ver. Y cuando no es así, cuando la violencia no se expresa en esa forma perversa y desviada de la lucha de clases que es la respuesta resentida de las víctimas individuales contra los victimarios igualmente individuales, entonces se vuelve contra sí misma en la espiral autodestructiva del suicidio, la droga, la hobbesiana guerra entre los iguales, la "barra brava" futbolística. Claro está que siempre hay teorías "locales", de trivial psicología social por ejemplo, para explicar estos estallidos de aparente irracionalidad. Pero ellas son explicaciones por así

decir fetichistas, incapaces de reintegrar las tensiones entre los particularismos y la totalidad, aún (y más aún) cuando se aplican a los fenómenos políticos recientes. Como si las "limpiezas étnicas" de Argelia, Afghanistan, Bosnia o Kosovo fueran algo cualitativa y naturalmente diferente a la gigantesca "limpieza social" que la presente fase del capitalismo ha emprendido con los otros dos tercios de la humanidad. "Ellos" no lo entienden, y las teorías que hegemonizan a las academias a las que asisten sus hijos no se los explican, obsesionadas como están en repetir que, mientras las "instituciones", la "democracia" o la "comunidad" funcionen, todo lo demás lo va solucionando mágicamente la Mano Invisible. Las teorías "oficiales" son, pues, el síntoma de una espectacular esquizofrenia social y cultural. Una esquizofrenia de la que es culpablemente tributaria una filosofía llamada política que apoya sus sofisticadas construcciones en el andamiaje desencarnado de las Normas, las Instituciones, el Contrato, el Consenso y via diciendo, desplazando o directamente anulando la presencia de los cuerpos vivientes y sufrientes, materiales, atravesados, y con frecuencia desgarrados por esas entelequias, y dejándolos en manos de los psicólogos, los manuales de autoayuda, los profetas televisivos o, lo que es mucho peor, a esta altura, los "políticos" manipuladores. Es obvio que ninguna comunidad humana puede sobrevivir sin un mínimo conjunto de reglas, instituciones y acuerdos más o menos "contractuales". Pero vaciar esas reglas, esas instituciones y esos contratos de su historicidad material, de sus vínculos contradictorios, conflictivos e incluso antagónicos con las masas desesperadas y a la deriva que ellos se proponen "anclar", es transformarlas en quimeras huecas y en palabrerío idiotizante que apenas sirve para cimentar misérrimas carreras académicas: eso, cuando las "anclas" no devienen lisa y llanamente lápidas prolijamente colocadas sobre las pilas de cadáveres cuyo origen ellas no sabrían explicar.

¿Y el marxismo? Nadie mejor que él debería estar preparado para devolver aquella materia histórica a estos cuerpos ausentes de su propio "pensamiento". No obstante, en sus versiones más aggiornadas, lo que la academia ahora llama "marxismo" acusa el recibo (y la influencia) de las tendencias dominantes de una filosofía política denegatoria como la que acabamos de describir. De un lado, el ya nombrado "postmarxismo" de cuño aproximadamente laclauiano recusa toda referencia a las categorías clásicas -la lucha de clases, el lugar del Estado, el modo de producción, las estructuras de la formación social- en favor de una indecible (pero, en el fondo, decisionista) "radicalización" espontánea de la democracia, y un juego contingente de las "posiciones de sujeto", con el resultado de que, mientras se acantonan en el "multiculturalismo" y las fragmentaciones subjetivas (algo de lo que, por supuesto, es necesario ocuparse también), el capitalismo globalizado sigue su marcha triunfal sin aparecer excesivamente preocupado por tales sutilezas. Del otro lado, el denominado "marxismo analítico" se rinde a los cantos de sirena del individualismo neoliberal imperante, apostando a una explicación basada en la "elección racional" de sujetos fríamente calculadores -sin carne, sangre ni inconsciente- que son apenas caricaturas de un esquema hiperlogicista sin historia.

En el medio -o mejor dicho, afuera, en los suburbios- de este tironeo, los restos de un pensamiento marxista "ortodoxo" que no ha vuelto a leer un libro (ni, peor, a asomarse a la calle) desde Lenin, Trotsky o Mao, y cuyo calendario se perdió al día siguiente de la toma del Palacio de Invierno, se debaten entre la parálisis teórica y la completa inoperancia política. Nada sabemos ya de las polémicas con la rica tradición del marxismo occidental de Lukács, Korsch, Bloch, Gramsci, Sartre, Althusser o la Escuela de Frankfurt (reducida hoy al insípido idealismo comunicacional de Habermas). Por su parte, esa izquierda "post" representada por los Estudios Culturales o la Teoría Postcolonial, que -saludablemente, no es cuestión de negarlo- se hace cargo de la compleja multiplicidad de nuevos problemas que se le han abierto a la teoría social y cultural en este último tercio de siglo, sin embargo lo hace bajo el régimen casi puramente "textualista" o "discursivista" de una simbolicidad desencarnada y desmaterializada, donde "lo real" (de cualquier manera que se quiera definir ese concepto equívoco) apenas figura, en la mayoría de los casos, como un pliegue más de los discursos a "deconstruir" en una infinita tarea de Sísifo que no se propone llegar -porque no cree que exista, en primer lugar- al corazón de su propia materia. También aquí es obvio que no hay manera de retroceder desde el reconocimiento absolutamente decisivo del papel que lo simbólico y lo discursivo tienen en la propia constitución de la

subjetividad y la sociedad humana como tales. Pero, otra vez: ese rol sólo es decisivo en la medida en que los "discursos" sean examinados en su relación de encuentro/desencuentro, de malentendido, con los cuerpos que los (y a los que) soportan. De otra manera, también la Palabra -como las reglas, las instituciones y los contratos que ella hace posibles- se transforma en mera lápida en la que se inscribe, con suerte, el nombre del cadáver. Y allí, en la tumba apenas señalizada por una Palabra sin carne, y a pesar de la terminología de moda, no hay "Otro" ni "Diferencia": allí sólo hay lo Mismo hablándole interminablemente, sordamente, a lo Mismo.

Permanecen en el marxismo, o más ampliamente, en la izquierda radical, voces sueltas, es cierto, muy diferentes entre sí, y de muy desigual valor: Balibar, Rancière, Badiou, Negri, Jameson o Žižek, recomponiendo como pueden el diálogo con las formas diversificadas del pensamiento del siglo XX a partir del "giro lingüístico", y al mismo tiempo rebuscando en los clásicos la manera de hacerlos relampaguear en este instante de peligro, como hubiera dicho Walter Benjamin. Pero los mejores tonos de esas voces no son escuchados más que por algunos grupos de fieles feligreses, siempre en peligro de precipitarse en la secta. Y los tonos peores, los más "tolerables" para el pacato espíritu universitario, dominan un permanente esfuerzo de neutralización y anestesiamiento de la rebelión, aunque fuera teórica, que aquellos podrían incentivar. Quizá no pueda ser de otra manera: quizá el envilecimiento del mundo ya sea tal que debemos admitir que ninguna teoría crítica, por más radical que se pretenda, sea capaz de reconstruir un puente hacia las masas desesperadas, no para orientarlas, cayendo nuevamente en la soberbia "sustituista" que tan caro ha costado a la izquierda, pero al menos para intentar una comprensión -también ¿por qué no? en el desprestigiado sentido empático que solía tener ese término- de ese desesperar, una comprensión que sirviera para informar las "nuevas prácticas" de la política que tanto se proclaman. Y no cabe duda de que esas prácticas nuevas -y la teoría o la "filosofía" que de cuenta de ellas- son absolutamente imprescindibles en la putrefacta situación actual, en la que ya no sabemos siquiera qué significa pensar y hacer, "practicar" la política, puesto que la política se ha degradado a los negocios sucios de los "profesionales" de una administración gerenciadora de lo peor. Pero esas prácticas, hoy, no podremos ni siquiera imaginarlas hasta que estemos dispuestos a regresar a aquellas cuestiones fundamentales que hacen al ser mismo de lo humano-material que se expresa en esa politicidad que alguna vez supo ser (al menos, así lo soñaba un Aristóteles) lo propiamente antropológico, lo que define la humanidad del hombre.

En efecto, en esta trayectoria descendente de la teoría, como decíamos, se han perdido las preguntas fundamentales, las que desde Platón a Marx, de Maquiavelo a Max Weber, de Hobbes, Spinoza, Rousseau o Hegel hasta Adorno, Sartre o Foucault siguen siendo las decisivas: ¿por qué la mayoría de los hombres persisten en buscar amos, en alienar su libertad, su soberanía y su propia vida, perdiéndose a sí mismos, renunciando a que la Historia sea su propia Historia? ¿Por qué no ha podido organizarse una sociedad verdaderamente humana sino bajo formas sucesivas y diferentes de dominación y explotación, con la constitutiva violencia que ello supone? ¿Por qué la supervivencia de la civilización -con todo lo que de indudablemente "sublime" ella acarrea en el plano de la cultura- debe necesariamente pagar el precio de una suerte de sacrificio ritual y sangriento de generaciones tras generaciones de aquellos mismos que hacen posible la civilización? ¿Por qué lo extraño, lo ajeno, lo no-propio, eso que ahora se llama "el Otro", se vuelve indefectiblemente siniestro y amenazante? ¿Por qué -para volver a otra afirmación famosa de Benjamin- todo documento de civilización tiene que ser también uno de barbarie?

Sin lugar a dudas, el marxismo es, en la modernidad, el modo de producción de conocimiento -para adoptar esa olvidada fórmula de Althusser- que más se ha acercado al borde riesgoso que se abre junto al cúmulo de respuestas posibles a esas preguntas. O, al menos, el que más ha contribuido a historizar cierto "esencialismo" que podría leerse en el mero enunciado de las preguntas. En esa medida, y en la medida en que aquellas formas de dominación y explotación sigan existiendo, el marxismo seguirá siendo -para decirlo con Sartre- el inevitable horizonte filosófico de nuestro tiempo. Inevitable y necesario, pero no suficiente. A decir verdad, nunca

lo fue. No lo fue, para empezar de la forma más banal, para el propio Marx: la misma fundación del materialismo histórico no pudo hacerse sin partir del debate, del diálogo crítico, con todos los otros modos de pensamiento que hubieran contribuido a plantear esas preguntas fundacionales y fundamentales. Las famosas "tres fuentes" -la filosofía alemana, la economía inglesa, la política francesa- son el mejor testimonio de esta necesidad. Pero no lo fue, tampoco, para ninguno de los otros grandes pensadores críticos, dentro de la tradición marxista, que hemos nombrado. Ninguno de ellos se privó del diálogo apasionado y conflictivo con los otros modos de articulación del pensamiento moderno (el neopositivismo, el psicoanálisis, la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, la filosofía del lenguaje o incluso la teología) que disputaran en el campo de batalla de la cultura, en el terreno fangoso del conflicto de las interpretaciones del que habla Ricoeur.

Y bien: esa necesaria insuficiencia del marxismo está hoy al rojo vivo. La experiencia de los "socialismos reales" (la cual, más allá del uso interesado que la ideología dominante hace de su fracaso, es cierto que, lejos de responder a aquellas preguntas, abrió nuevos capítulos para las mismas), tanto como la del capitalismo real (que representa el fracaso aún más estrepitoso de esas instituciones que prometían el progreso infinito, la convivencia pacífica y la felicidad humana), demuestran más que nunca la inutilidad de una soberbia teórica y política que creyó poder cocinarse en su propia salsa, sólo para terminar o bien indigestada, o bien incurablemente famélica. Y sin embargo, lo que se nos ofrece hoy como alternativa filosófico-política en el mercado de las ideas, bajo cualquiera de sus formas, por más sofisticadas que aparezcan (desde el neocontractualismo al rational choice, desde los diversos "institucionalismos" al comunitarismo, y largos etcéteras) está muy por detrás, incluso, de aquella indefendible soberbia. Está por detrás, porque si el marxismo no ha sido aún capaz de responder acabadamente a las preguntas fundamentales -y no es algo para asustarse: quizá esas respuestas sean imposibles-, las otras alternativas teóricas dominantes han renunciado a hacer las preguntas: como se dice vulgarmente, han arrojado al niño con el agua de la bañera. Y han producido esa renuncia (es necesario repetirlo, para dar toda la medida de su irresponsabilidad) en este momento que nombrábamos como de máxima catástrofe civilizatoria, en el que hacían más falta que nunca.

Con las consabidas y honrosas excepciones del caso, este olvido del ser de lo político -si se nos permite una paráfrasis heideggeriana- ha generado una situación de máxima intemperie para la filosofía política. No es, por supuesto, que tal "olvido" no pueda ser explicado, complejamente, por las condiciones de producción del pensamiento (no digamos ya del conocimiento) en nuestra contemporaneidad. Si seguimos tomando a Auschwitz como metáfora de nuestra condición actual, parecería -parafraseando esta vez a Adorno- que después de esa experiencia extrema de una violencia que es consustancial a la dominación política, y que hoy parece haber logrado lo que todavía sonaba como exageración en la metáfora benjaminiana de la sociedad entera como campo de concentración, se nos ha vuelto imposible pensar sobre el propio origen de la polis, para concentrarnos en el simple "gerenciamiento" de lo ya pensado -así como los políticos se limitan al simple "gerenciamiento" de lo ya existente. Pero cualquiera sea la explicación, queda, como decíamos, la intemperie. Y queda la pregunta: ¿nos exime esa imposibilidad de la responsabilidad de volver a pensar? Después de todo, la frase de Adorno no hablaba de un irremediable desfallecimiento del deseo de pensar, sino que llamaba la atención sobre los límites del pensamiento en el marco de las ilusiones, generadas en los dos siglos anteriores, y con las que no hemos terminado de saldar cuentas, en un eterno "progreso" de la Ciudad Humana.

¿Cómo pensar lo político, pues, a la intemperie? ¿Cómo recuperar el deseo de pensar lo impensable, de sostener la tensión y el conflicto entre el deseo y su imposible satisfacción? Está claro que no puede haber una respuesta única: ni siquiera la pregunta es única. Implica al menos el retorno de aquel conjunto de preguntas fundacionales y fundamentales que enunciábamos, tentativamente, al comienzo. De la misma manera tentativa, arriesgábamos que el marxismo complejo del siglo XX era en sí mismo una condición de posibilidad para el planteo históricamente adecuado de las preguntas. Una condición necesaria, pero no suficiente, agregábamos. Y ahora añadimos: ninguna de las filosofías políticas establecidas (ni siquiera la marxista, si se la pudiera calificar

así) puede dar una respuesta plena a esas preguntas, porque lo propio de ellas -como sucede siempre con las preguntas fundacionales y fundamentales- no es el producir la respuesta, sino precisamente el generar el vacío de la intemperie, en el cual las "respuestas" filosóficas son los múltiples abrigos y habitaciones que nos damos para protegernos. No es que las respuestas sean necesariamente falsas, o que no valga la pena explorarlas: es que siempre, tarde o temprano, están en falta con respecto a la experiencia de la intemperie, que siempre, tarde o temprano, vuelve por sus fueros. Toda filosofía es, en ese sentido, un discurso como si dijéramos "segundo", un derivado de las experiencias fundantes de la cultura.

Nuestra hipótesis de trabajo es sencilla: hay tres experiencias fundantes de la cultura occidental que tanto en su origen como en su repetición a través de la historia instituyen la condición de posibilidad del planteamiento de las preguntas fundacionales y fundamentales frente a las que la filosofía busca abrigarnos, aunque, en las mejores filosofías, sólo sea para permitirnos contemplar mejor la intemperie. Ellas son:

- 1) la experiencia de lo trágico;
- 2) la experiencia de lo poético, en el sentido amplio de la experiencia estética;
- 3) la experiencia de lo político estrictamente dicho, es decir del poder y la dominación, así como de las formas de resistencia contra el poder y la dominación.

Las tres experiencias están atravesadas, casi forzosamente, por alguna forma de violencia (y también por alguna forma de amor, de erotismo en el sentido griego, que no es de suyo incompatible con la violencia): la violencia trágica instaura un desgarrón en el Saber sobre lo que significa el ser-humano, la identidad consigo mismo del Sujeto; la violencia poética instaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre las palabras y las cosas, entre el signo y la materia, entre la "ficción" y la "realidad", entre el símbolo y el mundo; la violencia política instaura un desgarrón en el Saber sobre la identidad entre el hombre y su historia, su sociedad, sus instituciones, su libertad, su autonomía, su soberanía.

Esos tres desgarramientos, esas tres heridas ("la del amor, la de la muerte, la de la vida", decía Miguel Hernández) son el abismo -la intemperie- sobre el cual levantan sus edificios las filosofías. Ellas, si son honestas, intentan ofrecer sus respuestas sin dejar de asomarse a él. Las filosofías políticas no son una excepción: ninguna de las que realmente (nos) importan han dejado de interrogar, directa o indirectamente, esas tres experiencias fundantes. Al contrario: es cuando las han abandonado a su suerte, como, insistimos, ocurre en la actualidad, que las preguntas se han tomado una merecida venganza, abandonándonos a su vez a nosotros, arrojándonos a esta trivialidad en que ha devenido lo político (lo trágico, lo poético) en nuestro tiempo. A una frivolidad en la que las preguntas "últimas" ya no son siquiera las que no tienen respuesta, sino las que no pueden incluso plantearse.

Para atisbar, aunque fuera tímidamente, la posibilidad de ese planteo, sin embargo, es necesario, antes de ensayar el desarrollo de las cuestiones que las tres experiencias ponen en juego, intentar definir qué queremos decir con el propio término experiencia al que estamos apelando. No es una tarea fácil: podríamos casi decir que "por definición" el propio significante "experiencia" excluye toda posibilidad de definición conceptual que se mantenga en su campo: allí donde es posible hacer inteligible su concepto, la "experiencia" como tal ha desaparecido. Conformarse con eso, sin embargo, es deslizarse alegremente hacia el irracionalismo, o en todo caso hacia un empirismo ingenuo y sentimental que ponga la experiencia antes y por fuera de cualquier condición simbólica. Que haga de ella un innombrable antepredicativo (como diría Merleau-Ponty) imposible de ser recuperado, aunque fuera fragmentariamente, por la Palabra (cosa que jamás aceptaría Merleau-Ponty). Pero sabemos -por el psicoanálisis, entre otros- que la mera relación de exclusión fenomenológica entre la experiencia vivida y el concepto pensado no por ello deja de imprimir marcas mutuas en el cuerpo y en el pensamiento, que se verifican en los deslizamientos de sentido del significante, de una Palabra que al mismo



tiempo dice y calla (que dice donde calla, y viceversa). ¿Es posible, entonces, aunque sea provisoriamente, reencontrar para la filosofía (y en particular para una filosofía política) esa dialéctica negativa entre la Experiencia y la Palabra, donde ésta capture, como sólo logra hacerlo, a veces, la poesía, intermitentemente el centelleo de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético-erótico y lo político, haciéndolas pensables sin momificarlas en los nichos del Concepto? Intentaremos buscar esa "definición" de la Experiencia en tres autores muy diferentes, apenas unificados imaginariamente por la inicial de su apellido: Benjamin, Bataille, Blanchot. Y apuntemos, entre paréntesis, que tal vez no sea casual que la busquemos en tres autores cuya escritura ("poética", en el mejor sentido de intentar hacer de la propia Palabra una "experiencia") forma parte indisoluble de su pensamiento, de su "Concepto".

La esquemática "elaboración" anterior está atravesada por un conjunto de nombres de autor. La mayoría de ellos pertenecen por derecho propio (quiero decir: no podrían no pertenecer) al siglo XX. Otros -Marx, Nietzsche, Freud- cabalgan entre los dos siglos (Nietzsche, muerto en el año 1900, es en este sentido el más "emblemático"), pero sus efectos pertenecen, sin duda, al siglo XX. Lo importante es que todos ellos, de uno u otro modo, producen, en el siglo XX, el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico, lo poético, lo político. En esa medida, en la medida en que producen ese retorno en el contexto de un abandono de esas experiencias por parte del pensamiento, son filosofías políticas "malditas" -y nos hacemos cargo ¿por qué no? de la resonancia poético-vanguardista de ese término. Que son "malditas" puede significar varias cosas diferentes, y a veces coincidentes:

- a) Que el pensamiento dominante las ha transformado en -como decía Marx de Hegel- perros muertos de la cultura, bajo el pretexto de que ya no sirven para (traducimos: no son sirvientes de) la explicación de las "indecidibles" complejidades del mundo contemporáneo: es el caso del propio Marx, o -en su senda- de, por ejemplo, Lukács, Sartre o Althusser.
- b) Que no se dejan clasificar fácilmente en las grillas de lo que el pensamiento dominante ha decidido (y mucho habría que decir sobre esa decisión) etiquetar bajo la rúbrica de "filosofía política"; es el caso, casualmente, de la mayoría de ellos: Nietzsche, Freud, Bataille, Lacan, Girard, Canetti.
- c) Que -por su insistencia en reencontrar los fundamentos conflictivos y violentos de la práctica política y de la cultura- arrastran connotaciones insanablemente "reaccionarias" o "totalitarias": es el caso de Carl Schmitt, de las lecturas "profascistas" de Nietzsche, o, en el otro sentido ideológico, el caso de Marx.
- d) Que, por haber sido sometidos a las diversas "modas" académico-intelectuales (concurrentes o competitivas) han sido esterilizados en sus implicaciones más inquietantes -más fundamentalmente trágicas, poéticas o políticas-: es el caso de Adorno, de Benjamin, de Deleuze o de Foucault, y, hasta cierto punto, de Freud y Lacan.

No hay, es evidente, intelecto humano individual capaz de recuperar en toda su dimensión los "retornos" de lo trágico-poético-político en el conjunto de esos nombres, de esas voces, de autor. Y aunque lo hubiera, en las condiciones actuales del pensamiento esa "recuperación" no produciría, seguramente, ningún efecto decisivo. Y aunque lo produjera, ese efecto no podría, por definición, ser final, ni definitivo. Las preguntas fundacionales y fundamentales no tienen la misión de cerrar el abismo de sentido. Tampoco, en verdad, de abrirlo: él está allí, ya siempre abierto por aquellas experiencias fundantes que constituyen el comienzo de toda pregunta, sin tener ellas mismas un origen. No: las preguntas tienen la misión de inquietar el abismo, de hacerlo presente ante los ojos nublados o bajo los pies afirmados en las falsas certidumbres. O, incluso, en esa vuelta de tuerca ideológica que constituye la "certidumbre de la incertidumbre", el gran relato del "fin de los grandes relatos": cuando de lo que se trata es de la imposible, pero necesaria relación entre lo universal y lo particular, la totalidad y el fragmento, que Adorno, lo hemos visto, bautizó con el feliz término de dialéctica negativa.

Las teorías políticas hoy dominantes, lo repetimos, no es que no puedan (cualquiera puede) imaginar esas preguntas: al contrario, justamente, están demasiado ocupadas en hacérselas olvidar (o, en el mejor de los

casos, están identificadas con su amnesia, con su impotencia para recordar). Principalmente, en hacernos olvidar que plantear esas preguntas es ya no sólo hacer filosofía -en lugar de conformarnos con consumir la que el mercado cultural nos da ya hecha-, sino hacer política -en lugar de conformarnos con consumir la que las instituciones del poder constituido nos da ya hecha. Quiero decir: si ninguna pregunta puede sustituir la práctica de una construcción o una institución de la "Cosa Pública" que enfrente lo históricamente constituido a favor de la Dominación, sí puede al menos hacernos ver que estamos dormitando irreflexivamente, desapasionadamente, sobre el abismo, y sí puede volver a interrogarnos sobre nuestra propia, asumida, esclavitud. Sobre, para evocar de otra manera una inquietante expresión de Freud, Das (politisches) Ding: La Cosa Política.

La Cosa Política no es la "cosa en sí", el noumeno kantiano del cual Lukács afirmaba -con apariencia reduccionista, pero con resonancias más complejas de las que se le reconocen- que era, simplemente, el modo de producción capitalista (y que Jameson, muy lukácsianamente, propone como traducción de la tan denostada "Totalidad"). La Cosa Política no es ni "cognoscible" ni "incognoscible": es el abismo de las tres experiencias fundantes que provocan al pensamiento -en el doble sentido de que lo originan y lo desafían-, y al mismo tiempo lo desbordan, lo dislocan, lo corren de lugar, lo sacan "de quicio". En ella está presente siempre -incluso como ausencia, o como presencia reprimida o "forcluida"- la experiencia indecible de la masa, de sus "síntomas". Después de Auschwitz -es decir: después de la emergencia de lo siniestro-extremo en la experiencia de la masa- se han encontrado distintas maneras (más convergentes, sin embargo, de lo que suele pensarse) de hablar de la Cosa Política y su violencia constitutiva. Busquemos identificar algunas, reordenando lo dicho hasta aquí, retomando algunos nombres, y tal vez agregando otros más recientes:

\* en las huellas de Weber (y, quizá, de la cuestión de la técnica en Heidegger), la racionalidad instrumental de Adorno-Horkheimer se presenta, en última instancia, como la voluntad de controlar, doblegar, incluso planificar el desborde de la Cosa Política, omitiendo el hecho de que es ella misma la que está en el origen lejano de la razón calculadora (pero, ¿quién quiere saber nada con sus orígenes bastardos?).

\* en Walter Benjamin -a la vez fuera y dentro de la Escuela de Frankfurt- la noción de una violencia fundadora de la juridicidad y la Ley, es decir de la civilización, encuentra a la Cosa Política en su doble posibilidad de "cultura" (la redención en el tiempo-ahora de los vencidos que se opone al progreso de la historia de los vencedores) y de "barbarie" (en el fascismo, pero también en las alegorías literarias como El Proceso de Kafka).

\* en Toni Negri -en la huella de Benjamin, pero asimismo retrotrayendo el Marx de los Grundrisse a Spinoza y Maquiavelo-, la Cosa Política abre el abismo infranqueable entre el poder constituyente de las masas y el poder constituido de las instituciones, que es precisamente el escamoteo del lugar fundante de la Cosa.

\* en Bataille, en Girard, en Canetti, la violencia de lo sagrado-erótico (de lo religioso como el re-ligare social) reencuentra la Cosa Política en la lógica fundante del sacrificio ritual y de la mecánica del chivo expiatorio que desplaza la responsabilidad de la violencia colectiva hacia la culpa subjetiva e individual (aquí retornan, desde luego, el Freud del "crimen cometido en común", y el Nietzsche de la "muerte de Dios").

\* en Deleuze-Guattari, las "locas" máquinas deseantes o la violencia esquizofrénica dan testimonio de la inmanejabilidad de la Cosa Política,

\* mientras que, en Foucault, la genealogía del racismo (o la Verdad de una violencia original en las "formas jurídicas") denuncian la presencia de la Cosa Política en el interior mismo de los saberes construidos para explicarla-neutralizarla (y aquí retornan Weber, Frankfurt, Benjamin, Kafka).

\* en los "postcoloniales" (Said, Babha, Spivak, Ahmad) la Cosa Política se monta en la experiencia del Otro como Terror, como imposibilidad de totalización humana.

\* en Rancière, la Cosa Política es la forma en que las masas son a un tiempo la condición de posibilidad y de imposibilidad del orden político y de las teoría(s) de ese orden: la insuperable inconmensurabilidad, el desacuerdo, entre la masa y cualquier organización teórico-práctica de la polis (incluida la "democracia"), que para funcionar tien que descontarse de aquello que lo ha hecho posible y necesario (y aquí retorna, desde luego, el Spinoza de Negri).

\* en Balibar, la Cosa Política sobrevive en el "proceso primario" de la experiencia vivida de las masas dominadas

(y aquí retorna, desde luego, más allá de Althusser, Sartre), que -como decía Marx de lo religioso, o Gramsci del sentido común- implica simultáneamente una aceptación (un reconocimiento) de, y una protesta (una revuelta ) contra, el mundo "realmente existente".

\* en Jameson o en Macherey, la Cosa está depositada en el inconciente político de la cultura, en el cual la "lucha de clases" en el plano de lo simbólico rompe los diques de las "estrategias de contención" textuales, de manera similar a como lo "semiótico" en Kristeva (lo pre-simbólico de las pulsiones arcaicas) a la vez condiciona y desborda la simbolicidad estética, o a cómo, en Barthes, el texto de Goce dinamita las estructuras tranquilizadoras, reconocibles, del texto de Placer. Aquí la Cosa Política es también, inmediatamente, la Cosa Poética.

\* en Zizek, la Cosa Política anida en la fantasmática ideológica de las masas que (ya desde Hegel y Schelling hasta Lacan, en su lectura) expresa las acechanzas de lo Real que impiden una constitución de la "realidad" como completud e inteligibilidad para el sujeto.

Entre todos ellos, pues, asoma una suerte de unidad secreta -compleja, contradictoria y múltiple como las propias masas, pero unidad al fin- que desmiente la imagen de dispersión, fragmentarismo o diseminación teórica que se nos quiere "vender". En todos ellos, está claro, asoma la sombra terrible del derridiano espectro de Marx. Ninguno de ellos admite que pueda retrocederse -o, lo que es lo mismo, "huir hacia adelante"- de categorías como lucha de clases o modo de producción. Pero en todos ellos hay algo más: algo que, si no fuese posible sin Marx (y sin Freud) habla de unos restos (o de unas ruinas, en sentido benjaminiano), cuya interrogación no se conforma con él. Al menos, no se conforma con un Marx entendido como una teoría necesariamente surgida en el período de consolidación del capitalismo del siglo XIX, y cuyas potencialidades de despliegue quedaran limitadas por esa referencialidad histórica. Las filosofías políticas "malditas" -a partir del impulso de Marx, dentro de su estela, pero buscando más allá de lo que se suele entender como "marxismo"- registran el retorno de las experiencias fundantes de lo trágico-poético-político en el siglo XX, sin que por lo tanto tenga nada de "contingente" o azaroso que hayan emergido en este siglo. Puesto que se trata del siglo ambiguo, contradictorio y desgarrado en el que el máximo desarrollo económico-técnico del capitalismo se combina "desigualmente" con su máxima catástrofe social, moral y cultural, y en el que se verifica la sombría y olvidada profecía de los clásicos del marxismo: allí donde no haya auténtico socialismo, habrá indefectiblemente barbarie. Y es en la emergencia de la barbarie donde las preguntas más radicales se hacen nuevamente imperiosas. Es este retorno de las experiencias fundantes, de las preguntas fundacionales-fundamentales, a caballo del "progreso" de la barbarie, el que resulta estrictamente insoportable para el pensamiento político dominante (y ello amenaza incluir a la mayoría de los "marxistas", que parecerían aterrorizados de las propias implicancias del estilo de pensamiento iniciado por Marx). Insoportable, porque asomarse a ese abismo significaría reencontrarse con una miseria, con una intemperie ideológica, ética, intelectual, política, incluso profesional y económica en el sentido más mezquino, de la que ya creían estar al abrigo. Allá ellos: nosotros -tómese, si se quiere, como una expresión más de soberbia- preferimos el frío, antes que los chalequillos de una tela bastarda, barata y deshilachada.

No pretendemos "subsana" una falta (también en el sentido alemán de Schuld: una culpa, y una deuda) que es demasiado grande para ser asumida por cualquiera. Pero no vamos a privarnos de -como se dice- elaborar esa falta (esa culpa, esa deuda) en torno a las tres experiencias fundantes, y a los intentos de respuesta que el pensamiento del siglo XX que realmente (nos) importa ha ensayado para ellas.

### **La experiencia de lo Trágico**

La tragedia es el lugar en donde el "Yo" social -enfrentado a la inconcebible maldad de los dioses- se quiebra, y

ya no sabe quién es. La tragedia es ya política, sin duda (su pregunta se dirige en primer término a la peste inexplicable que asuela a la Ciudad), pero su politicidad es abismal: lo que ella encara es, precisamente, un no-saber sobre qué fundamentos reconstruir la Ciudad amenazada por el derrumbe. Su única respuesta, como lo ha mostrado René Girard, es "religiosa", es la recaída en el mito del sacrificio: es necesaria la identificación de una Culpa monstruosa pero inevitable, signada por el Destino y predicha por el enigma del Oráculo, para purificar al conjunto, para recuperar el orden y el sentido, para neutralizar la "violencia recíproca" entre los hombres, esa violencia mimética que hace del otro, del semejante, un enemigo arcaico por definición. Al final, como ocurre en Antígona o en Hamlet, se retiran los cadáveres y puede comenzar la política. Pero la política ya nunca podrá lavar del todo esa violencia original que conduce al sacrificio, y que es su condición: está completamente claro en Freud, en el mito de la horda primitiva (indirectamente heredero del "estado de naturaleza" hobbesiano) y de su estremecedora definición de la cultura como producto de un crimen cometido en común. Estaba, de otro modo, en Nietzsche, donde la muerte de Dios ha hecho caer la fuente de la responsabilidad trágica nuevamente en manos de los hombres, que nada quieren saber de ella. Y estaba en Marx, para el cual la historia de la humanidad ("hasta el presente", dice, no sin excesiva confianza) es un permanente conflicto agónico, que ha demandado -¿sólo "hasta el presente"?- la violencia "ritual" de la lucha interminable entre la clase de los amos y la de los esclavos. Los cadáveres, después de todo, no han terminado de retirarse: "Varias generaciones de muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos", reza el impresionante inicio del XVIII Brumario.

Y sin embargo, en algún recodo del camino, Marx pierde la tragedia y su historia se vuelve, más simplemente, dramática: ¿busca una tercera vía entre la tragedia originaria y su repetición "burguesa" como parodia, también aludida en el mismo texto? Ahora, en este momento de la agonía -el capitalismo- hay una posibilidad de "superación", de reintegración del Yo social por medio de una de sus partes, el proletariado, en un último acto de violencia fundadora que asegure el fin de los sacrificios recurrentes, la derrota del Destino en el Reino de la Libertad. No hay -insistamos- teoría que explique mejor la historia "hasta el presente", ni sus posibilidades para el futuro. Pero falta un detalle: el proletariado tiene que querer tomar en sus manos la lucha contra el destino, tiene que desear pasar de la agonía trágica a la recuperación dramática. Y este deseo se demora, desfallece: incluso, y sobre todo, en nuestro presente. Y cuando lo ha hecho (emblemática, aunque no únicamente, en 1917), ha sido para que su deseo le fuera a la larga arrebatado, secuestrado, y para precipitarlo nuevamente en un Destino para muchos incomprensible.

En virtud del fracaso de ese "drama", el siglo XX señala el retorno de lo trágico-agónico, y de la incontrolada violencia mimética que estaba en su origen. Varias filosofías "malditas" del siglo se hacen cargo de este retorno. Adorno y Horkheimer ven en el "sacrificio" de Auschwitz el símbolo mismo de la lógica interna -¿otra forma del Destino?- de una racionalidad occidental extraviada pero no ajena a sí misma, cuando el proletariado renuncia a contestarla. La dialéctica negativa conserva, mientras tanto, el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*. Un conflicto que -en el otro extremo del espectro ideológico- tiene sus ecos en el Carl Schmitt de la reducción de lo político a la dialéctica amigo/enemigo. Walter Benjamin, por su parte, pone el acento sobre el papel fundador de juridicidad de la violencia de las masas, y el temor que ello despierta en el Poder (no por la violencia misma, sino por su posibilidad de generar otro Poder). En una línea semejante, mucho después, Toni Negri distinguirá entre una violencia constituyente y una constituida, aunque revestida de la "legitimidad" institucional. Bataille, antes, reencuentra el sacrificio ritual en la serie violencia-sexualidad-muerte, pero también en la lógica de la fiesta, que está, como lo había supuesto Nietzsche, en el origen de la tragedia, y en la economía no menos "sacrificial" del exceso y el desperdicio. Hay ecos "científicos" de la misma idea en la antropología política de Pierre Clastres y sus sociedades de la sobreabundancia. Canetti tematiza la repetición de la violencia mimética de la horda primitiva de Freud en su concepto de la masa como jauría. Y en el Sartre temprano (pero también, de modos más subterráneos, en el posterior), la "devoración" del Otro en el sí-mismo repite un pliegue del rito sacrificial.

Todos ellos son pensadores del retorno de lo trágico, pues. En todos ellos se puede leer el vértigo del péndulo entre la fusión y la división, empujado por la violencia originaria de lo social. Visión pesimista, sin duda, pero también "realista" en el sentido fuerte: en el sentido de que descreen de un necesario Progreso que, casi siempre, ha sido la coartada de los poderosos para el sacrificio ritual de los oprimidos. No hay aquí lugar para las consolaciones "liberales" que disimulan, con el "libre juego" del mercado y las instituciones, el sustrato violento de la lucha por la dominación. Y no se trata de ningún "darwinismo" social: al contrario, se reniega de analogía alguna entre la naturaleza y la cultura, para hacer de ésta el corte absoluto con lo "instintivo" hacia lo "pulsional", señalado por la tragedia.

### **La experiencia de lo Poético**

Platón, en su República (es decir: en la primera filosofía sistemática que se propone fundar teóricamente el orden político) expulsa a, abomina de, los poetas. Es lógico: el arte -pero, en particular, la poesía, que es en este sentido la matriz del arte- constituye la posibilidad misma, no tanto de un "desorden" anárquico, como de un orden propio, un orden otro, contra el cual se construyen las "gramáticas" organizadoras, aplacadoras del desborde del entendimiento por la palabra. Aquí, las gramáticas -para las cuales la poesía es, entonces, condición negativa de posibilidad- se dejan homologar a las teorías políticas preceptivas de una Ciudad "ideal". Y la poesía, por su parte, se deja homologar a la violencia fundadora de Benjamin, al poder constituyente de Negri: el "miedo a la poesía" es también paralelo al terror que le produce al Poder la constitución larvada de un contra-poder alternativo. Incluso la democracia -lo ha mostrado Rancière- es una variante institucional contra el miedo a las masas, a lo incontable.

Como nunca antes, en el siglo XX la experiencia estética ha retornado como problema político. Y lo ha hecho bajo la forma de la imposibilidad de la tragedia. O, mejor dicho: de la imposibilidad de volver a fusionar la experiencia estética con la experiencia de lo trágico. En su origen griego, ellas eran una y la misma experiencia. La "separación de las esferas" en la modernidad, de la que habla Weber, impide que lo trágico y lo estético (y, a fortiori, lo político) se reconozcan mutuamente en ese origen compartido. Es por ello que el arte del siglo XX -el que realmente (nos) importa- se ha vuelto irremediabilmente violento: en la medida en que la violencia que recorre la esfera de lo político no es registrada por las teorías dominantes, el arte se hace cargo de ella. Está en condiciones de hacerlo, porque constitutivamente el arte es una violencia hecha a la apariencia "natural", "normal" del Universo. Sólo que el abandono del ser de lo político por parte del pensamiento "oficial", obliga al arte a concentrar su interpelación, a transformarse progresivamente en la última trinchera del conflicto agónico. El que mejor lo ha visto, posiblemente, es Adorno: también hay una dialéctica negativa entre el arte y lo real. Allí donde el arte más parece desesperar de lo real, donde se vuelve más "autónomo" respecto de sus condicionamientos históricos, sociales, políticos, incluso técnicos, allí es donde mejor apunta a la denuncia del carácter no reconciliado, trágico-agónico, de la sociedad. Los escritores contemporáneos favoritos de Adorno (Kafka o Beckett, por ejemplo) son los que ejercen esta denuncia sin necesariamente tematizarla, volviendo extraño al mundo mediante la palabra -y, a veces, mediante su ausencia, o su renuncia: véase el "desespero de las metáforas" de Kafka, el "ya no hay nada que decir" de Beckett. Pero es una ausencia o una insuficiencia frente a la materia violenta del mundo que sólo la palabra misma podría nombrar. En esta aporía reencuentra el arte del siglo XX la experiencia de lo trágico: frente a la falta de explicación de las teorías aceptadas y aceptables, la palabra (la imagen, el sonido, el signo en general) estética es sacrificada en el ritual originario de la violencia mimética, hasta el extremo de tornarse casi incomprensible.

La experiencia de lo poético, por lo tanto, no tiene nada que ver con la comunicación. Es más bien su opuesto: es lo que abre un vacío de sentido que cada sujeto debe decidir cómo (y si) llenar. Es lo que -análogamente al quiebre inicial del "Yo" social por lo trágico- quiebra la armonía entre el Mundo y el Signo, que siempre es allí un más o un menos, pero otra cosa, con respecto al mundo: "otra cosa", pero no algo ajeno a él. Si no algo que sabotea su apariencia de totalidad reconciliada consigo misma, homogénea, "natural".

### **La experiencia de lo Político**

La experiencia de lo político, como la de lo trágico y lo poético, es anterior a la política. Quiero decir: es anterior a todo contrato, de cualquier manera que se lo entienda. Es, una vez más, la experiencia de una violencia originaria que busca el doblegamiento de la masa múltiple por el Uno del poder, llámese Estado, Institución, Policía. Introduce un tercer quiebre, luego de (junto a) el quiebre del "Yo" social por lo trágico, y del Signo designante por lo poético: el quiebre implicado en la expropiación que el Poder constituido hace del poder constituyente de la masa. Expropiación, por lo tanto, "enajenación", de las masas de su propia historia, de su trabajo, de su devenir sujeto de su historia y de su trabajo, de su poder. En la experiencia de lo político, son las masas enteras las que son sacrificadas en el ritual violento de un Orden que funciona... para el poder. Esta experiencia también es originaria (pace Marx y su "comunismo primitivo", si es que hubiera existido), en el sentido de que, aunque en sí misma haya sido "contingente" -como lo son la experiencia trágica y la poética, tan dependientes del azar-, retroactivamente la Historia, el discurso de los vencedores, la postula como necesaria para la organización de la polis.

El Contrato es el efecto, la consecuencia de esa violencia de la expropiación, y no su eliminación. No viene a corregirla, sino más bien a sancionarla, en un momento histórico en que el capitalismo (el Manifiesto sigue siendo la mejor descripción condensada del proceso) ha destruido sin remedio toda forma de legitimación externa para la "coacción extra-económica". La expropiación vía plusvalía, que se "despersonaliza" en la propia lógica interna del funcionamiento de las nuevas relaciones de producción, exige asimismo una nueva legitimidad, basada en la -justamente- "elección racional" de sujetos supuestamente libres y autónomos, capaces de "calcular" adecuadamente el value-for-money de sus transacciones de cualquier orden ("contrato", significativamente, es un término a la vez político, económico y "civil", como en el contrato de matrimonio). Ha sonado la hora del sujeto cartesiano, del Ciudadano Universal, del individuo consumidor.

¿Significa esto, entonces, que ahora sí ha sido eliminada, definitivamente, aquella violencia fundante de lo trágico-religioso? No es tan seguro. De la Ilustración en adelante, hemos pagado cara esta ilusión de laicismo. Es sintomático que Marx haya elegido llamar al capitalismo la religión de la mercancía: habla de un cambio de objeto de la experiencia, no necesariamente de una anulación de la experiencia -aunque sí de una expropiación de la experiencia de lo religioso por el Poder... La nueva forma de legitimidad requiere de una nueva imagen del Sujeto, está claro. Pero sigue dependiendo -ahora más que nunca, puesto que, como hemos visto, la legitimidad dominante es "interna", no explícitamente coactiva- de una creencia firmemente instalada en el Sujeto, en su Inconciente, fuera del control de su conciencia calculadora y de su propia "racionalidad instrumental", pero complementándola, haciéndola posible.

En otra parte hemos formulado la hipótesis de que la estructura misma de esta creencia, en Occidente, encuentra su matriz en el cristianismo como religión "institucional" por excelencia. El cristianismo, por así decir, "psicologiza" la experiencia de lo trágico-político, operando un pasaje de la cultura de la vergüenza, pública, a la cultura de la culpa, privada, interiorizada, pero reteniendo de la tragedia el momento mítico de la violencia sacrificial, sólo que ahora individualizada y "subjetivada": cada sujeto es, ahora, el sacerdote, el oficiante, de su

propio sacrificio. Desde allí, la violencia de la dominación aparece como auto-dominación, como la iniciativa privada de cada sujeto, que repite cada vez para sí mismo el sacrificio original de la Caída. Como lo ha mostrado León Rozitchner, esto, además, allana el camino para la nueva religión de la mercancía, al menos desde San Agustín, que diez o doce siglos antes de la emergencia del capitalismo descubre la noción del Equivalente General del dinero... en Dios.

La hegemonía mundial, en el siglo XX, de la religión de la mercancía es, pues, el último y más perfecto por ahora avatar de la violencia mítica del sacrificio ritual trágico, y la "psicología de las masas" de Freud viene a explicar la lógica de la identificación mimética que preparará a los sujetos para la eficacia, en ese contexto, de la interpelación ideológica (Althusser), no sin arrojar restos traducidos en el plus-de-goce (Lacan) que expresan la huella de lo Real en el sistema de la plusvalía. Girard o Canetti, entre otros, insistirán en la persistencia de la violencia originaria en lo que el primero llama el inconciente sacrificial. Bataille construirá toda una economía erótica del exceso, del desperdicio, de lo "antiproductivo" -que deja sus marcas también en los flujos deseantes de Deleuze y Guattari-, y que simultáneamente, dialécticamente, permite la propia existencia de un capitalismo del derroche, y la resistencia contra una moral de la eficiencia y el cálculo sancionada en el Contrato. De un contrato que amenaza ser desbordado por el goce de la horda, pero también por la experiencia incontrolable de lo trágico-poético y de lo erótico. Las teorías "institucionalistas" de cualquier tipo, en este marco, son estrictamente incapaces de dar cuenta (más bien están interesadas en no hacerlo) de la lava subterránea que bulle bajo sus solemnes y equilibrados edificios.

#### Notas

\* Sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (U.B.A.). Profesor titular de Teoría Política y Social de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A