



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 13 | ENERO - JUNIO 2014 | ISSN: 0718-655X

DOSSIER

“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA: ¿ES POSIBLE LA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”

Carlos Casanova
Aïcha Liviana Messina

Introducción

André Menard

Espectros del cahuín

Aïcha Liviana Messina

El otro miedo: Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y Lévinas (Bilingüe)

David E. Johnson

Wartime: Foucault, Hobbes and the promise of peace

Herman Siemens

Haciendo la guerra a la guerra: Nietzsche contra Kant a propósito del conflicto

Hugo Eduardo Herrera

Aristotelismo político schmittiano

Natalia Lorio

La soberanía negativa en Bataille

ENTREVISTA

Valeria Campos

*El otro en tensión: revolución sociológica y política transnacional
(Entrevista a Ulrich Beck)*

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista de carácter internacional y arbitrada, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl) en Santiago de Chile. Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y las humanidades.

DIRECTOR RESPONSABLE: Felipe Torres (ftorres@caip.cl)
EDITOR: Javier Hernández (jhernandez@caip.cl)
CORRECCIÓN TIPOGRÁFICA: Fernanda Weinstein

COMITÉ EDITORIAL

Gonzalo Bustamante	Universidad Adolfo Ibáñez
Isaac Caro	Universidad Alberto Hurtado
Rossana Castiglioni	Universidad Diego Portales
Míreya Dávila	Universidad de Chile
Carlos Durán	Universidad Arcis
Andreas Feldmann	Pontificia Universidad Católica de Chile
Joaquín Fernandois	Pontificia Universidad Católica de Chile
Arturo Fontaine	Centro de Estudios Públicos
Oscar Godoy	Centro de Estudios Públicos
Pedro Güell	Universidad Alberto Hurtado
Alfredo Joignant	Universidad Diego Portales
Juan Pablo Luna	Pontificia Universidad Católica de Chile
Aldo Mascareño	Universidad Adolfo Ibáñez
Eduardo Molina	Universidad Alberto Hurtado
Luis Oro	Centro de Análisis e Investigación Política
Eduardo Ortiz	Instituto de Estudios Avanzados
Ernesto Ottone	Universidad Diego Portales
Pablo Oyarzún	Universidad de Chile
Fabián Pressacco	Universidad Alberto Hurtado
Pablo Salvat	Universidad Alberto Hurtado
Willy Thayer	Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Ulrich Beck	Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemania) / London School of Economics (Inglaterra)
Daniel Chernilo	Loughborough University (Inglaterra)
Marc Crépon	École Normale Supérieure (Francia)
Roberto Esposito	Istituto Italiano di Scienze Umane (Italia)
Ignacio Fariás	Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (Alemania)
Luis Lobo-Guerrero	Keele University (Inglaterra)
Cristina Lafont	Northwestern University (Estados Unidos)
Vanessa Lemm	University of New South Wales (Australia)
Fabián Ludueña	Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Michael Marder	Universidad del País Vasco (España)
Alexandre Ratner	Universidade Estadual Paulista (Brasil)
Steve J. Stern	University of Wisconsin-Madison (Estados Unidos)
Miguel Vatter	University of New South Wales (Australia)
Gianni Vattimo	Università degli Studi di Torino (Italia)

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 13

Presentación CAIP

VI

DOSSIER

**“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA:
¿ES POSIBLE LA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”**

Carlos Casanova, Aïcha Liviana Messina

1

Introducción

Introduction

ARTÍCULOS

André Menard

7

Espectros del cahüin

Spectres of cahuin

Aïcha Liviana Messina

23

El otro miedo: Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y Lévinas

L'autre peur: Guerre originaire et paix anarchique chez Hobbes et Lévinas

David Johnson

61

Tiempo de guerra: Foucault, Hobbes y la promesa de la paz

Foucault, Hobbes and the promise of peace

Herman Siemens

87

Haciendo la guerra a la guerra: Nietzsche contra Kant a propósito del conflicto.

Waging war against war: Nietzsche contra Kant on conflict

Hugo Eduardo Herrera

107

Aristotelismo político schmittiano

The Political Aristotelianism of Carl Schmitt

Natalia Lorio	125
En torno a la soberanía negativa: Ontología, Comunicación y Sujeto <i>Around negative sovereignty: ontology, communication and subject</i>	

ENTREVISTA

Valeria Campos	147
El otro en tensión: revolución sociológica y política transnacional (Entrevista a Ulrich Beck) <i>The other in tension: Sociological revolution and transnational politics</i> <i>(Interview with Ulrich Beck)</i>	

Instrucciones a los autores	161
Convocatoria Revista Pléyade n° 14	167

REVISTA PLÉYADE

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista internacional y arbitrada publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Chile. Su periodicidad es bianual (junio-diciembre) en formato papel y digital. Desde su fundación en 2008, la publicación incentiva la discusión académica de temas provenientes de las ciencias sociales y las humanidades. *Revista Pléyade* recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, ensayo, reseña y entrevista, escrito en español o inglés.

Revista Pléyade, con la intención de diversificar y promover sus publicaciones, se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

CLASE (Universidad Autónoma de México)
Dialnet (Universidad de La Rioja, España)
Latindex (Universidad Autónoma de México)
e-Revistas (España)

CAIP

El Centro de Análisis e Investigación Política CAIP, es una corporación de derecho privado sin fines de lucro que tiene como objetivo la producción de conocimiento sobre lo político, mediante el desarrollo de investigaciones, docencia y actividades de extensión en el área de las humanidades y las ciencias sociales.

Es un centro de estudio que se caracteriza por su vocación pública, el pluralismo, la autonomía y la excelencia tanto en la conformación de su equipo, compuesto de jóvenes investigadores, como también en el desarrollo de sus actividades. CAIP Chile no es financiado por partidos políticos, universidades o empresas, con el objetivo de mantener la independencia y el libre desarrollo de los intereses de investigación. Su composición se distingue por un conjunto de investigadores y socios de las más diversas tendencias políticas, todas ellas enmarcadas en los ideales de la democracia, la libertad y los derechos humanos.

El modelo financiero de CAIP consiste en la recaudación de donaciones de particulares e instituciones de Chile y el extranjero, de aportes de cuotas ordinarias y extraordinarias de los miembros, de la adjudicación de proyectos de investigación social, y la venta de productos que difundan y fomenten la creación de conocimiento como libros académicos, revistas científicas, encuestas de opinión y actividades académicas.

Si desea recibir mayor información de las actividades del Centro de Análisis e Investigación Política visite nuestra página web: www.caip.cl o escríbanos a nuestro correo electrónico: contacto@caip.cl.

NOTA DEL EDITOR

El equipo editorial se complace en presentar el dossier “*Vida, guerra, ontología: ¿Es posible la política más allá de la soberanía?*”, correspondiente a la edición número 13 de *Revista Pléyade*.

El presente dossier es resultado del esfuerzo permanente de un equipo de trabajo joven cuyo propósito es otorgar un espacio para que profesionales de las ciencias sociales y humanidades contribuyan al debate y a la reflexión académica.

Gracias a las gestiones y la colaboración de Aïcha Messina y Carlos Casanova (ambos coordinadores de este dossier) contamos con artículos de académicos y académicas de países como Holanda, Argentina, Estados Unidos y Chile. Cabe mencionar que tres de estos artículos dan cuenta del avance de los resultados de proyectos Fondecyt en curso en los que sus autores son investigadores responsables. Junto a los artículos se incluye además una entrevista al destacado sociólogo Ulrich Beck en el marco de su visita a Chile en 2013.

Agradecemos profundamente el trabajo y la dedicación de todos quienes hacen posible esta nueva edición de la revista, en especial a sus coordinadores Aïcha y Carlos, pues gran parte de este número se lo debemos a su atenta predisposición. Asimismo agradecemos a los/as autores/as por confiar en nuestro trabajo y en el espacio que les brindamos para la difusión de sus investigaciones.

Javier Hernández Domínguez
Editor de Revista Pléyade

INTRODUCCIÓN

CARLOS CASANOVA*
AÏCHA LIVIANA MESSINA**

¿Es la vida esencialmente guerrera? ¿Nace la política de la necesidad de limitar la guerra originaria? ¿O el estar más bien en común excede esta economía de la guerra y permite pensar de otro modo lo político?

Estas preguntas buscan volver no solamente a los fundamentos modernos de la política, sino a lo que está en el corazón del realismo que caracteriza dicha modernidad. Tomar consciencia de la violencia que “nos” constituye, asumirla como el punto de partida de todo estar en común y de toda política, es evitar de engañarse tanto sobre la naturaleza humana como sobre las posibilidades de la política. Si la guerra es inherente a la vida, si, originariamente, el hombre es un lobo para el otro hombre, la política puede limitar esta violencia, pero no la puede borrar. Toda aspiración a la paz sólo podría hacerse en el marco de la guerra. Como afirma David Johnson en uno de los artículos que compone este dossier, “la paz surge de la misma pasión que conduce los hombres a armarse los unos contra los otros”. Si la política nace de la necesidad de limitar la guerra originaria, la paz incorpora la guerra pero no termina nunca con ella. Así mismo, la paz política —o la política como búsqueda de una configuración pacífica de la sociedad— nunca constituye una liberación de la guerra. Que la vida sea esencialmente

* Coordinador del dossier. Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCSIS). Actualmente se desempeña como investigador asociado en el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) y como académico en la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación (UMCE), en la Universidad Alberto Hurtado (UAH) y en el Diplomado “Conceptos de lo Político: la democracia en crisis” de CAIP. Ha publicado una serie de artículos y capítulos de libros tanto en Chile como en Argentina.

** Coordinadora del dossier. Profesora asociada de filosofía en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Su trabajo se concentra principalmente sobre problemas de filosofía política post-marxista y sobre el tema de la deconstrucción, en particular en relación al tema de la escritura y a la relación entre filosofía y literatura. Ha finalizado un proyecto (Fondecyt N°11090366) de investigación sobre el tema “Paz y Justicia en el pensamiento de Lévinas” y está actualmente comenzando una investigación sobre “Ley y responsabilidad en la obra fragmentaria de Blanchot” (Fondecyt regular). Es autora del libro *Poser me va si bien* (POL, 2005) y de un ensayo sobre Marx titulado *Argent/Amour. Le livre blanc des manuscrits de 1844* (Le portique, 2011). Es creadora y actualmente responsable del centro de investigación sobre Guerra y Paz del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

guerrera quiere decir que estamos obligados a la guerra, sometidos a y por la violencia que nos constituye. Como ocurre en Hobbes, si queremos la paz, tenemos que subordinarnos a las obligaciones estipuladas por el contrato. Pensada como la necesidad de limitar la violencia originaria, la política es el lugar de una libertad sometida. El Estado soberano que nace de la necesidad de liberar a los individuos de la guerra sólo es posible por la sumisión de estos últimos. Es como si asumir de manera realista la violencia sólo debiera conducir a renunciar a la libertad. Pero, ¿es esta renuncia la última palabra de la modernidad? ¿No habría que distinguir la guerra como ejercicio de la soberanía y organización de la fuerza de la violencia quizás aneconómica y menos finalizada de lo que se podría pensar de la vida? ¿Es el requisito schmittiano de un enemigo una mera continuación de la fuerza ciega que caracteriza la vida o no es más bien el reconocimiento de la manera en la cual el otro constituye la existencia, su dimensión política como su puesta en juego? Finalmente, ¿no habría que distinguir la guerra como ejercicio mudo de la violencia del conflicto como destello discursivo que posibilita una sociedad plural?

El conjunto de estas preguntas conduce a pensar que lo que está en juego en las nociones de “vida, guerra, ontología” es la soberanía que parece ser tanto lo que exhibe la vida cuando se expone más allá de la muerte como lo que fundamenta la política al buscar una “salida” (o por lo menos una limitación) a la guerra. Si la guerra es el fuego ardiente de la vida, somos soberanos cada vez que nos exponemos a aquello que nos constituye. El guerrero es así aquel que se mide con su propia naturaleza, y que la podría exceder. Por otro lado, cuando buscamos huir de esta supuesta naturaleza, sólo nos queda someternos a un soberano y cambiar una libertad soberana contra la libertad que posibilita el contrato. Pero ¿qué pasa cuando descubrimos que no estamos en poder de enfrentar la muerte? ¿Qué pasa cuando descubrimos que la “soberanía es NADA” como afirma Bataille, es decir que ésta disuelve lo que sustenta el sujeto? ¿Qué pasa cuando la existencia social excede el orden político, ya sea en su forma de vivir la inamistad (como cuando la venganza produce espectros) como en su forma de vivir la alteridad (como cuando el Otro se presenta siempre fuera de contexto, más allá de lo visible)?

A pesar de la variedad de preguntas a las cuales nos enfrenta el carácter inherentemente violento de la vida así como sus consecuencias políticas, una de las hipótesis que se plantea en el conjunto de estos textos es que la ontología del estar en común requiere distinguir entre distintas violencias y por ende hace posible pensar que aun enfrentando y asumiendo el carácter originario e irreductible de la violencia (es decir, sin perder el realismo al que expone el problema de la violencia), es posible, si no pensar la política

más allá de la soberanía, al menos desestabilizar el funcionamiento soberano de la política. Así mismo, no se tratará de responder afirmativamente o negativamente a la pregunta “¿Es posible pensar la política más allá de la soberanía?”, sino de mostrar cómo la ontología de lo común trama, intriga, inquieta, desestabiliza los fundamentos de la política así como su soberanía constitutiva. Las lecturas de Aristóteles, Hobbes, Schmitt, Kant, Nietzsche, Foucault, Bataille, Levinas, el recorrido que conduce de un significante polisémico a descubrir cómo la relación a la guerra estructura la vida social, da cuenta de la frágil frontera que separa el ámbito existencial del ámbito de lo político, dan cuenta de la necesidad de hacerse la guerra a sí mismo para poder pensar con lucidez, y da cuenta también de las dificultades que surgen con respecto al problema de la libertad del pensamiento cuando ya no somos los héroes de una guerra, cuando lo que otorga al filósofo una capacidad crítica no es ni una posición pura a toda violencia ni el heroísmo presente, toda vez que uno se cree capaz de enfrentar la muerte, capaz de morir para preservar el pensamiento de la contingencia.

En sus lecciones de 1976, reunidas bajo el título *Il faut défendre la société*, Michel Foucault analiza la emergencia entre los siglos XVI y XVII de un discurso “extraño” y “novedoso”. Novedoso, en primer lugar, porque resultó ser muy diferente al discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces. Y, en segundo lugar, porque junto a ser el primer discurso histórico político sobre la sociedad fue un discurso sobre la guerra entendida como “relación social permanente”, como “fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder”. Contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico-jurídica, este discurso afirma que el poder político no comienza cuando cesa la guerra. Ésta sigue obrando sordamente como el fondo espectral, debajo de la ley y de la paz, de la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades. Para este discurso se trata, por consiguiente, de descifrar la guerra que actúa como el motor de las instituciones y el orden: “la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes”. Su objetivo es develar el frente de batalla que atraviesa toda la sociedad de manera continua y permanente, situando al propio sujeto del discurso en un campo o en el otro. De ahí su “extrañeza”. No sólo es un discurso que habla de la lucha general; también es uno en donde quien habla está forzosamente de un lado o del otro: “está en la batalla, tiene adversarios, trabaja por una victoria determinada”. Es siempre un discurso de perspectiva. No hay por tanto sujeto universal de la verdad: ésta es una verdad que no puede desplegarse más que a partir de su posición de combate.

A partir de la emergencia de este discurso “extraño” y “novedoso” — que se extenderá a lo largo del siglo XIX — aparecen una serie de cuestiones

que acompañan al surgimiento mismo de la sociedad moderna, esto es, al desarrollo del discurso histórico político sobre la sociedad. Si la guerra puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza, ¿quiere decir eso que la relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de la subordinación, por debajo del Estado, de las leyes, etcétera ¿Hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Si el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y su historia está en la intriga, la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, en el cahuín (como diría André Menard), entonces la ley no es pacificación sino la continuación de la guerra por otros medios. Imposibilidad de conjurar la guerra.

Todo sucede como si la paz no fuese otra cosa que una guerra vuelta sobre sí misma, una guerra a la guerra (Herman Siemens), una batalla que se repliega como medio de su propia anulación. Sin embargo, es precisamente este esfuerzo por aniquilar el conflicto el que fracasa. La imposibilidad de conjurar la guerra es la imposibilidad de la paz. Foucault muestra en qué medida tanto en Hobbes como en Kant hay un mismo intento por situar al poder por encima del conflicto. A la soberanía del poder le corresponde la universalidad del sujeto del discurso. El papel de quien habla es el del legislador o el filósofo que se sitúa entre los campos; que, en cuanto personaje de la paz y el armisticio, se establece entre los adversarios, poniéndose en el centro y elevándose por encima de ellos para imponer una ley general a cada uno y fundar un orden que reconcilie las diferencias. En el caso de Hobbes hay un cierto “no” a la guerra. Su discurso persigue de alguna manera conjurar la lucha y el conflicto radical, reubicando el contrato por detrás de cualquier guerra y cualquier conquista, y salvar así la teoría del Estado. En el fundamento de éste no estaría la guerra civil y la violencia del derecho, sino la libre voluntad de sometimiento por miedo a la muerte. Y en el caso de Kant, como bien muestra Siemens, el conflicto entre las inclinaciones hostiles de los individuos es sólo el medio a través del cual la razón astutamente alcanza su propio fin: la paz perpetua. En nombre de ésta, Kant sostiene una guerra de exterminio filosófica contra toda guerra. Por un lado, el poder es concebido como si estuviese orientado hacia la auto-conservación frente a una amenaza externa, y no como si estuviese atravesado por una lucha intestina, una intriga de la que él mismo surge. Por el otro, el orden de la ley es concebida como una mediación pacífica de conflictos, condición de la paz en tanto que eliminación de las causas de la guerra. La ley, desde este punto de vista, no estaría determinada por el resultado del conflicto: la ley del vencedor.

Todo ocurre como si la sociedad pretendiese conjurar la forma polémica sobre la que se construye toda unidad sociopolítica, toda comunidad, con o sin Estado, en tanto que determinada relación al tiempo y a la memoria. ¿No es, en último término, esa relación al tiempo que está implicada en toda relación social la que busca conjurar el poder? ¿No es la guerra a la guerra una batalla emprendida contra la alteridad del tiempo que amenaza, afecta, emociona al sujeto, arrancándolo de su soberanía? ¿No es la guerra una forma del miedo que reacciona frente a sí mismo, ante lo Desconocido, lo inanticipable que nos arrebatara del poder de decir “mi muerte”? En cierta forma la imposibilidad de la paz es también la imposibilidad de la guerra. Imposibilidad de la paz, ya que esa relación con el porvenir que es la muerte, en la que “nada es aún definitivo, nada está consumado”, impide “la completa negación o exterminación de la inseguridad”; impide que la seguridad sea una “seguridad total”. E imposibilidad de la guerra, puesto que el deseo de venganza que la anima “no es nunca perfecta”. La voluntad de restitución por un daño cometido no es posible (así, por ejemplo, la venganza que busca la reparación de los vencidos frente a los vencedores), ya que no es posible la equivalencia en la muerte, cuyo sentido siempre viene de Otro. Es necesario reconocer entonces que, más allá o más acá del contrato y la soberanía, el cahuín, la intriga, la relación al tiempo como alteridad, es en su capacidad de erosionar todos los contratos una suerte de “contra-patrimonio”, de memoria espectral, negra, borracha, que murmura, cahuinea a contrapelo “de las formas oficiales de gestión de los fantasmas, es decir de las políticas oficiales de gestión de la memoria y del patrimonio”. Fuerza corrosiva de la historicidad de lo Otro.

ESPECTROS DEL CAHUÍN*

ANDRÉ MENARD**
UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

La palabra cahuín ha vehiculado distintos y variables sentidos: unidad social mapuche, reunión con borrachera, intriga, etcétera. El presente artículo explora la posible lógica que comunica estos diversos sentidos, y que se basaría en el vínculo etnográficamente identificado entre venganza y borrachera. Cahuín, venganza y borrachera funcionarían como mecanismos de producción del tiempo y como una forma de vínculo social en sociedades sin Estado. Asimismo, la venganza introduce el problema de los espectros que sobreviven a la equivalencia intercambiaria y que funcionan como una suerte de energía histórica o patrimonial que sociedades con y sin Estado administrarán cada una a su manera. Por último se plantea que el cahuín, en tanto forma polémica del vínculo social, no dejaría de funcionar en las sociedades modernas y con Estado constituyendo una forma espectral de la comunidad que erosiona las bases de legitimación del orden soberano.

PALABRAS CLAVE: cahuín - venganza - memoria - soberanía

SPECTERS OF CAHUIN

The word cahuín has conveyed different and varying meanings: a Mapuche social unit, binge, intrigue... We argue that the logic that possibly connects these various meanings may be based on the ethnographically identified link between revenge and binge. Cahuín, revenge and binge would work as mechanisms of time production and as a form of social bond in stateless societies. Also, revenge introduces the problem of spectra that survive exchange equivalence and function as a sort of historicity or heritage energy that can be managed by both, state societies and stateless societies in their own ways. Finally, it is argued that the cahuín, as a polemical version of the social bond, would continue working in modern state societies by the shaping of a spectral community that erodes the basis of sovereignty legitimacy.

KEYWORDS: cahuín - revenge - memory - sovereignty

* Artículo recibido el 2 de abril de 2014 y aprobado el 29 de abril de 2014. El presente artículo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular N°1140921: "Estudio sobre el uso, sentido y circulación de categorías mágico-religiosas en los discursos antropológicos y políticos en Chile entre 1880 y el presente" en el que su autor es investigador responsable.

** Antropólogo de la Universidad de Chile y Doctor en Sociología de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia. Desde el año 2010 desarrolla una investigación sobre la noción de fetiche y en este marco ha entablado un proyecto Fondecyt referido a la relación entre magia y política en el ámbito chileno-mapuche. Actualmente es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Correo electrónico: peromenard@gmail.com

ESPECTROS DEL CAHUÍN

Cahuín (*De origen mapuche*) 1. M. Chisme, comentario malintencionado que se difunde de boca en boca. Esp.[ontáneo] “Pero a raíz de eso, inventaron el medio cahuín que no tiene sentido. Fue una estupidez. Y al final te ríes no más de todo eso” (LUN, 11.05.09, p.32). 2. m. Situación conflictiva. Espon. “El malo escapa a Chile y se reencuentra con su historia familiar convertida en un cahuín de proporciones”. (LUN, 30.01.09, p. 46)” [Academia Chilena de la Lengua, Diccionario del uso del español de Chile (Santiago: Mare Nostrum, 2010), 151].

Cahuín/ (*del map. Kawíñ*) m. (*mapuche, popular, Frontera-Chiloé*) Reunión o agrupación de parientes, vecinos o amigos (...). 2. Fam. Reunión o asociación de personas caracterizada por la diversidad, desorden o ilicitud de sus relaciones: “¡Me metería con un grupo de amigos y amigas en todos los **cahuines** del París del 900!” (Mercurio 50489, RD 8)/ 3. Fig. Tetel: “Usted me ha metido en un tremendo **cahuín**” (Durand, Frontera 347) (...) [Félix Morales, Oscar Quiroz y Juan José Peña, Diccionario ejemplificado de chilanismos y de otros usos diferenciales del español de Chile, tomo I (Valparaíso: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso, 1984), 733-34].

CAHUÍN. (*Del arauc. Cahuñ*) m. Reunión de gente acompañada de bullicio y borrachera. // Borrachera, o comilona acompañada de borrachera [Tomás Guevara, Chilanismos. Apuntes lexicográficos (Santiago de Chile: Soc. Imp. y Lit. Universo, 1928), 52].

Cahuín, m. -fam. - I borrachera, pendencia, reunión bulliciosa de jente alegre [Centro, Centro merid. i Sur] ECHVERRIA 189 // 2. Casa de remolienda¹, o diversión, jarana [Colchagua] // 3. Andar en cahuines - fam. - estar metido en enredos, CAÑAS 16 (...) Probablemente se refiere a la misma voz cahuín el término cabí usado por LOVERA 140; los indios de Valdivia “estaban repartidos entre sí por cabies, que quiere decir parcialidades, i cada cabi tenía cuatrocientos indios con su cacique. Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas, las cuales son de pocos indios i cada una tiene un superior aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí” [Rodolfo Lenz, Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas (Santiago: Imprenta Cervantes, 1904), 158].

Cahuín, m. (del araucano cahuñ, comida o bebida con que se celebra una obra nueva, como

1 Aquí cabe subrayar a la pasada, esta relación del cahuín con la fiesta prostibular como hipérbole de las derivas excesivas o ilícitas de una fiesta, lo que plantea una analogía del cahuín chileno con el quilombo rioplatense. Si en un caso la marca moral de esta deriva remite al mundo indígena, en el caso del quilombo resuena la reunión de esclavos africanos primero como signifiante del prostíbulo y luego del enredo y el desorden cahuinero en general.

ser la construcción de una casa, el cercado de un terreno). Tiene algún uso entre gente alegre con el significado general de –borrachera, ó comilona acompañada de borrachera. (...)- En sentido fig[urado] llama también el pueblo cachuín [cahuín] al chismoso, y en algunas partes, cahuínero [Manuel Antonio Román, Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas, tomo I (Santiago: Imprenta de “la Revista Católica”, 1901-8), 227].

CAHUIN: Reunión, fiesta, borrachera; agrupación social de familias o grupos de familias de una sola estirpe (grupos totémicos), integrantes del levo o rehue y dividido en lofes (müchullas, vea **lof** bajo **Calof**); tbn. Significa el conjunto de los comuneros de dicha agrupación y, finalmente el lugar de sus fiestas y juntas (**cahuinhue**), presidido por un **lonco** (cacique) [Ernesto Wilhelm Moesbach, *Voz de Arauco (Padre las Casas: Imprenta San Francisco, 1959)*, 34].

CAHUIÑ. S. Reunión y fiesta de carácter social, místico o sagrado. En dichas reuniones se bebía con tal exceso que CAHUIÑ ha sido considerado como sinónimo de borrachera. Vocablo españolizado. // Agrupación social de familias (LOV) bajo la dirección de un LONCO (Cacique). (...). // sinónimo. CAHUIN (...) CAHUIÑHUEN. S. Cacicazgo, jefatura [Esteban Erize, *Diccioanrio Comentado Mapuche-Español. Araucanao Pehuenche Pampa Picunche Rancülche Huilliche (Buenos Aires: Cuadernos del Sur, 1960)*, 66].

1. A partir de una pregunta de orden filológico, o incluso etnolingüístico, en torno al término “cahuín”, propondremos una discusión que tiene más que ver con ciertos lugares ocupados por la guerra, la venganza y los espectros en la institución de lo social.

El término cahuín goza en la actualidad de una acepción preponderante y cuya hegemonía ha sido consagrada por su consignación en los anales más reales y académicos de la lengua española. En su última edición, la RAE lo define lacónicamente como sigue: “**Cahuín**. M. coloq. *Chile*. **Intriga** (/ / enredo). // 2. Coloq. *Chile*. Situación confusa”².

Ahora bien, al revisar el *corpus* de estudios lexicográficos dedicados a chilenismos, la cosa se vuelve más compleja. Constatamos así tres cosas: En primer lugar una evolución en la definición del término, ya que en los textos anteriores al año 2000, el cahuín suele ser asociado a una fiesta y a su borrachera, y solo en algunos casos y en segunda o tercera instancia a la idea de chisme, enredo o intriga. En segundo lugar, que en todas estas

² Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. 22ª edición (Madrid: Espasa Calpe, 2001).

definiciones se hace referencia a su etimología mapuche, la que a su vez se reparte entre la noción de reunión como acontecimiento y la noción de reunión como estructura, es decir entre la ceremonia con borrachera y cierta agrupación sociopolítica básica. Y en tercer lugar la idea de una derivación retórica del cahuín como fiesta y borrachera al cahuín como intriga o enredo, derivación bien ilustrada en una de sus más antiguas definiciones: “Cahuín, m. (del araucano cahuñ, comida o bebida con que se celebra una obra nueva, como ser la construcción de una casa, el cercado de un terreno). Tiene algún uso entre gente alegre con el significado general de borrachera, ó comilona acompañada de borrachera (...). En sentido fig[urado] llama también el pueblo cachuín [cahuín] al chismoso, y en algunas partes, cahuinero, ra”³. Dicho esquemáticamente, la borrachera terminaría funcionando como una intriga en sentido figurado.

Surge entonces la pregunta por los mecanismos y avatares retóricos que hicieron que la unidad sociopolítica, su fiesta y su borrachera pasaran a significar el chisme y la intriga. Quizás la respuesta más evidente apunta al destino histórico de una palabra colonizada, es decir de una palabra proveniente de un orden social pre o para estatal, y sucesivamente subalternizada (esto es coloquializada a la vez que moralmente negativizada) por su entrada en los archivos del orden estatal y soberano. El paso de la agrupación social al “tete” marcaría esta pérdida de “nobleza” del término, la que coincidiría con una pérdida de legitimidad de la misma borrachera en la institución de lo social.

Ahora bien, más allá de esta aparente linealidad etimológica, sigue vibrando, tanto en la etimología mapuche como en el sentido chileno del término, la ambivalencia entre la reunión contingente y la agrupación o asociación permanente, lo que implica cierta imposibilidad de decidir un ordenamiento causal entre ambas o si se quiere la imposibilidad de determinar cuál sentido sería el figurado y cuál el literal.

2. Este problema nos obliga a explorar en la relación bien documentada entre borrachera y producción de la memoria en las sociedades amerindias⁴. De hecho, si seguimos estirando el elástico etimológico podemos no sólo salir del español chileno, sino que del mismísimo mapudungun y aterrizar en las costas del Brasil del siglo XVI ante el cahuín de otro pueblo indígena. Se trata del *cahuin*, *cauim* o *cahuí* de los Tupís, célebres por sus festines antropofágicos. Haciendo el ilusorio ejercicio de una etimología de las

³ ROMÁN, Manuel Antonio. *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Tomo I. (Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1901-8), 227.

⁴ Cfr. SAYGNES, Thierry (comp). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (Lima: Hisbol/IFEA, 1993).

etimologías, parecería este cahuín tupí: vino o cerveza producido por estos indígenas a base de mandioca o de otros frutos como las nueces de cayú, de donde, según cierto erudito brasileiro, provendría “en última instancia” su nombre: (a)cayú-y o (a)cayú-im = vino de (a)cayú⁵.

En la vasta bibliografía sobre este pueblo, ocupa un lugar importante la referencia a sus frecuentes borracheras con cahuín, sus “cauinagens”, o más bien a la importancia que tenían estas borracheras en el contexto de fiestas y ceremonias comunitarias. En este sentido Alfred Métraux, en un libro sobre la religión de los tupí, inicia su capítulo sobre sus “fiestas de bebida” afirmando que “no existía ninguna circunstancia importante de la vida social o religiosa de los tupinamba que no fuera acompañada de vastos consumos de bebidas fermentadas llamadas *caouin*”⁶. Y pasaba a enumerar entre éstas, nacimientos, primeras menstruaciones, ritos de iniciación, ceremonias bélicas y “en general cada vez que se reunían para discutir asuntos importantes”⁷. Lo que nos lleva a preguntarnos si se bebía porque la ocasión era importante o si la ocasión era importante porque se bebía, lo que ilustraría mejor la aparente ambigüedad en las definiciones del cahuín mapuche respecto de la primacía o la secundariedad de la borrachera respecto de la fiesta o ceremonia que también significa. Y si nos ponemos durkheimianos y asumimos que estas fiestas religiosas eran las instancias de representación reflexiva de la sociedad como un todo ante sí misma, podríamos entender por qué en las definiciones del cahuín coinciden ceremonia y unidad sociopolítica. Pero lo anterior se complica desde el momento en que estos ritos y sus borracheras (o estas borracheras y sus ritos), y más precisamente los ritos-borracheras sacrificiales en los que se mataba y comía al prisionero de guerra, se inscribían en el complejo mayor de las guerras de venganza.

Desde los antiguos cronistas hasta los antropólogos contemporáneos han insistido en la centralidad que tenían estas guerras y la institución de la venganza en estas sociedades. Y en esta insistencia aparece explícita y recurrentemente la relación cahuinera entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga, siendo esta última un momento en el proceso mayor de producción de una memoria: la memoria de la venganza. “Los indios bebían para no olvidar, y en esto residía el problema de las borracheras de *cauim*”⁸

5 Cfr. la nota 36 de Teodoro Sampaio en STADEN, Hans. *Los viajes y cautiverio entre los canibales*. (Buenos Aires: Ed. Nova, 1945 [original de 1557]), 265.

6 METRAUX, Alfred. *La religión des tupinamaba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1928), 197.

7 *Ibid.*

8 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem». *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (Sao Paulo: Cosac & Naify, 1997), 248.

escribe el antropólogo brasileiro Viveiros de Castro. Según él, se trataría de “intoxicaciones por la memoria”⁹. E ilustra lo anterior citando al jesuita José de Anchieta, quien estuvo entre los tupí a fines del siglo XVI: “De hecho, cuando están más bebidos, se renueva la memoria de los males pasados, y comenzando a vanagloriarse de ellos arden en el deseo de matar enemigos y el hambre de carne humana”¹⁰.

La guerra y la venganza dependían de una memoria, y la memoria de una borrachera y la borrachera del *cauim*. Por lo tanto, habían épocas del año para la guerra (o la memoria de la guerra) y éstas eran las épocas en que maduraban los frutos necesarios para preparar el *cauim*. Es lo que señaló en su momento el cautivo Hans Staden, alemán que pasó casi un año en poder de los tupís y bajo la constante amenaza de terminar devorado por sus huéspedes: “Era necesario dice Staden estar más alerta dos veces al año que en el resto, cuando trataban especialmente de invadir con fuerzas al país. Y estas dos épocas eran en el mes de noviembre, cuando unas frutas de nombre Abbati maduraban, y de las cuales preparaban una bebida llamada Kaa wy (...). Cuando vuelven de una guerra, quieren tener los abbatis para fabricar una bebida, que es para beber cuando comen los enemigos, si tienen capturado alguno, y durante el año entero esperan con impaciencia el tiempo de los abbatis”¹¹.

Lo notable es que juicios y precauciones análogas circularon por la Araucanía. Es lo que leemos, por ejemplo, en un informe anónimo de 1767 sobre la misión Arauco al momento de la instalación de los franciscanos¹². En este documento, y tras enumerar las diversas dificultades que encontraba la acción misionera en ese territorio, se señalaba que “después de vencidas todas estas dificultades, resta otra mayor, y es; que por este medio solamente se pudieran socorrer en cada año dos, o tres parcialidades de las más cercanas en aquellos primeros tres meses del verano en que no hay chicha; pues empezando ésta, es imposible hacer cosa alguna”.

En este mismo sentido, y casi cien años más tarde, el misionero Vitorio Palavicino prevenía en una carta contra los planes de una visita del Intendente de Concepción al territorio indígena indicando que “la visita [que] el intendente va efectuar... creo no se lleve a efecto ya, pues el tiempo

9 *Ibid.*, 250.

10 *Ibidem*.

11 STADEN, Hans. *Viajes y cautiverio entre los canibales*. (Buenos Aires: Editorial Nova, 1945 [original de 1557]), 67.

12 Contamos con una copia realizada en 1903 y conservada en el Archivo Franciscano de Santiago.

es bien avanzado, y ya en el mes entrando principian las chichas entre los indios”¹³.

El mismo año 1858 el misionero Buenaventura Ortega explicaba en una carta al Gobernador del Departamento de Arauco la urgencia de realizar un nombramiento oficial de un cacique gobernador, “para que se alcance a concluir antes de las cosechas i las chichas que para ellos es tiempo inútil”¹⁴. Tiempo inútil para los misioneros, pero de gran utilidad para una economía de la venganza. Así, en una de sus memorias sobre el estado de las misiones en Araucanía, el vice prefecto apostólico Diego Chuffa describe cómo, entre otras cosas, intentaba exhortar a los mapuche a que “no guarden rencores esperando el tiempo de chicha para las peleas y venganzas”¹⁵. Y al igual que en el caso tupí, aparece la chicha funcionando como un memorial de la venganza, el archivo que activa en su momento el tiempo de la chicha su volumen de rencores. Tiempo de la chicha entonces, tiempo del cahuín en todos sus sentidos: es el tiempo del cahuín-borrachera, en el que la memoria de las afrentas y el deseo de la venganza activa los cahuines-intriga. Y hay que ver ahora cómo es que este cahuineo (borrachera, intriga y situación confusa) en lugar de señalar el punto de disolución de lo social, de degradación de la comunidad, puede significar también al cahuín como unidad sociopolítica básica, como sinónimo de una comunidad.

Para ello hay que volver a las tesis antropológicas sobre el cahuineo tupí, y a la relación que postulan entre borrachera, memoria y venganza. Según Viveiros de Castro, la guerra, y no cualquiera, sino que la guerra de venganza, y no la de cualquier venganza, sino que la de una venganza asociada a la manducación caníbal del adversario, respondería a cierta ontología particular. Una ontología de lo social en la que, a diferencia de las tesis que van de Durkheim a Clastres, lo que orienta a la sociedad no sería la voluntad de una perpetuación de la identidad y la interioridad autónoma del grupo, sino que la incesante búsqueda de su alteración por la captación del Otro, captación de la que la antropofagia sería sólo una de sus expresiones más vistosas. Se trataría de sociedades ontológicamente caníbales, es decir ontológicamente incompletas y por lo tanto articuladas en función de su relación con el Otro. De ahí que para ellas el enemigo, lejos de constituir un problema, funcione como una solución¹⁶.

13 PALAVICINO, Vitorio. «Carta al Vice-Prefecto apostólico Antonio Gavelucci». Los Ángeles, Agosto 1º de 1858 (Archivo Franciscano, AV, Vol.22, f. 227).

14 ORTEGA, Buenaventura. «Carta a José Soto Gobernador del Departamento de Arauco, 19 de septiembre de 1858». Intendencia de Arauco Vol 53 (Gobierno del Departamento de Arauco, 1858 N° entre el 241 y el 242).

15 CHUFFA, Diego. *Memoria sobre misiones de la Provincia de Concepción de 15 de septiembre de 1852* (Santiago: Archivo Nacional del Fondo del Ministerio del Interior del Gobierno de Chile, vol. 278).

16 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, 221.

En este marco se replantea la cuestión de la centralidad de la venganza para estas sociedades. Según esta tesis, la venganza en la sociedad tupí sería ni más ni menos que el mecanismo de producción del tiempo (del futuro dice Viveiros). Así, contra la idea moderna de un tiempo dado, vacío y homogéneo, aparece la imagen de un tiempo heterogéneo y construido en el rito de venganza caníbal. Ello se volvería especialmente claro en un momento preciso de este rito, el momento del diálogo ritual entre el victimario y la víctima, momento en que ambos señalan los parientes que el otro ha devorado, y los que sus parientes devorarán en la contra-venganza sucesiva. Víctima y victimario se identificarían en el punto exacto en que pasado y futuro se bifurcan (tiempo del *Ayôn* diría Deleuze), produciendo así la posibilidad de un porvenir, el provenir de la venganza que por lo demás es el mismo porvenir que abre el don y el tiempo de la deuda.

Y lo anterior no hace más que darle otra vuelta de tuerca a la vieja oposición hobbesiana entre el estado de guerra permanente y el surgimiento del Leviatán, oposición declinada en términos antropológicos entre sociedades del don y de la venganza y sociedades con Estado. Y sin embargo, la misma empresa de Hobbes puede ser leída como un intento por conjurar las persistencias del cahuín como potencia deslegitimadora del orden soberano y sus contratos. Es en este sentido que Foucault planteaba que “en el momento en que los juristas se volcaban a los archivos para conocer las leyes fundamentales del reino se dibujaba una historia (...) que no era el canto del poder sobre sí mismo”¹⁷. Era el momento en que coincidían la filosofía política con el contra-tiempo de la tragedia:

“No hay que olvidar que en el siglo XVII, no sólo en Francia, la tragedia era una de las grandes formas rituales en las que se manifestaba el derecho público y se debatían sus problemas. Pues bien las tragedias históricas de Shakespeare son tragedias del derecho y del rey, esencialmente centradas en el problema del usurpador y la destitución, del asesinato de los reyes y del nacimiento de un nuevo ser que constituye la coronación de un rey. ¿Cómo puede un individuo recibir por la violencia, la intriga, el asesinato y la guerra [esto es, por el cahuín] un poder público que debe hacer reinar la paz, la justicia, el orden y la felicidad? ¿Cómo puede la ilegitimidad producir la ley?”¹⁸.

17 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 163.

18 *Ibidem*.

En este marco, cree Foucault: “que la tragedia shakespereana es, al menos por uno de sus ejes, una especie de ceremonia, de ritual de rememorización de los problemas del derecho público”¹⁹. Y aunque en una versión isabelina y circunscrita al ámbito de la representación, del teatro y de su foso, tenemos aquí algo muy parecido a un rito tupí, o más bien a un cahuín shakespereano.

Y si nos detenemos en el más célebre de estos ritos, Hamlet, vemos aparecer un espectro que en su tesis Viveiros de Castro parece dejar de lado. Para este autor, la venganza funciona como el motor de la historia tupí. ¿Pero se puede identificar un motor de este motor, o al menos su combustible? Con Hamlet, pareciera ser que la respuesta apunta justamente a la presencia sin presencia del espectro.

3. Más allá de sus limitaciones morales o políticas, la venganza parece tener un límite intrínseco, pues la venganza perfecta no existe. Tras la fórmula “ojo por ojo, diente por diente” se dibuja el límite del postulado intercambiario que le subyace. Si sociedad del don y sociedad de la venganza coinciden, es porque la venganza puede ser leída como una forma del don, como un dar la muerte, o más bien un tomar la vida. Y leerla en esta clave supone un principio, el principio simbólico de la sustitución del signo: un ojo por *otro* ojo, un diente por *otro* diente... o por otra cosa. Se trata de un límite inherente al lenguaje: el límite que separa a la cosa de su nombre²⁰.

En otras palabras, la ecuación del ojo por ojo introduce la brecha entre la cosa y la clase, es decir entre este ojo, mi ojo singular e irrecuperable y el ojo como categoría en general y por lo tanto como patrón del intercambio. Es en este sentido que la venganza absoluta es imposible. En términos tan fenomenológicos como cristianos, la venganza absoluta remitiría a la distancia entre la experiencia intraducible de la carne que se padece, y la imagen o concepto del cuerpo que se piensa²¹. De ahí que si algo se intercambia en la venganza, esto no tenga tanto que ver con la cosa arrebatada, como con el común dolor ante la pérdida (o el común goce de la crueldad).

Y en el caso de la venganza de muerte, su imposibilidad quizás sea más evidente ya que, por definición, la víctima no es nunca el agente inmediato

19 FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* 163-64.

20 O en términos lévi-straussianos, la brecha que separa al valor del signo, o en términos marxianos al valor de uso del valor de cambio, o en términos benjaminianos al lenguaje adánico del lenguaje de la caída, o en términos heideggerianos a la cosa del objeto.

21 HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair* (París: Seuil, 2000).

de su venganza. Uno siempre venga a otro o es vengado por otro mediante la vida de un tercero.

Entonces, si la venganza no es nunca perfecta, si cada muerte es singular e irrecuperable, la venganza deberá dejar un resto. En el caso de Hamlet, este resto es su padre, es decir el espectro de su padre como imagen de la im/posibilidad para la víctima de cobrar su propia venganza. De ahí que con la venganza como con el don nunca se puedan saldar las deudas, nunca se pueda quedar a mano. Y quizás sea este resto surgido de la no coincidencia de las muertes, de la no coincidencia de los dones, lo que finalmente permite la producción del tiempo tal como lo plantea Viveiros de Castro.

Es lo que por su parte postulaba Mauss al dibujar el don como una red de endeudamientos insalvables (y por lo tanto de vínculos irrevocables), como una producción regular de desequilibrios y asimetrías entre donadores y donatarios, asimetrías movilizadas por las fuerzas espectrales de una energética espiritual: el *hau* o espíritu de la cosa que impulsa su retorno al donador. Y es que en el don, las cosas también tienen sus fantasmas. Es al menos la explicación del sabio maorí Tamati Ranaipiri que Mauss retoma en su ensayo:

“El hau no es el viento que sopla. En absoluto. Suponga que usted posee un artículo determinado (taonga) y que me lo da; usted me lo da sin precio fijo (...). Le doy luego este artículo a una tercera persona la que, después de un lapso de tiempo, decide devolverle algo en pago (utu), le regala alguna cosa (taonga). Ahora bien, este taonga que me da es el espíritu (hau) del taonga que recibí de usted y que le di a él. Los taonga que recibí por estos taonga (venidos de usted) debo devolvérselos a usted. No sería justo (lika) de mi parte guardar estos taonga para mí (...). Debo dárselos a usted ya que son un hau del taonga que usted me había dado. Si conservara este segundo taonga para mí, podría sucederme algo malo, algo serio, incluso la muerte. Tal es el hau, el hau de la propiedad personal...”²².

El *hau* no es el viento que sopla, se trata de otra fuente de energía que, como el viento, hace moverse a las cosas y a las personas. Es la fuerza de cierta espectralidad por la que una cosa puede ser el fantasma de otra, fantasma que, como el espectro en Hamlet, puede reclamar e incluso producir la muerte de aquel que traicione su destino: el de desandar el camino que lo

22 MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie* (París: Les Presses universitaires de France, 1950), 158-9.

exilió de su primer propietario. Pero así como la muerte vengadora no es la muerte vengada, el *taonga* que regresa no es el mismo *taonga* que se fue, es su espíritu, una cosa y un fantasma al mismo tiempo (o más bien un tiempo que se desquicia entre el tiempo de la cosa y el tiempo del fantasma, en el anacronismo de una presencia sin posibilidad de simultaneidad)²³.

Esta espectralidad que Lévi-Strauss criticó duramente en las tesis de Mauss, es la misma que se echa de menos en la lectura que Viveiros de Castro hace de la venganza tupí. Han desaparecido de ella los fantasmas y los espíritus que en los años veinte penaban en el texto ya citado de Alfred Métraux. Este autor también constataba en la muerte del enemigo la posibilidad de adquirir un nuevo nombre por parte de su verdugo (leyéndola como marca de la adquisición de una nueva personalidad). De esta forma el guerrero tupí iba acumulando nombres y de esta forma aumentando su capital de renombre, su *maná* diría Mauss. Pero junto con esta dimensión afirmativa del nombre como registro de las muertes y hazañas, Métraux fijaba su atención en una dimensión más bien opuesta a la pura acumulación y ostentación del registro: "El cambio de nombre era una medida de prudencia adoptada igualmente por todo individuo que hubiera matado a otro y que estaba destinada a quitarle al espíritu toda influencia sobre aquel con el cual estaba irritado"²⁴. Y describía luego la serie de gestos rituales realizados en este mismo sentido, como la costumbre de cortarle al cadáver el pulgar de la mano derecha para que no pudiera disparar el arco contra su verdugo.

Se puede decir que así como el espectro señala la irreductibilidad de una vida y de su muerte, de la singularidad de su acontecimiento, a la equivalencialidad simbólica del intercambio, la obliteración del o de los antiguos nombres por uno nuevo, habría funcionado en forma análoga como una puesta fuera de circulación de estos antiguos nombres, es decir su puesta al margen del intercambio de palabras. El nuevo nombre operaría entonces como el sello, el recinto o el candado de un espacio cargado de fuerzas espectrales, lo que en cierta forma confirma su analogía con nuestros archivos, museos o cementerios. Es decir, con todas las tecnologías de administración y contención de estas fuerzas espectrales (auráticas, fantasmáticas, carismáticas...). Y así como archivos, museos y cementerios abren sus puertas en momentos y circunstancias bien precisas, estas colecciones de nombres propios también tenían sus contextos de

23 Es la cosa que nos mira en el "time out of joints" de Hamlet tal como lo comenta Jacques Derrida en *Spectres de Marx*: "Cette Chose nous regarde cependant et nous voit ne pas la voir même quand elle est là. Une dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l'anachronie". DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 1993), 21.

24 METRAUX, Alfred. *Op. cit.*, 164.

exhibición. Es lo que muestra otro cronista de los tupí, el jesuita Jácome Monteiro, quien a comienzos del siglo XVII escribía que: “los caballeros nunca hacen mención de sus nombres, sino cuando hay fiesta de vinos, en la cual sólo se oye la práctica de la guerra, como mataron, como entraron en la cerca de los enemigos, como les quebraban las cabezas. Así que los vinos son las memorias y crónicas de sus hazañas”²⁵. Vemos así cómo esta tecnología historiográfica —escrita con nombres propios y archivada por el vino— hacía del contexto ceremonial de sus cahuines, es decir de la bebida y su borrachera, el momento para la exhibición de su capital espectral, de esa versión en clave cahuinera de un “patrimonio histórico”.

Vimos más arriba que la tragedia también puede ser comprendida como una forma de ceremonia que pone en escena los orígenes cahuineros que minan la legitimidad del orden soberano. Ceremonia de la venganza y sus espectros, o si se quiere de los espectros clamando por su venganza, pero ceremonia declinada en espectáculo, es decir circunscrita dentro de los límites de una representación. En este sentido Hamlet confirma su carácter excepcional, ya que según los entendidos, sería la primera y única obra, entre las muchas obras de ese tiempo sobre espectros y venganzas, en la que la realidad del espectro es puesta en duda. Hamlet duda, el público también duda por ejemplo cuando Hamlet ve al espectro, pero la reina no. Podría leerse éste como un gesto propiamente “moderno” de Shakespeare²⁶, en la medida en que se trataría de una suerte de inmunización del espacio de los vivos respecto de su vínculo con los espectros, mediante la inyección de pequeñas dosis de espectralidad controlada²⁷. Si bien las ceremonias tupí, con sus exhibiciones de la espectralidad contenida en aquellos tesoros de nombres propios, constituían también una forma de espectáculo, a diferencia de la tragedia teatral, no se agotaban en la reducción de la política y sus conflictos al plano de la pura representación, por el contrario, estas ceremonias eran el lugar mismo de producción de la política (y con ella de la comunidad, de la venganza, del tiempo). (Y esto más allá de que podamos leer en la obliteración de los antiguos nombres y de sus resonancias espectrales un esfuerzo parcial de inmunización).

Pero pese a este esfuerzo inmunitario los espectros parecen sobrevivir más allá de los límites que les imponen la representación y su foso (o su pantalla). Y aquí cabe recordar que sobrevivencia es una de las raíces

25 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, 251.

26 Si entendemos por modernidad algo parecido al empeño de Lévi-Strauss en evacuar las causas espirituales o energéticas de la explicación de los fenómenos simbólicos (sociales). O algo parecido al empeño hobbesiano por evacuar todo recurso a la magia y a lo sobrenatural como fundamento de la soberanía.

27 Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

etimológicas de la superstición, superstición con la que Kevin Wetmore Jr. concluye su artículo sobre los fantasmas en los dramas de venganza en el teatro renacentista inglés y en el kabuki japonés: se trata de “la superstición que rodea finalmente algunas de estas obras cuando son montadas. Casi todos en el teatro occidental saben de la maldición de Macbeth, por ejemplo, y disponen de rituales y reglas que se aplican a su producción, incluso para nombrarla en voz alta”. Supervivencia espectral que nombra mediante un intraducible *ghosting*, un “fantasmeo” del que finalmente no se salvaría ninguna producción teatral. Y explica lo anterior diciendo que a todo montaje le penan “los montajes anteriores, las versiones anteriores de una narración, las expectativas de la audiencia, y la memoria de todos aquellos involucrados en la producción teatral. Esta práctica indica que también los artistas le temen a fantasmas genuinos”²⁸. Desborde espectral encarnado en superstición, entendiendo a la superstición como una práctica en sí misma fantasmal por sobrevivir a la muerte de la época en que aún tenía sentido. Y es justamente en su falta de sentido, en su materialización de un sentido muerto, que la superstición funciona como el nombre propio retirado de la circulación de las palabras, o como la cosa vuelta fetiche y retirada de la circulación de los objetos: señala un punto de excepción respecto del orden cotidiano de los vivos y de esta forma irradia una fuerza, es decir, tiene la potencia de producir y ordenar espacios, emociones y actitudes.

Y mientras esta potencia espectral de la superstición pena tras bambalinas, en el escenario el espectro del padre de Hamlet ha aparecido y se ha retirado luego con su hijo. Entonces, y en lugar de una elucubración metafísica en torno a un fenómeno sobrenatural, Marcelo -testigo de la aparición- le hace a Horacio un comentario totalmente mundano, un comentario en última instancia político y sobre todo altamente venenoso, una frase que no nombra a nadie, pero que los acusa a todos, una frase que abre un caudal de pura sospecha, es decir, un cahuín: “Algo podrido hay en el Estado de Dinamarca”, dice. Flor de cahuín, cristal de cahuín o aún, cifra del cahuín que Marcelo profiere como respuesta a la aparición del espectro.

Estamos ante el espectáculo de un Estado, de un reino, de un país cuya legitimidad adolece de podredumbre, podredumbre de la que

28 “Marvin Carlson uses the term “ghosting” to imply that every theatrical performance is haunted: haunted by past performances, by previous versions of a narrative, by audience expectation, and by the memory of all involved in the production of theatre. Such a practice indicates that the artists fear genuine hauntings as well”. Y concluye reafirmando sus tesis con la siguiente distinción entre la espectralidad teatral occidental y la japonesa: “Even in practice, Japanese ghosts remain actors who must be appeased, rehearsed, and integrated into performance. Western ghosts remain audiences”. WETMORE, Jr., Kevin J. «“Avenge Me’!: Ghosts in English Renaissance and Kabuki Revenge Dramas». *Revenge drama in european renaissance and japanese theatre* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), 75-89 y 86-87.

emanan espectros y clamores de venganza, podredumbre que en última instancia remite a la fuerza del cahuín que la denuncia. El aparato político intentará objetivar y operacionalizar esta proliferación cahuinera mediante el constructo (aparentemente) técnico de la “opinión pública” (esa forma moderna de la aclamación popular, según Agamben), constructo que tiene mucho de magia y fantasmagoría, sobre todo por la necesidad de oscuras experticias para su previsión y manejo²⁹.

Pero el cahuín mismo puede sobrepasar en su informalidad a la opinión pública técnica y políticamente institucionalizada, haciendo que el Estado, más allá de la representación inmunológica del cahuín-espectáculo que se ofrece a una audiencia ciudadana³⁰, en ocasiones confiese su instalación como espectador de los cahuines ciudadanos que circulan del otro lado del teatro y de su foso³¹. Y es que, al parecer, no sólo el guerrero tupí y no sólo los actores de teatro le temen al cahuín y creen en la realidad de sus espectros. Por momentos el mismo Estado debe reconocer que, más allá o más acá del contrato y la soberanía, el cahuín, con la carga espectral de sus equívocas etimologías, es en su capacidad de erosionar todos los contratos, una suerte de contra-patrimonio, de patrimonio negro que murmura a contrapelo de las formas oficiales de gestión de los fantasmas, es decir de las políticas oficiales de gestión de la memoria y del patrimonio. Se trata de una forma corrosiva de la historicidad, opuesta a la forma Historia (o a la forma Identidad local, nacional, étnica, etcétera) que producen y custodian aquellos espacios preponderantes de circunscripción moderna de los vestigios y las supervivencias como son los museos y los archivos. A estos habría que agregar aquellos otros dispositivos modernos enfocados más

29 Es esto lo que permite a Peter Geschiere analogar el rol que tienen como asesores del poder gubernamental los *nganga* o “médicos brujos” cameruneses, y el rol de los asesores presidenciales en Estados Unidos, así como la dimensión mágica y llena de secretos que compartirían las técnicas de clarividencia tradicional y los supuestamente científicos sondeos de opinión. GESCHIERE, Peter. «On Witch Doctors and Spin Doctors. The rol of “Experts” in African and American Politics». En: MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. (Stanford: Stanford University Press, 2003), 159-181.

30 Es el caso del auge que ha tenido en los últimos años la representación espectacular del cahuín a través del omnipresente periodismo de farándula (y de la “prensa rosa” en general), y que funciona casi como un síntoma de lo imperioso que se ha vuelto para nuestras economías del cahuín y sus espectros, la necesidad de inyectar por los medios de comunicación dosis cada vez más masivas de este cahuín políticamente debilitado. Recordemos por un lado que en inglés este tipo de prensa es llamado “gossip press”, literalmente “prensa del chisme” es decir del cahuín. Y por otro lado, que en una de sus formas canónicas, este tipo de prensa se ha concentrado con especial avidez en los cahuines prodigados por las familias reales europeas.

31 Pensamos en el escándalo suscitado a nivel mundial tras las confesiones del agente de la CIA Edward Snowden, en torno a las masivas prácticas de registro y vigilancia de las comunicaciones telefónicas y por internet realizadas por el gobierno de Estados Unidos a nivel global. En este sentido creemos que la novedad de estos hechos, no tiene tanto que ver con lo relativamente predecible de su existencia, como con la amplitud del escándalo que han producido, lo que finalmente acusa más la deslegitimidad de los poderes estatuidos que de las prácticas mismas.

específicamente en la inmunización de los espectros de la venganza como son los aparatos jurídico y policial, así como la asalarización de verdugos y sicarios. Pero pareciera ser que con el cahuín pasa algo análogo a lo que, según Mauss, pasaba con el emergente estado de bienestar en la sociedad capitalista de su época, pues se trataría de una suerte de supervivencia de las antiguas energéticas espectrales vehiculadas por la lógica del don: supervivencia de la convicción de que el salario no salda nunca el valor de lo transferido por el trabajador en su producto, por lo que la sociedad donataria de este trabajo queda en insalvable condición de deuda y compromiso con las condiciones de vida del trabajador en su vejez o en su enfermedad³². Supervivencia de las cosas disueltas en la circulación mercantil, supervivencia de unas formas no mercantiles de circulación de las cosas y sus espectros, supervivencia de cosas, personas e ideas disueltas bajo el peso de una Historia con mayúscula y soberana, y el cahuín entonces, no sólo como supervivencia de unas formas no soberanas de producción del tiempo y de lo social, sino que principio activo o índice inorgánico del trabajo y la venganza de todas estas supervivencias en el presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHUFFA, Diego. *Memoria sobre misiones de la Provincia de Concepción de 15 de septiembre de 1852*. Santiago: Archivo Nacional del Fondo del Ministerio del Interior del Gobierno de Chile, vol. 278.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée, 1993.
- Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª edición. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

32 "Toda nuestra legislación de seguridad social, ese socialismo de Estado ya palpable, se inspira en el siguiente principio: el trabajador da su vida y su trabajo, por un lado a la colectividad y por otro a sus patrones; así, aunque tenga que colaborar en la obra de beneficencia, quienes se han beneficiado de su trabajo no quedan liberados por el pago del salario; el Estado representante de la comunidad, le debe junto con sus patrones y su propia ayuda, una cierta seguridad en la vida contra la cesantía, la enfermedad, la vejez, la muerte (MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 260-261).

- GESCHIERE, Peter. "On Witch Doctors and Spin Doctors. The rol of 'Experts' in African and American Politics". En: Meyer, Birgit; Pels, Peter (eds). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. París: Les Presses universitaires de France, 1950.
- METRAUX, Alfred. *La religión des tupinamaba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. París: Librairie Ernest Leroux, 1928.
- ORTEGA, Buenaventura. "Carta a José Soto Gobernador del Departamento de Arauco, 19 de septiembre de 1858". Intendencia de Arauco Vol 53. Gobierno del Departamento de Arauco, 1858 N° entre el 241 y el 242.
- PALAVICINO, Vitorio. "Carta al Vice-Prefecto apostólico Antonio Gavelucci". Los Ángeles, Agosto 1° de 1858. Archivo Franciscano, AV, Vol.22, f. 227.
- ROMÁN, Manuel Antonio. *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Tomo I. Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1901-8.
- SAYGNES, Thierry (comp). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Hisbol/IFEA, 1993.
- STADEN, Hans. *Los viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires: Nova, 1945 (original de 1557).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". En: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Sao Paulo: Cosac & Naify, 1997.
- WETMORE, Jr., Kevin J. « "Avenge Me": Ghosts in English Renaissance and Kabuki Revenge Dramas». En: Wetmore Jr., Kevin J. *Revenge drama in european renaissance and japanese theatre*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.

EL OTRO MIEDO: GUERRA ORIGINARIA Y PAZ ANÁRQUICA EN HOBBS Y LÉVINAS*

AÏCHA LIVIANA MESSINA**

INSTITUTO DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

RESUMEN

El presente artículo confronta los desarrollos temáticos del miedo en Emmanuel Lévinas y Thomas Hobbes. Siguiendo la “extravagante hipótesis” expuesta por Miguel Abensour, según la cual la política de Lévinas describe un “contra Hobbes”, este artículo se propone mostrar cómo el desplazamiento que opera Lévinas desde el miedo a la muerte al miedo a cometer un asesinato permite reformular la descripción del fundamento del Estado hecha por Hobbes. La hipótesis en juego es que el miedo a cometer un asesinato, que se distingue del miedo a la muerte tal y como lo describe Hobbes en el Leviathan, pone en cuestión no sólo la idea según la cual la guerra estaría en el origen sino además la soberanía inherente al Estado hobbesiano. Finalmente, y luego de haber mostrado en qué sentido el miedo a cometer un asesinato constituye una salida a la subyugación de los individuos producida por el miedo a la muerte, este artículo se pregunta si el Dios de Lévinas no constituye acaso un retorno del tema de la soberanía. A esta pregunta responderemos negativamente, pues el Dios de Lévinas es en realidad indisociable del a-dios, es decir, de la temática de la ausencia de Dios, entre otras.

PALABRAS CLAVE: Lévinas - Hobbes - miedo - guerra - soberanía

L'AUTRE PEUR:

GUERRE ORIGINAIRE ET PAIX ANARCHIQUE CHEZ HOBBS ET LÉVINAS

* Artículo recibido el 31 de marzo de 2014 y aprobado el 18 de abril de 2014. El presente artículo es un extracto de un manuscrito en preparación en el marco del proyecto Fondecyt N°11090366: “La anarquía de la paz. Lévinas y la filosofía política” en el que su autora es investigadora responsable. Traducido del francés al español por L Felipe Alarcón.

** Aïcha Liviana Messina es profesora asociada de filosofía en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Su trabajo se concentra principalmente sobre problemas de filosofía política post-marxista y sobre el tema de la deconstrucción, en particular en relación al tema de la escritura y a la relación entre filosofía y literatura. Ha finalizado un proyecto (Fondecyt N°11090366) de investigación sobre el tema “Paz y Justicia en el pensamiento de Lévinas” y está actualmente comenzando una investigación sobre “Ley y responsabilidad en la obra fragmentaria de Blanchot” (Fondecyt regular). Es autora del libro *Poser me va si bien* (POL, 2005) y de un ensayo sobre Marx titulado *Argent/Amour. Le livre blanc des manuscrits de 1844* (Le portique, 2011). Es creadora y actualmente responsable del centro de investigación sobre Guerra y Paz del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Correo electrónico: aicha.messina@yahoo.fr

Cet article confronte la thématique de la peur telle que développée par Emmanuel Lévinas à celle développée par Thomas Hobbes. En ligne avec «l'extravagante hypothèse» de Miguel Abensour selon lequel la politique de Levinas décrit un «contre Hobbes», cet article se propose de montrer comment le déplacement opéré par Levinas entre la peur de la mort et la peur de commettre un meurtre permet de reformuler la description du fondement de l'Etat. Son hypothèse principale est que la peur de commettre un meurtre, distincte de la peur de la mort telle que décrite par Hobbes dans le Leviathan, remet en question non seulement l'idée que la guerre serait originaire mais également la souveraineté inhérente à l'Etat hobbesien. Après avoir montré en quoi la peur de commettre un meurtre constitue une sortie à la subjugation des individus que produit la peur de la mort, cet article se demande si le Dieu de Levinas ne constitue pas finalement un retour du thème de la souveraineté et il répond par la négative, le Dieu de Levinas étant en réalité indissociable de l'a-dieu, c'est-à-dire, entre autre, de la thématique de l'absence de Dieu.

MOTS CLEFS: Lévinas, Hobbes, Peur, Guerre, Souveraineté

L'AUTRE PEUR: GUERRE ORIGINARIAIRE ET PAIX ANARCHIQUE CHEZ HOBBS ET LÉVINAS

Dans un important article sur la pensée politique de Lévinas, Miguel Abensour appelle "extravagante hypothèse"¹, le retournement qu'opère Lévinas vis-à-vis de la question du fondement du politique. Pour Lévinas, comme le remarque Miguel Abensour, l'Etat ne naît pas de la nécessité de limiter la violence originaire, celle qui ferait de l'homme un loup pour l'autre homme et par quoi, l'état de nature pourrait être décrit en termes de guerre première, mais de ma responsabilité illimitée pour l'autre homme qui permettrait de penser la socialité en termes de paix première. Dans ce retournement, il ne s'agit pas pour Lévinas de revenir tout simplement en arrière, et de se faire le porte-parole des partisans d'une "sociabilité naturelle", mais de contrecarrer toute pensée de l'originaire, d'une violence originaire, par une paix qui ne pourrait être pensée qu'en termes d'anarchie et qui contrevient à la fondation que rend possible toute détermination d'une origine. En ce sens, l' "hypothèse extravagante" de Lévinas n'est pas plus rassurante que l'idée que l'homme serait un loup pour l'homme. Provenant d'une pensée de l'anarchique, cette hypothèse a plutôt pour effet d'inquiéter le politique, sa préention à être au fondement de l'autorité, et ainsi sa souveraineté ultime.

1 ABENSOUR, Miguel. "L'extravagante hypothèse". *Rue Descartes*, no. 19 (Paris: PUF, 1998), 53-84. A ce sujet, voir également l'entretien entre Miguel Abensour et Danielle Cohen-Lévinas intitulé *L'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique* (Paris: Hermann, 2012).

EL OTRO MIEDO: GUERRA ORIGINARIA Y PAZ ANÁRQUICA EN HOBBS Y LÉVINAS

En un importante artículo sobre el pensamiento político de Lévinas, Miguel Abensour llama “extravagante hipótesis”¹ a la inversión que opera Lévinas respecto de la cuestión del fundamento de lo político. Como destaca Miguel Abensour, el Estado para Lévinas no nace de la necesidad de limitar la violencia originaria, esa que haría del hombre un lobo para el otro hombre y en virtud de la cual el estado de naturaleza podría ser descrito en términos de guerra primera. Para Lévinas, el Estado nace de mi responsabilidad ilimitada hacia el otro hombre, lo que permitiría pensar la socialidad en términos de paz primera. En esta inversión no se trata para Lévinas de simplemente volver atrás y hacerse portavoz de los partisanos de una “sociabilidad natural”, sino de oponer a todo pensamiento de lo originario, de una violencia originaria, una paz que no podría ser pensada más que en términos de anarquía y que, así, contravendría la fundación que vuelve posible toda determinación de un origen. En este sentido, la “hipótesis extravagante” de Lévinas no es más tranquilizadora que la idea de que el hombre sea un lobo para el hombre. Al provenir de un pensamiento de la anarquía, esta hipótesis tiene como efecto, más bien, inquietar la política, su pretensión de estar en el fundamento de la autoridad y ser así su soberanía última.

Siguiendo la pista abierta por Abensour, podría intentarse otra lectura de esta “extravagante hipótesis” y mostrar que para Lévinas la alternativa que opone la idea de una guerra originaria a la de una paz anárquica se juega en la distinción entre el miedo a la muerte y el miedo a cometer un asesinato. Para Hobbes, en efecto, el miedo a la muerte es una pasión constitutiva de lo humano que permite explicar tanto la relación entre los hombres como el sistema político que los rige. Para Lévinas, en cambio, no se puede fundar toda la explicación de la socialidad en una ley de la naturaleza: es el encuentro, su manera de producirse, la manera en que Otro me aparece (o desborda el marco de su aparición) el que da la matriz de explicación de la socialidad y de la Ley^{***}. De este modo, Lévinas afirma que en el “cara a

1 ABENSOUR, Miguel. «L'extravagante hypothèse». *Rue Descartes*, no. 19 (París: PUF, 1998), 53-84. Sobre esto, ver también la conversación entre Miguel Abensour y Danielle Cohen-Lévinas titulada *L'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique* (París: Hermann, 2012).

*** [Nota del traductor] Reservamos “el otro” para la expresión “l'autre” y “otro”, sin artículo, para la palabra francesa “autrui”, siempre difícil de traducir, en virtud de su imposibilidad de estar precedida por artículo. Con esto hemos querido volver sensible la diferencia sin por ello adelantar una interpretación (‘prójimo’, ‘los otros’, ‘los demás’ son ya, a nuestro juicio, interpretaciones).

En suivant la piste ouverte par Abensour, on pourrait tenter une autre lecture de cette “extravagante hypothèse” et montrer que pour Lévinas, l’alternative qui oppose l’idée d’une guerre originaria à celle d’une paix anarchique se trame dans ce qui distingue la peur de la mort et la peur de commettre un meurtre. Pour Hobbes en effet, la peur de la mort est une passion constitutive de l’humain qui permet d’expliquer aussi bien le rapport des hommes entre eux que le système politique qui gouverne les hommes. Pour Lévinas en revanche, on ne peut fonder toute l’explication de la socialité sur une loi de la nature: c’est la rencontre, sa façon de se produire, la façon dont Autrui m’apparaît (ou déborde le cadre de son apparition) qui délivre la matrice d’explication de la société et de la Loi. Lévinas affirme alors que dans le “face-à-face” avec Autrui, la crainte de la mort s’invertit en “peur de commettre un meurtre”². Dès lors, tandis qu’on pourrait décrire la pensée hobbesienne du social et du politique par cette passion fondamentale et irréductible qu’est “la crainte pour sa mort”, on pourrait de la même façon montrer que l’inversion dans la peur que décrit Lévinas en plaçant sur un premier plan “la crainte d’être un assassin” déjoue les calculs rationnels qui, chez Hobbes, légitiment en dernière instance la souveraineté de l’Etat a qui il revient, une fois le contrat établi, d’avoir le monopole de la peur, de faire peur³. Si la crainte pour ma mort est première, l’Etat acquiert un rôle protecteur qui préserve la vie des citoyens de la mort. Mais, comme on le sait, cet Etat ne libère pas ses sujets de la peur puisque sans la peur d’un pouvoir coercitif, le contrat ne serait pas respecté. Chez Hobbes, tout tient donc à un déplacement *de* la peur, mais pas à un déplacement *dans* la peur. En revanche, si la “peur d’être un assassin est première”, la fin du politique ne sera pas forcément celle de préserver les citoyens de la mort, et, du coup, le rapport des citoyens au souverain ne sera plus nécessairement celui d’un assujettissement par la peur et à la peur. Le déplacement *dans* la peur que décrit Lévinas nous permet donc de revenir sur cette “hypothèse extravagante” qui permet de configurer tout autrement non seulement le politique, la fiction qui permet d’en décrire l’origine, celle par laquelle peut être légitimé le pouvoir souverain et depuis laquelle le rapport des citoyens à l’Etat est décrit en termes d’assujettissement.

Mais si c’est cette inversion dans la peur, entre la peur de la mort et la peur de commettre un meurtre, qui permet de retourner la fiction

2 Voir à ce sujet *Totalité et Infini*: “La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque sa peur de la mort, s’invertit en peur de commettre un meurtre”. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini, Essai sur l’exteriorité* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 273.

3 Dans *Léviathan*, Hobbes explique en effet que c’est “la peur d’un pouvoir coercitif qu’il n’est pas possible d’exercer dans l’état de nature” et non la confiance, qui peut assurer du respect d’une convention. A différence de la peur, “les mots sont trop faibles pour freiner les ambitions humaines (...)”. Voir HOBBS, Thomas. *Léviathan* (Paris: Gallimard, 2000), 240.

cara" con Otro, el temor a la muerte se convierte en "miedo a cometer un asesinato"². Así entonces, mientras que es posible describir el pensamiento hobbesiano de lo social y de lo político a través de esta pasión fundamental e irreductible que es "el temor a su muerte", es posible también mostrar que la inversión en el miedo que describe Lévinas, al poner en primer plano "el temor a ser un asesino", desmoviliza los cálculos racionales que, para Hobbes, legitiman en última instancia la soberanía del Estado al que, una vez establecido el contrato, le corresponde el monopolio del miedo, de causar miedo³. Si el temor a mi muerte está primero, el Estado adquiere un rol protector: preservar la vida de los ciudadanos de la muerte. Pero, como sabemos, ese Estado no libera a los sujetos del miedo, pues, sin el miedo a un poder coercitivo, el contrato no sería respetado. En Hobbes hay entonces un desplazamiento *del* miedo, pero no un desplazamiento *en* el miedo. Ahora bien, por el contrario, si el "miedo a ser un asesino es primero", el fin de la política no es necesariamente preservar a los ciudadanos de la muerte. El vínculo entre los ciudadanos y el soberano no sería necesariamente, entonces, el de un sometimiento a, y través de, el miedo. El desplazamiento *en* el miedo que describe Lévinas nos permite volver sobre esa "hipótesis extravagante" que posibilita configurar de una manera totalmente distinta lo político, la ficción que permite describir el origen, la ficción mediante la cual puede ser legitimado el poder soberano y a partir de la cual el vínculo entre los ciudadanos y el Estado es descrito en términos de sometimiento.

Pero si es esta inversión en el miedo, entre el miedo a la muerte y el miedo a cometer un asesinato, lo que permite dar vuelta la ficción hobbesiana contra ella misma y exceder su economía⁴, debemos por supuesto preguntarnos qué es lo que permite a su vez a Lévinas hacer preceder el miedo a ser un asesino al miedo a la muerte. De la muerte al asesinato, se trata en efecto de una completa reformulación de la manera en que la muerte, la mía y la de Otro, es experimentada y aprehendida. Se trata, en consecuencia, de otra manera de vivir el tiempo y la relación con el porvenir que, a su vez, exige pensar de otra manera el sentido. No tanto la destinación de la existencia (su fin) sino eso hacia lo cual ella está vuelta y lo que la abre. Para decirlo

2 Sobre esto, ver *Totalidad e Infinito*: "La voluntad está bajo el juicio de Dios cuando su miedo a la muerte se invierte en miedo a cometer un asesinato". LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 258.

3 En el *Leviatán*, Hobbes explica que es "el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza", y no la confianza lo que puede asegurar el respeto a una convención. A diferencia del miedo, "las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana (...)". Cfr. HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980), 112.

4 Si, como afirma Hobbes, es el miedo a la muerte el que "inclina a los hombres a la paz", el miedo tiene entonces una virtud heurística, racional. Pero esta es una racionalidad calculadora que obedece a la única economía que presenta "el miedo a la muerte" (Cfr. HOBBS, Thomas. *Leviatán. Op. cit.*, 105).

hobbesienne contre elle-même et d'en excéder l'économie⁴, nous devons bien entendu nous demander ce qui permet à son tour à Lévinas de faire précéder la peur d'être un assassin de la peur de la mort. De la mort au meurtre, il en va en effet d'une complète reformulation de la façon dont la mort – la mienne et celle d'Autrui – est éprouvée et appréhendée. Il en va par conséquent d'une autre façon de vivre le temps et le rapport à l'avenir qui à son tour exige de penser autrement le sens, non tant la destination de l'existence (sa fin) sinon ce vers quoi elle est tournée et ce qui l'ouvre. Pour le dire autrement, on va voir que le passage de la mort au meurtre correspond à une triple rupture: celle d'une conception de l'existence déterminée seulement par "ma" mort et où la peur apparaît comme intimement liée à la finitude, à la mortalité qu'elle révèle, celle où ce primat de ma mort serait la mesure de mon rapport aux autres, celle enfin où "ma" mort déterminerait le sens de mon existence comme "être dans le monde".

En suivant le fil de cette triple rupture, il faudra montrer comment, dans ce glissement de la mort au meurtre, Lévinas en vient à penser la peur non comme un sentiment purement instinctif ou animal mais bien comme un affect constitutif de l'humain (qui par là, prévaudra même, pour évoquer très rapidement Heidegger, sur l'angoisse) mais d'une humanité qui, on le verra, n'est humaine qu'à ne plus appartenir à ses limitations, qui ne peut pas plus se comprendre à partir de sa mort que de l'être-au-monde auquel elle se conforme, et dont la peur, dès lors, sera ce qui la mesure à ce que Lévinas appelle les "desseins de l'infini"⁵, à l'Inconnu ou l' "adieu"⁶. Mais si, avec Hobbes, la crainte pour sa mort en appelait d'elle-même, par la rationalité qui est immanente à la peur, à cette figure autoritaire mais protectrice du souverain, la "peur de commettre un meurtre" n'est-elle pas aussi une émotion qui, en nous tournant vers l'abîme de l'inconnu, hors de l'être-au-monde auquel l'existence se conforme et s'ouvre au possible place, pour reprendre la formule de Lévinas, "la volonté sous le jugement de dieu"? Jusqu'à quel point cette nouvelle compréhension de la peur peut-elle nous affranchir de ce qui, dans la peur apparaît comme souverain?

4 "Si c'est, comme l'affirme Hobbes, la peur de la mort qui "poussent les humains à la paix", la peur a dès lors une vertu heuristique, rationnelle ; mais c'est une rationalité calculatrice qui obéit à la seule économie que représente "la peur de la mort". Voir HOBBS, Thomas. *Op.cit.*, 228.

5 LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 240.

6 Dans *Dieu, la mort, le temps*, Lévinas affirme par exemple que "L'esse humain n'est pas conatus mais désintéressement et adieu". LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort, le temps* (Paris: Grasset, 1993), 24. On montrera en quoi cet "adieu" n'a de sens à être prononcé qu'à partir de la description que Lévinas fait de la mort comme Inconnu et comme "départ sans laisser d'adresse".

de otra manera: se verá que el pasaje de la muerte al asesinato responde a una triple ruptura: la de una concepción de la existencia determinada solo por “mi” muerte y en la cual el miedo aparece como íntimamente ligado a la finitud, a la mortalidad que ella revela, aquella en la que la primacía de mi muerte sería la medida de mi relación con los otros, aquella en la que “mi” muerte, en fin, determinaría el sentido de mi existencia como “ser en el mundo”.

Siguiendo el hilo de esta triple ruptura, habrá que mostrar cómo, en ese deslizamiento de la muerte hacia el asesinato, Lévinas llega a pensar el miedo no como un sentimiento puramente instintivo o animal sino realmente como un afecto constitutivo de lo humano (que de este modo prevalecerá incluso sobre la angustia, para evocar rápidamente a Heidegger). Pero de una humanidad que, como veremos, es humanidad sólo si ya no pertenece a sus limitaciones, una humanidad que no puede ya comprenderse a partir de su muerte ni del ser-en-el-mundo al que se ajusta. El miedo, así, será lo que la mide a eso que Lévinas llama los “designios del infinito”⁵, a lo Desconocido, al “adiós”⁶. Pero si con Hobbes el temor a la muerte propia evoca por sí mismo, a través de la racionalidad que es inmanente al miedo, a esa figura autoritaria pero protectora del soberano, el “miedo a cometer un asesinato”, ¿no es también él una emoción que, volviéndonos hacia el abismo de lo desconocido, fuera del estar-en-el-mundo al que el existente se ajusta y se abre al lugar posible, para retomar la fórmula de Lévinas, coloca “la voluntad bajo el juicio de Dios”? ¿Hasta qué punto esta nueva comprensión del miedo puede arrancarnos de lo que en el miedo aparece como soberano?

*

En el texto “El miedo”, que forma parte del volumen *Communitas* y en el que es directamente cuestionado el miedo en el pensamiento de Hobbes, Esposito destaca que el miedo no es simplemente un tema político. Éste es lo “terriblemente originario”⁷, no sólo en el sentido que nos permite comprender la manera en la que Hobbes entiende la articulación entre lo jurídico y lo político, sino en el sentido de que el miedo es de lo que estamos hechos, y es indisoluble de lo que somos. Tanto así que Esposito afirmará

5 LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 233.

6 En *Dios, la muerte y el tiempo*, Lévinas afirma por ejemplo que “el esse humano no es conatus, sino desinterés y adiós” (LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid: Cátedra, 2005), 26). Mostraremos en qué sentido ese “adiós” no tiene sentido pronunciarlo más que a partir de la descripción que Lévinas hace de la muerte como Desconocido y como “partida sin dejar dirección”.

7 ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 55.

*

Dans le texte "La peur" qui fait partie du volume *Communitas* et où il est directement question de la peur dans la pensée de Hobbes, Esposito remarque que la peur n'est pas seulement un thème politique. Celle-ci est le "terriblement originaire"⁷ non seulement au sens où elle nous permet de comprendre la façon dont Hobbes comprend l'articulation entre le juridique et le politique, mais au sens aussi où la peur est ce dont nous sommes fait, elle est indissociable de ce que nous sommes, si bien qu'Esposito affirmera que "nous ne sommes rien d'autre que peur"⁸. Or, affirmer que "nous ne sommes rien d'autre que peur", cela revient à interroger la façon dont la peur nous habite et nous constitue, c'est-à-dire la façon dont la peur constitue notre intimité et notre demeure. La peur est le "terriblement originaire" en cela que c'est de la peur que naît, sinon la vie, du moins le sentiment de vivre et le sentiment que nous pourrions avoir pour la vie. Pour Esposito en effet, la peur de la mort ne ressort pas du seul instinct de conservation, elle en est aussi constitutive: "On craint la mort parce qu'on veut survivre", certes, mais l'"on veut survivre parce qu'on craint la mort"⁹. Si nous suivons ce raisonnement, nous pouvons dire que la peur est révélatrice de la précarité du vivant qui se constitue dès lors dans une lutte contre la mort. "Nous ne sommes rien d'autre [que peur]"¹⁰ parce que c'est dans la peur que le vivant se noue à lui-même, à la passion qui le voue à "persévérer dans son être". Dès lors, la peur est toujours essentiellement peur de la mort. C'est dans la peur de la mort que la vie ou le sentiment de vivre s'éprouve si bien que "nous provenons d'elle et nous aboutissons à elle comme à notre demeure la plus intime"¹¹. Ainsi, Esposito écrit-il: "Car la peur qui nous traverse, et qui même nous constitue, est précisément et essentiellement la peur de la mort. Peur de n'être plus ce que nous sommes, vivants. Ou bien d'être trop vite ce que nous sommes *aussi*, 'mortels', en tant que destinés, confiés, promis à la mort"¹².

Mais si la peur est essentiellement peur de la mort, cette mortalité que "nous sommes *aussi*", ou plutôt, cette finitude qui est intrinsèque au vivant est précisément ce que "nous sommes *hors de nous*", ce par quoi non seulement la vie ne tient qu'à un fil mais n'est tout simplement pas appropriable. La mort, que "nous sommes *aussi*", en tant que nous y sommes destinés, est aussi notre lot d'étrangeté. Dans ce sens, si la peur est essentiellement peur de la mort, avoir peur c'est aussi avoir peur de la vie:

7 ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origine et destin de la communauté* (Paris: PUF, 2000), 37.

8 *Ibid.*, 36.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

que “somos miedo”⁸. Ahora bien, afirmar que “somos miedo” equivale a interrogar la manera en la que el miedo nos habita y nos constituye, es decir, la manera en la que el miedo constituye nuestra intimidad y nuestra morada. El miedo es lo “terriblemente originario” porque es de él que nace, si no la vida, al menos el sentimiento de vivir y el sentimiento que podríamos tener por la vida. Para Esposito, en efecto, el miedo a la muerte no proviene del puro instinto de conservación sino que le es constitutivo: “tememos a la muerte porque queremos sobrevivir”, es cierto, pero “queremos sobrevivir justamente porque tememos a la muerte”⁹. Si seguimos este razonamiento, podemos decir que el miedo revela la precariedad de lo viviente que se constituye de este modo en una lucha contra la muerte. “No somos más que miedo”¹⁰ porque es en el miedo que el viviente se anuda a sí mismo, a la pasión que lo consagra a “perseverar en su ser”. Así, el miedo es siempre esencialmente miedo a la muerte. Es en el miedo a la muerte que la vida o el sentimiento de vivir se experimenta, aun cuando “del miedo provenimos (...) y a él arribamos como a nuestra más íntima morada”¹¹. Así, Esposito escribe “porque el miedo que nos atraviesa -e incluso nos constituye- es precisa y esencialmente miedo a la muerte. Miedo de no ser más los vivientes que somos o de ser demasiado pronto lo que también somos: precisamente “mortales” en tanto destinados, confiados, prometidos a la muerte”¹².

Pero si el miedo es esencialmente miedo a la muerte, esa mortalidad que “también somos”, o más bien esa finitud que es intrínseca a lo vivo es, precisamente, lo que “somos fuera de nosotros”, eso por lo cual no sólo la vida pende de un hilo sino que la vuelve simplemente no apropiable. La muerte, que “también somos”, en tanto le estamos destinados, es también nuestro sino de extranjería. En este sentido, si el miedo es esencialmente miedo a la muerte, tener miedo es también temer a la vida: es decir miedo de ser puesto fuera de sí: miedo a estar destinado a lo desconocido. Tener miedo es, entonces, en este sentido, tener miedo del miedo, de eso que en el miedo es constitutivo de nuestra intimidad que es también nuestro sino de extranjería. En la medida en que somos mortales “el miedo es parte de nosotros”, pero en tanto que él es, como escribe Esposito, nuestro “otro”: “es nosotros mismos fuera de nosotros”¹³. El miedo es como La madriguera de Kafka, en el que un topo construye laberintos infinitos para protegerse del mundo exterior hasta que ese mundo laberíntico que debía contener los secretos de lo que nos es más íntimo termina por ser un lugar de exilio y de extranjería, un lugar del que empiezan a surgir ruidos inidentificables,

8 *Ibid.*, 54.

9 *Ibid.*, 55.

10 *Ibid.*, 54 [Traducción modificada].

11 *Ibidem*.

12 *Ibid.*, 54-55 [Traducción modificada].

13 *Ibid.*

c'est-à-dire peur d'être mis hors de soi: peur d'être destiné à l'inconnu. Avoir peur, c'est donc, en ce sens, avoir peur de la peur, peur de ce qui, dans la peur, est constitutif de notre intimité qui est aussi notre lot d'étrangeté. Dans la mesure où nous sommes mortels, "la peur fait partie de nous", mais en tant qu'elle est, comme écrit encore Esposito, notre "autre" : "elle est nous-mêmes en dehors de nous"¹³. Elle est, tel le *Terrier* de Kafka où une taupe se construit des labyrinthes infinis pour se protéger du monde extérieur jusqu'à ce que ce monde labyrinthique qui devrait contenir les secrets de ce qui nous est le plus intime finisse par être un lieu d'exil et d'étrangeté, un lieu d'où commence à sourdre des bruits que l'on ne peut pas identifier, et qui pourraient n'être que l'écho de notre propre peur. La peur dans ce sens serait ce à quoi nous appartenons essentiellement en tant que nous ne pouvons entièrement nous appartenir à nous-mêmes, en tant que la finitude qui nous constitue est précisément ce qui nous désapproprie d'un nous-mêmes et nous livre ainsi à la peur comme à ce qui nous domine. Ainsi, tout comme dans le *Terrier*, la taupe finit par craindre le propre terrier d'où commencent à émaner des bruits étranges, la peur est-elle ce qui, à même la fuite qu'elle entraîne, finit par nous dominer. Si la peur nous constitue et est aussi "nous-mêmes en dehors de nous" comme écrit Esposito, elle est aussi ce qui peut très vite devenir aliénant et nous aliéner à force de nous enfermer au dedans.

Dans *Totalité et Infini*, Lévinas confère également à la peur une vertu constitutive. En effet, pour Lévinas, la peur est ce "sentiment par excellence"¹⁴ qui révèle le sentant à lui-même, à sa qualité de mortel, d'être "à la mort". "Ma mort, écrit Lévinas dans *Totalité et Infini*, ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s'inscrit dans la peur que je peux avoir pour mon être"¹⁵. Pour Lévinas, la mort est ce sur quoi nous n'avons aucune prise et que l'on ne peut, par là, appréhender, prévoir. Ainsi, tandis que la mort ne "se tient dans aucun horizon", c'est dans la peur que se constitue quelque chose comme un "savoir de la mort"¹⁶. Ou plutôt, sans jamais constituer la mort comme un objet, la peur est la saisie à la fois passive et subite du fait que la mort est tout à la fois imminente et imprévisible. La peur n'est donc pas seulement ce qui ferme en soi et finit par nous dominer, ou si elle l'est, c'est précisément en tant que par elle, quelque chose de ce qui est sans appréhension possible est d'une certaine façon approché, quelque chose de ce qui ne "se tient dans aucun horizon" est d'une certaine façon envisagé. Avant de constituer un monde *clôt*, la peur est *rapport* avec l'Inconnu et peut pour cela constituer une passion positive qui pousse hors de soi, hors des limites du connu.

13 *Ibid.*

14 LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, 179.

15 *Ibid.*, 259

16 *Ibidem*.

y que podrían no ser más que el eco de nuestro miedo. El miedo, en este sentido, sería aquello a lo que esencialmente pertenecemos en tanto no podemos pertenecernos enteramente a nosotros mismos, en tanto la finitud que nos constituye es precisamente lo que nos desaprofia de nosotros mismos y nos libra al miedo como aquello que nos domina. Así, como en La madriguera, el topo termina temiendo a su propia madriguera, de la que comienzan a salir ruidos extraños, el miedo es aquello que, a pesar de la huida que supone, termina por dominarnos. Si el miedo nos constituye y es también “nosotros mismos fuera de nosotros”, como escribe Esposito, él es también lo que puede muy pronto devenir alienante y alienarnos a fuerza de encerrarnos en su interior.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas también le confiere al miedo una virtud constitutiva. Efectivamente, para Lévinas el miedo es ese “sentimiento por excelencia”¹⁴ que le revela al sintiente su sí mismo, su calidad de mortal, de ser “para la muerte”. “Mi muerte, escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*, no se deduce, por analogía, de la muerte de otros, se inscribe en el miedo que puedo tener por mi ser”¹⁵. Para Lévinas, la muerte es aquello sobre lo que no tenemos ningún dominio y que no se puede, entonces, ni aprehender ni prever. Así, mientras que la muerte “no tiene ningún horizonte”, es en el miedo que se constituye en algo así como un “saber de la muerte”¹⁶. O más bien, sin jamás constituir a la muerte como objeto, el miedo es la captación a la vez pasiva y súbita del hecho de que la muerte es al mismo tiempo inminente e imprevisible. El miedo, entonces, no es solamente lo que cierra en torno a sí y termina por dominarnos. O si lo es, es precisamente porque a través de ella algo de lo que no hay aprehensión posible se acerca de alguna manera, algo que “no tiene horizonte” es de cierta manera encarado. Antes de constituir un mundo cerrado, el miedo es relación con lo Desconocido y puede por ello constituir una pasión positiva que empuja fuera de sí, fuera de los límites de lo conocido.

Es posible, a partir de esas pocas líneas, pensar que para Lévinas el miedo no es un sentimiento negativo que conduce ineluctablemente a la cerrazón sino, anteriormente, ese “sentimiento” que nos abre a aquello de lo que no hay saber (la muerte). Lévinas no afirma sin embargo, como Esposito, que “el miedo que nos atraviesa —e incluso nos constituye— es precisa y esencialmente miedo a la muerte”. En efecto, y como lo he anunciado más arriba, para Lévinas la cuestión no es sólo que en la relación con Otro la muerte se transforme en “miedo a cometer asesinato” sino que, de manera general, la muerte no se acerca nunca tal cual como una potencia anónima

14 LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, 183.

15 *Ibid.*, 246.

16 *Ibidem*.

Si l'on peut, par ces quelques lignes penser que, pour Lévinas, la peur n'est pas un sentiment négatif qui conduit inéluctablement à la fermeture mais, préalablement, ce "sentiment" qui nous ouvre à ce dont il n'y a pas de savoir — la mort —, Lévinas n'affirmerait cependant pas, comme Esposito, que "la peur qui nous traverse, et qui même nous constitue, est précisément et essentiellement peur de la mort". En effet, pour Lévinas, non seulement, comme je l'ai annoncé plus haut, dans le rapport à Autrui la peur de la mort s'invertit en "peur de commettre un meurtre", mais, de façon générale, la mort n'approche jamais *telle quelle* comme une puissance anonyme devant laquelle je serai face au néant. Dans ces mêmes pages où Lévinas évoque la peur comme ce qui constitue le "savoir de la mort", Lévinas affirme aussi que "la mort approche dans la peur de quelqu'un et espère en quelqu'un"¹⁷. En d'autres termes, dans "l'être pour la mort" que révèle la peur, je ne serai pas seulement "pour la mort", mais déjà offert aux desseins d'Autrui qui pourrait ou non décider de m'abandonner à la mort, "comme si, écrit alors Lévinas, le meurtre, plutôt que d'être l'une des occasions de mourir, ne se séparerait pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurerait l'une des modalités du rapport avec Autrui"¹⁸.

D'une façon surprenante, dans ce passage, Lévinas, tout en reconnaissant que c'est par et dans la peur que je suis "pour la mort", affirme pourtant que l'essentiel de la peur n'est pas la mort mais Autrui. La menace que constitue la mort ne serait donc pas tout entière réductible au néant de la mort. Si "la peur pour mon être" se tient déjà dans une "conscience de l'hostilité", si l'essentiel de la peur n'est pas la mort mais la violence ou le meurtre, alors la destinée du vivant n'est pas forcément reconductible à ce qu'en dit Hobbes dans *De Cive*, à savoir, "à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort"¹⁹. "L'être pour la mort de la peur" étant indissociable de ce que Lévinas appelle un "ordre interpersonnel"²⁰, alors la peur peut promettre à autre chose qu'à la fuite ou à l'agressivité, c'est-à-dire à autre chose qu'à une réaction déterminée par l'instinct de conservation. Mais à quoi promet alors cette peur qui, sans être nécessairement causée par Autrui serait tout de même tournée vers lui? Et qu'est-ce qui nouerait la peur à Autrui plutôt qu'à la mort, à la violence et au meurtre plutôt qu'au néant de la mort?

*

17 Ibidem.

18 Ibidem.

19 HOBBS, Thomas. *De Cive* (Paris: Sirey, 1981), 83.

20 Ibid., 261.

ante la cual me encontraría frente a la nada. En las mismas páginas en que evoca el miedo como aquello que constituye el “saber de la muerte”, Lévinas afirma también que “La muerte se aproxima en el miedo a alguien, pero también confía en alguien”¹⁷. En otras palabras, en “el ser para la muerte” que revela el miedo, yo no sería solamente “para la muerte” sino que estaría ya ofrecido a los designios de Otro que podría o no decidir abandonarme a la muerte, “como si el asesinato, escribe ahora Lévinas, más que una de las ocasiones de morir, no se separara de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con Otro”¹⁸.

En este pasaje, y de una manera sorprendente, Lévinas, al mismo tiempo que reconoce que es por y en el miedo que yo soy “para la muerte”, afirma sin embargo que lo esencial del miedo no es la muerte sino Otro. La amenaza que constituye la muerte no sería entonces del todo reducible a la nada de la muerte. Si “el miedo por mi ser” se sitúa ya en una “conciencia de la hostilidad”, si la esencia del miedo no es la muerte sino la violencia o el asesinato, entonces el destino de lo viviente no es forzosamente reconducible a lo que dice Hobbes en *De Cive*, a saber, “evitar el más grande de los males naturales, que es la muerte”¹⁹. “El ser para la muerte del miedo” es indisoluble de lo que Lévinas llama un “orden interpersonal”²⁰. Así entonces el miedo puede destinar a algo distinto de la huida o la agresividad, es decir, otra cosa que una reacción determinada por el instinto de conservación. Pero, ¿a qué destina entonces este miedo que, sin ser necesariamente causado por Otro, estaría de todas maneras vuelto hacia él? ¿Y qué es eso que anudaría el miedo a Otro más que a la muerte, a la violencia y al asesinato más que a la nada de la muerte?

*

El argumento principal que permite a Lévinas desmontar la idea según la cual lo esencial del miedo sería el temor a la muerte es el tiempo. A diferencia del sufrimiento, que abruma al sujeto en el momento mismo en que lo experimenta, en el miedo lo que amenaza se mantiene a distancia. En este sentido, se puede decir que el miedo es esencialmente una relación con el porvenir. El miedo no es necesariamente un afecto desesperado, sin salida. En el miedo, “la muerte es aún futura, a distancia de nosotros”, escribe Lévinas²¹. A pesar de ello, si Lévinas puede albergar una esperanza en ese entre-tiempo, si el miedo no es entonces necesariamente pánico, es

17 *Ibid.*, 247.

18 *Ibidem*.

19 HOBBS, Thomas. *De cive* (Madrid: Alianza, 2000), 60.

20 LÉVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, 248.

21 *Ibid.*, 252.

L'argument principal qui permet à Lévinas de déjouer l'idée que l'essentiel de la peur serait la crainte de la mort est le temps. A différence de la souffrance qui écrase un sujet au moment où il la subit, dans la peur, ce qui menace se tient à distance. Dans ce sens, on peut dire que la peur est essentiellement rapport à l'avenir. La peur n'est pas nécessairement une affection désespérée, sans issue. Dans la peur, "la mort est encore future, à distance de nous", écrit Lévinas²¹. Cependant, si Lévinas peut loger une espérance dans cet entre-temps, si la peur n'est donc pas nécessairement peur panique, c'est dans la mesure où le temps relève d'un "ordre interpersonnel". Ce rapport ne se produit pas dans un temps déjà constitué mais le produit. Déjà dans *Le temps et l'autre*, Lévinas décrivait le rapport à Autrui comme un rapport à l'avenir montrant ainsi que le rapport à Autrui était constitutif du temps. Plus précisément, il s'agit pour Lévinas de montrer que "ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essentiel du temps"²², que "le temps n'est pas la limitation de l'être mais sa relation avec l'infini"²³. Dans ce sens, le sens du temps n'est pas la mort (la limitation de l'être) mais Autrui. Si Autrui est, comme l'écrit Lévinas, ce que je ne peux anticiper, le temps qui se produit dans le face-à-face est un temps de la nouveauté, du recommencement. Dès lors, pensé depuis le face-à-face, le sens du temps n'est plus la mort ou le passé d'un temps définitivement perdu ; mais "l'altérité toujours recommençante de l'accompli"²⁴.

Comprendre le temps à partir du rapport interpersonnel revient donc à montrer que le sujet n'est pas plus maître de son temps que ce dernier ne s'expliquerait à partir de sa mort. Dans "l'être pour la mort de la peur"²⁵, je ne suis pas seulement "pour la mort" : le temps qui me sépare de la mort relève de l'ordre interpersonnel. Si "la solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui"²⁶, ce n'est pas en tant qu'Autrui pourrait toujours arriver pour me sauver, mais en tant que la constitution du temps - d'un temps humain - est indissociable d'Autrui. Parce que le sens du temps ne s'épuise pas dans la finitude, parce que "le temps n'est pas limitation de l'être mais sa relation avec l'infini", l'espoir se loge déjà dans la peur qui ne "sombre pas dans l'angoisse"²⁷. En d'autres termes, je ne suis pas plus propriétaire de mon temps que le temps ne s'explique à partir de mon seul "être pour la mort", à partir de ma seule finitude. Dès lors, lorsque Lévinas écrit, citant un passage de la Bible, que l' "Eternel fait mourir et fait vivre"²⁸,

21 LÉVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, 266.

22 *Ibid.*, 317.

23 LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort, le temps*, 28.

24 LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, 316.

25 *Ibid.*, 260.

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, 260.

28 *Ibidem*.

en la medida en que el tiempo pertenece a un “orden interpersonal”. Esta relación no se produce en un tiempo ya constituido, sino que lo produce. Ya en *El tiempo y el otro*, Lévinas describía la relación con Otro como una relación con el porvenir, mostrando así que la relación con Otro era constitutiva del tiempo. Más precisamente, para Lévinas se trata de mostrar que “no es la finitud del ser la que hace la esencia de tiempo”²², que “el tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con lo infinito”²³. En este sentido, el sentido del tiempo no es la muerte (la limitación del ser) sino Otro. Si Otro es, como escribe Lévinas, lo que no puedo anticipar, el tiempo que se produce en el cara-a-cara es un tiempo de la novedad, del recomienzo. Así entonces, pensado desde el cara-a-cara, el sentido del tiempo no es ya la muerte o el pasado de un tiempo definitivamente perdido, sino la “alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido”²⁴.

Comprender el tiempo a partir de la relación interpersonal es mostrar entonces que el sujeto ya no es dominador de su tiempo, que éste no se explica a partir de su muerte. En “el ser para la muerte del miedo”²⁵, yo no soy solamente “para la muerte”: el tiempo que me separa de la muerte tiene su fuente en un orden interpersonal. Si “la soledad de la muerte no hace desaparecer a Otro”²⁶, no es en tanto que Otro podría siempre venir a salvarme, sino en tanto que la constitución del tiempo, de un tiempo humano, es indisociable de Otro. Dado que el sentido del tiempo no se agota en la finitud, dado que “el tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con lo infinito”, la esperanza se aloja ya en el miedo que no “zozobra en la angustia”²⁷. Dicho en otros términos: yo no soy propietario de mi tiempo, el tiempo no se explica a partir de mí solo “ser para la muerte”, a partir de mi finitud. Por consiguiente, cuando Lévinas escriba, citando un pasaje de la Biblia, que “el Eterno hace morir y hace vivir”²⁸, no quiere decir que Dios decidirá mi suerte, sino que en esa relación con el porvenir que es la muerte “nada es aún definitivo, nada está consumado”²⁹. Si hay “todavía tiempo” como escribe a menudo Lévinas, ese “entre-tiempo” me es dado por lo que me vuelve ya hacia el otro. Pensado a partir de la relación interpersonal, el tiempo excede el anonimato y lo ineluctable del destino. “Nada está consumado”, nada tiene sentido de antemano o nada está ya jugado, pues es precisamente porque estamos ya previamente abiertos los unos a los otros que hay tiempo, que hay porvenir y, sobre todo, que hay lo Desconocido.

22 *Ibid.*, 291.

23 LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte, el tiempo*, 30 [Traducción modificada].

24 LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, 291.

25 *Ibid.*, 247.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 *Ibid.*, 237 [Traducción modificada].

il ne veut pas dire ici que Dieu décidera de mon sort, mais que, dans ce rapport à l'avenir qu'est la peur, si "rien n'est encore consommé, rien n'est définitif"²⁹. S'il y a "encore du temps" comme écrit souvent Lévinas, cet "entre-temps" m'est donné par ce qui, déjà, me tourne vers l'autre. Pensé à partir du rapport interpersonnel, le temps excède l'anonymat et l'inéluçabilité du destin. "Rien n'est consommé", rien n'a déjà de sens, ou rien n'est déjà joué précisément en cela que c'est parce que nous sommes déjà préalablement ouverts les uns aux autres qu'il y a du temps, qu'il y a de l'avenir et surtout, qu'il y a de l'Inconnu. Mais si dans "l'être pour la mort de la peur", l'espérance est inhérente à la menace, inversement c'est aussi dans la "peur de quelqu'un" que la mort approche. Si "tout n'est pas inexorable"³⁰, comme écrit Lévinas, alors, je peux "mourir par quelqu'un" et la mort qui approche dans la menace approche déjà comme violence exercée par quelqu'un, comme la possibilité du meurtre.

L'analyse de ces quelques pages de *Totalité et Infini*, nous permet de comprendre pour le moment que, dans la mesure où le temps se constitue dans le rapport à autrui, la peur peut être comprise autrement qu'en termes d'instincts ou comme une affection qui me replierait fatalement sur moi-même. Si à l'inverse de Hobbes, la peur n'est pas, pour Lévinas, la matrice d'explication du lien social, c'est que par le lien social, qui est constitutif du temps humain, la peur n'est pas abandonnée à elle-même. C'est pourquoi, à différence de Hobbes, pour Lévinas peur et espérance ne sont pas des affects nécessairement distincts. Dans ce sens, la peur n'est pas le "terriblement originaire" pour reprendre l'expression d'Esposito. Ou bien, si elle l'est, elle n'est pas seule à l'origine. A l'origine, il n'y aurait pas d'abord la crainte pour sa mort qui poserait Autrui comme un ennemi mais plutôt la crainte d'Autrui, de l'Inconnu par quoi je ne suis pas nécessairement condamné à mort pas plus que je ne suis tout simplement condamné à ma mort, condamné à ne comprendre le sens et l'avenir que dans l'horizon de ma mort. Ce qui revient alors à dire qu'à l'origine "rien n'est encore consommé" ou que l'entre-temps, le "toujours futur de la peur" ou la peur comme rapport à l'Inconnu déjoue toute constitution originaire, fondatrice.

*

Jusque là, on pourrait penser que dans le déplacement qui nous mène de la mort au meurtre, Lévinas ne fait en somme que déplacer les termes de ce qui nous structure dans la peur, sans toutefois que ce déplacement ne modifie la structure de la peur, ou plutôt sa fonction constitutive et donc structurante. Si l'on s'en tient à ces analyses, on pourrait dire que tandis

²⁹ *Ibid.*, 248.

³⁰ *Ibid.*, 267.

Pero si en “el ser para la muerte del miedo” la esperanza es inherente a la amenaza, inversamente es también en el “miedo a alguien” que la muerte se acerca. Si “todo no es inexorable”³⁰, como escribe Lévinas, entonces puedo “morir en mano a alguien” y la muerte que se acerca en la amenaza se acerca ya como violencia ejercida por alguien, como la posibilidad del asesinato.

El análisis de estas páginas de *Totalidad e infinito* nos permite comprender, por el momento, que, en la medida en que el tiempo se constituye en la relación con Otro, el miedo puede ser quizás comprendido de otro modo, no ya en términos de instintos o como un afecto que me repliega fatalmente sobre mí mismo. Si, a la inversa de Hobbes, el miedo no es para Lévinas la matriz de explicación del vínculo social, es porque gracias al vínculo social, que es constitutivo del tiempo humano, el miedo no queda abandonado a sí mismo. Es por esto que, a diferencia de Hobbes, para Lévinas miedo y esperanza no son afectos necesariamente distintos. En este sentido, el miedo no es lo “terriblemente originario”, para retomar la expresión de Esposito. O bien, si lo es, no es lo único en el origen. En el origen no estaría en primer lugar el temor por la propia muerte, que concebiría a Otro como un enemigo, sino más bien el temor a Otro, a lo Desconocido, a lo que hace que yo no esté necesariamente condenado a muerte, simplemente condenado a mi muerte, condenado a comprender el sentido y el porvenir sólo en el horizonte de mi muerte. Esto quiere decir entonces que en el origen “nada está aún consumado” o que el entre-tiempo, el “siempre futuro de la muerte” o la muerte como relación con lo Desconocido desmonta toda constitución originaria, fundadora.

*

Hasta aquí, podría pensarse que en el desplazamiento que nos lleva de la muerte al asesinato, Lévinas no hace, en resumen, más que desplazar los términos de lo que nos estructura en el miedo, toda vez que ese desplazamiento no modifica la estructura del miedo, o más bien su función constitutiva y, por consiguiente, estructurante. Si nos atenemos a estos análisis podría decirse que mientras que para Hobbes la relación con Otro

30 *Ibid.*, 253.

**** [Nota del traductor] La fórmula “morir en manos de...” es clave y sin embargo no figura en la traducción castellana de *Totalidad e infinito*. Hacia el final de “Voluntad y tiempo: la paciencia”, Lévinas escribe “... un monde où je peux mourir par quelqu’un et pour quelqu’un” (168), lo que es traducido por Daniel E. Guillot como “... un mundo en el que puede morir por alguien y para alguien” (253). En primer lugar, en la versión francesa el sujeto en cuestión es yo (yo puedo morir, etc.) mientras que en la castellana se pasa a un extraño neutro. Luego, y quizás más importante: mourir par no es en realidad ‘morir para’ sino ‘morir en manos de...’, como cuando se dice “fue asesinado por agentes”. La traducción al inglés, realizada por Alphonso Lingis, es mucho más precisa: “... a world where I can die as a result of someone and for someone” (239).

que pour Hobbes, le rapport à Autrui est déterminé par la peur de la mort, pour Lévinas, le rapport à la mort serait déterminé par la peur d'Autrui. "L'éternel fait vivre et fait mourir": ma mort est entre les mains d'Autrui qui, certes, ne me laisse pas seul face à la mort, mais peut me tuer. Or, quand bien même le temps pensé à partir d'Autrui dénoue la dimension destinale de la mort, nous ne sommes, par l'Éternel ou par Autrui, affranchis ni de la mort ni de la peur. Dans la peur du meurtre, nous demeurons subordonnés, soumis à la peur. Que se passe-t-il alors lorsque la peur de la mort s'invertit en peur de commettre un meurtre ? S'agit-il, dans la "peur de commettre un meurtre", d'une modification de ce qui fait l'essentiel de la peur, à savoir, de ce qui nous structure dans la peur ? Mais tout d'abord, qu'est-ce qui permet à Lévinas de penser que la peur de commettre un meurtre est première par rapport à la peur de la mort ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir sur la question du temps par quoi nous avons montré en quoi l'essentiel de la mort était le meurtre. L'explication de ce que Lévinas appelle la "peur de commettre un meurtre" pourrait se trouver au carrefour de deux problématiques distinctes: celle de la phénoménologie du visage, à partir de laquelle Lévinas en vient à décrire l'interdit de tuer comme étant un "premier langage" et celle d'une "phénoménologie" de la mort d'Autrui, à partir de laquelle Lévinas va cette fois-ci décrire l'Inconnu de la mort comme étant une première question, ou, plus précisément, et pour reprendre les mots exacts de Lévinas, comme "un pur point d'interrogation : ouverture sur ce qui n'apporte aucune possibilité de réponse"³¹. Or, c'est en insistant sur le caractère "sans réponse" de la mort (dont Lévinas parviendra à la description en se référant à la mort d'Autrui comme étant "la mort première") que Lévinas va revenir sur le thème de la peur ou plutôt de ce qu'il appelle le "redouté"³². En effet, au moment où il s'apprête à aborder un "sens de la mort qui vient d'Autrui", Lévinas parlera d'une "mort sans expérience et cependant redoutable"³³ et cherchera à renouer avec la thématique de la peur en se demandant s'il est juste, comme le fait Heidegger, de subordonner la peur à l'angoisse. En d'autres termes, la description de la mort d'Autrui va amener Lévinas non tant à revenir sur ses descriptions antérieures de la peur, mais à renouer avec cette thématique au point de la décrire en termes "d'éveil", d'"ouverture", comme si la peur pouvait avoir une fonction inaugurale. Comment comprendre cette "valorisation" de la peur ? Est-ce dans l'orbe de ce "pur point d'interrogation" que constituerait la mort d'Autrui qu'il faut comprendre la "peur de commettre un meurtre" ? Et enfin, à quel titre la peur peut-elle constituer un éveil ?

31 LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort, le temps*, 30.

32 *Ibid.*, 22.

33 *Ibid.*, 19.

es determinada por el miedo a la muerte, para Lévinas la relación con la muerte estaría determinada por el miedo a Otro. “El Eterno hace vivir y hace morir”: mi muerte está en manos de Otro, quien, ciertamente, no me deja solo frente a la muerte, pero puede matarme. Ahora bien, aun cuando el tiempo pensado a partir de Otro desanuda la dimensión destinal de la muerte, no estamos, por el Eterno o por Otro, exentos ni de la muerte ni del miedo. En el miedo al asesinato permanecemos subordinados, sometidos al miedo. ¿Qué pasa entonces cuando el miedo a la muerte se convierte en miedo a cometer un asesinato? ¿Se trata, en el “miedo a cometer un asesinato”, de una modificación de aquello que es esencial al miedo, a saber, de lo que nos estructura en el miedo? Pero primero que todo, ¿qué es lo que permite a Lévinas pensar que el miedo a cometer un asesinato es primero en relación al miedo a la muerte?

Para responder a esta pregunta es preciso volver a la cuestión del tiempo a través de la cual hemos mostrado en qué sentido lo esencial del miedo a la muerte es el asesinato. La explicación de lo que Lévinas llama el “miedo a cometer un asesinato” podría encontrarse en el cruce de dos problemáticas distintas: la de la fenomenología del rostro, a partir de la cual Lévinas llega a describir la prohibición de matar como un “primer lenguaje”, y la de una “fenomenología” de la muerte de Otro, a partir de la cual Lévinas describirá esta vez lo Desconocido de la muerte como una primera pregunta o, más precisamente, para retomar las palabras exactas de Lévinas, como “un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta”³¹. Ahora bien, es insistiendo en el carácter de “sin respuesta” de la muerte (el que Lévinas describirá refiriéndose a la muerte de Otro como “la muerte primera”) que Lévinas volverá sobre el tema del miedo o, más bien, de lo que él llama lo “temido”³². En efecto, en el momento en que se apresta a abordar un “sentido de la muerte que viene de Otro”, Lévinas hablará de “una muerte sin experiencia y, sin embargo, temible”³³ y buscará reanudarla con la temática del miedo preguntándose si es justo lo que hace Heidegger, esto es, subordinar el miedo a la angustia. Dicho en otros términos, la descripción de la muerte de Otro llevará a Lévinas no tanto a volver sobre las descripciones anteriores del miedo, sino a retomar la temática al punto de describirla en términos de “despertar”, de “apertura”, como si el miedo pudiera tener una función inaugural. ¿Cómo comprender esta “valorización” del miedo? ¿Es en la órbita de ese “puro signo de interrogación” que constituiría la muerte de Otro que hay que entender “el miedo a cometer un asesinato”? Y, por último, ¿en qué sentido el miedo puede constituir un despertar?

31 LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte, el tiempo*, 32.

32 *Ibid.*, 24.

33 *Ibid.*, 21 [Traducción modificada].

Le thème du meurtre – de l’interdit de tuer, de la peur du meurtre et de la peur de commettre un meurtre – s’explique, comme on l’a suggéré précédemment, par deux thèmes majeurs de la pensée de Lévinas: celui du visage qui exprimes le commandement “tu ne tueras point” et celui de la mort que Lévinas refuse de réduire au néant. Le “commandement” – plutôt que l’interdit – “tu ne tueras point” est ce qui se présente dans le visage en tant que le visage, ne se donnant pas comme un objet qui serait toujours pré-compris, offert à l’usage, excède le caractère fini, déterminé de la compréhension. Ainsi, dans l’interdiction de tuer, est-ce *l’infini* sur lequel ouvre le visage qui fait face. En courbant le regard vers le haut³⁴ (c’est-à-dire au-delà des horizons finis de la compréhension), le visage enseigne que la mort n’est pas simple anéantissement mais meurtre, c’est-à-dire que la mort est toujours celle de quelqu’un, celle d’un infini qui déjà, par lui-même, avait fait résistance, avait signifié un interdit. Dans ce sens, si l’interdiction de tuer que Lévinas appelle le “premier mot”³⁵ n’est pas à proprement parler formulé, s’il ne relève pas d’une langue déterminée et n’est pas un objet de savoir, il constitue cependant un éveil de la subjectivité ou ce que Lévinas appelle un enseignement³⁶. Dans l’interdiction de tuer, le sujet n’est pas seulement surpris dans sa jouissance égoïste (celle qui est constitutive de

34 Dans *Totalité et Infini*, Lévinas décrit le “face-à-face” comme une “courbature de l’espace intersubjectif [qui] infléchit la distance en élévation” (*Op.cit.*, 323).

35 “Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l’*expression* originelle, est le premier mot : “ ‘tu ne commettras pas de meurtre’ ” (*Ibid.*, 217). Il est intéressant de voir ici comment cette approche phénoménologique du commandement permet de contraster l’approche généalogique qu’en propose Agamben dans *Qu’est-ce que le commandement*, Paris, Rivages, 2013. En se référant à *Genèse* 1, 3, Agamben localise le premier usage du commandement par l’utilisation de la forme verbale impérative, pour ensuite déterminer le commandement comme Verbe et comme Arqué. Agamben affirme ainsi “Je voudrais attirer votre attention sur un fait qui n’est certainement pas dû au hasard: dans notre culture, l’*arché*, l’origine, est toujours déjà le commandement, le début est aussi toujours le principe qui gouverne et qui commande” (*Op.cit.*, 14). L’approche phénoménologique de Lévinas permet de contraster celle de Agamben au point de destituer au “commandement” son identification avec l’*arché*. En effet, d’une part, si le visage commande, il ne dit rien. Il ne réfère donc pas à un pouvoir performatif du verbe. D’autre part, (mais cela sera plus évident dans *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), le commandement qu’exprime le visage ne s’atteste que dans ma réponse qui décrit littéralement un mouvement de sortie. Or, la sortie est aussi ce par quoi je me sépare de l’origine. Par là, le commandement est an-archique, irréductible à un présent de temps comme à un lieu originare. En ce qui concerne l’herméneutique biblique, la différence fondamentale entre l’approche agambenienne et celle de Lévinas tient alors à ce Agamben considère le texte biblique comme une donnée indépendante d’un récepteur tandis que Lévinas l’approche à partir de la façon dont il se donne et dont il est reçu. De là que Lévinas ne pourrait remonter jusqu’à la parole de Dieu. Seule peut être analysée la réponse humaine, laquelle ne préjuge pas de Dieu. Sur le thème de l’anarchie et ses répercussions dans la conception lévinasienne du politique, voir ABENSOUR, Miguel, “L’anarchie entre métapolitique et politique” in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 14, dossier: “Lévinas et le politique” (Strasbourg, 2002). L’hypothèse de Miguel Abensour inspire une grande partie de notre propos concernant le problème de la souveraineté.

36 C’est-à-dire un éveil de la conscience et non un contenu de la conscience.

El tema del asesinato (de la prohibición de matar, del miedo al asesinato y del miedo a cometer un asesinato) se explica, como se ha sugerido antes, a través de dos temas mayores del pensamiento de Lévinas: el del rostro que expresa el mandamiento “no matarás” y el de la muerte que Lévinas rechaza reducir a la nada. El “mandamiento”, más que la prohibición, “no matarás” es lo que se presenta en el rostro en tanto que el rostro, al no darse como un objeto que estaría siempre pre-comprendido, ofrecido al uso, excede el carácter finito, determinado, de la comprensión. Así, en la prohibición de matar, es *lo infinito* lo que se abre en el rostro que encara. Curvando la mirada hacia lo alto³⁴ (es decir, más allá de los horizontes finitos de la comprensión), el rostro enseña que la muerte no es simple aniquilación, sino asesinato, es decir, que la muerte es siempre la de alguien, la de un infinito que, por sí mismo, ha ya hecho resistencia, ha significado una prohibición. En ese sentido, si la prohibición de matar que Lévinas llama la “primera palabra”³⁵ no es, propiamente hablando, formulada, si no se releva en un lenguaje determinado y no es un objeto de saber, éste constituye un despertar de la subjetividad o lo que Lévinas llama una enseñanza³⁶. En la prohibición de matar, el sujeto no es solamente sorprendido en el goce egoísta (el que es constitutivo de todo sujeto), él es mirado, es decir, puesto de cara a lo que lo excede y, de este modo, le concierne. La prohibición de

34 En *Totalidad e infinito*, Lévinas describe el “cara a cara” como “curvatura del espacio intersubjetivo [que] desvía la distancia en elevación” (*Op. cit.*, p. 295).

35 “Este infinito, más fuerte que el asesinato, nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es la expresión original, es la primera palabra: ‘no matarás’ ” (*Ibid.*, 212 [traducción modificada]). Es interesante ver aquí cómo este acercamiento fenomenológico al mandamiento permite contrastar el acercamiento genealógico que propone Agamben en *Qu’est-ce que le commandement* (Paris, Rivages, 2013). Refiriéndose a *Génesis* 1, 3, Agamben localiza el primer uso del mandamiento a través de la forma verbal imperativa, para luego determinar el mandamiento como Verbo y como Arché. Agamben afirma también “quisiera llamar vuestra atención sobre un hecho que ciertamente no se debe al azar: en nuestra cultura el *arché*, el origen, es ya siempre el mandamiento, el comienzo es también el principio que gobierna y que manda” (*Op cit.*, 14). El acercamiento fenomenológico de Lévinas permite contrastar con el de Agamben al punto de destituir la identificación entre “mandamiento” y *arché*. En efecto, por una parte, si el rostro manda, no dice nada. No se refiere entonces a un poder performativo del verbo. Por otra parte (pero esto será más evidente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*), el mandamiento que expresa el rostro no se atesta más que en la respuesta que describe literalmente un movimiento de salida. Ahora bien, la salida es también aquello mediante lo cual me separo del origen. De este modo, el mandamiento es an-árquico, irreducible tanto a un presente de tiempo como a un lugar originario. En lo concerniente a la hermenéutica bíblica, la diferencia fundamental entre el acercamiento agambeniano y el de Lévinas es que Agamben considera el texto bíblico como un dato independiente de un receptor, mientras que Lévinas sólo podría acercarse a partir de la manera en que se da y en la que es recibido. De allí que Lévinas no pueda remontar hasta la palabra de Dios. Sólo puede ser analizada la respuesta humana, que no prejuzga a Dios. Sobre el tema de la anarquía y de sus repercusiones en la concepción levinasiana de lo político véase ABENSOUR, Miguel, «L’anarchie entre méta-politique et politique» en *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* N° 14, dossier «Lévinas et la politique» (Strasbourg, 2002). La hipótesis de Miguel Abensour inspira una gran parte de nuestro tratamiento en lo concerniente al problema de la soberanía.

36 Es decir, un despertar de la conciencia y no un contenido de la conciencia.

tout sujet) ; il est regardé, c'est-à-dire mis face à ce qui l'excède et, par là, le concerne. L'interdiction de tuer est donc ce regard depuis lequel on ne peut plus simplement rester fermé en soi, immanent à ses actions ou adéquats à des fins qui seraient, par elles-mêmes, des justifications, des lois (en tant qu'elles ne seraient que le déroulement d'une loi). Le commandement "u ne tueras point" est ce par quoi la mort ne peut se réduire au néant, à la simple négation de l'être, mais aussi ce par quoi je suis arrachée à ma fin, à la limite que pourrait constituer ma mort ou à ce qui limite mon existence à sa détermination d' "être pour la mort". Or, s'il y a peur dans le meurtre, c'est bien en cela que la mort n'est pas une détermination finie, ne se réduit pas à la négation de l'être mais excède toute appréhension d'ordre purement logique. Dans ce sens, la peur de commettre un meurtre serait peur par cela même qui dans la mort me regarde. Ainsi par exemple, lorsque dans *Totalité et Infini*, Lévinas se réfère au meurtre d'Abel par Caïn, il semble indiquer que la peur du meurtre a trait précisément à l'impossibilité de réduire la mort au néant. Si, comme écrit Lévinas, "l'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre, dans le meurtre"³⁷, si "Caïn, lorsqu'il tuait Abel, devait posséder de la mort ce savoir-là"³⁸, en revanche, poursuit Lévinas, "ce néant s'y présente à la fois comme une sorte d'impossibilité"³⁹. En d'autres termes, le meurtre est une passion qui vise l'anéantissement, mais qui se trouverait interrogé, questionné par cela même qu'il vise et dans la mesure même où il le vise : l'anéantissement. Dans le meurtre, l'objet de la visée se retournerait déjà, avant même qu'il soit visé, contre celui qu'il vise, comme si l'assassin, au moment de tuer, était déjà nécessairement regardé par celui qui est assassiné. Ainsi, dans ce même passage, Lévinas affirme-t-il que l'interdiction de tuer ne se loge pas après coup dans le meurtre, "elle me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil, dans la tombe, regardera Caïn"⁴⁰.

L'exemple d'Abel et Caïn et plus particulièrement la description qu'en fait Lévinas est intéressant dans la mesure où il permet de revenir sur la fiction fondatrice du politique qui, chez Hobbes, est tout entière déterminée par la crainte de la mort qui détermine ensuite la destinée du vivant (réduite à la seule logique du *conatus*). Or, de Hobbes à Lévinas et de Lévinas à Hobbes, ce que la problématique de la peur transforme, c'est la Loi: le problème de son avènement et de sa fonction. Comme Lévinas, Hobbes pourrait dire que le meurtre n'a de sens que s'il y a un interdit. "Là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste"⁴¹ écrit Hobbes mettant ainsi fin à l'idée d'un droit naturel, d'une justice qui pourrait précéder l'avènement du contrat.

37 *Ibid.*, 258.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Ibid.*, 258.

41 HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 228.

matar es entonces esa mirada a partir de la cual no se puede simplemente permanecer encerrado en sí, inmanente a las acciones o adecuado a los fines que serían, por ellos mismos, justificaciones, leyes (en tanto no serían más que el desarrollo de una ley). El mandamiento “no matarás” es lo que hace que la muerte no pueda reducirse a la nada, a la simple negación del ser, sino que también sea aquello mediante lo cual soy arrancado de mi fin, del límite que podría constituir mi muerte o a lo que limita mi existencia a su determinación de “ser para a muerte”. Ahora bien, si hay miedo en el asesinato, es precisamente porque la muerte no es una determinación finita, no se reduce a la negación del ser, sino que excede toda aprehensión de orden puramente lógico. En este sentido, el miedo a cometer un asesinato sería miedo a eso mismo que en la muerte me mira. Así, por ejemplo, cuando en *Totalidad e infinito* Lévinas se refiere al asesinato de Abel en manos de Caín, parece indicar que el miedo al asesinato tiene que ver precisamente con la imposibilidad de reducir la muerte a la nada. Si, como escribe Lévinas, “la identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte de Otro en el asesinato”³⁷, si “Caín, cuando mataba a Abel, debía poseer ese saber de la muerte”³⁸, por el contrario, prosigue Lévinas, “esta nada se presenta en ella, a la vez, como una especie de imposibilidad”³⁹. En otras palabras, el asesinato es una pasión que apunta al aniquilamiento, pero que se vería interrogada por aquello mismo a lo que apunta y en la medida en que lo apunta: el aniquilamiento. En el asesinato, el objeto del apuntar se vuelve ya, antes incluso de que sea apuntado, contra el que apunta, como si el asesino, al momento de matar, estuviera ya necesariamente siendo mirado por quien es asesinado. Así, en ese mismo pasaje, Lévinas afirma que la prohibición de matar no se introduce *après coup* en el asesinato: “me mira desde el fondo mismo de los ojos que quiero extinguir y me mira como el ojo que, en la tumba, mirará a Caín”⁴⁰.

El ejemplo de Abel y Caín, y en particular la descripción hecha por Lévinas, es interesante en la medida en que permite volver a la ficción fundadora de lo político que, en Hobbes, está enteramente determinada por el temor a la muerte, que determina luego el destino de lo viviente (reducido a la sola lógica del *conatus*). Ahora bien, de Hobbes a Lévinas y de Lévinas a Hobbes, lo que transforma la problemática del miedo es la Ley: el problema de su advenimiento y de su función. Como Lévinas, Hobbes podría decir que el asesinato sólo tiene sentido si hay una prohibición. “Donde no hay ley, no hay injusticia”⁴¹, escribe Hobbes, poniendo fin a la idea de un derecho natural, de una justicia que podría preceder al advenimiento del contrato.

37 LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, 246.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 HOBBS, Thomas. *Leviatán*, 104 [Traducción modificada].

Mais bien entendu, de Hobbes à Lévinas, le problème n'est pas celui qui oppose droit naturel et droit positif, ni même celui de savoir si l'Etat est ou non l'héritier d'un "état de nature". En fait, en inscrivant dans le visage le premier commandement (qui est aussi "premier langage" mais en cela qu'il ne se fixe pas dans une grammaire, dans un dit), Lévinas se montre évidemment loin d'une opposition entre nature et culture. Si l'interdit est ce qui se signifie dans le visage d'Autrui, alors l'humain est précisément cela qui n'est con-forme ni à une nature ni à une culture, à un système de lois, naturelles ou positives. Exprimé dans le visage, l'interdiction de tuer est en effet ce qui produit l'écart: de l'homme à sa mort, et ainsi de l'homme à toute fin qui lui serait naturelle; de l'homme à l'autre homme et ainsi à tout système dans lequel ceux-là pourraient être compris ou assimilés; et enfin, de l'homme à une origine à laquelle il serait adéquate et à laquelle il appartiendrait de façon essentielle (grâce à laquelle il pourrait se comprendre, comprendre sa tâche). Dès lors, de Hobbes à Lévinas, ce qui se produit, c'est une inversion du sens de la peur qui a trait entièrement au rôle du rapport intersubjectif dans la constitution même de la peur. Tandis que, comme on l'a dit, pour Hobbes, la crainte de la mort est l'essentiel de la peur et subordonne ainsi le vivant à la limite que configure la mort, et qui enferme le vivant dans la peur, avec Lévinas, le rapport à Autrui, sans m'affranchir de la peur et donc de la violence, me porte hors de la limite que pourrait constituer la mort. Ainsi, "je" ne suis plus déterminé par la peur de la mort, parce que "je" ne suis pas dé-fini par la mort. Or, ce que Lévinas dit ici du sujet ou plutôt de l'égoïté, Lévinas le dit aussi d'une certaine façon du problème du vivant et de l'économie imputée au vivant, dès lors que vivre se définit comme la seule tâche ne "ne pas mourir"⁴². Si le temps humain est constitué par le rapport à Autrui, si le temps est temps de l'autre – temps qui est relation avec le Différent – alors le souffle de la vie ne se réduit pas à une logique du vivant, à une économie de la vie dé-finie par la mort et par la crainte de la mort qui la constitue en retour. Dans la relation à Autrui, le souffle du vivant ne revient pas au Même parce que ce souffle est inspiré. De même que le temps vient de l'autre, la vie ne peut tout entière se comprendre et se définir par rapport à la mort. Ainsi Lévinas demande-t-il, dans *Autrement qu'être*, "L'homme n'est-il pas le vivant capable du souffle le plus long dans l'inspiration sans point d'arrêt et dans l'expiration, sans retour?"⁴³. Si ce qui m'ouvre au temps est Autrui, alors, non seulement *ma* mort ne peut constituer par elle seule une limite, mais le temps de l'autre est précisément ce qui porte au-delà des mes limitations, hors de l'espace

42 A ce sujet, on peut se rapporter au GARRIDO, Juan Manuel. *Chances de la pensée* (Paris: Galilée, 2011), ainsi qu'au dossier critique sur ce même ouvrage, et en particulier à la critique que je propose à la définition de la vie comme tâche de "ne pas mourir" dans MESSINA, Aïcha. "Is Life an opportunity?" in *The new centennial review*, vol. 12, no. 2, (Michigan: Michigan UP, 2012).

43 LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 278-9.

Pero por supuesto, de Hobbes a Lévinas, el problema no es oponer derecho natural y derecho positivo, ni tampoco saber si el Estado es o no heredero de un “estado de naturaleza”. De hecho, al inscribir el primer mandamiento (que es también “primer lenguaje”, pero porque no se fija en una gramática, en un dicho) en el rostro, Lévinas se muestra evidentemente lejos de una oposición entre naturaleza y cultura. Si la prohibición es lo que se significa en el rostro de Otro, entonces lo humano es, precisamente, aquello que no es conforme a una naturaleza ni a una cultura, a un sistema de leyes, naturales o positivas. Expresada en el rostro, la prohibición de matar es, en efecto, lo que produce la distancia: del hombre a su muerte, y así del hombre a todo fin que le fuera natural; del hombre al otro hombre, y así a todo sistema en el que aquellos pudieran ser comprendidos o asimilados; y, por último, del hombre a un origen al que se adecuaría y al cual pertenecería de manera esencial (gracias al cual podría comprenderse, comprender su tarea). Lo que se produce entonces, de Hobbes a Lévinas, es una inversión del sentido del miedo que atañe enteramente al rol de la relación intersubjetiva en la constitución misma del miedo. Mientras que para Hobbes, como ya se ha dicho, el temor a la muerte es lo esencial del miedo (subordinando entonces lo viviente al límite que configura la muerte y que encierra a lo viviente en el miedo), para Lévinas la relación con Otro, sin librarme del miedo, y entonces de la violencia, me lleva fuera del límite que podría constituir la muerte. Así, “yo” ya no estoy determinado por el miedo a la muerte, pues “yo” no estoy de-finido por la muerte. Ahora bien, lo que Lévinas dice aquí del sujeto, o más bien de la egoidad, lo dice también, de una cierta manera, del problema de lo viviente y de la economía imputada a lo vivo, pues vivir se define aquí como la pura tarea de “no morir”⁴². Si el tiempo humano está constituido por la relación con Otro, si el tiempo es tiempo del otro (tiempo que es relación con lo Diferente), entonces el aliento de la vida no se reduce a una lógica de lo vivo, a una economía de la vida de-finida por la muerte y a través del temor a la muerte que, a su vez, la constituye. En la relación con Otro, el aliento de lo vivo no remite al Mismo porque ese aliento es inspirado. Así como el tiempo viene del otro, la vida no puede comprenderse y definirse completamente en relación a la muerte. Así, Lévinas pregunta en *Otro modo que ser*, “¿no es el hombre el ser vivo capaz del aliento más largo en la inspiración sin punto de parada y en la expiración sin vuelta?”⁴³. Si lo que me abre al tiempo es Otro, no sólo *mi* muerte no puede constituir por sí misma un límite, sino que el tiempo del otro es precisamente lo que lleva más allá de mis limitaciones, fuera del espacio finito que configura el miedo a la muerte. De este modo, mientras que para Hobbes la Ley o el

42 Sobre este tema puede consultarse GARRIDO, Juan Manuel. *Chances de la pensée* (Paris: Galilée, 2011), así como el dossier crítico sobre esta misma obra, y en particular la crítica que propongo a la definición de la vida como tarea de “no morir” en MESSINA, Aïcha. «Is Life an opportunity?». *The new centennial review*, vol. 12, N° 2 (Michigan: Michigan UP, 2012).

43 LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 264-5.

fini que configure la peur de la mort. Dès lors, tandis que pour Hobbes, la Loi ou l'État, inspirée par la "crainte de la mort" exige la soumission dans la mesure où elle confère la protection, avec Lévinas en revanche, la "Loi" (ou, peut être plus précis le premier commandement: "tu ne commettras pas de meurtre") qui n'est jamais adéquate aux règles du droit et à ce qui prend forme comme État, ne peut provoquer la soumission du sujet parce qu'elle se donne dans ce qui arrache ce dernier à ses limites. De la crainte de la mort à la peur de commettre un meurtre, il en va de ce qui arrache le sujet à ses limitations, à l'ordre auquel il se soumet pour se protéger et afin de se retrouver conforme à son essence, au "terriblement originaire" de la peur qui serait essentiellement peur de mourir. Ainsi la peur de commettre un meurtre est-elle éveil au sens de ce qui porte hors de soi, au sens où ici, la peur n'est plus ce qui – par réaction – me confine dans des limites, mais ce vers quoi je suis portée, malgré moi, hors des limites du connu – et ainsi, dévouée à l'Inconnu plutôt que destiné à la mort.

*

On peut à présent revenir sur notre problème précédent. Si la peur du meurtre semblait ne rien changer à la structure de la peur (à sa dimension constitutive par quoi nous sommes soumis à la peur), en revanche la peur de commettre un meurtre dérange cette subordination des sujets aux limites que la peur configure. Dans la peur de commettre un meurtre, "je" ne suis pas dé-fini par "ma" mort ni tout entier appelé par "l'être pour ma mort", je suis "dé- porté" de ces limites par ce qui me regarde, par delà la mort ou dans ce qui, de la mort, excède toute détermination logique, c'est-à-dire par l'ouverture sur l'Inconnu auquel ouvre la mort d'Autrui. Ainsi, de la peur de la mort à la peur de commettre un meurtre, ce qui s'esquisse, c'est bien un autre sens de la destinée humaine. Dans la peur de la mort, le vivant se trouve déterminé mais aussi ordonné à ce par quoi il se définit (la mort) et dont la crainte donne lieu à tous types d'imaginaires précisément parce que la mort est, tel le destin, anonyme: elle n'est personne alors même qu'elle est nécessaire. Dans la peur de commettre un meurtre, le vivant n'est déjà plus con-forme à son essence de mortel, il est comme troublé par l'Inconnu qui fait face et qui, loin de le limiter, courbe son regard vers le haut et qui, dès lors, défait le repos dans un quant à soi, exile, comme il arrive à Lévinas d'écrire, le soi des limites dans lesquelles il pourrait se reposer, d'un monde dans lequel il pourrait se retrouver. Parce que la peur de commettre un meurtre est ce qui m'a, toujours déjà, acheminé au Dehors, parce qu'elle s'atteste par là dans ce qui fait de moi le porte parole de l'Inconnu, celle-ci me sort de l'immobilisation dans laquelle peuvent enfermer tous les imaginaires provoqués par la peur. De la peur de la mort à la peur de commettre un meurtre, il en va donc de la différence entre le repos que recherche l'être

Estado, inspirada por el “temor a la muerte” exige la sumisión en la medida en que confiere protección, con Lévinas en cambio la “Ley” (o para ser más precisos el primer mandamiento “no matarás”) que, recordemos, no es nunca adecuación a reglas del derecho y a lo que toma forma como Estado, no puede provocar la sumisión del sujeto pues ella se da en lo que arranca este último a sus límites. Del temor a la muerte al miedo a cometer un asesinato, de lo que se trata es de lo que arranca al sujeto de sus limitaciones, del orden al que se somete para protegerse y con el fin de encontrarse en conformidad a su esencia, a lo “terriblemente originario” del miedo que sería esencialmente miedo a morir. Así, el miedo a cometer un asesinato es el despertar, en el sentido de lo que lleva fuera de sí, en el sentido en que aquí el miedo no es ya lo que, por reacción, me confina a mis límites, sino aquello hacia lo cual soy llevado, a pesar de mí, fuera de los límites de lo conocido. Devoto de lo Desconocido, más que destinado a la muerte.

*

Podemos ahora volver sobre nuestro anterior problema. Si el miedo al asesinato parecía no cambiar nada en la estructura del miedo (en su dimensión constitutiva, en virtud de la cual estamos sometidos al miedo), el miedo a cometer un asesinato, en cambio, perturba esa subordinación de los sujetos a los límites que el miedo configura. En el miedo a cometer un asesinato, “yo” no estoy definido por “mi” muerte ni íntegramente emplazado por “el ser para mi muerte”. Estoy “deportado” de esos límites por aquello que me mira más allá de la muerte o en lo que, de la muerte, excede toda determinación lógica, es decir, por la apertura hacia lo Desconocido que abre la muerte de Otro. Así, desde el miedo a la muerte al miedo a cometer un asesinato, lo que se esboza es un sentido totalmente distinto del destino humano. En el miedo a la muerte, lo viviente se encuentra determinado por, pero también ordenado según, lo que lo define (la muerte). Y es el temor a ella lo que da lugar a todo tipo de imaginarios, precisamente porque la muerte es, ese es su destino, anónima: no es nadie al mismo tiempo que es necesaria. En el miedo a cometer un asesinato, lo viviente ya no es con-forme a su esencia de mortal, está como perturbado por lo Desconocido que lo encara y que, lejos de limitarlo, curva su mirada hacia lo alto. Lo Desconocido, entonces, deshace el reposo en un “en cuanto a sí”, exilia (como se le ocurre escribir a Lévinas) el “sí” de los límites en los que podría reposar, de un mundo en el que podría reencontrarse. Puesto que el miedo a cometer un asesinato es lo que ya siempre me ha encaminado hacia el Afuera, puesto que éste se atestigua en lo que hace de mí el portavoz de lo Desconocido, el miedo me saca de la inmovilidad en la que pueden enrollarse todos los imaginarios provocados por el miedo. Desde el miedo

qui est seulement mortel, seulement défini par *sa* mort, au mouvement de sortie hors de soi, d'extradition comme écrit souvent Lévinas, auquel expose la mort d'Autrui, l'Inconnu qui fait face depuis la finitude d'Autrui. Mais qu'en est-il alors de Dieu, du "jugement de Dieu" ou de l' "à Dieu" auquel se réfère Lévinas à chaque fois qu'il en vient à parler de la peur, de ce qui, dans la peur, est redouté? Est-ce, en dernière instance, le "jugement de Dieu" que la peur de commettre un meurtre redoute?

Il faut revenir sur cette articulation du thème ou de la phénoménologie⁴⁴ du visage d'où provient le commandement "tu ne tueras point" à la phénoménologie de la mort d'Autrui dont Lévinas dit qu'elle est "non-savoir", "non-sens", le "sans réponse", "pure point d'interrogation" ou déference à l'Inconnu. Ce qu'engage et ce qui engage la "peur de commettre un meurtre" n'est pas seulement un changement du sens de l'existence, de sa destinée ou de son avenir, mais aussi et surtout ce que Lévinas décrit comme le mouvement d'une sortie du monde (sortie que, il est important de le rappeler, il faut penser comme mouvement et non comme terme) et dont la mort d'Autrui, en tant qu'elle est "non-sens", "non-savoir", "pure point d'interrogation", constitue aussi l'épreuve puisque là, l'épreuve de la mort n'a pas plus de sens qu'elle n'a de terme. La "peur de commettre un meurtre" n'est pas un affecte statique ni un affecte qui en appelle, comme par réaction, à la stabilité, mais doit être pensée comme une é-motion, comme ce qui meut hors de soi, comme une "émotion dans l'inconnu"⁴⁵ pour reprendre l'expression de Lévinas dans ses leçons sur la mort et le temps, ainsi, littéralement, comme le mouvement d'une sortie hors du monde, hors d'un cadre connu dans lequel l'expérience est rendue possible. En effet, tandis que la peur de la mort tend à configurer un monde clôt, un monde de protection, un monde où l'autre ne précède pas l'appréhension de "ma" mort, la peur de commettre un meurtre est peur par le fait même que dans le "face-à-face" avec Autrui je ne suis plus dans "mon" monde, immanent à un système de valeurs. Tel que Lévinas le décrit, le visage est précisément ce qui m'arrache à ce conformisme, à toute forme d'immanence. Dès, lors lorsque Lévinas écrit que "lorsque la peur de commettre un meurtre précède la peur de la mort, je suis sous le jugement de Dieu", il veut dire que devant Autrui, ce ne sont pas les lois qui déterminent ma conduite et donc me

44 Par "phénoménologie du visage" ou "phénoménologie de la mort d'Autrui", je n'entends pas dire que le visage ou la mort seraient réductibles à des phénomènes mais que la phénoménologie est la méthodologie initiale depuis laquelle pourront être thématisées, dans la façon dont ils conduisent la phénoménologie à sa limite (ou, à plus précisément à une "épokhé de la phénoménologie" pour reprendre la formule de Derrida), aussi bien l'interdiction de tuer que le rapport à la mort pensé comme "a-dieu". A ce sujet, on pourra lire le passionnant ouvrage de SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite* (Paris: PUF, 2001); et les importantes pages de Derrida dans DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 95-6.

45 Dans *Dieu, la mort, le temps*, Lévinas décrit le rapport à la mort comme "une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'inconnu" (*Op.cit.*, 25).

a la muerte al miedo a cometer un asesinato, de lo que se trata entonces es de la diferencia entre el reposo que busca el ser que es sólo mortal, que está solamente definido por *su* muerte, y el movimiento de salida de sí, de extradición, como escribe seguido Lévinas, al que expone la muerte de Otro, lo Desconocido que encara desde la finitud de Otro. ¿Pero qué hay entonces de Dios, del “juicio de Dios” o del “a Dios” al que se refiere Lévinas cada vez que habla del miedo, de lo que en el miedo es temido? ¿Es, en última instancia, el “juicio de Dios” lo temido en el miedo a cometer un asesinato?

Es preciso retomar esta articulación del tema o de la fenomenología⁴⁴ del rostro, del que proviene el mandamiento “no matarás”, de la fenomenología de la muerte de Otro de la que Lévinas dice que es “no saber”, “sinsentido”, lo “sin respuesta”, “puro signo de interrogación” o deferencia a lo Desconocido. Lo que compromete, y quién compromete, el “miedo a cometer un asesinato”, no es solamente un cambio de sentido de la existencia, de su destino o de su porvenir, sino también y sobre todo lo que Lévinas describe como el movimiento de una salida del mundo (salida, esto es importante recordarlo, que es preciso pensar como movimiento y no como término) y del cual la muerte de Otro, en tanto que ésta es “sinsentido”, “no saber”, “puro signo de interrogación”, constituye también la experiencia, pues allí la experiencia de la muerte no tiene sentido, no es término. El “miedo a cometer un asesinato” no es un afecto estático ni un afecto que apela, como por reacción, a la estabilidad, sino que debe ser pensado como una e-moción, como lo que mueve hacia afuera, como una “emoción en lo desconocido”⁴⁵, para retomar la expresión de Lévinas en sus lecciones sobre la muerte y el tiempo. Literalmente, entonces, como el movimiento de una salida del mundo, fuera del marco conocido en el que la experiencia es vuelta posible. En efecto, mientras que el miedo a la muerte tiende a configurar un mundo cerrado, un mundo de protección, un mundo donde el otro no precede a la aprehensión de “mi” muerte, el miedo a cometer un asesinato es miedo por el hecho mismo de que en el “cara-a-cara” con Otro ya no estoy en “mi” mundo, inmanente a un sistema de valores. Tal como Lévinas lo describe, el rostro es precisamente lo que me arranca del conformismo, de toda forma de inmanencia. Es entonces que cuando escribe “puesto que el miedo a cometer un asesinato precede al

44 Con “fenomenología del rostro” o “fenomenología de la muerte de Otro” no quiero decir que el rostro o la muerte serían reducibles a fenómenos, sino que la fenomenología es el método inicial a partir del cual podrían ser tematizados (en tanto conducen a la fenomenología a su límite o más precisamente, a un “epoché de la fenomenología” para retomar la fórmula de Derrida), tanto la prohibición de matar como la relación con la muerte pensada como “a-dios”. Sobre este tema, podrá leerse la apasionante obra de SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite* (París: PUF, 2001); y las importantes páginas de Derrida en DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta, 1998) 72-3.

45 En *Dios, la muerte y el tiempo*, Lévinas describe la relación con la muerte como “una emoción, un movimiento, una inquietud en lo desconocido” (*Op. cit.*, p. 27).

justifient. Autrui m'arrache aux mondes clos, à toute détermination du sens préexistante, et même à ce que Hegel appelle l'esprit d'une époque et du sein duquel les actions acquièrent un sens. En d'autres termes, si Lévinas peut affirmer que lorsque "la peur de commettre un meurtre précède la peur de la mort, je suis sous le jugement de Dieu", il veut dire qu'arraché au monde comme à la juridiction de l'histoire, devant Autrui, je suis tel Caïn devant Abel, au Dehors⁴⁶, sans protection, non plus immanent aux déterminations finies de l'histoire, mais exposé sans le couvert d'une loi, d'un droit, d'une contrat qui pourrait, au préalable, dicter ce que je peux, en conscience, faire ou ne pas faire. Dans le face-à-face avec Autrui qui m'expose au Dehors, ma conscience est en question par delà la question de la légitimité de mes actions. "Être sous le jugement de Dieu", c'est donc se mesurer à l'infini dès lors qu'on ne peut plus se conformer à aucune loi, à aucun système; c'est être requis, ici et maintenant, à être soi, non pas dans la conformité à une Loi, dans le respect des limites, mais bien dans ce qui m'appelle à excéder les limites ou la loi.

L'hypothèse est donc ici que Dieu – ce Dieu devant lequel je serais dès lors que ma peur de la mort s'invertit en peur de commettre un meurtre – n'est ni juge ni souverain mais serait plutôt un autre nom pour le Dehors, c'est-à-dire pour cela même qui me soustrait aux cadres divers qui norment l'existence (du contrat à la juridiction de l'histoire ou à l'existence définie comme être-au-monde). Dieu est ce sur quoi ouvre le visage dès lors que le visage me détourne des limites au sein desquelles je peux être tenté sinon de me comprendre, du moins de me conformer. Mais, comme écrit Lévinas "De la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent"⁴⁷. Dieu n'est pas la thèse ou le thème à partir duquel pourrait se comprendre, s'attester ou se prouver l'inversion entre la peur de la mort et la "peur de commettre un meurtre". C'est d'ailleurs bien le mouvement inverse que décrit Lévinas dans *Totalité et Infini*, à savoir que c'est la peur de tuer, la peur d'être un assassin qui me place sous le jugement de Dieu. Or, cette inversion dans la peur ne s'atteste pas, ne se prouve pas : elle n'a lieu justement que dans ce qui désordonne l'ordre de la peur: l'ordre auquel me soumet la peur qui est aussi, originellement, l'ordre que constitue la peur et que Lévinas résumerait par le mot *conatus*, à savoir, l'ordre que constitue la tâche d'être, l'avoir à être, auquel ne peuvent se soustraire les êtres ordonnés ainsi à la loi comme au destin. Dieu n'est donc ni ce qui pourrait garantir que ma peur soit la bonne en quelque manière, ni

46 Voir à ce sujet BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969). Dans "Tenir parole", Blanchot observe que "Caïn, lorsqu'il veut s'expliquer avec Abel, lui dit : 'allons au dehors', comme s'il savait que le dehors, c'est le lieu d'Abel, mais aussi comme s'il voulait le reconduire à cette pauvreté, à cette faiblesse du dehors où toute défense tombe" (BLANCHOT, Maurice. *Op.cit.*, 87).

47 LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 233.

miedo a la muerte, estoy bajo el juicio de Dios”, Lévinas quiere decir que, frente a Otro, no son las leyes las que determinan mi conducta, y entonces me justifican. Otro me saca del mundo cerrado, de toda determinación de sentido preexistente, e incluso a lo que Hegel llama el espíritu de una época, al seno en el que las acciones adquieren un sentido. En otras palabras, si Lévinas puede afirmar que cuando “el miedo a cometer un asesinato precede al miedo a la muerte, estoy bajo el juicio de Dios”, esto quiere decir que, arrancado tanto del mundo como de la jurisdicción de la historia, frente a Otro, estoy como Caín delante de Abel, Afuera⁴⁶, sin protección. No ya inmanente a las determinaciones finitas de la historia, sino expuesto, sin el cobijo de una ley, de un derecho, de un contrato que podría, de antemano, dictar lo que en conciencia puedo o no hacer. En el cara-a-cara con Otro que me expone al Afuera, mi conciencia es puesta en cuestión más allá de la cuestión de la legitimidad de mis acciones. “Estar bajo el juicio de Dios” es entonces medirse al infinito, pues uno no puede ya conformarse a ninguna ley, a ningún sistema. Es estar requerido, aquí y ahora, a ser sí mismo, no en conformidad a una Ley, en el respeto de los límites, sino precisamente en lo que me llama a exceder los límites o la ley.

La hipótesis es aquí, entonces, que Dios (ese Dios ante el cual estaría cuando mi miedo a la muerte se invierte en miedo a cometer un asesinato) no es ni juez ni soberano, sino el nombre para el Afuera, es decir, para eso que me sustraería a los diversos marcos que norman la existencia (del contrato a la jurisdicción de la historia o a la existencia definida como ser-en-el-mundo). Dios es eso hacia lo que abre el rostro cuando el rostro me desvía de los límites dentro de los que puedo estar tentado de comprenderme, o al menos conformarme. Pero, como escribe Lévinas, “de la frase en la que Dios viene a mezclarse por primera vez con las palabras, la palabra Dios aún está ausente”⁴⁷. Dios no es la tesis o el tema partir del cual podría comprenderse, atestiguar o probarse la inversión entre el miedo a la muerte y el “miedo a cometer un asesinato”. Es precisamente, de hecho, el movimiento inverso que describe Lévinas en *Totalidad e infinito*, a saber, que es el miedo de matar, el miedo a ser un asesino el que pone bajo el juicio de Dios. Ahora bien, esta inversión en el miedo no se atestigua, no se prueba: justamente no tiene lugar más que en lo que desordena el orden del miedo: el orden al que me somete el miedo que es también, originariamente, el orden que constituye el miedo y que Lévinas resumirá a través de la palabra *conatus*, es decir,

46 Sobre este tema, véase BLANCHOT, Maurice. *La conversación infinita* (Madrid: Arenas Libros, 2008). En “Mantener la palabra”, Blanchot observa que “Caín, cuando quiere explicarse con Abel, le dice: ‘Vamos afuera’, como si supiera que el ‘afuera’ es el lugar de Abel, pero también como si quisiera reconducirle a esta pobreza, a esta debilidad del afuera, en donde cae toda defensa” (BLANCHOT, Maurice. *Op. cit.*, 78).

47 LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 227 [Traducción modificada].

ce qui m'ordonne à un comportement particulier, à me soumettre à une loi en particulier: "Dieu" est au contraire le nom de ce qui me porte à aller au-delà de la loi⁴⁸ depuis ce qui se soustrait à l'ordre, au monde comme ordre et à l'ordre du monde que configure la peur. En d'autres termes, Dieu décrit bien le mouvement d'un aller au-delà, mais ne peut jamais se dire comme thème ou thèse, comme fondement ou principe qui viendrait, ultimement, ordonner le sens.

Mais à ce stade, il faut dire plus. Si l' "à-Dieu" pointe dans ce mouvement de sortie, dans cet aller au-delà, mouvement qui n'est tel que dans la mesure où il me laisse à découvert et qui n'est tel qu'à être sans terme, "sans retour et sans recours"⁴⁹, Dieu n'est pas ce qui excède l'ordre du connu, ce qui se tient hors du monde. Dans les leçons sur la mort et sur le temps, Lévinas évoque Dieu non comme ce qui serait au-delà de la mort, mais plutôt comme l'inconnu de la mort inconnu sur lequel ouvre la mort d'Autrui qui n'est pas une expérience finie mais qui est scandale, c'est-à-dire, ce que l'on ne peut accepter, comprendre: "non-sens"⁵⁰, "non-savoir"⁵¹. Dans ce sens, l' "à-Dieu" est ce qui, dans la mort est sans retour, ce qui dans la mort est "non-savoir" ou scandale (l'à-dieu est ce "départ sans laisser d'adresse"⁵² de la mort) mais aussi ce qui, dans la mort, dans la mort d'Autrui dont on ne peut se départir (parce que le temps humain est fait du rapport interpersonnel, parce que le temps est temps de l'autre), ne nous laisse pas en place. Ainsi Lévinas évoque-t-il l'inconnu "où le non-sens de la mort, est l'empêchement de toute installation dans une quelconque vertu de la patience et où le redouté surgit comme la disproportion entre moi et l'infini comme être-devant-Dieu, comme l'à-Dieu même"⁵³. Mais ainsi, ce qui, il me semble, est décisif, c'est que dans la "peur de commettre un meurtre", dans ce mouvement de sortie ou dans cette exposition au Dehors, je suis sans dieu, sans le couvert d'une thèse qui pourrait supporter cette expérience de l'autre — l'expérience démesurée de la mort d'Autrui — alors même que ce mouvement de sortie hors du monde, ce qui me porte au-delà de moi, de mes limitations, est sans termes. Ainsi, comme semble le suggérer Lévinas dans *Autrement qu'être*, l'homme vit sans Dieu, mais Dieu

48 Dès lors, dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit par exemple que "Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité, appelée au dépassement moral *au-delà des lois* (...)" (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, 276, [je souligne]).

49 Cette formule, que j'emprunte à Francis Guibal (elle-même reprise de *La communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy), est le titre d'un article publié dans *Sens en tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2004).

50 LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort, le temps*, 29.

51 *Ibidem*.

52 *Ibid.*, 18.

53 *Ibid.* p. 32.

el orden que constituye la tarea de ser, el tener que ser, al que no pueden sustraer los seres ordenados de este modo a la ley como al destino. Dios no es entonces ni quien podría garantizar que mi miedo sea, de alguna manera, bueno, ni quien me ordena un comportamiento particular, someterme a una ley en particular: “Dios” es, por el contrario, el nombre de lo que me hace ir más allá de la ley⁴⁸, desde lo que se sustrae al orden, al mundo como orden y al orden del mundo que configura el miedo. Dicho en otros términos, Dios describe precisamente el movimiento de un ir más allá, pero no puede nunca decirse como tema o como tesis, como fundamento o principio que vendría, en última instancia, a ordenar el sentido.

Pero en este punto es necesario decir algo más. Si bien el “a-Dios” puntúa en ese movimiento de salida, en este ir más allá, en este movimiento que no es tal más que en la medida en que me deja a descubierto y que no es tal si no es sin término, “sin retorno y sin recurso”⁴⁹, Dios no es lo que excede el orden de lo conocido, lo que se mantiene fuera del mundo. En sus lecciones sobre la muerte y sobre el tiempo, Lévinas evoca a Dios no como lo que estaría más allá de la muerte, sino más bien como lo desconocido de la muerte. Desconocido al que abre la muerte de Otro que no es una experiencia finita, sino escándalo, es decir, lo que no se puede aceptar, comprender: “sinsentido”⁵⁰, “no saber”⁵¹. En este sentido, el “a-Dios” es aquello que en la muerte es sin retorno, lo que en la muerte es “no saber” o escándalo (el a-dios es esa “partida sin dejar dirección”⁵² de la muerte) pero también es eso que, en la muerte, en la muerte de Otro de la cual no se puede partir (porque el tiempo humano está hecho de la relación interpersonal, porque el tiempo es tiempo del otro), no nos deja en el lugar. Así, Lévinas evoca lo desconocido en que “el sinsentido de la muerte es el impedimento de toda instalación en una virtud cualquiera de la paciencia, y en el que lo temido surge como la desproporción entre yo y el infinito, como el estar-ante-Dios, como el mismo «a-Dios»”⁵³. Pero, de esta manera, lo que me parece decisivo es que en el “miedo a cometer un asesinato”, en ese movimiento de salida o en esa exposición al Afuera, estoy sin dios, sin el cobijo de una tesis que podría soportar esta experiencia del otro (la experiencia desmesurada de la muerte de Otro), pues incluso ese movimiento de salida del mundo, eso que me lleva más allá de mí, de mis limitaciones, es sin términos. Así,

48 En *Totalidad e infinito* Lévinas escribe, por ejemplo, que “colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral *más allá de las leyes* [...]” (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, 261 [El subrayado es mío]).

49 Esta fórmula, que tomo de Francis Guibal (que toma a su vuelta de Jean-Luc Nancy), es el título de un artículo suyo publicado en *Sens en tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (París: Galilée, 2004).

50 LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 32.

51 *Ibidem*.

52 *Ibid.*, 20.

53 *Ibid.*, 35 [Traducción modificada].

ne vit pas sans l'homme⁵⁴. L'humain, en ce sens serait, ce qui s'éprouve dans la peur par ce qui porte l'homme hors de soi, hors des limites au sein desquelles il pourrait se définir et se donner ainsi la tranquillité d'un lieu, d'un monde propre d'une essence – fût-elle (cette essence) la peur: la peur qui nous hante, qui nous constitue, et dans laquelle nous habitons.

De la peur de la mort à la “peur de commettre un meurtre”, ce qui change c'est donc que la peur ne forme plus un monde, ce monde clôt qui est notre intimité mais qui est aussi ce à quoi nous sommes aliénés. La “peur de commettre un meurtre” est notre dévotion à l'Inconnu, à l'à-dieu, par quoi l'homme découvre qu'il vit sans dieu, sans protection et sans la protection d'un souverain qui aurait le monopole de la peur, tandis qu'il est à-dieu: portée au-delà de lui-même, de ses limitations, dévoué en ce sens à un infini parce que toujours déjà affecté par Autrui, par sa mort qui est “scandale”, “non-sens”, “non-réponse” qui affecte notre langage au point que c'est toujours dans la trace de cette non-réponse, de cet Inconnu, que nous cheminons, que nous sommes au monde et au-delà du monde, destiné à partager un monde commun et familier et dévoué à l'Inconnu, porté ainsi par cette peur qui serait “é-motion dans l'Inconnu” non pas à abandonner le monde, mais à défaire à chaque fois ce qui nous ferme dans ses limites, ce qui nous enferme dans l'enfer aussi qu'est la peur lorsqu'elle ne fait que fermer et qu'ainsi, anonyme comme le terrier de Kafka, elle finit par devenir terrorisante, sans plus personne à qui s'adresser.

BIBLIOGRAPHIE

- ABENSOUR, Miguel. “L'extravagante hypothèse”. *Rue Descartes*, no. 19. Paris: PUF, 1998.
- ABENSOUR, Miguel. “L'anarchie entre méta-politique et politique” in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 14, dossier: “Lévinas et le politique”. Strasbourg, 2002.
- ABENSOUR, Miguel et COHEN-LEVINAS, Danielle. *L'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce que le commandement*, Paris, Rivages, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origine et destin de la communauté*. Paris: PUF, 2000.

54 Lévinas évoque plus précisément: l' “Enigme d'un Dieu parlant dans l'homme et d'un l'homme ne comptant sur aucun Dieu” (LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être*, 240).

como parece sugerir Lévinas en *De otro modo que ser*, el hombre vive sin Dios, pero Dios no vive sin el hombre⁵⁴. Lo humano, en este sentido, sería lo que se experimenta en el miedo a lo que lleva al hombre fuera de sí, fuera de los límites en el seno de los cuales podría definirse y darse entonces la tranquilidad de un lugar, de un mundo propio de una esencia, sea ésta (esta esencia) el miedo: el miedo que nos acosa, que nos constituye, y en el cual habitamos.

Desde el miedo a la muerte al “miedo a cometer un asesinato”, lo que cambia es entonces que el miedo ya no forma un mundo, ese mundo cerrado que es nuestra intimidad pero que es también aquello a lo que estamos alienados. El “miedo a cometer un asesinato” es nuestra devoción a lo Desconocido, al a-dios, a través del cual el hombre descubre que vive sin dios, sin protección y sin la protección de un soberano que tendría el monopolio del miedo, mientras que sea a-dios: llevado más allá de sí mismo, de sus limitaciones, devoto en ese sentido a un infinito porque siempre está ya afectado por Otro, por su muerte que es “escándalo”, “sinsentido”, “sin respuesta”, que afecta nuestro lenguaje al punto de que es siempre en la huella de esa no-respuesta, de ese Desconocido, que caminamos, que estamos en el mundo y más allá del mundo, destinados a compartir un mundo común y familiar y devotos a lo Desconocido, llevados así por ese miedo que sería “e-moción en lo Desconocido” no a abandonar el mundo, sino a deshacer cada vez lo que nos cierra en esos límites, lo que nos encierra en el infierno que es también el miedo desde que no hace más que cerrar y que, así, anónimo como la madriguera de Kafka, termina por devenir terrorífico, sin nadie a quien dirigirse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, Miguel. “L’extravagante hypothèse”. *Rue Descartes*, N° 19. París: PUF, 1998.
- ABENSOUR, Miguel. “L’anarchie entre méta-politique et politique”. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, N° 14. Dossier “Lévinas et la politique”. Strasbourg, 2002.
- ABENSOUR, Miguel; COHEN-LEVINAS, Danielle. *L’intrigue de l’humain. Entre métapolitique et politique*, París: Hermann, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Qu’est-ce que le commandement?* París: Rivages, 2013.

54 Lévinas evoca más precisamente el “enigma de un Dios que habla en el hombre o de un hombre que no cuenta con ningún Dios” (LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, 233).

- GARRIDO, Juan Manuel. *Chances de la pensée*. París: Galilée, 2011.
- HOBBS, Thomas. *Léviathan*. trad. Gérard Mairet. París: Gallimard, 2000.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. trad. Samuel Sorbière. París: Sirey, 1981.
- GUIBAL, Francis. *Sens en tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, dir. Jean-Clet Martin. París: Galilée, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort, le temps*. París: Grasset, 1993.
- MESSINA, Aïcha. "Is Life an opportunity?" in *The new centennial review*, vol. 12, no. 2. Michigan: Michigan UP, 2012.
- SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite*. París: PUF, 2001.

- DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Traducción de José Manuel Saavedra e Isabel Correa. Madrid: Trotta, 1998.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GARRIDO, Juan Manuel. *Chances de la pensé*. Paris: Galilée, 2011.
- HOBBS, Thomas. *De cive*. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de M. Sánchez Sarto. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- GUIBAL, Francis. *Sens en tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*. Dirigida por MARTIN, Jean-Clet. Paris: Galilée, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel E. Guilloit. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 2005.
- MESSINA, Aïcha. «Is Life an opportunity?». *The new centennial review*, vol. 12, no. 2, Michigan: Michigan UP, 2012.
- SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite*. Paris: PUF, 2001.

TIEMPO DE GUERRA: FOUCAULT, HOBBS Y LA PROMESA DE LA PAZ*

DAVID E. JOHNSON**

UNIVERSITY AT BUFFALO / UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

R E S U M E N

Este ensayo interpreta la idea hobbesiana del tiempo y de la constitución del sentido como “sentido decadente” o como imaginación, para argüir que la guerra —la guerra de todos contra todos— es una condición universal y existencial de y para la vida. El ensayo investiga la concepción de Hobbes del lenguaje, del miedo y de la anticipación para demostrar la incondicionalidad de la guerra y, además, argumenta que, en Hobbes, la paz es una modificación empírica de la guerra, para concluir —contra Foucault— que en Hobbes no hay una distinción entre la guerra y el “estado de guerra”, y que la “guerra” existencial debe entenderse como una forma del “cuidarse de sí” hobbesiano, que Foucault mismo dice que es “co-extensivo con la vida”. El ensayo pone en tela de juicio la interpretación foucaultiana —siguiendo a Séneca y a otros— de que la *parresia* resulta de la indiferencia o desapego por la vida, esto es, el resultado de vivir la vida como si uno ya estuviese muerto.

PALABRAS CLAVE: “cuidado de sí” - guerra - imaginación - sentido - tiempo - lenguaje - metáfora - miedo - promesa - parresía.

WARTIME: FOUCAULT, HOBBS AND THE PROMISE OF PEACE

* Artículo recibido el 10 de marzo de 2014 y aprobado el 20 de abril de 2014.

** David E. Johnson es profesor en el Departamento de Literatura Comparada en la University at Buffalo, The State University of New York y también profesor adjunto en el Instituto de Humanidades en la Universidad Diego Portales, en Santiago de Chile. Es autor de *Kant's Dog: On Borges, Philosophy and the Time of Translation* (SUNY, 2012) y co-autor de *Anthropology's Wake: Attending to the End of Culture* (Fordham, 2008). También es co-editor de dos colecciones de ensayos: *Border Theory: The Limits of Cultural Politics* (Minnesota, 1997) and *Thinking With Borges* (Davies Group 2009). Desde el año 2000, es co-director de la revista teórica *CR: The New Centennial Review*. Correo electrónico: dj@buffalo.edu

This essay interprets Hobbes's understanding of time and the constitution of sense as "decaying sense," or imagination, in order to argue that war — the "war of all against all" — is a universal, existential condition of and for life. The essay explores Hobbes's understanding of language, fear and anticipation to demonstrate the inevitability of war and argues that, for Hobbes, peace is an empirical modification of war. The essay argues, against Foucault, that for Hobbes there is no distinction between war and the "state of war" and, furthermore, that existential "war" ought to be understood as Hobbes's conception of the "care of the self", which Foucault claims is "coextensive with life". The essay challenges Foucault's interpretation, following Seneca and others, that *parrhesia* follows from detachment from life, that is, from the practice of living one's life as if one were already dead.

KEYWORDS: "care of the self" - war - imagination - sense - time - language - metaphor - fear - promise - parrhesia.

WARTIME: FOUCAULT, HOBBS AND THE PROMISE OF PEACE

*«Je suis en guerre contre moi-même... mais en même temps je sais que
c'est la vie. Je ne trouverai la paix que dans le repos éternel».*

— Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*

About half way through *L'herméneutique du sujet*, Foucault claims to have demonstrated how, in the late Hellenist and early Christian period, the "care of the self" took "the form of a general and unconditional principle". He concludes, simply, " 'to care for the self' is a rule coextensive with life [*«Se soucier de soi» est une règle coextensive à la vie*]"¹. There is no moment in which a living being does not care for itself. Whether or not Foucault's notions of "life" and the "care of the self" extend only to living *human* beings, the claim that care of the self is coextensive with life means that it commences with the beginning of life and ends with death. Living beings must care for themselves because they do not bear within themselves the necessary conditions for sustaining life. Because living beings must feed themselves, they must be in touch with the world. The double-bind of the living being is that it is constitutively cut off from the conditions for sustaining its being (qua living) and, at the same time, it must attach itself to that which is outside, its circumstances or conditions, in order to survive.

1 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1980-1981* (Paris: Seuil/Gallimard, 2001), 237; and FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France. 1981-1982*. Burcell, Graham (trans.) (London: Picador, 2005), 247.

The “care of the self” indicates the endless struggle for survival, in which everything the living being encounters either serves to sustain it or threatens to annihilate it.

Perhaps no philosopher more compellingly describes the violence inherent in the care of the self than Thomas Hobbes, who never refers specifically to the “care of the self,” but rather describes the struggle for existence as the war of all against all. This war transforms the life of the living being from beginning to end; from the so-called state of nature through the civil state. War is unrelievable for life. Yet, in an important reading of Hobbes, Foucault claims, “At bottom, the discourse of Hobbes, is a certain ‘no’ to war”². Rather than reading Hobbes as a theorist of what he calls, in *Surveiller et punir*, “perpetual battle”³, Foucault reads him as a philosopher of peace. This makes sense; after all, Hobbes’s conception of the “war of every man against every man”⁴, which characterizes the state of nature, appears to give way – through an act of reason – to the covenant for peace that institutes State sovereignty. But to read Hobbes this way requires two strategic maneuvers: first, that Foucault draw a line between “war” and the “state of war”; and, second, that he ignore Hobbes’s remarks about language and time. By ignoring what Hobbes says about language and time, Foucault can restrict Hobbes to political philosophy, rather than reading Hobbes’s understanding of “war” as the existential condition that makes politics necessary for survival. In other words, for Hobbes, “war” is another way to say, “care of the self”⁵ or life.

That doesn’t mean, however, that Hobbes doesn’t think it makes sense to strive for peace. The question is, what is peace and how does it come about? How does a passion for self-preservation become a passion for peace that necessarily jeopardizes our lives by granting another the power to kill or let live?

The answer is fear. We are afraid, because we are equal. In the state of nature human beings are equal in two ways. *First*, we share a universal and thus equal right of self-preservation, which gives to everyone a “Right to

2 FOUCAULT, Michel. «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France, 1976* (Paris: Seuil/Gallimard, 1997), 84. See also: FOUCAULT. “Society Must Be Defended”. *Lectures at the Collège de France, 1975-1976* (London: Picador, 2003), 97.

3 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Éditions Gallimard, 1975), 39.

4 HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Richard Tuck (ed.) (Cambridge: University of Cambridge Press, 1991), 90.

5 For example, when Foucault offers a reinterpretation of the history of philosophy in order to show that the “care of the self” (qua spiritual exercise) never quite disappears from modern philosophy, he begins with Descartes and avoids Hobbes altogether. See: FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique*, 180-183.

every thing; even to one another's body"⁶ in order to preserve his/her own life. Such equality results in universal insecurity: "as long as this natural Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he may be,) of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live"⁷. *Second*, all human beings also share a "natural equality"⁸ for self-preservation: "Nature hath made men so equal in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself"⁹. Even if I were physically stronger than every other person, I would still be threatened by "secret machinations, or by confederacy with others." It follows from such freedom and equality "that where an Invader hath no more to fear, than another man's single power; if one plant, sow, build, or possess a convenient Seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, of liberty. And the Invader again is in the like danger of another..."¹⁰.

No one is safe. Men live, Hobbes tells us, in "continual fear, and danger of violent death"¹¹. For this reason, Hobbes points out, the best means of protection against others is "Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation requireth"¹². Because we fear the other, we arm ourselves:

It may seem strange to some man that has not well weighed these things; that Nature should thus dissociate, and render men apt to invade, and destroy one another: and he may therefore, not trusting to this Inference, made from the Passions, desire perhaps to have the same confirmed by Experience. Let him therefore consider with himself, when taking a journey, he arms himself, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his

6 HOBBS, Thomas. *Op. Cit.*, 91.

7 *Ibid.*

8 HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*. Bernard Gert (ed.) (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), 113.

9 HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 86-87; see also: HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*, 114.

10 HOBBS, Thomas *Leviathan*, 87-88.

11 *Ibid.*, 89.

12 *Ibid.*, 87-88.

chests; and this when he knows there be Lawes, and public Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse man's nature in it¹³.

Hobbes here does not describe the so-called state of nature, but, rather, the civil state, the state in which “there be Lawes, and public Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him”¹⁴. Even in this state, we arm ourselves against others, even against those of our own house. “Every other — including those we include in our ‘we’ — is for us a figure of death,” explains Werner Hamacher¹⁵. Fear leads us to anticipate what comes enabling us to protect ourselves against it thereby alleviating our fear; but, at the same time, anticipating what comes produces fear. Anticipation, without which there would be no fear, allows us to conceive the threat to our lives, thus produces our fear, and instances the chance for survival.

According to Hobbes, the “general rule of Reason, *That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre*”¹⁶, is conditioned by a passion for peace that stems from fear: “The Passions that incline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them”¹⁷. The inclination to peace thus arises from the same passion that leads men to take up arms against one another. The same fear that leads men to protect themselves in accordance with the first law of nature is the fear that inclines them to follow the general rule of reason. The State arises out of fear. Consequently, Leo Strauss suggested, “Not the rational and therefore always uncertain knowledge that death is the greatest and supreme evil, but the fear of death, i.e. the emotional and inevitable, and therefore necessary and certain, aversion from death is the origin of law and the State”¹⁸. In response to the objection that men do not “grow into civil societies out of fear,” for “if they had been afraid, they would not have endured each other's looks”¹⁹, Hobbes clarified his understanding of fear. “I comprehend in this word *fear*, a certain foresight of future evil; neither do I conceive flight

13 *Ibid.*, 89.

14 *Ibid.*

15 See HAMACHER, Werner. “Wild Promises: On the Language ‘Leviathan’”. *CR: The New Centennial Review* 4.3 (2004), 216.

16 HOBBS, Thomas, *Op. Cit.*, 92.

17 *Ibid.*, 90.

18 See STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Sinclair, Elsa M. (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 17.

19 HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*, 113n.

the sole property of fear, but to distrust, suspect, take heed, provide so that they may not fear, is also incident to the fearful"²⁰. Fear is anticipation. And the fearful do more than flee: they are distrustful, suspicious, and heedful; they do what they must to "master" those around them "by force or wiles, so long, till he see no other power great enough to endanger him"²¹. It is clear, however, that in Hobbes one never arrives at a moment of peace, that is, at the moment when he or she no longer fears what comes. This is the case even after the civil state has been achieved. Anticipation, hence fear, is perpetual: "For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evil he fears, and procure the good he desireth, not to be in a perpetual solicitude of the time to come"²². Put simply, we anticipate because we fear, and we fear because we anticipate. Indeed, Hobbes writes: "So that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his heart all the day long, gnawed on by fear of death, poverty, or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep"²³.

Continual fear of violent death results in war between us. Hobbes writes:

For WARRE, consisteth not in Battel only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a shower or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary²⁴.

In *De Cive* Hobbes is more concise: "For what is WAR, but that same time in which the will of contesting by force is fully declared, either by words or deeds?"²⁵ "The time remaining", Hobbes explains, "is termed PEACE"²⁶. It is important to stress Hobbes' understanding of war, and in particular his insistence on its temporality, because it plays an important role in Foucault's claim that in Hobbes there is no war, but rather – making a distinction that makes little sense in Hobbes – only the state of war.

20 *Ibidem.*, emphasis added.

21 HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 87-88.

22 *Ibidem.*, 76.

23 *Ibidem.*

24 *Ibid.*, 88-89.

25 HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*, 118.

26 *Ibidem.*

War is the time in which we are disposed to belligerence, whether we are currently in battle or not; it is the time during which our preparedness to defend ourselves is made manifest by signs and declarations of war. Foucault's argument is that where the differences between us are small, insignificant or insufficient, where there are no "marked, visible or great natural differences" between us, in short, where there is equality, there is war. Foucault writes:

Even a man who is a little weaker than other men, than the other man, is sufficiently similar to the strongest man to realize that he is strong enough not to have to surrender. So the weak man never gives up. As for the strong man, he is never strong enough not to be worried and, therefore, not to be constantly on his guard. The absence of natural differences therefore creates uncertainties, risks, hazards, and, therefore, the will to fight on both sides; it is the aleatory element in the primal relationship of force that creates the state of war [état de guerre]²⁷.

Consequently, Foucault claims, "War is the immediate effect of non-differences"²⁸. Yet, because the weaker is never willing to give up and the stronger is never strong enough not to feel threatened, there is, in fact, no war. Foucault suggests that the Hobbesian war of all against all "is not one between weapons or fists, or between savage forces that have been unleashed"²⁹. "There are no battles in Hobbes's primitive war, there is no blood and there are no corpses"³⁰. Rather, there is display, artifice, negotiation: "There are representations [*représentations*], manifestations, signs, emphatic expressions, ruses [*rusées*], and deceitful expressions [*mensongères*]; there are traps, intentions disguised as their opposite, and worries disguised as certainties"³¹. Foucault here invokes the temporal dimension of the state of war.

We are in a theater of exchanged representations [*représentations échangées*], in a relationship of fear which is a temporally indefinite relation [*qui est un rapport temporellement indéfinie*]; we are not really involved in a war. Which means, ultimately, that the state of bestial savagery, in which living individuals devour one another can in no way be the primary characteristic of Hobbes's state of war. What does characterize the state of war is a sort of unending diplomacy [*diplomatie infinie*] between

27 FOUCAULT, Michel. *Il faut*, 78-79; FOUCAULT, Michel. *Society*, 91.

28 *Ibid.*, 78; *ibid.*, 90.

29 *Ibid.*, 79; *ibid.*, 92.

30 *Ibidem*; *ibidem*.

31 *Ibidem*; *ibidem*.

rivals who are naturally equal. We are not at war; we are in what Hobbes specifically calls a state of war³².

War is, as Hobbes tells us, “a tract of time.” Precisely because war is temporal, however, and this is Hobbes’s point, it is possible to be at war or in a state of war, but not be in battle. War is not only defined by battle and bloodshed. Consequently, at every instance in which we are at war or in a state of war, there may not be what Foucault takes as the condition of war, namely, the “state of bestial savagery in which living individuals devour one another.” For Hobbes, the disposition – demonstrated by either words or deeds – to belligerence defines war as the state of war. It is a state of war because we cannot predict when or if it will end.

Foucault thus decides that we are not *at* war but merely in a *state* of war, which suggests that Foucault knows what war is and where and when to find it³³. “We can therefore see how and why this state – and it is not a battle or a direct clash of forces,” Foucault insists, “but a certain state of the play of representations against one another – is not a stage that man will abandon forever once the State is born; it is in fact a sort of permanent backdrop which cannot not function, with its elaborate ruses [*ruses*] and its complex calculations [*ses calculs mêlés*], once there is nothing to provide security, to establish differences, and finally to give the strength to one side and not the other”. So, Foucault concludes in 1976, “there is no war at the beginning, for Hobbes”³⁴.

Three years earlier Foucault suggested otherwise: “If there is indeed war of all against all, it is from the beginning because men are equal in the objects and the goals they target, because they are equivalent in the means that they have for procuring that which they seek”³⁵. In other words, in 1973, equality results in war and not just a state of war. It does so, Foucault observes, because everyone is substitutable for another: “They are in some way substitutable each for the other, and it is for this reason that they seek precisely to substitute one for the other and that, when the one desires something, the other can always substitute himself for the first, can always want to take his place and appropriate that which the first desires”³⁶. Although Foucault acknowledges the war of all against all in 1973, he nevertheless stresses that it ought not to be assimilated to civil

32 *Ibid.*, 79-80; *ibid.*, 92.

33 On the possibility that the concept of war is not so easily determined, see GASTON, Sean. “(Not) Meeting Without Name”. *Symploke*. 16.1-2 (2008): 107-125, especially 111.

34 FOUCAULT, Michel. *Il faut*, 80; FOUCAULT, Michel. *Society*, 93.

35 FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973* (Paris: Seuil/Gallimard, 2013), 27. Translations of *La société punitive* are my own.

36 *Ibid.*, 27-28. It is one of French’s felicities that substitution literally kills (“substituer”).

war³⁷. Foucault gives two reasons for not assimilating the two wars. *First*, the war of all against all takes place between individuals and is natural: “It is initially a natural, universal dimension of relations between individuals as individuals. It is the individual insofar as he is, within his relation with others, the bearer of the permanent possibility of the war of all against all”³⁸. Foucault quotes Hobbes, who claims simply that the war of all against all is “the necessary consequence of the natural passions of men”³⁹. Further, that the war of all against all refers to a war of individuals against individuals does not mean that there could not have been families, groups, even larger alliances, but such alliances do not mitigate a fundamental isolation: “Hobbes says that we have families in vain, that the family does not prevent that on the inside of its circle the war of all against all continues to play”⁴⁰. So long as every member of the group is substitutable by another, so long as the group—however large—is one of equals, the group remains constituted of individuals and the war of all against all continues. *Second*, unlike the war of all against all, civil war takes place within the compass of power (*pouvoir*) or sovereignty: civil war “does not take place outside of a relation of power. Civil war takes place in the theater of power. There is no civil war except within the element of constituted political power; it takes place in order to preserve or to conquer power, in order to confiscate it or transform it. It is not that which ignores or purely and simply destroys power, rather it always supports itself on the elements of power”⁴¹. For Foucault, then, the war of all against all is characterized by the lack of power (*pouvoir*) or sovereignty. This lack creates room for infinite substitutability and, therefore, uncertainty and instability.

On Foucault’s account, the war of all against all—the infinite possibility of substitution—ends only once one person accrues a surplus of power (*puissance*) such that no other can take his or her place. The war of all against all ends with the end of substitution and, therefore, the end of equality.

There is only one way to quiet this distrust and stop this rivalry, which is that one of the perpetual combatants overrides the others through something like an addition of power [*un surcroît de puissance*]; that is, that he appropriates to himself not only an object of pleasure, but, moreover, an instrument for its conquest; as a consequence, he augments his own power [*puissance*] in relation to others and leaves the state of schematic equality that is given at the start to all men; addition of power

37 *Ibid.*, 26-27.

38 *Ibid.*, 27.

39 *Ibid.*, 28.

40 *Ibid.*, 29.

41 *Ibid.*, 30.

[*surcroît de puissance*] from which he expects precisely this effect, that we no longer seek to substitute for him and that he is able to enjoy peacefully [*tranquillement*] that which he has, that is, that we respect him⁴².

A surplus of power (*puissance*) results in the cessation of substitution and the production of inequality and respect. We respect the one whose place we cannot take, the one to whom we are not equal, the one who, among us, is irreplaceable, without substitute, the one whom we fear so much that we lack the power to kill.

For Foucault, the increase and addition of power and the inequality that arises therefrom, instances the human being's entrance into the system of signs, thus, into language, and, as well, marks the transition to sovereignty and the civil state. Language results from inequality, from the increase and accumulation of power: "The increase of power makes men enter into the system of signs, of marks, and the addition of power is essentially destined to install within the relations between men the visible mark of the power of one of them"⁴³. Infinite substitutability ends, then, with the *transfer* of power. One movement (transference of power) replaces another (substitution of bodies) in order to put an end to movement through the structure of sovereignty, and, therefore, put an end to the war of all against all. "It is only the civil order, that is, the appearance of a sovereign that will make cease the war of all against all. This process, by which the powers [*les pouvoirs*] of all individuals were transferred to a single individual or to an assembly and all the wills reduced to a single one, was necessary. The war of all against all ceases only from the moment that the sovereign is effectively constituted by this transfer of power [*pouvoir*]"⁴⁴. It is worth noting that what Foucault read, in 1973, as a war of all against all that could only cease through entry into the system of signs and marks of power, in 1976 he reads as a state of war in which signs – representations – operate in order to maintain a certain *détente* amongst equals in order to avoid bloodshed. Of interest is less the difference between 1973 and 1976, however, than what remains the same in both cases, namely, Foucault's indifference to Hobbes's understanding of language and the temporal constitution of sense. By not paying attention to language and time, Foucault effectively ignores Hobbes's conception of the specific threat presented by the technology or prosthetic that makes human community possible. In doing so, as it turns out, he also fails to locate in Hobbes the impossibility of self-mastery and *parrhesia* he promotes as the "care of the self" in his last seminars.

42 *Ibid.*, 28.

43 *Ibidem*.

44 FOUCAULT, Michel. *La société*, 30.

Leviathan begins by signaling the ground for all thought and experience: “Concerning the Thoughts of man,” Hobbes writes, “I will consider them first *singly*, and afterwards in *Trayne*, or dependence upon one another. *Singly*, they are every one a *Representation* or *Apparence*, of some quality, or other Accident of a body without us; which is commonly called an *Object*”⁴⁵. Thought is the representation or appearance of an object foreign to me, which means, on Hobbes’s account, “thought” includes — and is grounded upon — sense perception: “The Original of them all, is that which we call SENSE; (For there is no conception in a mans mind, which hath not at first totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense). The rest are derived from that original”⁴⁶. Importantly, Hobbes ties sense perception to the present. Derivative sense or what Hobbes calls *decaying sense* is the imagination:

For after the object is removed, or the eye shut, we still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it that which the Latins call *Imagination*, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it *fancy*; which signifies *apparence*, and is as proper to one sense, as to another. IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*; and is found in men, and many other living Creatures, as well sleeping, as waking⁴⁷.

At stake in the decay of sense, and thus in the imagination, is temporal determination: the imagination is always of what is no longer: “the Imagination of the past is obscured, and made weak; as the voice of a man is in the noise of the day. From whence it followeth, that the longer the time is, after the sight, or Sense of any object, the weaker is the Imagination”⁴⁸. Indeed, as Hobbes says, “*Imagination* and *Memory*... are but one thing”⁴⁹.

His insistence on the temporal difference between sense and imagination notwithstanding, Hobbes acknowledges that sense is already cut off from the present and is, therefore, imagination. “Yet still the object is one thing, the image or fancy are another. So that Sense in all cases, is nothing else but original fancy”⁵⁰. Hobbes even corrects himself when he writes, “This *decaying sense*, when we would express the thing itself, (I mean *fancy* itself), we call *Imagination*”⁵¹. In other words, there is no opposition between the ostensibly self-present sense of what is and the imagination of

45 HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 13.

46 *Ibidem*.

47 *Ibid.*, 15.

48 *Ibid.*, 16.

49 *Ibidem*.

50 *Ibid.*, 14.

51 *Ibid.*, 16.

what is no longer, because, in fact, there is only imagination, what Hobbes calls “original fancy” (sense) and “decaying sense” (imagination). In brief, “this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*”⁵².

The determination of sense as imagination, hence as always already in decay, troubles Hobbes’s commitment to the present.

The *Present* only has a being in Nature; things *Past* have a being in the Memory only, but things *to come* have no being at all; the *Future* being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions Past, to the actions that are Present; which with most certainty is done by him that has most Experience; *but not with certainty enough* [emphasis added—DEJ]. And though it be called Prudence, when the Event answereth our Expectation; yet in its own nature, it is but Presumption⁵³.

Hobbes’s account of time — in which the present has being in nature — accords neither with Aristotle’s classic definition of it as divided between the no longer, the not yet, and of which no part is; nor with his own rendering of sense as “original fancy” and therefore as decaying. Insofar as Hobbes recognizes that “Whatsoever we imagine is Finite”⁵⁴, that is, temporal, thus decaying, he must also conclude that nature, which is no less temporal, is divided in itself. If this is so, then the present can have being in nature only if “being” is not understood as undivided self-presence, but, rather, as simulacrum, as an effect of the imagination. And this would mean that life is constitutively in decay: “For there is no such thing as perpetual Tranquillity of mind, while we live here; because Life itself is but Motion, and can never be without Desire, nor without Fear, no more than without Sense”⁵⁵.

Life is divided between the past and the future; it is constituted in the imagination of what is no longer (memory) and what is not yet (anticipation/fear). The movement of life is incessant. Hobbes puts it succinctly: “to have no Desire, is to be Dead”⁵⁶. The importance of this for Hobbes’s political philosophy cannot be overstated. The living being — not just the living human being — is determined by a finitude that makes desire and fear constitutive and unrelievable. This has two consequences for life. First,

52 *Ibid.*, 14.

53 *Ibid.*, 22. Marcelo Boeri argues that beyond “all the disparities his thought in this respect suffers, Hobbes maintains the thesis that the experience of the past teaches men in the present to act wisely to achieve peace”; see BOERI, Marcelo. “From the *History of the Peloponnesian War* to *Leviathan*: Hobbes and the Knowledge and Wisdom for Peace”. *CR: The New Centennial Review* 13.1 (2013), 72.

54 *Ibid.*, 23.

55 *Ibid.*, 46.

56 *Ibid.*, 54.

because time is incessant decay, Aristotle's claim that no temporal being can "continuously persist in its identity"⁵⁷ holds for Hobbes as well. But if time is finite, decay; and if life is motion, such that nothing continuously persists in its identity; then it must also be the case that there is no time for peace. Because nothing rests in itself, because nothing remains present to itself, all time —all life— is marked by strife, by division. All time is wartime. Peace is an empirical modification of war⁵⁸. Second, because life is desire, it is impossible not to say "yes" to life. There is no moment in a living being's existence in which that being does not desire and, therefore, desire to survive. The "yes" to life is universal⁵⁹.

The constitution of time impinges upon Hobbes's understanding of language or of speech, which, he claims, is "the most noble and profitable invention of all other"⁶⁰, for without it, men would be unable to register their thoughts, make use of memory, or make conversation. There would be "neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace"⁶¹. Hobbes writes: "The general use of Speech, is to transfer our Mental Discourse into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words"⁶². Words are signs, according to Hobbes, by which thoughts —hence our desires and fears— are conveyed. As the "invention" that makes possible the train of words that conveys the train of thoughts, speech is the prosthetic or technical device that makes commonwealth —and thus State sovereignty and all that it promises— possible. But it is also dangerous, threatening, for several reasons:

First, when men register their thoughts wrong, by the inconstancy of the signification of their words; by which they register for their conceptions, that which they never conceived; and so deceive themselves. Secondly, when they use words metaphorically; that is, in other sense than that they are ordained for; and thereby

57 ARISTOTLE, *Physics*. In: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Barnes, Jonathan (ed.) (Princeton: Princeton University Press, 1984), 218a/370.

58 See: PATOCKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Abrams, Erika (trans.) (Lagrasse: Éditions Verdier, 1990), 57-92 and 189-216. For an incisive reading of Patocka and the question of war, see: CRÉPON, Marc. *Vivre avec: La pensée de la mort et le mémoire des guerres* (Paris: Hermann Éditeurs, 2008), 91-112.

59 Foucault captures the importance of the constitutive desire for life in what he calls the "radical will to live" (FOUCAULT, Michel. *Il faut*, 83; FOUCAULT, Michel. *Society*, 96). On the universality and unconditionality of the desire for survival or "chronolibido", see: HÄGGLUND, Martin. *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 1-19, and *passim*. On hunger, life, and the suspension of the law in Hobbes, see: GARRIDO, Juan Manuel. *On Time, Being, and Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life* (New York: Fordham University Press, 2011), 82-84.

60 HOBBS, Thomas. *Op. Cit.*, 24.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, 25.

deceive others. Thirdly, when by words they declare that to be their will, which is not. Fourthly, when they use them to grieve one another: for seeing nature hath armed living creatures, some with teeth, some with horns, and some with hands, to grieve an enemy, it is but an abuse of Speech, to grieve him with the tongue⁶³.

Words are arms.

The first item in Hobbes's list is the most important, in that while the other three are matters of our intentional use of words (to deceive, metaphorically, or as weapons to grieve the other), the first one concerns the possibility of intention itself. Words do not merely follow from our thoughts and thus convey them to others; rather, they constitute our thoughts by "registering" them in the first place. Consequently, the inconstancy of words⁶⁴ makes it possible for us to conceive what we have never conceived and thus to deceive ourselves in our own thought. No doubt Hobbes means to say that because we must fit our thoughts to words, in order to register them, and because words are inconstant in their meanings, our thoughts are liable to say both more and less than we intended. That is, we think both more and less than we think, thus, in thinking something we inevitably deceive ourselves in our own thought by thinking both more and less. This problem, however, is irreducible. Thus, as a rule, I can never simply say what I think (I say). My thought always deceives me. My thought always exceeds my intentions because the words I need to intend something, to mean to say something, make it impossible not to say something other than what I intend. This is the double bind of thought. In order to register *my* thought, I must use words; but using words makes it impossible to register *my* thought. Consequently, the condition of possibility for registering *my* thought is the impossibility of doing so. *My* thought deceives me because it comes to me from the other, from another. Between myself and my thought there is always difference, deferral; there is delay, thus a certain decadence or decay. Moreover, and this follows from Hobbes's understanding of whatever approaches me, because my thought is foreign to me, I must be on guard against it. I must arm myself against my thought, which explains why Hobbes attempts to restrict the words necessary for the constitution – the registration – of thought in the first place: "The Light of humane minds is Perspicuous Words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity... And on the contrary, Metaphors, and senseless and ambiguous words, are like *ignes fatui*; and reasoning upon them, is

63 *Ibid.*, 25-26.

64 Hobbes: "the significations of almost all words, are either in themselves, or in the metaphorical use of them, ambiguous; and may be drawn in argument, to make many senses". (*Ibid.*, 194).

wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention, and sedition, or contempt"⁶⁵. Metaphors lead us astray. They betray our intentions even as they constitute them. They are seditious. They open onto civil war. Therefore, metaphor must be excluded: "But for Metaphors, they are in this case utterly excluded. For seeing them openly profess deceit; to admit them into Counsellor Reasoning, were manifest folly"⁶⁶.

Yet, even if metaphors could be excluded, metaphoricity – the logic or structure of "ference" (reference, transference, inference, etc.) – can not be, first, because the function of words in general is to transfer mental discourse into spoken; and, second, because without such transference the registration – thus constitution – of thought could not take place. Metaphoricity is transference. In other words, words are, from the start, *mobile*, hence *decaying*. Decay – which names the motion of life – is inscribed in the constitution of signs in general. According to Hobbes, "A *Signe*, is the Event Antecedent, of the Consequent; and contrarily, the Consequent of the Antecedent, when the like Consequences have been observed, before: And the oftener they have been observed, the less uncertain the *Signe*. And therefore he that has the most experience in any kind of business, has most *Signes*, whereby to guess at the Future time"⁶⁷. So, for Hobbes, prudence can be either "a *Praesumption* of the *Future*, contracted from the *Experience* of time *Past*"; or:

a *Praesumption* of things *Past* taken from other things (not future but) past also. For he that hath seen by what courses and degrees, a flourishing State hath first come to civil war, and then to ruin; upon the sight of the ruins of any other State, will guess, the like war, and the like courses have been there also. But this conjecture, has the same uncertainty almost with the conjecture of the *Future*; both being grounded only upon *Experience*⁶⁸.

We have already seen that in Hobbes, experience instances a decaying sense or the imagination of what has never been in itself or present. Insofar as signs follow from experience, they are uncertain because they are never anything other than indices of referral, of correspondence. The correspondence between past and past, no less than that between past and future, is never guaranteed. Signs can always go astray, mislead, and corrupt. In short, because of "the difficulty of observing all circumstances," prudence or one's judgment can "be very fallacious"⁶⁹.

65 *Ibid.*, 66.

66 *Ibid.*, 52.

67 *Ibid.*, 22-23.

68 *Ibid.*, 23.

69 *Ibid.*, 22.

Hobbes's understanding of time and language poses problems for the transference of rights that establishes the civil state and, with it, the sovereignty that over-awes and protects us. The conveyance of my rights, Hobbes tells us, cannot be unilateral. It requires not only that I —by some *sign or token*— convey the relinquishment of my right to resist, but also the acceptance by the other of that sign. Because conveyance is composed of a two-part temporally determined structure, a sign must mediate it is before and after. Transference, therefore, must always be *signed* and *countersigned*. "If either be wanting," Hobbes argues, "the right remains. For if I would have given what was mine to one who refused to accept it, I have not therefore either simply renounced my right, or conveyed it to any man"⁷⁰. Because transference can only take place in time, Hobbes seeks to limit the deleterious effects of temporal delay; that is, he seeks to secure the promise against its constitutive decay. He does so by doubling down, by adding to the promise another sign in the hope of mitigating temporal decay:

"although words alone are not sufficient tokens to declare the will; if yet to words relating to the future there shall some other signs be added, they may become as valid as if they had been spoken of the present. If therefore, as by reason of those other signs, it appear that he that speaks of the future, intends those words should be effectual toward the perfect transferring of his right, they ought to be valid. For the conveyance of right depends not on words, but... on the declaration of the will"⁷¹.

Its hard to credit Hobbes's wager that more signs can do what words alone cannot, as if signs did not refer or correspond and thus run the same risk as words, as if a sign were not always already sent off to the future. The future is inscribed in all signs, for a sign is not a sign if it operates only in the presence of the one who determines it. Signs are needed only because —as Hobbes's explanations of sense as decaying and of the necessary registration of thought make clear— because we are, in fact, never present to ourselves such that our will would be immediately present or given to us. On the contrary, our will can only ever be declared to us belatedly. Our will, which can only be known insofar as it is registered, arrives late. In other words, we are only ever given a sign of our will and because signs are uncertain, we can never be sure that we know our will.

There is no way around this dilemma. Temporal delay makes signs necessary. Yet, because signs are always signs of time, they necessarily indicate decaying sense, hence corruptibility. Because signs always point

⁷⁰ HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*, 124.

⁷¹ *Ibid.*, 125.

toward an uncertain future, it is fundamentally impossible to know our will. It is important, however, that this impossibility is not privative; it is, rather, the condition for intending – and thus promising – to do anything, including transferring our rights. Without signs, we could never lay down our arms. Yet because signs are uncertain, we can never be sure that in laying down our arms, in relinquishing and transferring our rights, in making the signs of doing so, here and now, we are not in fact picking them up, rearming ourselves. It is always possible that surrendering is attacking. The promise of peace is the declaration of war.

In sum, the promise (covenant or contract) does not alleviate our fear. On the contrary, because the promise always exposes us to an uncertain future, it ineluctably results in our anticipating the worst.

For he that first performs, by reason of the wicked disposition of the greatest part of men studying their own advantage either by right or wrong, exposeth himself to the perverse will of him with whom he hath contracted. For it suits not with reason, that any man should perform first, if it be not likely that the other will make good his promise after; which, whether it be probably or not, he that doubts it must be judge of⁷².

Despite arguing that the institution of the civil state relieves us of the fear that others will not keep their promises, Hobbes concludes, “faith only is the bond of contracts”⁷³. One can only have faith in that which is not guaranteed.

Because the contract cannot be guaranteed, Hobbes asserts that “Another of the laws of nature is to *perform contracts, or to keep trust,*” because “to keep faith, is a thing necessary for the obtaining of peace”⁷⁴. Not to keep faith engages us in what the scholastics called an absurdity, because it violates the principle of non-contradiction. “He therefore who contracts with one with whom he thinks he is not bound to keep faith, he doth at once think a contract to be a thing done in vain, and not in vain; which is absurd... For by contracting for some future action, he wills it done; by not doing it, he wills it not done: which is to will a thing done and not done at the same time, which is a contradiction”⁷⁵. The principle of non-contradiction holds only if the will is indivisible, resting peacefully in itself, and thus safe from the ravages or decay of time. The problem, of course, is that were the will in itself or at peace, that is, were there no difference or delay between what we

72 *Ibid.*, 127.

73 *Ibid.*, 130.

74 *Ibid.*, 136.

75 *Ibid.*, 137.

thought and what we did, there would, in fact, be no need for the contract, which is only necessary because people cannot be trusted to do what they say. Indeed, were the will secure from time, there would be no fear, because there would be no anticipation; likewise, there would not only be no need for, but also no possibility of contracts, since nothing would be anticipated and nothing would be desired. One could not anticipate future needs or desires in order to will to fulfill them. There would be no fear, to be sure, because there would be no life, nothing to protect or defend, nothing for which to care. Consequently, Hobbes's assertion that "Either therefore we must hold trust with all men, or else not bargain with them; that is, either there must be a declared war, or a sure and faithful peace"⁷⁶, makes little sense. It is because we can only ever trust other men, that we will never have a "sure and faithful peace"; it is because we can only trust men that we will have always already declared war on them. Promising peace declares war. However well intentioned – and as the condition of intentionality – the one who signs the peace treaty ineluctably counterfeits and forfeits. We cannot not sign in the name of the other and testify to a will that we cannot know. In giving our word we take it back⁷⁷. Our bond broken, a declared peace is a symbol of war.

Foucault read none of this in Hobbes. Whereas *La société punitive* distinguishes the war of all against all from civil war in order to show that civil war opens onto the punitive society, "*Society Must Be Defended*" interprets the war of all against all as a bloodless *state* of war that anticipates the inauguration of war – bloody war – as the technique for analyzing social relations within the State, thereby opening onto the regime of biopower and biopolitics. The modern State will be constituted in and sustained through race war and the discourse of racial purification, which may or may not have reached its apotheosis in Nazi Germany. For Foucault, Hobbes's theorization of absolute sovereignty signals the crisis of sovereignty and marks the historical limit of the (purely) sovereign State and the first step towards the transition from the sovereign right to kill or let live to the biopolitical investment in making live and letting die. Foucault locates Hobbes just before the seeming end of absolute sovereignty, just before the end of the promise of peace, that is, perhaps, just before the end

⁷⁶ *Ibid.*, 136.

⁷⁷ Perhaps this is why Hobbes ultimately argues that we fulfill our contracts out of fear. He writes: "There must be some coercive Power, to compel men equally to the performance of their Covenants, by the terror of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their Covenant; and to make good that Propriety, which by mutual Contract men acquire, in recompense of the universal Right they abandon: and such power there is none before the erection of a Common-wealth" (HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 100-101). On the one hand, fear makes the promise necessary; on the other hand, the promise promises fear. Or, as Derrida puts it, "La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain"; DERRIDA, Jacques. *Séminaire la bête et le souverain. Volume 1 (2001-2002)* (Paris: Éditions Galilée, 2008), 68-69.

of *either* a declared war *or* a secure and faithful peace. The either/or is only possible if the will is indivisible, hence, sovereign. The logic of Hobbes's text makes clear that sovereignty will never have been indivisible or absolute; sovereignty, rather, is always only promised, both the chance for and the threat to self-preservation. Sovereignty, in short, is possible on account – credit – of the *decay* that corrupts and institutes whatever happens.

At least until 1981-1982, thus, on the other side of what Deleuze suggested was “a sort of intellectual crisis”⁷⁸, Foucault seems to have understood the necessity of a gap or delay in the constitution of subjectivity. In *Les mots et les choses* (1966), for instance, Foucault remarks that the signature of all things inscribes the delay (*décalage*) necessary for the production of identity and difference insofar as – as the singular mark of what appears, of what is – it traces the movement and interrelation of the four modes of resemblance that organized the production of knowledge up to the end of the 16th century⁷⁹. This delay makes impossible any pure presentation even as it makes possible representation and, with it, identity, difference, knowledge, as well as the invention of “man”. The question is whether the heralded “end of man” also results in the end of constitutive delay and of the “as if” of representation, thus inaugurating the possibility of pure presentation and the “as such.” In other words, if, as Foucault claims at the end of *Les mots et les choses*, “man composed his own figure in the interstices of a language in fragments”⁸⁰, does the “end of man” result in the possibility of the absolution of the difference between enunciation and conduct, thus, in the unity of language and man, in short, of presence-to-self?⁸¹ Foucault leaves these questions suspended “there where they are posed knowing only that the possibility of their being posed opens undoubtedly onto a future thought”⁸².

The problem of representation and the limits it imposed on the possibility of “thinking otherwise,” haunted him to the end. In May 1984, for example,

78 DELEUZE, Gilles. “Foucault et les prisons”. In: *Deux régimes des fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Lapoujade, David (ed.) (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 261-262.

79 See: FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses* (Paris: Éditions Gallimard, 1966), 44.

80 *Ibid.*, 397 [my translation].

81 Eric Paras claims that Foucault ultimately realized that “only the notion of strong subjectivity proved *warm* enough to accommodate an overwhelming passion for life and an inextinguishable belief in the primacy of human liberty” (*Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge* [New York: Other Press, 2006], 158). Following Paras, Kalliopi Nikolopoulou argues that for Foucault the return of the subject in *parrhesia* amounts to an insistence on the presence-to-self of the *parrhesiast*; see: Nikolopoulou. *Tragically Speaking: On the Use and Abuse of Theory for Life* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2013), 93-118. For another account of the shift in Foucault's work, see: Lemke. “Foucault's Hypothesis: From the Critique of the Juridico-Discursive Concept of Power to an Analytics of Government”. *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 9 (2010): 37-38.

82 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, 397-398.

he distinguished his philosophical practice from deconstruction according to the problem of representation: “It is clear how far one is from an analysis in terms of deconstruction (any confusion between these two methods would be unwise)... The work of philosophical and historical reflection is put back into the field of the work of thought only on condition that one clearly grasps problematization not as an arrangement of representations [*un ajustement des représentations*], but as a work of thought”⁸³. It is hard to know what Foucault means by an “arrangement of representations,” but it is clear that, for him, what is at stake is not representation, but freedom. The work of thought, insofar as it is constituted as *problématisation*, is the work of freedom: “Thought is not what inhabits a certain conduct and gives it its meaning; rather, it is what allows one to step back from this way of acting or reacting, to present it to oneself as an object of thought and to question it as to its meaning, its conditions, and its goals. Thought is freedom in relation to what one does, the motion by which one detaches oneself from it, establishes it as an object, and reflects on it as a problem”⁸⁴. In the Introduction to *L’usage des plaisirs*, Foucault explained that he conceived of philosophy as an attempt to discover “to what extent the work of thinking its own history can free thought from that which it thinks silently and let it think otherwise”⁸⁵. The challenge is precisely to free thought from itself, that is, from what has become its habit in order to enable it to think otherwise.

Importantly, Foucault posits thought as separation; thought happens – if it ever does – as a step back, which means thought always marks the distance between what one does and what or who one is. As a consequence, thought is unconditional: it cannot be limited by the circumstances in which one acts and lives. Thought is cut-off from the circumstances of thought. Foucault calls the exercise of thought, this freedom, an *askesis*, “un exercice de soi, dans la pensée”⁸⁶, which means the work of philosophy – of the philosopher – instances the transformation of the subject (of him or herself) such that he or she is “freed” from the conditions of life.

What does it mean that the philosopher is (or can become) free from his or her circumstances? It means that through certain practices or techniques of the self, the philosopher becomes capable of *parrhesia*, which

83 FOUCAULT, Michel. “Polémique, politique, problématisations”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Defert, Daniel and Ewald, François (editors) (Paris: Éditions Gallimard, 2004), 1417; “Polemical, Politics, Problematizations”. In: *The Essential Works of Foucault, 1954-1984: Volume One, Ethics: Subjectivity and Truth*. Rabinow, Paul (ed.) (New York: The New Press, 1997), 118-119.

84 *Ibid.*, 1416; *ibid.*, 117.

85 FOUCAULT, Michel. *L’usage des plaisirs: Histoire de la sexualité. Volume 2* (Paris: Éditions Gallimard, 1984), 15; FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality. Volume 2*. Howard, Richard (trans.) (New York: Vintage, 1990), 8.

86 *Ibidem*.

Foucault translates as “franc-parler” (frank speech or outspokenness⁸⁷), and defines as “speech that is equivalent to commitment, to a bond, and which establishes a certain pact between the subject of enunciation and the subject of conduct”⁸⁸. The truth the philosopher speaks is, then, not a truth of knowledge, but rather the truth of the subject in its completion or fulfillment. “The truth enlightens the subject; the truth gives beatitude to the subject; the truth gives the subject tranquility of the soul. In short, there is, in the truth and in access to the truth, something that fulfills the subject himself, which fulfills [*accomplit*] the being itself of the subject”⁸⁹. In speaking the truth I commit myself to doing what I say and thus “to be the subject of conduct that... conforms in every respect [*point par point*] to the truth [I] express”⁹⁰. On Foucault’s account, “The basis of *parrhesia* is... this *adæquatio* between the subject who speaks, and who speaks the truth and the subject who conducts himself as this truth requires”⁹¹. That is, “effectivement je suis, comme sujet de ma conduit, absolument, intégralement et totalement identique au sujet d’énonciation que je suis, quand je te dis ce que je te dis”⁹². I am what I say I am. My intention is not divided. In *L’usage de plaisir*, Foucault gives the following example: “The accent was placed on the relationship with the self that enabled a person to keep from being carried away by the appetites and pleasures, to maintain a mastery and superiority over them [*de garder vis-à-vis d’eux maîtrise et supériorité*], to keep his senses in a state of tranquility, to remain free from interior bondage to the passions [*de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l’égard des passions*], and to achieve a mode of being that could be defined by the full enjoyment of oneself, or the perfect supremacy of oneself over oneself [*ou la parfait souveraineté de soi sur soi*]”⁹³. This is the figure of absolute, undivided sovereignty that Hobbes theorized even though his own analysis of time, sense, and language makes clear that such sovereignty is impossible.

The absolute identity of enunciation and conduct, the perfection and absolution of intention, would only be possible were the subject capable of freeing itself from itself, from its passions, thereby overcoming its enslavement to others and to the world. Foucauldian *Parrhesia* is possible only on this basis. The one who speaks frankly — the one who is what he/she is — must be completed, fulfilled; he or she must be full of him or herself.

87 For examples, see: FOUCAULT. *L’herméneutique*, 370, 372, 381. On *parrhesia*, see: LÉVY, Carlos. “From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault’s Interpretation of *Parrêsia* in Two Recently Published Seminars”. *Philosophy and Rhetoric* 42.4 (2009): 313-325; and Nikolopoulou. *Tragically Speaking*, 93-118

88 FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique*, 389; FOUCAULT, Michel. *Hermeneutics*, 406.

89 *Ibid.*, 18; *ibid.*, 16.

90 *Ibid.*, 389; *ibid.*, 406.

91 *Ibid.*, 388; *ibid.*, 406.

92 *Ibid.*, 389; *ibid.*, 406.

93 FOUCAULT, Michel. *L’usage*, 38; *Use*, 31

In a word, the one who practices *parrhesia* is *finished* (“accomplished”). Foucault would not have disagreed. He follows Seneca’s advice that one must “Act as if you were pursued, you should live as fast as you can, throughout your life you should feel as if there were enemies at your back, people pursuing you”⁹⁴. And who are these enemies we ought to fear? Still following Seneca, Foucault writes:

These enemies are the accidents and mishaps of life. Above all they are the passions and disorders these accidents may produce in you, precisely insofar as you are young or adult and still hope for something, insofar as you are attached to pleasure and covet power or money. These are the enemies pursuing you. So, you must flee from these pursuing enemies, and you must flee as quickly as possible. Hasten towards the place that offers you a safe shelter⁹⁵.

We know where that is. Because we can never live our lives fast enough, because, for so long as we live, we cannot escape the accidents of life, Seneca advises that “we should place ourselves in a condition such that we live it [our life] as if it is already over... We must complete our life before our death”⁹⁶. And Foucault quotes Seneca: “[c]onsummare vitam ante mortem.” We must complete our life before our death, we must fulfill our life before the moment of death arrives, we must achieve perfect satiety of ourselves. ‘*Summa tui satietas*’: perfect, complete satiety of yourself”⁹⁷. Die before you are dead. Live life as if you were dead.

There is an enormous difference between the advice to live each day as if it were your last and to live each day as if you were already dead. The one affirms life and the future to come. It mandates care of the self as coextensive with life. To live life as if every day were the last day means, precisely, to care, no matter how that “care” manifests itself, whether as love or the struggle to avoid the pain the world may bring. It is the promise of life. This is Hobbes. But to live life as if it were already over means not to care at all, not to desire or to be moved by desire, to have no passion⁹⁸. The absolute identity of enunciation and conduct means to be full, satiated, completed, hence without any anticipation of a future to come. It thus means to be without fear. In a word, it means to be dead. This is Foucault. It is worth asking, however, how one could ever “fearlessly” speak the truth –and

94 FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique*, 107; FOUCAULT, Michel. *Hermeneutics*, 110.

95 *Ibidem*; *ibidem*..

96 *Ibid.*, 107; *ibid.*, 110-111.

97 *Ibid.*, 108; *ibid.*, 111.

98 On the absence of “passion” in Foucault’s late seminars, see: LÉVY, Carlos. “From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault’s Interpretation of *Parrêsia* in Two Recently Published Seminars”. *Philosophy and Rhetoric* 42.4, 313-315.

what difference such a truth would make— if we were to follow Foucault’s advice? If I were to live as if I were dead, unattached to the world, about what would I care to speak the truth? Isn’t it the case, rather, that telling the truth, speaking frankly and freely, *parrhesia*, demands that one care about others and about oneself, that one be, therefore, exposed to the accidents of life and, as a consequence, that one be fearful, that one both fear the future and fear for it? The accidents of life are the condition of possibility of passion and, thus, of caring for the self. But they are also why we fear and, thus, why we are always at war with ourselves and with others. Care is the name of this war. Does not Foucault rather ask us to rest in peace? There is no promise in that.

BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTLE. “Physics”. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Barnes, Jonathan (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BOERI, Marcelo. “From the *History of the Peloponnesian War* to *Leviathan*: Hobbes and the Knowledge and Wisdom for Peace.” *CR: The New Centennial Review* 13.1: 71-91, 2013.
- CRÉPON, Marc. *Vivre avec: La pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Paris: Hermann Éditeurs, 2008.
- DELEUZE, Gilles. “Foucault et les prisons”. *Deux régimes des fous: Textes et entretiens. 1975-1995*. Lapoujade, David (ed.). Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. 254-262.
- DERRIDA, Jacques. *Séminaire la bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Paris: Éditions Galilée, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *L’usage de plaisir. Histoire de la volonté, volume 2*. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, vol. 2*. Howard, Richard (trans.). New York: Vintage, 1990.
- FOUCAULT, Michel. « Il faut défendre la société »: Cours au Collège de France. 1976. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

- FOUCAULT, Michel. "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault". *The Essential Works of Foucault, 1954-1984: Volume One, Ethics: Subjectivity and Truth*. Davis, Lydia (trans.); Rabinow, Paul (ed.). New York: The New Press.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. "*Society Must Be Defended*": *Lectures at the Collège de France. 1975-1976*. Macey, David (trans.). London: Picador, 2003.
- FOUCAULT, Michel. "Polémique, politique, problématisations". In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Defert, Daniel and Ewald, François (editors). Paris: Éditions Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France. 1981-1982*. Burcell, Graham (trans.). London: Picador, 2005.
- GARRIDO, Juan Manuel. *On Time, Being, and Hunger: Challenging the Tradition Way of Thinking Life*. New York: Fordham University Press, 2011.
- GASTON, Sean. "(Not) Meeting Without Name". *Sympløke* 16.1-2: 107-125, 2008.
- HÄGGLUND, Martin. *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- HAMACHER, Werner. "Wild Promises: On the Language 'Leviathan'". *CR: The New Centennial Review* 4.3: 215-45, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Tuck, Richard (ed.). Cambridge: University of Cambridge Press, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Man and Citizen*. Gert, Bernard (ed.). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- LEMKE, Thomas. "Foucault's Hypothesis: From the Critique of the Juridico-Discursive Concept of Power to an Analytics of Government". *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 9: 31-43, 2010.
- LÉVY, Carlos. "From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault's Interpretation of *Parrêsia* in Two Recently Published Seminars". *Philosophy and Rhetoric* 42.4: 313-325, 2009.
- NIKOLOPOULOU, Kalliopi. *Tragically Speaking: On the Use and Abuse of Theory for Life*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2013.
- PARAS, Eric. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press, 2006.
- PATOCKA, Jan. *Essaies hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Abrams, Erika (trans.). Lagrasse: Éditions Verdier, 1999.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*.
Sinclair, Elsa M. (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1952
(1st German Edition, 1936).

HACIENDO LA GUERRA A LA GUERRA: NIETZSCHE CONTRA KANT, A PROPÓSITO DEL CONFLICTO*

HERMAN SIEMENS**
UNIVERSIDAD DE LEIDEN (HOLANDA)

RESUMEN

Este artículo examina y compara a Kant y a Nietzsche en cuanto pensadores del conflicto. El artículo comienza mostrando que el conflicto juega un rol fundamental y constructivo para ambos filósofos en distintos dominios de sus pensamientos y que ambos entregan herramientas para pensar las cualidades productivas del conflicto. Sin embargo, Kant no formula un concepto de conflicto positivo que hace justicia a los poderes productivos que él mismo había descrito. Kant promueve, en cambio, una guerra filosófica a la guerra que busca negar el conflicto en favor de la reivindicación de una paz perpetua. El artículo termina mostrando que la filosofía de la vida de Nietzsche es una ontología del conflicto que culmina en un ideal de maximización de la tensión fundada en un equilibrio de poderes más o menos equitativos. La noción de afirmación de la vida desarrollada por Nietzsche hace posible pensar una posición entre la guerra kantiana y la ley cosmopolita.

PALABRAS CLAVE: Kant - Nietzsche - guerra - paz - ley

* Artículo recibido el 26 de marzo de 2014 y aprobado el 3 de mayo de 2014. El presente artículo corresponde a una versión acortada de una ponencia presentada en la 5th *International Conference on Kant and Nietzsche: 'Philosophical Anthropologies'*, llevada a cabo en la Universidad de Salento, Lecce, los días 18 y 19 de abril de 2013. La versión original de esta ponencia apareció en portugués en la revista *Kriterion* con el título 'Travando uma guerra contra a guerra: Nietzsche contra Kant acerca do conflito' (*Kriterion*, Belo Horizonte, n° 128, Dic. 2013, pp. 419-437). Este artículo fue traducido por Constanza Terra. El autor agradece a Katia Hay por haber revisado la traducción.

** Profesor asociado de Filosofía moderna en Leiden University (Holanda) y presidente de la Nietzsche Society de Gran Bretaña. Es el editor principal del proyecto Nietzsche Dictionary basado en Radboud University de Nijmegen y Leiden. Ha publicado ampliamente sobre Nietzsche. Es co-editor del volumen Nietzsche, Power and Politics (de Guyter, 2008) y dirige un programa de investigación financiado por NWO (Netherlands Organisation for Scientific Research), titulado "Entre deliberación y agonismo: repensar el conflicto y su relación a la Ley en la filosofía política". También es investigador asociado de la Universidad Diego Portales (Chile), de la University of Pretoria (Sudáfrica) y de la Universidade de Lisboa (Portugal). Correo electrónico: h.w.siemens@hum.leidenuniv.nl

WAGING WAR AGAINST WAR: NIETZSCHE CONTRA KANT ON CONFLICT

This paper examines and compares Kant and Nietzsche as thinkers of conflict. It is argued that conflict plays an essential and constructive role across the various domains of their thought, and both offer a wealth of insights into the productive qualities of conflict. Yet Kant fails to formulate a genuinely affirmative concept of conflict that does justice to the prodigious productive powers he describes. Instead he wages a philosophical war of annihilation (*Vernichtungskrieg*) against all war designed to negate war in favour of an absolute claim for peace ('eternal peace'). The final part of the paper argues that Nietzsche's philosophy of life is an ontology of conflict that culminates in an ideal of maximising tension on the basis of an equilibrium of more-or-less equal powers. Nietzschean life-affirmation, it is argued, commits us to a position between Kantian war and cosmopolitan law.

KEYWORDS: Kant - Nietzsche - war - peace - law

HACIENDO LA GUERRA A LA GUERRA: NIETZSCHE CONTRA KANT, A PROPÓSITO DEL CONFLICTO

INTRODUCCIÓN

A primera vista, Kant y Nietzsche se sitúan en extremos opuestos del espectro en tanto filósofos del conflicto. En buena medida, uno sólo necesita contraponer el título del famoso bosquejo filosófico de Kant (*philosophischer Entwurf*): *Zum ewigen Frieden* (ZeF) (*Sobre la paz perpetua*)¹ con el notorio

1 Las referencias a las obras de Kant llevarán sus títulos originales en alemán o las abreviaciones estándar del alemán. Las referencias a las páginas son de la Akademie-Ausgabe (Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1905ff.) de acuerdo al volumen y página (ej. VII.35 quiere decir: volumen VII, p. 35). El listado aquí usado de los volúmenes que agrupa la obra de Kant es el siguiente: Volumen I: "Pre-escritos críticos I" (1747-1756), Volumen II: "Pre-escritos críticos II" (1757-1777), Volumen III: "Crítica de la razón pura" (2da. edición, 1787), Volumen IV: "Crítica de la razón pura" (1ra. edición, 1781), "Prolegómenos", "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" y "Fundamentos metafísicos de la ciencia natural", Volumen V: "Crítica de la razón práctica" y "Crítica del juicio", Volumen VI: "La religión dentro de los límites de la mera razón" y "La metafísica de las costumbres", Volumen VII: "El conflicto de las facultades" y "Antropología de forma pragmática", Volumen VIII: "Los tratados después de 1781", Volumen IX: "Lógica", "Geografía Física" y "Pedagogía", Volumen X: "Intercambio de cartas" (1747-1788), Volumen XI: "Intercambio de cartas" 1789-1794, Volumen XII: "Intercambio de cartas" (1795-1803) y Anexo, Volumen XIII: Comentarios y registros, Volumen XIV: Manuscritos de Matemáticas, Física y Química y Geografía física, Volumen XV: Manuscritos de Antropología, Volumen XVI: Manuscritos de Lógica, Volumen XVII: Manuscritos de Metafísica, Volumen XVIII: Manuscritos de Metafísica, Volumen XIX: Manuscritos de Moral, Volumen XX: "Comentarios sobre las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime" y "Premio de ensayo sobre la

imperativo extra-moral de Nietzsche en *El Anticristo*: “en ningún caso paz, sino guerra” (AC 2)². Aunque la oposición anti-cristiana de Nietzsche a la tradición cristiana del llamamiento a la paz (*Friedensrufe*) – iniciada por Erasmus e invocada por la ZeF³ de Kant – es implacable, el asunto en sí no termina ahí. Como es bien sabido, la razón kantiana reconoce que la voluntad universal fundada en la razón es impotente en la práctica (ZeF VIII.366); la razón no puede mejorar moralmente a los humanos, pero astutamente utiliza (*benutzen, gebrauchen*) el conflicto entre sus inclinaciones hostiles (*Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen*) para asegurar su propio fin de paz perpetua, y lo hace a través del orden de la ley (ZeF VIII.366-7). El pensamiento fundamental aquí es que, a pesar de nuestros fines hostiles y destructivos, el conflicto tiene consecuencias inesperadas que pueden ser explotadas por la razón como un medio para lograr su propio fin.

De este modo, podemos decir que, a pesar de su llamamiento a la paz perpetua, Kant parece compartir con Nietzsche dos puntos:

1. La visión realista sobre el conflicto y cómo éste está enraizado profundamente e irreductiblemente en las acciones e interacciones humanas y;
2. La visión de que el conflicto puede tener cualidades valiosas, constructivas o productivas.

marcha de la metafísica”, Volumen XXI: Opus Postumum, Volumen XXII: Opus Postumum, Volumen XXIII: Preparaciones y suplementos, Volumen XXIV: Conferencias sobre Lógica, Volumen XXV: Conferencias sobre Antropología, Volumen XXVI: Conferencias sobre Geografía Física, Volumen XXVII: Conferencias sobre Filosofía Moral y, Volumen XXVIII: Conferencias sobre Metafísica y Teología Racional, Volumen XXIX: Conferencias y suplementos.

2 Las referencias a las obras de Nietzsche tendrán las abreviaciones estándar del alemán, tal como son utilizadas en la *Kritische Studienausgabe* (abreviado “KSA”, ed. G. Colli and M. Montinari, Berlin y Munich: de Gruyter, 1980) más sección / número del aforismo / o nombres, según sea apropiado; cuando sea necesario, también el número de página (ej. 3.42 equivale a KSA vol. 3, p. 42). Las referencias al *Nachlass*, también del KSA, seguirán la anotación correspondiente (ej. 2[13] 7.23 quiere decir: note 2[13], KSA vol. 7, p.23). El índice de los volúmenes de la KSA es el siguiente: KSA 1: “El nacimiento de la tragedia” (1872), “Consideraciones Intempestivas I, II, III y IV” (1873 a 1876), “Principales escritos póstumos” (1870 a 1873), KSA 2: “Humano, demasiado humano I” (1878), “Humano, demasiado humano II” (1886), “Miscelánea de Opiniones y sentencias” (1879) y “El caminante y su sombra” (1880), KSA 3: Aurora (1881), “Idilios de Messina” (1882) y “La gaya ciencia” (1882), KSA 4: “Así habló Zaratustra” (1883 a 1885), KSA 5: “Más allá del bien y del mal” (1886) y “La genealogía de la moral” (1887), KSA 6: “El caso de Wagner. Un problema musical” (1888), “Crepúsculo de los ídolos” (1889), “El Anticristo” (1889), “Ecce Homo” (1889) y “Ditirambos de Dionisios” (1889), KSA 7: Fragmentos póstumos (1869-1874), KSA 8: Fragmentos póstumos (1875-1879), KSA 9: Fragmentos póstumos (1880-1882), KSA 10: Fragmentos póstumos (1882-1884), KSA 11: Fragmentos póstumos (1884-1885), KSA 12: Fragmentos póstumos (1885-1887), KSA 13: Fragmentos póstumos (1887-1889), KSA 14: Comentario sobre los volúmenes 1 al 13 y KSA 15: “Crónica sobre la vida de Nietzsche” y Relación de los escritos por registro.

3 Cfr. Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“: eine Theorie der Politik*, (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 8, 24f.

Pero, además, la idea de que el conflicto contiene elementos valiosos no es algo específico del texto sobre la paz; el conflicto tiene un papel esencial para Kant, no menos que para Nietzsche, en varias áreas de su pensamiento. El conflicto está presente en su metafísica temprana a través del concepto clave de contradicción real, “*Realrepugnanz*” (a diferencia de la contradicción lógica) en las relaciones entre fuerzas (*Streit der Kräfte*)⁴, pero también — en distintas versiones — en sus análisis de la vida social (la denominada insociable sociabilidad: *ungesellige Geselligkeit*)⁵, de la vida animal o de la salud (como vemos en el juego continuo del antagonismo — *continuirliches Spiel des Antagonismus* — entre el realzamiento y la cohibición de la vida)⁶, de la ética (con la lucha entre la inclinación al bienestar y a la virtud — *Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe* —, o con la idea de virtud como la actitud moral en lucha — *die moralische Gesinnung im Kampfe* — o como la lucha contra las influencias del principio malvado en el hombre — *Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princip im Menschen* —)⁷, del gusto (en la medida en que se puede contestar en materia de gusto, pero no disputar — *über den Geschmack läßt sich streiten [obgleich nicht disputiren]* —)⁸, y de la razón (la metafísica descrita como un campo de lucha de conflictos interminables: *Kampffplatz endloser Streitigkeiten*)⁹. Éstos, por nombrar algunos. En pocas palabras, Kant tiene una comprensión amplia y diferenciada del conflicto, y ha desarrollado un vocabulario amplio del mismo; no menos que Nietzsche, merece ser llamado un filósofo del conflicto.

4 *Versuch über den Begriff der negativen Grösse* (= NG) II.198. Para el término ‘Realrepugnanz’, véase: NG II.172, 175; BDG II.86. Para un tratamiento extendido de este concepto en Kant, véase también VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant’s Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft* (Enschede: Ipskamp, 2009).

5 Cfr. TG II.334: ‘Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird.’ Véase también Anth VII.324-5: ‘Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer | Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.’ Para la expresión ‘ungesellige Geselligkeit’ (véase G VIII.20).

6 Anth VII. 231.

7 Anth VII. 277; KprV V.84; MS VI.440.

8 KdU V. 338.

9 KrV AVIII.

Pero si nos preguntamos cómo Kant, en tanto que filósofo del conflicto, conceptualiza el conflicto y su relación con la paz, veremos que su pensamiento no se ajusta a la riqueza de ideas y observaciones (sobre el conflicto) presentes en su obra. Y esto se debe a que no acaba de formular un concepto verdaderamente afirmativo del conflicto, esto es: un concepto que sea capaz de hacer justicia a los poderes prodigiosamente creativos del conflicto que él mismo describe. Mi tesis (que desarrollaré en el capítulo 2) es que Kant sostiene una guerra de exterminio (*Todkrieg*, *Vernichtungskrieg*) filosófica contra toda guerra en el nombre de la paz perpetua. Por una “guerra de exterminio filosófica” me refiero a *Todkrieg*, el término usado por Nietzsche para describir al “Idealismo”, que fue el objeto de su proyecto de crítica y de transvaloración (*Umwertung*) a lo largo de su vida. Lo que Nietzsche caracteriza con la *Todkrieg* del Idealismo es un pensamiento bivalente (*zweiwertig*) y oposicional, un pensamiento que propone de una manera total y exclusiva su propia posición (*Sich Absolutsetzen*) en la medida en que:

1. Propone oposiciones de valor (bueno/malvado, verdadero/falso, bello/feo), esto es: oposiciones que,
2. separan o aíslan términos evaluados positivamente (los de la propia posición) de los términos evaluados negativamente (de la posición antagonista), con el fin de,
3. eliminar o destruir¹⁰ los términos evaluados negativamente (como “malvado”) para así,
4. eliminar completamente la oposición, o la guerra, haciendo posible una propuesta absoluta y exclusiva para sus propios términos positivos (“paz perpetua”).

En este sentido, podemos ver cómo Kant replica, desde su manera de pensar, lo que defiende en términos reales: el exterminio o *Vernichtung* del conflicto a favor de la paz perpetua. Según este modelo, claramente el conflicto no es irreductible ni verdaderamente constructivo. Cualquier agencia constructiva requiere, más bien, la exterminación del conflicto. Si el conflicto es constructivo para Kant, lo es sólo en la medida en que conduce a su propia negación. En el capítulo n° 3, recurriré a Nietzsche para desarrollar un modelo alternativo para pensar el conflicto y la paz; uno que

10 Cf. 11[138] 12. 64: ‘das widernatürliche Ideal / –man negirt, man vernichtet–’. Esta interpretación del ‘Idealismo’ como guerra está basada en el análisis del término ‘gegen’ en *Ecce Homo* por Gerd Schank. SCHANK, Gerd. *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce Homo”* (Wien: Peter Lang 1993). Para un tratamiento extendido, véase SIEMENS, Herman. “Umwertung: Nietzsche’s ‘war-praxis’ and the problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce Homo*”. *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182-206.

permita un entendimiento verdaderamente afirmativo del conflicto y de sus fuerzas productivas.

1. KANT COMO UN PENSADOR DEL CONFLICTO

Es bien sabido que, en Nietzsche, el conflicto, la lucha o la tensión, constituye un elemento fundamental para la comprensión dinámica de la vida o realidad. En términos de fuerza, esto significa que la vida es sólo relaciones de tensión, de atracción/repulsión, de acción/resistencia, de mandato/obediencia, entre fuerzas sin substancia; el conflicto o la tensión es el modo en el que se forman y transforman las relaciones. En términos de la voluntad de poder, el carácter básico y ubicuo de la vida en todos los niveles consiste en una pluralidad de formas de vida o complejos de poderes luchando por superarse y extenderse contra la resistencia ofrecida por otras formas de vida igualmente empeñadas en auto-superarse y expandirse.

Lo que es menos conocido es cómo el conflicto también desempeña un papel fundamental en diversas áreas del pensamiento de Kant. Sin embargo, esto ya resulta evidente en su metafísica temprana, donde desarrolla un concepto dinámico de la materia. Aquí, Kant entiende la materia como un conflicto de fuerzas —o “*Streit der Kräfte*”— y lo hace en respuesta a la pregunta acerca de si ‘los cuerpos llenan el espacio a través de la mera existencia común de sus partes o a través de la lucha recíproca de las fuerzas’ (*Körper durch das bloße gemeinsame Dasein ihrer ersten Theile oder durch den gegenseitigen Kampf von Kräften den Raum erfüllen*)¹¹. La metafísica temprana de Kant es, ante todo, una metafísica de fuerzas. Contra la noción mecánica-matemática de la fuerza como un impulso de origen exógeno, Kant toma la noción leibniziana de *vis activa* para explicar las fuerzas vivas en la naturaleza. Lo que Kant llama una fuerza esencial —o “*wahre Kraft*”— es una fuente endógena de movimiento —o “*Basis der Aktivität*”—¹² que un cuerpo posee incluso antes de tener extensión. Así, en el texto de 1763 sobre *negative Größen* (NG), y partiendo de la fuerza de atracción de Newton, Kant sostiene que sólo podemos explicar la impenetrabilidad (i.e. materialidad) de un cuerpo si presuponemos una fuerza interna de repulsión, esto es, una fuerza que resista la fuerza de atracción de otros cuerpos. De modo que un cuerpo ocupa espacio en virtud de un balance entre las fuerzas en conflicto o, como Kant las describe:

[las] fuerzas de los elementos, gracias a las cuales éstos ocupan un espacio, pero de tal manera que éstos mismos

11 *Monadologia physica* (1756) Vorwort.

12 Citado en VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant's Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft* (Enschede: Ipskamp, 2009), 32.

imponen límites al espacio a través el conflicto de dos fuerzas mutuamente contrapuestas [...] (NG II.179)

La materia tiene su base metafísica en las mónadas, concebidas por Kant como sustancias simples —ni corpóreas, ni espaciales—, cuyos efectos en el espacio se derivan del conflicto de fuerzas atractivas y repulsivas, tanto dentro de cada sustancia como entre ellas¹³. El resultado de este conflicto de dos fuerzas (*Conflictus zweier Kräfte*) (NG II.179) no es sólo la constitución de la materia, sino que también es lo que determina la regularidad general del universo, en la medida en que éste es una totalidad dinámico-mecánica. Por ello, Kant puede escribir que “obviamente la parte material [del mundo] es mantenida en un curso regular gracias solamente al conflicto de las fuerzas” (NG II.198).

Esta breve reseña es suficiente para poder señalar algunas afinidades con el pensamiento de Nietzsche. Al igual que Kant, Nietzsche intenta complementar la insatisfactoria explicación mecánico-matemática del movimiento (*Bewegung*), según la cual éste es el efecto (reactivo) de una causa exógena, con un “mundo interior” de poder o fuerza. Al igual que Kant, Nietzsche entiende este “mundo interior” en términos leibnizianos como una fuerza ‘viva’ o dinámica, es decir, una fuente endógena de actividad¹⁴. De nuevo, al igual que Kant, Nietzsche propone el conflicto de las fuerzas como aquello que explica la regularidad de la naturaleza, o como dice en MBM 22: el mundo tiene un curso ‘necesario’ y ‘calculable’, porque ‘todo poder extrae su última consecuencia en cada momento’ (MBM 22.5.37). Es cierto que en este texto, a diferencia de Kant, Nietzsche opone su concepto de fuerza o de poder a las leyes de la naturaleza, pero lo hace sólo por las connotaciones morales-democráticas de las leyes de la naturaleza. En otros textos, Nietzsche se contenta con usar el concepto de ley (*Gesetze*), en la medida en que es un modo de indicar regularidad:

“En las matemáticas [leer: mecanismo –HS] no hay comprensión, sino simplemente un registro de necesidades: de las relaciones, que no cambian, de las leyes dentro del ser”.

“In der Mathematik giebt es kein Begreifen, sondern nur ein Feststellen von Nothwendigkeiten: von Verhältnissen, welche nicht wechseln, von Gesetzen im Sein (25[314] 11.93)”¹⁵

13 Cfr. SANER, Hans. *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* (München: Piper, 1967), 20.

14 ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin & New York: de Gruyter, 1984), 16 ss.

15 Cf. 2[139] 12.135f. y 1[30] 12.17 antes citada.

Por otro lado, es importante recordar que la ontología del conflicto de Nietzsche es parte de una crítica radical a la ontología de la sustancia y al privilegio dado al Ser sobre el Devenir en la metafísica tradicional. Nietzsche, por lo tanto, rechaza los ‘puntos metafísicos’ o mónadas cerradas de Leibniz, por no ser más que otro intento de subordinar el Devenir al Ser siguiendo el modelo ‘hacer’-‘hacedor’ (*Thun-Thuenden*)¹⁶. La misma crítica se podría aplicar a las mónadas de Kant, las sustancias simples y las fuerzas que, en Kant, constituyen la ‘base de la actividad’. Y con más razón se podría aplicar esta crítica a la posición kantiana según la cual el tiempo o las relaciones temporales presuponen una sustancia que es considerada inmutable y que garantiza la posibilidad del cambio¹⁷. A la luz de esta crítica sostenida de la ontología de la sustancia, Nietzsche intenta desarrollar un concepto *relacional* de poder o, más bien, de poderes según el cual: 1. El poder es actividad (y no la ‘base de la actividad’ como en Kant), y esto significa que es la actividad de incrementar poder la que, a su vez, sólo puede ser un sobre-empoderamiento (empoderamiento sobre otro), porque 2. El poder-como-actividad sólo puede actuar en relación con la resistencia ofrecida por otros contra-poderes¹⁸.

En estos términos, la realidad consiste en relaciones múltiples de conflicto o lucha entre centros de fuerza dinámicos sin sustancia o Ser:

“[...] Toda ocurrencia, todo movimiento, todo devenir como un fijar las relaciones de grados y de poder, como una lucha... [...]”

“[...] Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf ...[...]” (9[91] 12.385)

En este extracto, podemos distinguir tres momentos claves de la concepción nietzscheana de la realidad o de la vida: *dinamismo* (ocurrencia, movimiento, devenir), *pluralismo* o relaciones de diferencia (relaciones de

16 Cf. 2[139] 12.136: ‘Die Trennung des “Thuns” vom “Thuenden”, des Geschehens von einem (Etwas), das geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist, - der Versuch das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungen-Wechsel von ‘seiendem’, von Bleibendem: diese alte Mythologie hat den Glauben an “Ursache und Wirkung” festgestellt, nachdem er in den sprachlichen grammatikalischen Funktionen eine feste Form gefunden hatte’.

17 VAN DER KUIJLEN, Willem. *Op. Cit.*, 35; cf. también KrV B225-230)

18 Sobre el concepto dinámico y relacional de fuerza (Kraft) de Nietzsche y sus fuentes, Cfr.: ABEL, Günter. *Op. Cit.*, 6-27; MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952), 102-113.

grados y de poder) y *lucha* o conflicto (*Kampf*). La filosofía de la vida de Nietzsche es, entonces, una filosofía pluralista y dinámica del conflicto. En ella, la prioridad ontológica y la mayor realidad del Ser sobre el Devenir — características de la metafísica tradicional (la ontología de la sustancia)¹⁹ — es superada con la tesis siguiente: la vida o la realidad, en tanto que Devenir, se caracteriza por llevar a cabo una incansante *Feststellen*, una fijación (*Festsetzen*) o postulación (*Setzen*) múltiple del Ser dentro de una lucha o conflicto constante de fuerzas. De esta manera, el Ser es dinamizado y pluralizado, en la medida en que surge a partir de la propia tendencia esencial del Devenir. Como veremos en el capítulo 3, este paso en el argumento de Nietzsche tiene implicaciones importantes para el ideal de la afirmación de la vida que resulta de su ontología del conflicto.

2. BOSQUEJO DE UN BOSQUEJO: ZUM EWIGEN FRIEDEN

La *Paz perpetua* de Kant está dedicada al establecimiento de la paz, una *Friedenzustand* que es final, que excluye la guerra porque destruye (*vernichtet*) todas las causas para una posible guerra futura²⁰. En el primer artículo preliminar, Kant distingue un acuerdo verdadero de paz de un mero alto al fuego o

“[...] un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no la paz, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo eterna es un pleonasma sospechoso. Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizás ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz [...]” (ZeF VIII.343-344)

La *paz perpetua* es un pleonasma sospechoso porque “paz” significa el exterminio o la aniquilación (*Vernichtung*) de todas las causas de una guerra futura. En términos nietzscheanos, podemos decir que Kant abre el texto declarando una *guerra filosófica de exterminio contra toda (futura) guerra*, un *Vernichtungskrieg gegen den Krieg*. Este texto puede ser leído como una defensa de la idea de que la paz final puede y deber ser lograda, incluso si adoptamos la visión profundamente pesimista y hobbesiana de la naturaleza humana como algo innegable: “el principio malo que mora en ella (que no

19 Para un tratamiento extendido de la crítica de Nietzsche a la ontología de la sustancia, véase AYDIN, Ciano. *Zijn en Worden. Nietzsches omduiding van het substantiebegrip* (Maastricht: Shaker, 2003).

20 ZeF VIII.343: ‘Die vorhandene, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannte, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesamt vernichtet’ (HS).

[se] puede negar)" (ZeF VIII.355). La razón reconoce su impotencia práctica y el hecho de que no puede mejorar a los humanos moralmente (*realismo*), pero puede y debe hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su fin propio, el de una paz definitiva²¹. Entonces, ¿qué es la paz definitiva y cómo puede ser realizada? La paz definitiva es la negación, exclusión o exterminación de toda guerra. Pero, ¿qué es la guerra? Kant, siguiendo a Hobbes, tiene un concepto amplio de la guerra: la guerra no es sólo la batalla actual, sino la amenaza constante del conflicto, un estado (*Zustand*) de inseguridad radical²². Este concepto amplio de la guerra tiene fuertes implicaciones para el concepto de paz: la paz sólo puede ser la completa negación o exterminación de la inseguridad, la paz es una condición de seguridad total. La paz requiere la garantía de la seguridad; si no consigue esa garantía, ya estamos en una situación de guerra. Entonces, ¿en qué consiste la inseguridad y cómo excluirla de una condición de seguridad? La condición de inseguridad radical tiene su fuente en la naturaleza humana, según la extraordinaria afirmación de Kant (*realismo*) de que para un ser humano (o pueblo) la sola proximidad (*Nebeneinander*) de otro constituye un perjuicio (*lädirt*) que invita a la hostilidad²³.

"Los pueblos en cuanto Estados pueden considerarse, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican [*lädiren*] unos a otros por su mera coexistencia" [...] (ZeF VIII.354)

A la base de esta afirmación está el concepto esencialmente *reactivo* de poder que Kant toma prestado de Hobbes: el poder orientado hacia la auto-conservación frente a una amenaza externa²⁴. ¿Cómo, entonces, puede ser

21 ZeF VIII.366: 'Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen [...]'. ZeF VIII.367: '[...] mithin der Mechanismus der Natur durch selbststüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern.'

22 ZeF VIII.348: 'Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.'

23 Cfr. también ZeF VIII.348 nota: '- Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu iniusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde.'

24 El poder hobbesiano es ejercido desde una posición de debilidad o falta (de seguridad, de un bien futuro) en relación o reacción con algo externo. Es lo que Nietzsche llama un concepto

sacada la amenaza de la proximidad del otro? La única respuesta que Kant nos ofrece es: el orden de la ley. Aunque la ley no puede, *de facto*, eliminar la amenaza que supone la proximidad del otro²⁵, sí puede darnos derechos y administrar la justicia: la ley como una mediación (*Ausgleich*) pacífica de conflictos, en lugar de la ley determinada por el resultado del conflicto (*Ausschlag*) –la ley del vencedor²⁶. Por sí sola, la ley sólo puede declarar, no asegurar, los derechos. Como para Hobbes, la ley debe estar respaldada por una fuerza coercitiva aplastante (*realismo*), entendida en términos hobbesianos como ‘un poder capaz de subyugarlos a todos’ (*Leviathan* Ch. 13)²⁷. La oposición entre guerra y paz, entonces, es aquella entre un estado de naturaleza sin ley (*gesetzlose Zustand*) y la fuerza legal o leyes coercitivas (*‘gesetzliche Zwang’ / ‘Zwangsgesetzen’*)²⁸. La paz final sólo puede ser asegurada por medio del establecimiento de *un poder supremo (o absoluto) sobre todas las partes*, capaz de hacer cumplir la ley cuando sea necesario. Si no se cumplen estos requisitos, no se pueden asegurar nuestros derechos, y esto ya constituye una situación de guerra.

En estos supuestos, sin embargo, el argumento de Kant falla. La razón *no* puede hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su propio fin de paz definitiva, porque un poder general sobre todas las partes ‘reactivo’ de poder, en contraste con su propia concepción ‘activa’ del poder, definida con referencia al proceso (gastar la energía) o actividad (extender el poder), más que a metas (auto-preservación). Cfr. PATTON, Paul. “Nietzsche and Hobbes”. *International Studies in Philosophy*, 33/3 (2001), 153.

25 Yo argumentaría que esto es debido a que la amenaza está construida en la noción misma de poder à la Hobbes. Cf. también ZeF VIII.355: ‘Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert)’ (HS). La depravación de la naturaleza humana está oculta por la ley, ¡no eliminada o transformada!

26 Para *Ausschlag* ver: ZeF VIII.347: ‘[...] da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für | einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist [...]’ (HS). En ZeF VIII.355 él continúa (como Rousseau) con hacer una disyunción entre fuerza y victoria (*Sieg*) y derecho (*Recht*): ‘durch diesen [Krieg] aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird [...]’. Es la razón la que condena la guerra como un proceso legal y hace de la paz un deber inmediato (ZeF VIII.356). Para *Ausgleich* ver: ZeF VIII.356: Un pueblo dice: ‘»Es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d.i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht«-’.

27 ZeF VIII.348 nota: ‘Gemeinlich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit.’ (HS).

28 Véase el uso de *Zwang* en Kant a lo largo de ZeF, e.g. ZeF VIII.354: ‘Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen [...]’.

no puede ser establecido ahí donde las partes son los estados nacionales. Esto se debe a que, como dice Kant (*realismo*), los estados nacionales no cederán su soberanía²⁹. Sobre esta base, Kant sólo puede abogar a favor de una federación en lugar de una república mundial:

“Para los Estados, en sus relaciones de reciprocidad, no hay, según la razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones (*civitas gentium*) que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, por la idea que tienen del derecho de gentes [*Völkerrecht*]; si lo que es exacto in thesi lo rechazan in hypothese, entonces, para no perderlo todo, en lugar de la idea positiva de una república universal se puede recurrir al sucedáneo negativo de una federación de pueblos que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras y ponga freno a las tendencias perversas e injustas, aunque siempre con el peligro constante de un estallido irreparable”. (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento*. Virgilio) (ZeF VIII.357)

Ciertamente, una federación carece del *poder supremo* para hacer cumplir la ley cosmopolita en todas las partes (estados nacionales), y no puede, por lo tanto, exterminar la inseguridad y garantizar la paz definitiva. Pero, por otra parte, en la suposición hobbesiana de Kant, el ‘riesgo constante de la guerra’ es la guerra; cualquiera falta de garantía de la seguridad ya

29 El pasaje recién citado continúa: ‘[...] so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen: statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein [...]’. Cf. también ZeF VIII.356: ‘Wenn aber dieser Staat sagt: »Es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein und der ich ihr Recht sichere,« so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus, ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.’ (HS). Todo hasta el ‘wenn es...’ hace sentido en las suposiciones de Kant; todo después de eso, no: la federación carece del poder general del *bürgerliche Gesellschaftsbund*, que es la única seguridad, i.e., fundamento de nuestra confianza en los derechos. Véase el otro argumento sobre la *Völkerstaat* en ZeF VIII.354: ‘Darin aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältniß eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, so fern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.’

constituye una situación de guerra. De modo que la razón no puede hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su propio fin de paz definitiva. Y si no puede, no hay un fundamento para sostener que *debería de poder*.

A partir de este análisis, podemos vislumbrar cómo el pensamiento de Kant ejemplifica lo que Nietzsche llama la guerra idealista: la paz perpetua está circunscrita (*aislada*) al terreno de la ley y en oposición al terreno de la naturaleza, que se caracteriza por la guerra. Sin embargo, el gesto de Kant no es simplemente el de negar o vaciar la guerra, el conflicto y la hostilidad de valor constructivo. Esto se debe, en parte, a que la ‘guerra idealista’ de Kant a la guerra está imbuida por los momentos ‘realistas’ de su pensamiento político, y en parte a que Kant trabaja con un concepto estratificado del conflicto (entre estados, entre individuos). Si, por un lado, la paz perpetua bajo la orden de la ley debe ‘aniquilar’ la posibilidad de la guerra futura, plantear la paz perpetua requiere la aniquilación de la guerra en el pensamiento, como presuposición para plantear la paz como absoluta. Por otro lado, la ‘maldad de la naturaleza humana’ (*Bösartigkiet der menschlichen Natur*) sólo se puede esconder (*verschleiert*) bajo la fuerza coercitiva de la ley (*Zwang der Regierung*). La hostilidad y el conflicto están enraizados profundamente en la naturaleza e interacción humanas, y el orden de la ley no los puede excluir o exterminar completamente, ni la paz perpetua lo requiere. Aunque nuestros fines hostiles e inclinaciones son malos desde el punto de vista de la finalidad de la razón, la razón también puede ver su valor instrumental para la realización de su propio fin. En *La paz perpetua*, el conflicto no es sólo una característica irreductible de la naturaleza e interacción humanas, sino que es también prodigiosamente productivo: un mecanismo de la naturaleza anclado en el miedo humano, en el antagonismo y en la voluntad de poder; el conflicto tiene las consecuencias inesperadas de poblar la tierra y pluralizar los pueblos³⁰, de ennoblecer la humanidad³¹, de organizar los estados en repúblicas³², lo que conduce, en última instancia, al reconocimiento de la libertad bajo el orden de la ley. El *locus clasicus* sobre el poder productivo del conflicto es, por supuesto, aquel donde Kant escribe que el artista de la naturaleza (*natura daedela rerum*):

30 ZeF VIII.363-365. En ZeF VIII.367f. Kant analiza la diversidad de lenguajes y religiones como medios de la naturaleza para separar y diferenciar los pueblos (*Völker*), ya que traen con ello la tendencia del odio mutuo y el pretexto de la guerra.

31 ZeF VIII.365: ‘Veredelung der Menschheit’. Esta posición es en todo caso atribuida a ciertos filósofos. En este contexto, es difícil no pensar anacrónicamente en Nietzsche.

32 En ZeF VIII.365-366 Kant argumenta que, debido a la presión ejercida por otro pueblo vecino, un pueblo está forzado a organizarse a sí mismo y a formar un estado, para así poder armarse y constituir una fuerza contra ese vecino.

“Introduce concordia [*Eintracht*] en las disensiones [*Zwietracht*] humanas, aun contra su voluntad” (ZeF VIII.361)

Pero esta línea también encapsula el problema del concepto kantiano sobre el conflicto: el conflicto es productivo, pero sólo en la medida en que se niega a sí mismo al desembocar en la concordia, en la armonía y en el consenso (*Eintracht*, *Einhelligkeit*). Tampoco se trata de un caso aislado: hay varios pasajes en los que Kant describe una dinámica de auto-negación (*Selbt-Aufhebung*) como intrínseca al conflicto³³. Es decir, en última instancia, en su ensayo *Sobre la paz perpetua*, Kant no es capaz de formular un concepto verdaderamente productivo del conflicto; la paz perpetua sólo es posible porque el conflicto, aunque irreductible, produce su propia negación. Siguiendo la lógica de la guerra idealista, el concepto de paz perpetua depende de la negación, exclusión y aniquilación o auto-aniquilación del conflicto. Y es así que podemos decir que Kant replica, desde su propia forma de pensar, lo que argumenta en términos reales: el exterminio—o *Vernichtung*— del conflicto en favor de la paz perpetua. En la parte final de esta ponencia volveré a Nietzsche con el fin de construir un modelo alternativo para pensar el conflicto y la paz, uno que permita un entendimiento verdaderamente afirmativo del conflicto y sus potencialidades productivas.

3. REPENSAR EL CONFLICTO COMO PRODUCTIVO: EL IDEAL AFIRMATIVO DE NIETZSCHE

En la filosofía de la vida de Nietzsche no puede haber ‘paz’, ‘armonía’ o ‘consenso’ si éstos se oponen y excluyen el conflicto o la tensión. Plantear esta idea, o ideal, como lo hace Kant —la paz perpetua en tanto que ausencia de conflicto— es actuar contra el carácter de la vida, es negar la vida en el pensamiento. En la ontología relacional de la vida de Nietzsche,

33 Aunque la diversidad de lenguajes y religiones, como se señaló más arriba, separa y dispersa a la gente a través del odio mutuo y la guerra, Kant continuará argumentando que con el aumento de la cultura y el contacto cada vez mayor entre pueblos dispersos, se llegará en última instancia a un consenso mayor sobre los principios y la paz (‘bei anwachsender Cultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien zum Einverständnisse in einem Frieden’: ZeF VIII.367). En KdU § 83 Kant escribe sobre la guerra: ‘der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten’ (V.433). Y en la discusión sobre el gusto en KdU § 56, él escribe: ‘Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorbringen suchen [...] Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein unter einander überein zu kommen [...]’ (V.339).

la vida sólo *es* relaciones de tensión, atracción-repulsión, acción-resistencia, dominio-obediencia entre fuerzas sin sustancia; la tensión es la forma en la que las relaciones son formadas y transformadas. La paz, entendida como la ausencia de tensión y antagonismo, no significa un estado actual o posible de cosas, sino simplemente: la ausencia de vida o realidad, el no-ser o la nada. Postular la paz de una manera que no sólo se oponga al conflicto sino que elimine completamente el conflicto es, por lo tanto, proponer la nada como ideal absoluto, proponer el no-ser en lugar del ser.

Según Nietzsche, esta ha sido la tendencia dominante no sólo en la filosofía, sino también en la civilización europea, y ha tenido efectos devastadores: empobreciendo, reduciendo y debilitando las mismas formas de vida que han postulado a la nada como su ideal. En cambio, la pregunta que plantea Nietzsche es: ¿qué se necesita para enriquecer, empoderar, extender y afirmar la vida? ¿Qué clase de ideal o idealización puede articular un deseo de ser, en vez de un deseo de no-ser, un deseo de nada? Es tentador —y no poco frecuente— pensar que el compromiso nietzscheano con la afirmación y realizamiento de la vida resultan en una afirmación de la dominación, la violencia y la agresión. Esto está confirmado, al parecer, en todos esos textos en donde Nietzsche insiste en la inerradicabilidad del odio, crueldad, impulsos tiránicos, en la lógica de la sujeción, la subordinación, etc. Pero yo considero que esto es un error, y sostendré que la ontología nietzscheana del conflicto culmina en ideales afirmativos que *excluyen* la dominación y devastación.

Si no existe tal cosa como la paz, hay al menos dos formas en que nos podemos aproximar a ella:

1. La primera, conlleva un intento por *totalizar el Ser con la exclusión virtual o supresión del Devenir*. Partiendo de la base de que la tendencia característica del Devenir es que es una múltiple fijación o constante postulación de ser (*Fest-Setzen*), entendemos que hay dos modos opuestos en los que este proceso puede fracasar. Por una parte, los procesos de fijación (*Fest-setzen*) pueden ser reducidos al mínimo, de manera que el Devenir desciende a un conflicto de fuerzas deforme, desorganizado e ilimitado, lo que Nietzsche llama a veces la ‘guerra de aniquilación’ sin ley (*Vernichtungskrieg, Vernichtungskampf*)³⁴. Y, por otra parte, la paz puede ser

³⁴ El *locus classicus* para el concepto de *Vernichtungskampf* es el *Wettkampf* de Homero, en el que esta lucha de exterminio se identifica con el ‘malvado Eris’ de Hesíodo, ‘welche die Menschen zum feindseligen Vernichtungskampfe gegen einander führt’, y se diferencia del ‘buen Eris’, ‘die als Eifersucht Groll Neid die Menschen zur That reizt, aber nicht zur That des Vernichtungskampfes, sondern zur That des Wettkampfes.’ (CV5 1.787). Pero el concepto también se repite en los diagnósticos de Nietzsche sobre el presente como un omnipresente

impuesta — una “paz de los vencedores” — a través de una fijación excesiva del Devenir que subyuga, asimila y reduce toda diferencia ‘externa’ a lo mismo. En ambos extremos, se niega y se pierde el carácter pluralista de la vida; en el primer caso, por medio de una falta de fuerza formativa; en el segundo, por una fuerza formativa aplastante que impone un exceso de unidad y orden. Como ejemplo del segundo caso, Nietzsche cita la ley o cualquier orden legal cuando es ‘pensado como soberano y universal’ (GM II 11 5.313). Es decir, el problema radica en este caso en pensar que un orden legal dado tenga validez *universal y totalizante*, y esto incluiría el ideal kantiano de la paz perpetua: al excluir cualquier cosa externa o irreductible a las normas de la ley, ellos no sólo ‘desplazan’ la diferencia, sino la niegan, y así niegan la vida en su carácter pluralista y dinámico.

Bajo el orden de derecho cosmopolita, la paz perpetua es incompatible con la afirmación y realce de la vida nietzscheanos. Pero esto no significa que Nietzsche defienda el otro extremo de la violencia desenfrenada o la ‘guerra de aniquilación’; pues esto último también implica una negación del pluralismo de la vida (pluralismo que, como ya hemos visto, presupone un *Fest-setzen* o fijación de las diversas formas de vida). Nietzsche no niega la ley, incluso teniendo en cuenta que las funciones de unificación, eternización y universalización de la ley contradicen el carácter dinámico y pluralista de la vida. La postura de Nietzsche es más bien la de sostener que, desde un punto de vista radicalmente inmanente de la vida o la voluntad de poder, un orden legal dado puede ser afirmado, pero *no* en términos universales, sino *locales*, esto es, puede ser afirmado como un ‘estado de excepción’ (*Ausnahmestand*), una especie de represión y ‘restricción parcial’ del poder, todo ello al servicio de un complejo de poderes empeñado en extender o expandir su poder. No es, pues, en tanto que fin en sí mismo, como algo ‘soberano y universal’, que un orden legal realza la vida y puede llegar a ser afirmado; sino en tanto que ‘medio’ a través del cual un complejo de poderes dado puede extenderse a sí mismo dentro de una lucha dinámica con otros complejos de poderes, todos ellos involucrados en la expansión (GM II 11 5.313). De este modo, Nietzsche realiza una *inversión* del pensamiento de Kant, socavando así completamente la astucia de la razón kantiana: si para Kant la razón valora de modo instrumental el conflicto para su propio fin de establecer un orden legal universal, el pensamiento nietzscheano sobre la vida valora de modo instrumental los órdenes legales particulares como un medio para la expansión de la voluntad de poder.

conflicto de fuerzas: comparar 30[8] 7.733 (1873-4): ‘[...] Jetzt fehlt das, was alle partiellen Kräfte bindet: und so sehen wir alles feindselig gegen einander und alle edlen Kräfte in gegenseitigem aufreißendem Vernichtungskrieg’ con 9[35] 12.351: ‘[...] daß die Synthesis der Werthe und Ziele (auf der jede stärke Cultur beruht) sich löst, so daß die einzelnen Werthe sich Krieg machen: Zersetzung’.

2. Dado que no existe tal cosa como la paz, un segundo camino al que se la puede aproximar es *reduciendo* el antagonismo al mínimo. Nietzsche escribe:

“Quien tenga la capacidad para sentimientos profundos debe, además, sufrir la lucha vehemente entre ellos y sus opuestos. Con el fin de permanecer perfectamente tranquilo y apático en sí mismo, uno puede desacostumbrarse en especial de los sentimientos profundos, de modo que éstos, en su debilidad, despierten solamente contra-fuerzas débiles: así, en su rareza sublimada, pasarán *inadvertidos* y le darán la sensación de que ellos están en armonía consigo mismos [...]” (6[58] 9.207f.)

Al reducir al mínimo la vehemente discordia entre nuestros sentimientos y sus contrarios, se nos puede escapar el antagonismo interno y podemos confundirlo con la paz, la armonía o el acuerdo con nosotros mismos (el ideal socrático). Nietzsche continúa precisando el correlato político de esta estrategia individual y moral del modo siguiente:

“*Precisamente así* en la vida social: si todo tiene que funcionar de una manera altruista, las oposiciones entre los individuos deben ser reducidas a un mínimo sublime: de manera que todas las tendencias hostiles y tensiones, a través de las cuales el individuo se mantiene a sí mismo en tanto que individuo [*durch welche das Individuum sich als Individuum erhält*] apenas puedan ser percibidas; es decir: ¡los individuos deben ser reducidos a la más pálida tonalidad de la individualidad! ¡Así la igualdad [o uniformidad: *Gleichheit*] prevalece por mucho! Esto es la eutanasia, ¡enteramente improductiva! [...]” (6[58] 9.208).

Si bien esta estrategia puede salvar al individuo -o más bien al *dividuum*- de su sufrimiento³⁵, el costo que conlleva es muy alto. Con la reducción de la tensión, viene, primero, una pérdida de *diversidad*, de modo que la ‘igualdad [o uniformidad] prevalece por mucho’; y, segundo, la pérdida de la *fuerza creativa o productiva*: es una especie de ‘eutanasia, enteramente improductiva’. Como la referencia a la ‘eutanasia’ deja en claro, lo que es negado y empobrecido por la *muerte viviente* de la individualidad improductiva es la vida misma en su carácter de incesante y múltiple fijación (i.e., producción, creación) del Ser; del mismo modo que, lo que es negado y empobrecido por medio de la uniformidad que sigue a la reducción de

35 Como Sócrates vio (cf. 11[182] 9.512).

la tensión y del antagonismo es la vida en su *pluralismo*. ¿Qué se necesita, entonces, para realzar y afirmar la vida o la realidad en el plano de las vidas individuales y sus interacciones? ¿Qué alternativas afirmativas hay que no reduzcan la tensión; alternativas que puedan promover e intensificar la vida en su carácter productivo y pluralista en tanto que incesante y múltiple *Fest-setzen*? En otras palabras, ¿qué se necesita para *maximizar*, más que *minimizar* la tensión?

La respuesta de Nietzsche es una que *excluye* las relaciones de dominación, sujeción, incorporación o destrucción: se necesita un cierto *equilibrio entre una multiplicidad de fuerzas más o menos iguales*, impulsos o complejos de poderes, todos empeñados en extender su poder. Sólo si estos impulsos o ‘sentimientos’ tienen un poder similar pueden resistirse a sucumbir a la sujeción, asimilación o dominación por sus antagonistas y mantenerse uno al otro en un cierto equilibrio, de manera tal que la tensión es *maximizada*. La alternativa nietzscheana de afirmación y realzamiento de la vida al ideal socrático de la paz o acuerdo consigo mismo por medio de la reducción de la tensión es, entonces, un ideal de equilibrio entre fuerzas antagónicas más o menos iguales que permite el máximo de tensión interna, el antagonismo vehemente entre nuestros sentimientos y sus contrarios. Pero el problema surge ahora: ¿cómo puede este productivo y dinámico equilibrio dentro de los individuos —o *dividua*— ser sostenido, *sin* la completa pérdida de unidad, sin su completa desintegración bajo la presión de un conflicto sin mesura entre impulsos más o menos iguales? ¿Qué nivel o medida del conflicto dentro de los *dividua* les permite persistir como unidades vivientes? En el texto que hemos estado considerando, Nietzsche ofrece una respuesta social, o más bien política, cuando escribe acerca de las ‘tendencias y tensiones hostiles, a través de las cuales el individuo se mantiene a sí mismo como individuo [*durch welche das Individuum sich als Individuum erhält*]’. Aquí, la tensión interna fuerte está conectada con una tensión exterior o interpersonal, en la medida en que esta última es condición de la primera: es por medio de las relaciones de tensión o antagonismo con otros que el antagonismo de los impulsos internos se contiene, de modo que el *dividuum* puede alcanzar la unidad, o mantenerse a sí mismo como un individuo con un máximo de tensión interna. El nivel o la medida de antagonismo interno máximo que aún permite la existencia individual está determinada por las relaciones de tensión *entre* los individuos. La igualdad en el sentido de *un equilibrio entre fuerzas antagonistas más o menos iguales* es la condición *sine qua non* para que persista la tensión o el antagonismo, ya sea dentro de o entre los individuos. En este sentido, podemos decir que el proyecto de Nietzsche de la afirmación o intensificación de la vida implica una política de igualdad, no en el sentido de derechos iguales universales que nos protejan del conflicto y de la incursión, sino en el de una política de

enemistad entre poderes más o menos iguales que permite a los individuos ser *dividua* productivos, a la vez que mantienen su unidad como individuos.

CONCLUSIÓN

La filosofía de la vida de Nietzsche implica una ontología del conflicto que culmina en el ideal afirmativo de maximizar la tensión sobre la base de un equilibrio de poderes. Este ideal afirmativo es, al mismo tiempo, la condición para la productividad o creatividad. De este modo, Nietzsche es capaz de formular un concepto afirmativo del conflicto que es verdaderamente productivo. Al darnos una forma de pensar el conflicto en relación con la paz que atraviesa la oposición mutuamente excluyente de la destrucción *versus* la construcción, Nietzsche ofrece una alternativa al concepto kantiano de conflicto, que es, en el peor de los casos, puramente destructivo, y en el mejor, productivo de su propia negación. En todo caso, la pregunta clave para ambos pensadores es la de *cómo transformar el conflicto destructivo e inútil en un orden constructivo*. Puesto que para Nietzsche el conflicto es ontológicamente irreductible y esencial para la creatividad, no puede ser cuestión de suprimir por completo el conflicto a través del derecho respaldado por una fuerza coercitiva aplastante. Más bien, ocurre que el potencial destructivo de las inclinaciones hostiles o impulsos está mejor contenido por la pluralidad de poderes más o menos iguales capaces de limitarse entre sí, a la vez que se estimulan mutuamente. La destrucción y dominación no son evitadas mediante la represión legal, sino por la resistencia recíproca ofrecida por poderes diversos pero iguales; poderes que, al mismo tiempo, se estimulan o provocan entre sí para crear nuevos órdenes dentro de una lucha incesante de poderes. La afirmación de la vida nietzscheana nos compromete, pues, a una posición intermedia entre la guerra sin ley de la aniquilación (*Vernichtungskampf*) y el exceso del Ser representado por la ley, entendida como soberana y universal; entre la guerra kantiana y la ley cosmopolita. La postura de Nietzsche es que en ambos casos se niega el carácter pluralista de la vida, y su propio pensamiento parece postular una tercera alternativa que afirme cualquier orden legal *local* que sirva como un *medio* de un determinado complejo de poderes para ampliar y expandir su poder sobre los demás. Esto puede sonar como una promoción de órdenes expansionistas e imperialistas, pero no lo es. El ideal afirmativo de maximizar la tensión no se realiza bajo condiciones de expansión y subyugación, sino en un equilibrio de fuerzas más o menos iguales, que contienen o refrenan la dinámica expansionista de cada uno. Si trasparamos las reflexiones de Nietzsche del plano de los individuos hacia el plano de los órdenes legales, el compromiso nietzscheano con la afirmación

y realce de la vida parece implicar que abandonemos el sueño de la razón de un estado de derecho cosmopolita todo-inclusivo para centrarnos más bien en las relaciones antagonistas dentro y entre una pluralidad de órdenes legales locales, todos empeñados en extender su jurisdicción, preguntando: ¿cómo hacer esta lucha constructiva, en lugar de destructiva, sin perder la diversidad de órdenes legales?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin & New York: de Gruyter, 1984.
- AYDIN, Ciano. *Zijn en Worden. Nietzsches omduiding van het substantiebegrip*. Maastricht: Shaker, 2003.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Preussische Akademie der Wissenschaften, 1905ff.
- MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe* (= KSA). Colli, Giorgio and Montinari,azzino (eds.). Munich and Berlin: de Gruyter, 1980.
- PATTON, Paul "Nietzsche and Hobbes". En: *International Studies in Philosophy*, 33/3 (2001), 99-116.
- SANER, Hans. *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*. München: Piper, 1967.
- SCHANK, Gerd. *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce Homo"*. Wien: Peter Lang, 1993.
- SIEMENS, Herman (2009), "Umwertung: Nietzsche's 'war-praxis' and the problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce Homo*". *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182-206.
- VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant's Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft*. Enschede: Ipskamp, 2009.

ARISTOTELISMO POLÍTICO SCHMITTIANO*

HUGO EDUARDO HERRERA**
INSTITUTO DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

R E S U M E N

Diversos autores reparan en las diferencias que existen entre el pensamiento político de Carl Schmitt y la filosofía política de Aristóteles. El concepto de lo político schmittiano, con su énfasis en la enemistad, la excepción y la violencia, parece ser un ejemplo de lo que, justamente, no es la filosofía política del Estagirita. En este artículo, quiero sostener la tesis contraria, a saber, que sí existe una estrecha cercanía entre los conceptos fundamentales del pensamiento político schmittiano y las ideas de Aristóteles.

PALABRAS CLAVE: Amistad y enemistad - excepción - conflicto - carácter total de lo político - ética y política - aristotelismo

THE POLITICAL ARISTOTELIANISM OF CARL SCHMITT

Several authors show the differences between the thought of Schmitt and the political philosophy of Aristotle. The concept of the political Schmitt's, with its emphases on enmity, violence and exception seems to be an example of what is precisely not the political philosophy of Aristotle. In this article I want to hold the opposite view, namely that there exists a close proximity between the fundamental concepts of Schmitt's political thought and the ideas of Aristotle.

KEYWORDS: Friendship and enmity - exception - conflict - total character of the political - ethics and politics - Aristotelianism

* Artículo recibido el 1 de abril de 2014 y aprobado el 21 de abril de 2014. El presente artículo se publica en el marco del proyecto Fondecyt N° 1110012: "Determinación de la posición de Carl Schmitt en relación con la tradición filosófico-práctica, a partir del estudio de la actitud metódica schmittiana" en el que su autor es investigador responsable.

** Profesor del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Doctor en Filosofía por la Universidad de Würzburg. Ha publicado nueve libros y una veintena de artículos sobre filosofía política, Kant, el postkantismo y Carl Schmitt. Correo electrónico: hugo.herrera@udp.cl

ARISTOTELISMO POLÍTICO SCHMITTIANO

Diversos autores ponen en cuestión la cercanía entre el pensamiento político de Carl Schmitt y la filosofía política de Aristóteles. El concepto de lo político schmittiano, con su énfasis en la enemistad, la excepción y la violencia, parece ser un ejemplo de lo que *no* es la filosofía política del Estagirita¹. En este artículo, quiero sostener la tesis contraria, a saber, que sí existe una estrecha cercanía entre los conceptos fundamentales del pensamiento político schmittiano y los del Estagirita.

En un libro previo, he tratado de mostrar la cercanía entre Schmitt y la filosofía práctica de raigambre aristotélica². Aquí, quiero afinar la puntería y dirigirme a la cercanía de Schmitt con la comprensión política que se expresa en el libro I de la *Política*, especialmente en sus dos primeros capítulos. Asimismo, en lo que respecta a Schmitt, me concentraré en *El concepto de lo político*, donde éste expone sus criterios políticos. Más aún, haré foco sólo en dos eventuales diferencias entre *El concepto de lo político*, de Schmitt, y la concepción política del Estagirita. *Primero*, la que emergería de la comparación entre un concepto de lo político que en Schmitt sería puramente fáctico, ajeno a la moral y a toda regla³, y la comprensión aristotélica de una política que se define ante todo por la búsqueda de sentido (fin, bien, felicidad) y se halla estrechamente atada a la ética. *Segundo*, la diferencia entre la noción aristotélica de una filosofía política como filosofía de la praxis, cuya tarea no es sólo describir hechos, sino orientar la acción o realizar al ser humano, y la vacilación schmittiana entre una concepción teórico-neutralizante de ciencia y la mera toma de posición fáctica.

1 Helmut Kuhn lo acerca al decisionismo; cfr. KUHN, Helmut. *Der Staat. Eine philosophische Darstellung* (Múnich: Kösel, 1967), 447-460. Lo siguen en esta interpretación Hasso Hofmann y Heinz Laufer; cfr. HOFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität* (Berlín: Duncker & Humblot, 2002), 78, 182; LAUFER, Heinz. *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik; zugleich ein Beitrag zur Methodologie der politischen Wissenschaften*. Würzburg, 1961 (tesis doctoral), *passim*. También Karl Löwith lo aproxima al decisionismo; cfr. LÖWITH, Karl, "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: Metzler, 1984), vol. VIII, 32-71. Y no obstante que su interpretación es en definitiva teologizante, en tanto la teología política schmittiana es descrita por Heinrich Meier como una en la que se plantea como exigencia obedecer al llamado de Dios en la historia, un llamado que es oscuro e indeterminable según reglas generales, la interpretación de Meier vincula también a Schmitt con el decisionismo; cfr. MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden* (Stuttgart: Metzler, 1998), 161.

2 Cfr. HERRERA, Hugo Eduardo. *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Stellung bezüglich der Tradition der praktischen Philosophie* (Berlín: Duncker & Humblot 2010).

3 Cfr. KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 447-449, 456, 458.

1. SCHMITT LEJOS DE ARISTÓTELES

Según la literatura más relevante, Schmitt se distancia del Estagirita, en *primer* lugar, porque su concepto de lo político, a diferencia del de Aristóteles, apunta a una distinción (amigo-enemigo) que posee carácter independiente respecto de toda norma o criterio ajeno a la específica oposición y agrupación política. Los criterios políticos son, para Schmitt, “independientes”⁴ respecto de otros criterios, tales como los morales⁵. Esa oposición/agrupación a la que apuntan los criterios schmittianos tiene, según los intérpretes, un carácter puramente existencial, en el que “existencial” significa el fáctico estar-unido-con o estar-enfrentado-con. Se trata, así, en lo político, en verdad, de una facticidad vacía de contenido⁶.

Para estos autores, el individuo existencial de *El concepto de lo político* no se halla atado a un determinado contenido, sino, antes que eso, a la decisión como tal. Vale decir, está decidido por la decisión. Esta actitud, empero, le impediría alcanzar la esfera propiamente política y sus contenidos y haría de él, en cierto modo, un complemento del individuo liberal. Así como el liberal niega la esfera política y queda atado al mundo del espíritu y la economía, el individuo existencial estaría decidido por la decisión: por el sacrificio y la guerra, sin preguntar por los contenidos legitimadores de una decisión correcta⁷.

El rechazo de Schmitt a reconocer criterios morales capaces de vincular la esfera específicamente política es puesto en relación con la relevancia que en su teoría adquiere la situación de conflicto, la guerra, sea interna o externa⁸. El concepto de enemigo opera, en este contexto, como encarnación de la crisis. Su presencia me pone en crisis. En la crisis, el orden cae. Allí dejan de valer las normas e idealidades. En la guerra, dichas normas e idealidades se vuelven abstracciones vacías, pues allí se trata de un enfrentamiento “existencial”. Los conceptos de amigo y enemigo “no son

4 SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen* (Berlín: Duncker & Humblot, 1996), 26 s.

5 Cfr. KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 447 s., 458 s.; THIELICKE, Helmut. *Theologische Ethik* (Tubinga: Mohr, 1987), vol. II, 2ª parte, 160.

6 Cfr. GERHARDT, Volker. “Politik als Ausnahme”, en MEHRING, Reinhard (ed.). *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar* (Berlín: Akademie, 2003), 217; LAUFER, Heinz. *Op. cit.*, 45, 50, 156 ss., 162, 165; KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 447 ss., 458 ss.; LÖWITZ, Karl. “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”. *Op. cit.*, pp. 44 ss.; HOFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität*. *Op. cit.*, pp. 101-124; HELLER, Hermann. *Staatslehre* (Leiden: Sijthoff, 1934), 314.

7 Cfr. STRAUSS, Leo. “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, en: MEIER, Heinrich. *Op. cit.*, 123; KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 458 s.; LÖWITZ, Karl. *Op. cit.*, 103.

8 Cfr. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* (Berlín: Duncker & Humblot, 1996), 19-21; SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. 32 s., 45-54.

opuestos normativos y ‘puramente espirituales’⁹. El enemigo es “el otro, el extraño, y basta [...] que sea algo existencialmente otro y extraño”¹⁰. Añade Schmitt: “No hay ningún fin racional, ninguna norma tan correcta, ningún programa tan ejemplar, ningún ideal social tan bello, ninguna legitimidad o legalidad que pueda justificar que seres humanos se maten unos a otros por ello”¹¹. Lo político así parece estar estructuralmente determinado a ser autónomo de la moral en los casos más serios, precisamente porque, con el reconocimiento de la presencia del enemigo como “posibilidad real”¹², Schmitt está dejando entrar en el campo político el enfrentamiento puramente existencial o fáctico.

Pese al realismo que lo caracteriza, Aristóteles mantiene, empero, inescindiblemente unidas moral y política. Para Helmut Kuhn, Aristóteles, en algún sentido, es el filósofo de la normalidad. El pensamiento de la crisis se halla como en el trasfondo de sus reflexiones: siempre está tratando Aristóteles de evitarla, mediante una organización estatal adecuada, a través de la estabilización y del perfeccionamiento de las capacidades (virtudes). Pero no hay en el Estagirita una tematización detenida de la situación misma de crisis¹³.

En este contexto, para Aristóteles la política es siempre una forma de praxis, determinada por los principios que rigen la praxis en cuanto tal. Al comienzo de la *Política*, Aristóteles plantea la vinculación que existe entre la *pólis* como la forma de organización política y su concepción del bien, como principio rector de todas las acciones¹⁴. En el caso de la *pólis* como organización más perfecta, este bien será también el más perfecto¹⁵. Asimismo, en el capítulo 2 del libro I, señala que la “vida más perfecta”¹⁶ es el fin o bien perseguido y logrado por la *pólis*, y que el carácter político del ser humano se evidencia en que éste tiene un “sentido” no sólo para lo placentero o lo doloroso, sino también para “bueno y malo”¹⁷, sentido que sólo podría realizarse con plenitud en la *pólis*. Son múltiples las referencias al carácter moral de la política. Si bien es cierto que en la obra del Estagirita

9 SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. 28.

10 *Ibid.*, 27.

11 *Ibid.*, 49 s.

12 *Ibid.*, 32.

13 Cfr. KUHN, Helmut. *Das Sein und das Gute* (Múnich: Kösel, 1962), 292-294.

14 Cfr. ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1252a 1-7 (uso la edición del Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989); ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 1, 1094a 1-b 12 (uso la edición del Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989).

15 ARISTÓTELES, *Política*. I, 1, 1252a 1-7.

16 *Ibid.*, I, 2, 1252b 28.

17 *Ibid.*, I, 2, 1253a 15-16.

existe una relativa independencia de ambos ámbitos¹⁸, no es posible, empero, llegar a pensar en una separación, de tal suerte que se pueda afirmar una acción propiamente política, legítimamente independiente de la moral, como sí sería posible que ocurra si se hace caso a la obra de Schmitt.

Pero los autores no han reparado sólo en esta diferencia fundamental entre Schmitt y Aristóteles en lo que toca a *El concepto de lo político*. Además, habría una *segunda* diferencia, tanto o quizá más importante que la anterior. Varios autores han venido llamando la atención desde temprano acerca de una ambigüedad metódica schmittiana que simplemente le impide, a juicio de ellos, a Schmitt comprender lo político al modo en que lo comprende Aristóteles. Helmut Kuhn, Leo Strauss, Hasso Hofmann y Jacques Derrida apuntan a una contradicción en la que incurriría Schmitt, cuando, por una parte, declara buscar un conocimiento y una descripción claros de lo político¹⁹, por otra, empero, sostiene que todos los conceptos políticos tienen un sentido “polémico”, puesto que se refieren a una situación concreta y a una oposición existente en ella, de tal suerte que cuando la situación se modifica los conceptos se vuelven “abstracciones vacías y fantasmales”²⁰. O bien los conceptos políticos son polémicos y, luego, un conocimiento y una descripción claros de los fenómenos políticos serían imposibles, pues estarían contaminados por el interés polémico involucrado, o bien se asume el ideal de una ciencia descriptiva y los conceptos empleados en esa ciencia no pueden ser polémicos²¹.

Sin embargo, ninguna de estas posiciones, es decir, ni la actitud de neutralidad de una ciencia puramente descriptiva ni el activismo polémico e interesado serían adecuados para la comprensión de lo político. Cuando Schmitt toma partido de modo polémico, queda entonces atado por su crítica al liberalismo, sin que de ella se logren sacar conclusiones verdaderas. “Todos los conceptos políticos” —señala Hasso Hofmann— son “desenmascarados como principal e irremediabilmente polémicos, como expresión de una toma de partido existencial o como meramente carentes de sentido. Esta conclusión concierne [...] también al concepto de lo político de Schmitt, pues el concepto de lo político se encuentra enfrentado a la negación liberal de ese tipo de política”²². En un sentido similar, se pregunta Strauss: “¿Contra qué enemigo emerge lo político como fundamento del

18 Cfr. las distinciones de Günther Bien entre ética y política en Aristóteles en: BIEN, Günther. “Einleitung”, en: ARISTÓTELES, *Politik* (Hamburgo: Meiner 1981), XVII-LIII.

19 Cfr. SCHMITT, Carl. *Op. Cit.*, 65.

20 *Ibid.*, 31, 65; cfr. KUHN, Helmut. *Op. Cit.* 450 ss., 454, 456, 457 s.; STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, 124 s.

21 STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, 99 s., 124; KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 450, 452, 455; HOFMANN, Hasso. *Op. cit.*, 108 s.; DERRIDA, Jacques, *Politics of Friendship*. (Londres/Nueva York: Verso, 2005), 115-121.

22 HOFMANN, *Op. cit.*, 108 s.

Estado?”. La “tesis fundamental” de Schmitt se hallaría “completamente condicionada por la polémica contra el liberalismo; ella es sólo comprensible como polémica y a partir de la concreta existencia política”²³.

Tampoco la toma de distancia neutralizante por la que Schmitt abogaría con su alusión a un conocimiento y una descripción claros de lo político, y que se hallaría en contradicción con la afirmación del carácter polémico de todos los conceptos políticos, sería más prometedora²⁴. Esto se vuelve especialmente manifiesto cuando se atiende a la comprensión aristotélica de la política. Para el Estagirita, la política es una forma de acción humana que, como tal, se encuentra inserta en el entramado teleológico que da sentido a dicha acción. La comprensión de la política no puede ser, por tanto, estrictamente descriptiva, sino que, al ocuparse con una dimensión teleológicamente estructurada, las observaciones teóricas conducirán a determinar caminos de realización o frustración de la acción humana y la vida que la sustenta. “Corresponde [...] al carácter del objeto, que no sólo se encuentra ‘puesto delante’ en el sentido de un *factum* empírico mutable. Él se despliega ‘bajo nuestra influencia’ de manera permanente gracias a nosotros mismos”²⁵. El objeto no se deja contemplar como mero hecho, sino que exige justificación y orientación²⁶. El objeto, en este caso, se encuentra entregado a la decisión humana, pues se trata, fundamentalmente, de un objeto distinto a un hecho que simplemente está ahí expuesto estáticamente. En cambio, consiste en un hecho que en cierta forma apunta allende ese mismo hecho, hacia un más allá que no coincide completamente con ese hecho y que, en consecuencia, puede realizarse o frustrarse. En este sentido, se entiende que Aristóteles le atribuya a la naturaleza un carácter teleológico. A diferencia de los hechos inertes y neutrales, ella, en tanto apunta hacia más allá de ella, es “fin”²⁷. En el caso de la naturaleza del ser humano, ese fin se halla relacionado con la *pólis*, en la medida en que es en la *pólis* donde el hecho humano puede desplegar de la manera más plena su capacidad más propia, a saber, el lenguaje²⁸.

2. CARÁCTER TOTAL DE LO POLÍTICO

Estos puntos de diferencia fundamental contrastan, sin embargo, con ciertas semejanzas, también en el nivel de los principios, que cabe detectar entre el concepto aristotélico y el schmittiano de lo político. Sería necesario,

23 STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, 100.

24 KUHN, Helmut. *Op. cit.*, 456 ss.

25 KUHN, Helmut. *Ibid.*, 452 s.

26 *Ibid.*, p. 458.

27 ARISTÓTELES, *Política I*, 2, 1252b 31-35.

28 *Ibid.*, I, 2, 1253a 1 ss.

cuanto menos, matizar el juicio de una completa o radical distancia entre ambos, pues para los dos la unidad política es una unidad con carácter *total*. De esta totalidad se sigue, luego, que ni lo político es radicalmente autónomo de la moral, ni tampoco existe una contradicción en el modo schmittiano de abordar lo político. En esta parte, mostraré en qué sentido lo político es total para Aristóteles y Schmitt. Como el interés de este trabajo se centra principalmente en determinar el pensamiento de Schmitt, las referencias a Aristóteles serán aquí más bien escuetas y dirigidas a fijar su posición antes que a describirla en detalle.

La *pólis* es lo total en Aristóteles, en al menos dos sentidos fuertes de la expresión. *Primero*, porque ella es la unidad económica y militarmente autosuficiente. La *pólis* nace por las necesidades de la vida²⁹ y en ellas tiene su primera justificación. Ya en este nivel, el ser humano no es autosuficiente, sino que requiere de sus semejantes.

Pero, en *segundo* lugar, la *pólis* es total porque ella es condición de lo específicamente humano. Para vivir completamente fuera de la *pólis*, hay que ser o más que un humano o menos que un humano. El humano, en cambio, vive y se constituye recién en la *pólis*. Es ahí que se adquiere y ejercita un lenguaje complejo, capaz de comprender no sólo lo placentero o lo doloroso, sino también lo útil, lo justo, lo bueno. El lenguaje, como condición de lo humano, se despliega de la manera más plena en el ejercicio deliberativo y reflexivo que tiene lugar en la *pólis*³⁰.

Además, la *pólis* es, como unidad autosuficiente y perfecta, en Aristóteles también una unidad previa a las divisiones de iglesia (cristiana) y Estado, de derecho natural y derecho positivo, de orden y norma, de política y economía. Es sabido que no existe para Aristóteles una escisión radical entre lo político y lo religioso. Así, el “culto a los dioses” es entendido como tarea política de los ciudadanos³¹. Pero tampoco existe en su pensamiento la distinción, tan propia de la doctrina posterior, entre derecho positivo y natural. Aristóteles distingue una justicia natural de una positiva, pero ello no obsta reconocer que el derecho realizado, en su sentido más propio, es lo justo mismo. Lo justo se realiza sólo políticamente. Fuera de la *pólis* habría salvajismo o barbarie, pero no la justicia de la *pólis*³². La *pólis* es también unidad integral de orden y ley. Lo primariamente jurídico en Aristóteles es el orden justo. Por eso, precisamente, en el conflicto entre orden y ley prevalece

29 Cfr. *Ibid.*, I, 2, 1253a 29.

30 Sólo deliberativamente se dejan zanjar las diferencias entre libres e iguales (*Ibid.*, I, 7, 1255b 16) y mediar el cambio de posición entre gobernantes y gobernados (*Ibid.*, I, 12, 1259b 5-6).

31 *Ibid.*, VII, 9, 1329a 27 ss.

32 En Aristóteles, además, lo justo natural y lo justo convencional son las formas de lo justo político; cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. V, 10, 1134b 18.

el orden y cede la ley, la cual debe ser corregida mediante equidad³³. En fin, tampoco hay un ámbito económico completamente independiente. La *pólis* es el orden dentro del cual recién la acción económica y la actividad crematística adquieren pleno significado y del cual emanan sus límites naturales. Además, la economía como disciplina tiene un papel relativo respecto del más abarcante, que ocupa la ciencia política³⁴.

En estos cuatro casos, se revela también el carácter total de la política de Aristóteles. En ella, no hay espacio para dualismos entre orden y ley, derecho positivo y derecho natural, política y economía, política y religión. Estos cuatro casos se distinguen de las dos primeras razones para afirmar la totalidad de lo político, porque, a diferencia de aquéllas, ellos han sido puestos en cuestión especialmente desde la modernidad. En cambio, las ideas de la unidad política como unidad que debe aspirar a algún grado de independencia y autarquía, lo mismo que la vinculación del Estado con funciones educativas y de despliegue de capacidades humanas, siguen ejerciendo su influencia, no obstante que en menor medida, aun hoy, bien avanzada la modernidad.

Schmitt es un autor moderno o incluso post-moderno. Sin embargo, sostiene un concepto total de lo político que coincide con el aristotélico, no obstante que con matices, en todos los sentidos de totalidad presentes en Aristóteles.

El concepto de lo político se constituye desde la distinción amigo-enemigo³⁵. Esta distinción comprende, nos dice Schmitt, “el grado mayor de intensidad de una unión o separación”³⁶. Se podría decir que lo político es la *tensión* misma en la base de la distinción³⁷, o la intensidad práctico-vital, que es la condición necesaria de toda posible unión y división³⁸.

Para Schmitt, estos conceptos políticos de la distinción se nutren de contenidos provenientes de los demás ámbitos humanos, incluidos el económico o el moral³⁹. Sin embargo, lo político *les altera la naturaleza*, en la medida en que los torna en fundamento de unión y conflicto⁴⁰. Así, por

33 Cfr. *Ibid.*, V, 14, 1137a 31-1138a 4.

34 Cfr. BIEN, Günther. *Op. cit.*, XXXIII; ARISTÓTELES, *Política*, I, 9.

35 Cfr. SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, p. 26.

36 *Ibid.*, 27.

37 RISSING, Thilo y RISSING, Michaela. *Politische Theologie. Schmitt-Derrida-Metz* (Múnich: Wilhelm Fink, 2009), 99.

38 Sólo desde esa tensión práctica originaria se explicaría la existencia de una dimensión específicamente política. Una radical neutralidad humana en el origen no sería condición suficiente de nuestro estar a la búsqueda.

39 Cfr. SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, 37.

40 *Ibid.*, 36.

ejemplo, un asunto meramente económico, al volverse político, deja de ser una cuestión de simple especulación teórica o de intereses particulares y pasa a convertirse en algo serio, capaz de comprometer la vida de las personas. Piénsese en cuántas guerras se han desencadenado a partir de intereses económicos en disputa que, precisamente en tanto devienen políticos, se convierten en cuestiones de interés nacional, donde ya no entra en consideración el cálculo estrictamente económico o de utilidad.

También un asunto moral puede volverse político y, como pasa con la economía, dejar de ser simplemente una cuestión de moral privada, para convertirse en articulador de un conflicto serio, es decir, con partes dispuestas al enfrentamiento. Ahora bien, no es usual que esto ocurra y generalmente la moral es más bien empleada como justificativo a posteriori de decisiones políticas ya adoptadas⁴¹. Sin embargo, además de estos contenidos morales privados, con los que nos hemos topado en la exposición que Schmitt hace de la posibilidad de que cualquier contenido devenga asunto político, lo político evidencia en los textos de Schmitt un *segundo tipo de moralidad*. A diferencia de la moralidad del primer tipo, es decir, de la que se detecta como moral puramente privada o puramente moral y que sólo eventualmente puede devenir política (pues puede quedarse siendo meramente moral, incluso cuando haya un conflicto político que esté motivado por otros contenidos), esta moral del segundo tipo es esencialmente política. Vale decir, lo político no puede escapar jamás a ella.

Lo político es un *modo de la acción* humana. No sólo un ámbito más, sino el modo de actuar *serio o intenso*, donde se trata de *lo más significativo*. En definitiva: de aquello por lo que se está dispuesto a poner en juego la propia vida. Esta seriedad obligada hace que la decisión y la acción –si tiene lugar– sean auténticas. Si la moral de primer orden puede ser simple declaración de ideales, en la moral de segundo orden, cuando tiene lugar, es decir, cuando efectivamente opera la decisión y la acción política, entendida como acción y decisión abierta al riesgo, al peligro, entonces la moral es declaración realizada. La otra moralidad, esto es, aquella que alcanza para la discusión pero no para desencadenar la disposición a poner en juego la propia existencia, es moralidad en un sentido derivado o incluso, en ciertos casos, inauténtico de la expresión. Ante la posibilidad de la muerte, de la crisis radical, de la guerra, la existencia se torna auténtica y con ella las decisiones y las acciones devienen morales en el sentido más fuerte de la expresión.

No debe entenderse, en todo caso, como si Schmitt estuviera abogando por una visión guerrera de la política. No opone al reemplazo liberal de la

41 Cfr. SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen* (Berlín: Duncker & Humblot, 2002), 94.

política por la moral y la economía⁴² (así como a la subsecuente condenable moralización liberal de la política⁴³), la politización belicosa de la moral. La guerra sólo se justifica como guerra defensiva.

Ningún programa, ningún ideal, ninguna norma y ninguna finalidad otorga un derecho a disponer de la vida física de otros hombres [...]. No hay ningún fin racional, ninguna norma tan correcta, ningún programa tan ejemplar, ningún ideal social tan bello, ninguna legitimidad o legalidad que pueda justificar que seres humanos se maten unos a otros por ello⁴⁴.

Existe un salto entre ideales y normas, entre fines y programas, por un lado, y la guerra como fenómeno que significa el exterminio de seres humanos, por el otro. Por eso, cuando hay realmente enemigos, es “pleno de sentido, pero sólo políticamente pleno de sentido, defenderse en caso de necesidad de ellos físicamente y combatir con ellos”⁴⁵.

Lo que parece querer decirnos Schmitt es que no es necesario contar con una guerra efectiva para vernos cara a cara con la muerte y la excepción, sino que es ya la *posibilidad* de la guerra la que nos hace enfrentarnos a ellas, también como posibilidades. La guerra es insoslayable. Siempre puede tener lugar, de tal suerte que reparar en ella significa, en cierto modo, poner delante de nosotros un aspecto de nuestra existencia. Guerra y conflicto son siempre el trasfondo, muchas veces ocultado, sobre el que la existencia se cimbra. Nos angustia la indeterminación e incontrolabilidad de nuestra existencia⁴⁶. Ocorre que la conciencia política o de la posibilidad del conflicto, nos colocan frente a ese trasfondo de incontrolabilidad y misterio de manera explícita. Es precisamente el intento de soslayar la presencia de ese trasfondo uno de los motivos que explicarían la actitud que se dirige a soslayar también la posibilidad de la guerra como posibilidad siempre amenazante.

La acción política -y la unidad que se articula desde esta acción- es, hasta cierto punto, para Schmitt, la manera de expresión más plena de la existencia humana. Pues, ella viene a expresar aquellos contenidos según los cuales *vale la pena* orientar la existencia, es decir, aquellos que emergen como resistentes incluso al caso extremo, a la crisis, a la guerra. El Schmitt que entiende la unidad política como una forma de organización capaz,

42 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Op. cit., p. 69.

43 Cfr. *Ibidem.*, p. 37 y SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen*, pp. 43 (nota al pie) y 94.

44 SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Op. cit., pp. 49 s.

45 *Ibidem.*, p. 50.

46 Cfr. SCHMITT, Carl. *Glossarium* (Berlín: Duncker & Humblot, 1991), 26, 93-95, 264.

cuando existe, de desplegar la vida humana según contenidos auténticos y experimentables como plenos de sentido, no estaría lejos del Aristóteles que ve en la *pólis* la unidad que actualiza la naturaleza humana.

La tensión práctica originaria, así como la dinámica de unión y oposición que emerge desde ella, no es superable, sino parte de la *condición* humana. En términos aristotélicos, se podría decir: parte de la “naturaleza humana”. Para Schmitt nuestro destino es político⁴⁷. Fuera de la *pólis*, no viven propiamente seres humanos, pues no hay cómo suspender la dialéctica permanente de unidad y oposición, amigo y enemigo, ya que es el ser humano la fuente misma del conflicto, la excepción (*Ausnahme*), el acontecimiento (*Ereignis*).

La existencia humana se halla suspendida sobre un abismo de misterio. El ser humano está, desde que emerge en el mundo, bajo amenaza⁴⁸. Se caracteriza por su radical precariedad. Existe, pero bajo amenaza. En la normalidad siempre está latente la excepción, como caos, como pérdida de bienes preciados, como pérdida de la vida⁴⁹. Esa excepción es insoslayable. De hecho, el ser humano mismo emerge de ella. Desde ella, como trascendencia indeterminable, aparece en el mundo⁵⁰. La indeterminabilidad de la trascendencia implica que el ser humano no controla lo que le hace existir. Existe, pero no domina el fundamento de su existencia. El trasfondo sobre el cual su existencia opera es “indeterminado” y “imprevisible”⁵¹. En este sentido, habla Schmitt (siguiendo a Helmut Plessner) del ser humano como un ente “que permanece en su esencia indeterminado, insondable y ‘pregunta abierta’”⁵².

Junto con su precariedad, el ser humano se caracteriza porque su conciencia originaria no es meramente teórica, sino desde siempre práctica. La tensión y la diferencia se encuentran ya en nosotros mismos. Ella es la base antropológica de la distinción amigo-enemigo⁵³. Es allí, en esta doble estructura precario-práctica, no en factores históricos, donde radica la fuente última de la unión y el conflicto, es decir, de la política. Schmitt caracteriza, por ello, al ser humano como “dinámico” o “problemático”⁵⁴. Se halla en tensión, tanto consigo mismo cuanto con otros. Se encuentra a la búsqueda de sentido y ese sentido se expresa en inclinaciones fundamentales que,

47 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, 77.

48 Cfr. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, 21; *Der Begriff des Politischen*, 60.

49 Cfr. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, 21; *Der Begriff des Politischen*, 60-63.

50 Cfr. SCHMITT, Carl. *Glossarium*, 60, 84.

51 SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, 60.

52 SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, 60.

53 Cfr. SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47* (Berlín: Duncker & Humblot, 2002), 89-90.

54 SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. 61.

con Wilhelm Dilthey, Schmitt identifica como “amor y temor”⁵⁵. Esa tensión opera, para Schmitt, en diversos niveles. Ella tiene lugar ya en el interior del propio ser humano⁵⁶. El individuo está, en cierto modo, en tensión consigo mismo. Son fuertes sus pasiones y débiles sus virtudes⁵⁷. Es una unidad de lo diverso⁵⁸. Esta diversidad hace posible que entre en conflicto incluso consigo mismo, que se ame, que se odie, que se tema. Además, se halla en trato con lo otro, con el mundo natural, con otros seres humanos. Allí tampoco se encuentra de manera meramente pasiva o neutral, sino en tensión o a la búsqueda. Es la “tensión”, el estar a la búsqueda, lo que explica todas sus acciones y tensiones particulares⁵⁹.

La tensión práctica que es la existencia humana revela su carácter originario, porque ella explica todas nuestras acciones. En el origen, no puede haber mera neutralidad o indiferencia⁶⁰, ni tampoco una separación radical entre ser y deber⁶¹, sino una unidad originariamente práctica: vida

55 *Ibid.*, 59.

56 “¿A quién puedo reconocer en realidad como mi enemigo? Manifiestamente, sólo a aquél que me puede poner en cuestión. En tanto que lo reconozco como enemigo, reconozco que él me puede poner en cuestión. ¿Y quién puede ponerme realmente en cuestión? Sólo yo a mí mismo. O mi hermano. Eso es. El otro es mi hermano. El otro se revela como mi hermano y el hermano se revela como mi enemigo”; SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus*, 89-90; cfr. También la interpretación de Michaela Rissing y Thiago Rissing, según la cual ambos polos en su relación con la tensión (*Spannung*) emergen como lo originario; SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, 98-99.

57 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, 59.

58 En un sentido similar, Chantal Mouffe fundamenta el carácter “ontological” de lo político en “the idea of the division of the subject”, cfr. CARPENTIER, Nico; CAMMAERTS, Bart. “Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe”, en: *Jouralism Studies* 7 (2006), 9.

59 La tensión aparece también en las obras de Schmitt como “seriedad” por contraposición a “juego”; cfr. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, 120-121. John P. McCormick entiende que Schmitt construye o “fabrica” el mito del “conflicto humano” con el afán de controlar el “miedo” que produce el otro como “desconocido” u “oscuro”, mediante la estrategia de “nombrarlo” y subsumirlo bajo conceptos opuestos como “bueno y malo, divino y demoníaco”, y así “aliviar la ansiedad causada por su condición de incertidumbre epistemológica”; en: MCCORMICK, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 109-110; cfr. *Ibid.*, p. 117. La intención de Schmitt, no obstante, es, antes que construir un mito, describir el carácter radical de la existencia humana, a saber, su precariedad. Ambos (McCormick y Schmitt), además, asumen una concepción diversa del mito. En el caso de McCormick, el énfasis está puesto en el momento constructivo del mito –cfr. MCCORMICK, John P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 89-90–, mientras que para Schmitt el mito simplemente expresa –pasivamente, podría decirse– la realidad originaria y su tensión vital; cfr. SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, pp. 12, 48, 54. En este sentido, decir que el conflicto humano es un mito, significa algo distinto en McCormick y Schmitt.

60 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Berlín: Duncker & Humblot, 2004), 36.

61 Cfr. G, p. 59; BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, “Konkretes Ordnungsdenken” en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter y K. Gründer. Basel, 1984, vol. VI, col. 1312-1313.

con sentido o tensión prácticos⁶². Incluso en el conocimiento más teórico está supuesta dicha tensión como intención cognoscitiva hacia lo otro, lo desconocido, lo trascendente, pues sin una búsqueda de conocimiento, sin un interés según el cual el ser humano se disponga a conocer, no tendría lugar la actividad a la que llamamos conocimiento, que supone una espontaneidad operando a la búsqueda de lo conocido⁶³. La tensión explica el acto de conocer, así como todas las acciones humanas: morales, artísticas, económicas, políticas, religiosas, etc.

Pero, las similitudes con Aristóteles continúan: para Schmitt, el Estado es, en cierto sentido, una unidad de religión y política. No, por supuesto, al modo pre-moderno en el cual la *pólis* lo es para Aristóteles. Sin embargo, pertenece a las preocupaciones sistemáticas profundas de Schmitt la elucidación de la relación entre religión y política o, en terminología propia del cristianismo, Iglesia y Estado. No sólo es que la teología y la religión puedan volverse asunto político. Además, Iglesia y Estado son, para Schmitt, formas institucionales que guardan relaciones estructurales entre sí. En ambos, casos la autoridad se funda en la representación, más precisamente: en la capacidad de la institución respectiva para hacer presente en el mundo una idea en principio ausente u oculta⁶⁴. En *Der Wert des Staates*, Schmitt alude a la relación entre la pretensión de infalibilidad papal y la pretensión soberana del gobernante⁶⁵. Schmitt se diferencia de Aristóteles en que opera dentro de un contexto cristiano o incluso post-cristiano, en el cual ha emergido una religión con pretensiones de universalidad, esto es, de validez para todo ser humano. Por eso, la institución eclesiástica, a la vez que es similar a la institución política en su institucionalidad y su pretensión de infalibilidad, se distingue del Estado porque extiende sus pretensiones al entero universo⁶⁶.

En el caso de las relaciones entre política y economía, Schmitt también se halla, en lo que se puede, en cercanía con Aristóteles. El contexto de Schmitt es nuevamente moderno, él tiene a la vista una economía capitalista, la cual, de hecho, ha podido librarse del yugo político, gracias a la ciencia y

62 Cfr. Por ejemplo, "Raum und Rom – Zur Phonethik des Wortes Raum", en: SCHMITT, Carl. *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969* (Berlín: Duncker & Humblot, 1995), 965.

63 Aquí hallaría una nueva luz la frase de Schmitt respecto del carácter "polémico" de todos los conceptos políticos (*Der Begriff des Politischen*, 31). La practicidad, la tensión, la polémica, está, no obstante que "en distintos modos y grados" (*Ibidem*), siempre en la base del conocimiento y de toda conceptualización, pues sólo desde una actitud práctica, en tensión o –eventualmente– polémica, puede emerger una acción de conocimiento distinta de la mera pasividad.

64 Cfr. SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 28 s., 36, 41.

65 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates*, 95.

66 *Ibid.*, 47-49.

la técnica modernas. Sin embargo, Schmitt no cesa en el intento por acotar la racionalidad económica según la racionalidad política, en una dirección similar a la que proponía el Estagirita⁶⁷. Este intento opera en dos frentes. Por un lado, Schmitt trata de mostrar la inautenticidad de una existencia puramente económica, que soslaye la seriedad o intensidad política de la vida⁶⁸. Por el otro, intenta plantear la insuperabilidad de lo político en sede económica, vale decir, que la historia humana y su potencial de conflicto no son controlables por medios puramente económicos. Que las guerras se conduzcan por razones económicas, y no ya por diferencias teológicas, no convierte la política en economía, sino la economía en asunto político⁶⁹.

Schmitt se niega, también, a suscribir el normativismo jurídico, según el cual el derecho primariamente sería norma y no situación jurídica ya ordenada, orden o institución. En *Politische Theologie*, cuestiona la posibilidad de la validez de las normas en una situación de caos político⁷⁰. En *Verfassungslehre*, por su parte, piensa un concepto de constitución como orden y formula su teoría de las garantías institucionales⁷¹. No es, empero, hasta 1933-1934 que desarrolla con plena conciencia su teoría del derecho como orden y formula los argumentos que le darán sustento. También su concepto de *nomos*, como orden concreto que emerge de la toma de posesión de un grupo humano de la tierra, que Schmitt elabora especialmente en los años 50, es expresión y un desarrollo de ese pensamiento del orden⁷².

En fin, en lo que toca a la concepción del derecho natural de Schmitt, ella es, en lo fundamental, parecida a la de Aristóteles. Para Schmitt, en sentido propio, no hay escisión entre derecho positivo y derecho natural. Schmitt casi no usa la expresión “derecho natural” (en esto se asemeja al Estagirita). Cuando lo hace, o bien introduce precisiones o bien es, simplemente, para criticar la expresión⁷³. Sin embargo, el rechazo tiene que ver más con un problema que se genera con el uso del término “naturaleza” que con la negación de principios de justicia supra-positivos. Schmitt afirma principios de justicia supra-positivos, cuya existencia no es, en último término, diversa de sus realizaciones institucionales. Así, indica que “Todo Estado es Estado de Derecho”⁷⁴. Mas con ello no está simplemente afirmando el cinismo o la imposibilidad de un estudio crítico del Estado. Simplemente está enfatizando el papel de *realizador* del Derecho que le

67 Cfr. ARISTOTELES, *Política* I, 3-11.

68 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, 120 s.

69 Cfr. *Ibid.*, 76.

70 Cfr. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, 19.

71 Cfr. SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre* (Berlín: Duncker & Humblot, 1993), §§ 1, 14.

72 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlín: Duncker & Humblot, 1997), especialmente 6, 13-20.

73 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates*, 36, 77; *Glossarium*, 49 s., 195.

74 Cfr. SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates*, 57.

corresponde a la unidad política. No hay derecho, no hay derecho natural en el sentido más propio de la expresión, mientras el Estado no lo realice⁷⁵. Luego, complementa esta idea temprana con la del derecho como orden, de tal suerte que los principios de justicia pasan a ser concebidos explícitamente como principios estructuradores de la realidad “sustancial” del derecho, a saber: de los ámbitos jurídicamente ordenados⁷⁶.

3. CONCLUSIÓN

La exposición de la cercanía entre los conceptos de lo político de Aristóteles y Schmitt permite luego hacer frente a las objeciones de los autores. Ni parece ser cierto que Schmitt asuma un concepto meramente fáctico de lo político, en el cual las cuestiones de sentido no jueguen un papel fundamental; ni tampoco parece ser correcta la crítica que se le imputa a Schmitt de incurrir en una contradicción al sostener, de una parte, un conocimiento teórico claro de lo político y, de otra, que todos los conceptos políticos son polémicos. El primer problema ha quedado resuelto con la misma exposición de la tensión originaria que es la existencia humana. Toda acción humana supone un sentido o practicidad constitutiva de la existencia, desde la cual es posible explicar no sólo las acciones en el campo político, sino también la teoría.

El segundo problema puede también solucionarse a partir de una reflexión sobre las implicancias del carácter originariamente práctico de la existencia. La afirmación de la incompatibilidad entre teoría descriptiva y actitud polémica supone sostener la neutralidad de la existencia. En el caso del pensamiento de Aristóteles, parece ser posible -gracias a la estructura teleológica de la naturaleza reconocida por éste- inferir, a partir de su observación, orientaciones para la acción (por ejemplo, que el ser humano debe vivir en la *pólis*). Si se entiende -como Aristóteles, pero también como Schmitt- que la existencia humana es originariamente práctica, afectada por una tensión y un sentido, y que, en consecuencia, el ser humano jamás se halla en situaciones neutrales, sino dotadas de significación práctica, entonces es posible que los enunciados descriptivos acerca de esa existencia originariamente práctica sean base para enunciados prescriptivos, es decir, para afirmaciones o rechazos prácticos, para tomas de posición. Toda teoría de lo político que quiera abarcar lo político de manera concreta, en su originalidad fenomenológica práctica o tensional, puede y debe ser práctica o polémica.

75 Cfr. *Ibid.*, 56.

76 SCHMITT, Carl. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Berlín: Duncker & Humblot, 1993), 17.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- BIEN, Günther. "Einleitung". Aristóteles, *Politik*. Hamburgo: Meiner, 1981. pp. XIII LVI.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. "Konkretes Ordnungsdenken". J. Ritter y K. Gründer (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI. col. 1312-1313. Basilea: 1984.
- CARPENTIER, Nico; CAMMAERTS, Bart. "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe". *Journalism Studies* 7. 2006. pp. 964-975.
- DERRIDA, Jacques. *Politics of Friendship*. Londres/Nueva York: Verso, 2005.
- GERHARDT, Volker. "Politik als Ausnahme". En: R. Mehring (ed.). *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*. Berlín: Akademie, 2003. pp. 205-218.
- HELLER, Hermann. *Staatslehre*. Leiden: Sijthoff, 1934.
- HERRERA, Hugo Eduardo. *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Stellung bezüglich der Tradition der praktischen Philosophie*. Berlín: Duncker & Humblot, 2010.
- HOFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität*. Berlín: Duncker & Humblot, 2002.
- KUHN, Helmut. *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*. Múnich: Kösel, 1967.
- KUHN, Helmut. *Das Sein und das Gute*. Múnich: Kösel, 1962.
- LAUFER, Heinz. *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik; zugleich ein Beitrag zur Methodologie der politischen Wissenschaften*. Würzburg, 1961 (tesis doctoral).
- LÖWITZ, Karl. "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt". *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: Metzler, 1984, vol. VIII, pp. 32-71.
- MCCORMICK, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler, 1998.
- RISSING, Thilo; RISSING, Michaela. *Politische Theologie. Schmitt-Derrida-Metz*. Múnich: Wilhelm Fink, 2009.

- STRAUSS, Leo. "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen".
En: Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler, 1998.
pp. 97-125.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlín: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen*. Berlín: Duncker & Humblot, 2002.
- SCHMITT, Carl. *Glossarium*. Berlín: Duncker & Humblot, 1991.
- SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Berlín:
Duncker & Humblot, 2002.
- SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.
- SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Berlín:
Duncker & Humblot, 2004.
- SCHMITT, Carl. "Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum". *Staat,
Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969*. Berlín: Duncker
& Humblot, 1995. pp. 491-494.
- SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-
Cotta, 1984.
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum
Europaeum*. Berlín: Duncker & Humblot, 1997.
- SCHMITT, Carl. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*.
Berlín: Duncker & Humblot, 1993.
- SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlín: Duncker & Humblot, 1993.
- THIELICKE, Helmut. *Theologische Ethik*. Tübinga: Mohr, 1987.

EN TORNO A LA SOBERANÍA NEGATIVA: ONTOLOGÍA, COMUNICACIÓN Y SUJETO*

NATALIA LORIO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (ARGENTINA)

RESUMEN

A partir de la constatación de la influencia de Georges Bataille en el pensamiento y los debates filosófico-políticos contemporáneos, críticos de la soberanía teológico-política, se aborda en este texto la soberanía negativa propuesta por el autor. El desarrollo sobre el tema de la soberanía que establece Bataille en su obra supone una trama compleja que concentra conceptos, términos y concepciones en una singular propuesta de soberanía bajo caracteres ateológicos e impolíticos. En el presente artículo indagamos en los conceptos de *ser*, *sujeto* y *comunidad* de los que Bataille dio cuenta desde la economía, la filosofía, la política, la antropología, la teoría de la religión, entre otros discursos en pos de señalar la caracterización heterogénea de lo que denominamos *soberanía negativa*. El artículo se estructura a partir de los siguientes elementos: primero, el trazado de la ontología de insuficiencia que está a la base de esta perspectiva; segundo, la presentación de la economía de la comunicación y la violencia irreductible que ella supone; por último, la problematización de la subjetividad soberana y sus aporías.

PALABRAS CLAVE: soberanía - ontología - comunicación - violencia - sujeto

AROUND NEGATIVE SOVEREIGNTY: ONTOLOGY, COMMUNICATION AND SUBJECT

* Artículo recibido el 29 de marzo de 2014 y aprobado el 21 de abril de 2014.

** Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y ex becaria Conicet. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía de las religiones en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha publicado los libros *Inhumanidad, erotismo y suerte en Georges Bataille* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2008) y *La escritura y lo sagrado. Bataille-Derrida-Marion-Blanchot-Foucault* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2009). Ha compilado junto con Andrea Torrano *Servidumbres voluntarias* (Córdoba: Editorial Brujas, 2010); y con Emmanuel Biset y Guillermo Ricca *Animales/Hombres/Máquinas* (Río Cuarto: Editorial de la UNRC, 2009). Correo electrónico: natilorio@gmail.com

After recognizing Georges Bataille's influence in contemporary debates of political philosophy and political thought critical of sovereignty's theological-political, this text studies negative sovereignty as the atheological and impolitical way that Bataille's thought sovereignty. Considering that the development of sovereignty in the Bataille's work is a complex plot that concentrates concepts, terms and conceptions of the being, the subject and the community (from such diverse approaches as economics, philosophy, politics, anthropology, theory of religion, etc.) this article is structured around the following elements: in first place, the layout of the impairment's ontology that is the basis of this perspective; in second place, the presentation of the economy of communication and the irreducible violence it entails and, finally, the problematization of sovereign subjectivity and its paradoxes .

KEYWORDS: sovereignty - ontology - communication - violencia - subject

EN TORNO A LA SOBERANÍA NEGATIVA: ONTOLOGÍA, COMUNICACIÓN Y SUJETO

I. INTRODUCCIÓN

"(...) es preciso entender que la posibilidad no es la única dimensión de nuestra existencia y que tal vez nos toca "vivir" cada acontecimiento de nosotros mismos en una relación doble, una vez como algo que comprendemos, captamos, soportamos y dominamos (aunque sea difícil y doloroso) relacionándolo con algún bien, algún valor, es decir, en último término, con la Unidad, y otra vez como algo que se sustrae a todo empleo y a todo fin, más como algo que escapa a nuestro poder de probarlo, pero a cuya prueba no podríamos escapar"¹.

La influencia de Georges Bataille en el pensamiento y los debates filosófico-políticos contemporáneos, críticos de la soberanía teológico-política, permite considerar la incidencia de la noción de soberanía batailleana. Frente al dominio de lo posible que la soberanía política reveló y dio a conocer en su faz más desoladora, la soberanía negativa (¿soberanía imposible?) permite pensar contra la resustancialización del cuerpo político. El trazado de una política de lo imposible como revuelta frente a lo acabado, como refutación de lo posible y reificado es acaso la exigencia que, en una suerte de relevo, toma el pensamiento político contemporáneo de la soberanía en Bataille².

1 BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso* (Caracas: Monte Ávila, 1970).

2 Cfr. HERVAS, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (Madrid: Res Publica, 2008).

En la incidencia de Bataille en el pensamiento político de Nancy, Esposito y Agamben, pueden reconocerse los motivos de la finitud y la relación, de la insuficiencia y la muerte, de la comunicación (o el ser como *inter*) y el inacabamiento; motivos que ponen en cuestión a la antropología y la política desde una ontología en la que la sustancia está ausente. Desde aquí -y en confrontación con la teología política (tan medular en la tradición de la filosofía política)- se puede señalar una suerte de ateología política que vertebra los desarrollos batailleanos en una trama compleja en torno a la soberanía que concentra conceptos, términos y concepciones sobre el ser, el sujeto y la comunidad. Si desde la perspectiva teológico-política la noción de soberanía es indistinguible del poder, la autoridad y el sujeto de la decisión³ -junto a una implicación contundente respecto al fundamento de lo político-, encontramos en el pensamiento de Bataille acerca de la soberanía la posibilidad de ponerlos en crisis bajo el horizonte categorial de lo impolítico⁴.

Quisiéramos mostrar en este texto la ampliación del concepto tradicional de soberanía a partir del pensamiento de Georges Bataille bajo el cual la soberanía se transgrede a sí misma: antes que referir a un sujeto y a la constitución de un Estado (con sus leyes y sus instituciones) y de ligarse absolutamente al poder de la decisión, la violencia y la distinción, la soberanía batailleana da cuenta de la ausencia de la mirada especular en una autoridad divina que fundamenta al sujeto de la soberanía, al Estado (siendo crítica de lo teológico político, allí donde ya no hay un orden que se deba representar, ni una jerarquía que doblar).

Para mostrar los deslizamientos que establece Bataille en torno a lo que llamamos soberanía negativa, es decir, para pensar una soberanía sin soberanía (ateológica e impolítica), hemos estructurado este texto a partir del desarrollo de las siguientes estancias: primero, el trazado de la ontología que está a la base de esta perspectiva; segundo, la presentación de la economía de la comunicación y la violencia; tercero, la presentación de la subjetividad soberana y sus aporías; y, por último, el trazado de algunas consideraciones finales.

II. UNA ONTOLOGÍA DE LA INSUFICIENCIA

3 Cfr. SCHMITT, Carl. *Teología Política* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 1998).

4 Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico* (Buenos Aires: Katz, 2006).

¿Por qué comenzar por la ontología para hablar de la soberanía negativa? ¿Qué sentido tiene pensar el ser cuando pretendemos abordar una crítica a la teología política? Para abordar la crítica batailleana a la idea de sujeto y de comunidad que se trazaron desde la modernidad, consideramos indispensable desarrollar la puesta en cuestión que Bataille establece respecto de la concepción del ser. En este apartado trataremos la ontología desgarrada que transparenta la crítica a la concepción moderna del sujeto y sustancia a que Bataille dio lugar mediante la noción de soberanía.

En un texto temprano titulado *El laberinto*, Bataille propone un principio de insuficiencia de los seres (retomado luego por Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable*), asumiendo desde el inicio la impugnación de una ontología de lo completo: “La suficiencia de cada ser es refutada sin tregua por cada uno de los otros. Incluso la mirada que expresa amor y admiración se dirige a mí como una duda que afecta mi realidad”⁵.

Este principio de insuficiencia se inscribe en la perspectiva trágica bajo la que Bataille reconsidera la negatividad dialéctica sin reconciliación posible, perspectiva en la que la satisfacción no es alcanzable⁶. La insuficiencia que está en la base de toda vida humana se hace patente en algunas efusiones (como la risa y el llanto) que quiebran en su aparición la evidencia de seguridad que intenta establecer el sentido. Se trata de una concepción trágica de la historia (y del sujeto) en la cual la “noche universal en que todo se encuentra — y enseguida se pierde — parecería una existencia para nada, sin alcances, equivalente a la ausencia de ser, si no surgiera la naturaleza humana para darle su consecuencia dramática al ser y a la vida”⁷. La impronta que puede aportar el sujeto desde esta perspectiva está atravesada no por la posibilidad de saber y señalar desde el saber el sentido de la historia, sino, en todo caso, dramatizar (¿radicalizar?) la ausencia de sentido, mostrar la contingencia, la improbabilidad de un sentido seguro.

5 BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003), 217.

6 Bien podría considerarse desde aquí una *ontología del deseo sin satisfacción*, que pone en entredicho la completud del sujeto (poniendo en crisis la representación del sujeto moderno). Desde aquí, la ontología lejos de hacer coincidir el ser con lo lleno de sí mismo, con la sustancia, hace explícita más bien la expropiación de la propia sustancia o, como dice Esposito, su propensión a la nada, en un movimiento que corroe su “ser sujetos”. Cfr. ESPOSITO, Roberto. “Nihilismo y comunidad” en *Nihilismo y política* (Buenos Aires: Manantial, 2008). Por cuestiones de espacio, no nos detendremos aquí en las líneas de trabajo que se abren al considerar el destrucción del sujeto moderno a partir del atravesamiento de la cuestión del deseo teniendo en cuenta que el deseo lejos de ser la forma en que el saber “habla” en el sujeto humano” (Cfr. BUTLER, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), es aquello que lo desgarrar).

7 BATAILLE, Georges. *Op. cit.*, 217.

En esta perspectiva, el ser no sólo es precario, sino también cuenta con la complejidad de la insuficiencia (complejidad que se torna laberinto — de allí el título del texto de Bataille — donde se extravía lo que había surgido). En el marco de esta ontología desgarrada⁸ regida por el principio de insuficiencia, el ser es profundamente ser en relación. Sobre este punto sostiene Bataille: “El intercambio entre dos partículas humanas posee en efecto la facultad de sobrevivir a la separación momentánea. *Un hombre no es más que una partícula inserta en conjuntos inestables y mezclados*”⁹. El materialismo (bajo) en el que se enmarca esta posición, apunta a comprender cada ser como una composición de partículas, agitada como en un torbellino de encuentros efímeros¹⁰.

Huelga decir que desde el materialismo de Bataille todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula que puede entrar en composición con un conjunto que lo trasciende, atravesado por fuerzas de atracción y repulsión. Bataille asume que esta descripción de los hechos es la que es velada por la distancia en la que “emerge” un sujeto, un sí mismo, un *ipse* que pone *todo* en cuestión, marcando los movimientos de composición — en la que van encadenándose agregaciones sucesivas — y movimientos de descomposición.

Bajo este modelo o estructura de laberinto, “ser es aquello que, deseado hasta la angustia, no puede soportarse”¹¹, mientras que la “partícula humana” tiene la sensación de suficiencia, la ilusión de ser suficiente o autosuficiente con la que intenta reducir el impacto último de eso que se resuelve en NADA (RIEN): la muerte. De la periferia al centro y del centro a la periferia, la vida humana se construye múltiples barreras para protegerse del “deterioro del ser”, sin ver que la verdad de la ipseidad está en sus “paredes agrietadas”¹².

8 Esta ontología atraviesa asimismo los desarrollos sobre la comunidad que despuntan a finales de los años '30 con *Acéphale* y con el *Colegio de sociología* y muestran de manera patente la representación de lo político atravesado por esa insuficiencia. Frente a la cabeza de la comunidad unitaria, Bataille opone una sociedad bi-policéfala, en la que se recorta impolíticamente la comunidad acéfala (ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*). Hemos desarrollado la representación trágica de la comunidad en Bataille y la crítica a la ontoteología política en LORIO, Natalia. «Una representación trágica de la vida humana y social. Bataille tras los rastros de Nietzsche». *Revista Representaciones*, vol. 7 (2012), 89-111.

9 BATAILLE, Georges. *Op. cit.*, 220.

10 Puede reconocerse este abordaje en la conferencia dictada por Bataille en el Colegio de sociología titulada *Sociedad, organismo y ser* en la cual se da el desarrollo de las comunidades electivas. Cfr. HOLLIER, Denis. *El colegio de Sociología* (Madrid: Taurus, 1982).

11 *Ibid.*, 222.

12 *Ibid.*, 223.

Frente a estas construcciones momentáneas en las que la subjetividad encuentra su reaseguro y estabilidad posponiéndose en la espera de un porvenir que se va aplazando constantemente, Bataille profundiza en aquellos elementos que abren la grieta de la insuficiencia del ser: del sacrificio a la risa se podría tramar la distensión de las efusiones humanas que descomponen las estabilizaciones que siendo precarias se quisieran alzar sobre un fundamento seguro, sustancial¹³.

Esta ontología en la que se está desde siempre expuesto *en* su herida, lejos de coincidir con el todo, con la sustancia, hace explícita más bien la expropiación de la propia sustancia, su propensión a la nada¹⁴. Es esa desgarradura del ser como *inter* lo que comunica. Esposito lee allí una superposición de la antropología y la ontología en el pensamiento de Bataille: hay una desgarradura, una nada del ser que pone al hombre en jaque, situándolo en la paradójica complexión en la que quiere comunicar y a la vez teme perderse, o, como lo denuncia Esposito, a condición de poder escapar al aniquilamiento por implosión corre el riesgo de aniquilarse por explosión¹⁵.

En desarrollos posteriores al que nos hemos referido, es decir, en los textos que constituyen la *Suma ateológica* en los que de modo más insistente aparece la figura de la soberanía, también encontramos esta ontología trágica de la insuficiencia. Allí leemos: “El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica, se aniquila en ese vacío que es la vida que se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse”¹⁶. Desde esta paradójica situación puede comprenderse el señalamiento crítico que Bataille establece respecto de la ontología y el sujeto, el cual permite pensar la soberanía

13 Bataille provocativamente asegura que la risa señala nuestra falta y, respecto a la totalidad del ser, tiene el sentido o el valor de mostrar la insuficiencia: “Por encima de las exigencias cognoscibles, la risa recorre la pirámide humana como una red de olas sin fin que se reanuda en todos los sentidos, que se vincula también a la agonía de Dios (...) El ser alcanza el resplandor deslumbrante en la aniquilación trágica. La risa no adquiere todo su alcance en cuanto al ser sino en el momento en que se reconoce cínicamente, en la caída que la desencadena, como una representación de la muerte” (*Ibid.*, 225-6).

14 La preponderancia de la muerte, la preeminencia de la negatividad sin empleo de la muerte que se presenta en esta comunidad afectiva o del sentimiento hace patente la impronta de esta ontología diversa. En este sentido es que puede resultar esclarecedor ese señalamiento que Esposito realiza de la relevancia de Bataille en torno al pensamiento sobre la comunidad. El *inter* de la comunidad en Bataille asoma en la herida bajo la que es concebido el ser del sujeto. La comunidad afectiva que Bataille concibió en los años treinta en *Acéphale* atravesada luego por una experiencia de la nada desarrollada en la *Suma ateológica*. El ser no es lo cumplido y, por cumplido, cerrado en sí mismo: el ser coincide con la herida que desgarrar todo cierre y todo cumplimiento.

15 Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Nilismo y política* (Buenos Aires: Manantial, 2008).

16 BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972), 53.

como subjetividad ampliada (en tanto abierta, desgarrada, quebrada). Si el ser no puede ser pensado más que como *inter*, la figura del sujeto como individuo (asilado, cerrado en sí mismo, monádico, autónomo) es puesta en crisis, impugnada por la perversión de su soberanía en la propuesta de una *soberanía negativa* (el saber que alcanzaría el sujeto es transfigurado en no-saber, su poder en impotencia y su excepcionalidad en relación que interrumpe la asunción de los sujetos individuales como tales)¹⁷.

En este sentido, la noción de soberanía en tanto singular composición de la existencia humana que no se subordina ni a la identidad individual, ni a la subjetividad segura y cerrada, ni a la sustancia, permite reconocer el sutil trabajo en torno a la ontología que va royendo la estructura monolítica bajo la que se pensó el ser y la relación entre los seres. En múltiples desarrollos de su obra puede notarse el desenvolvimiento de esa ontología desgarrada, de la herida o de la incompletud que rompe con la tradición filosófica para pensar desde allí aquello obturado, reprimido, olvidado por la racionalidad moderna.

En *El culpable* encontramos cierta condensación de la cuestión de sustancia que permite avanzar en los motivos señalados:

Lo que llaman *sustancia* no es más que un estado de equilibrio provisional entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la fuerza. Nunca la *estabilidad* rebasa este equilibrio relativo, poco duradero: me parece que nunca es estática, pero el equilibrio relativo significa solamente que es posible; no por ello la vida deja de ser acumulación y pérdida de fuerza, constante compromiso del equilibrio sin el cual ella no sería¹⁸.

La sustancia, parece indicar Bataille, sólo es un momento, un estado provisorio de equilibrio entre las tensiones del ser. El ser (la vida, la sociedad, el sujeto) no es más que una conformación compuesta, cuyo equilibrio es provisorio, caracterizada por inestabilidades que devienen, y que así como es preciso que lleguen a cobrar cierta formalización, es preciso poner en cuestión esas formas provisorias. No se trata de la verdad del ser, de la vida como acumulación y producción, de la sociedad como lo homogéneo, ni de la identidad del sujeto; se trata sólo de formas precarias que "contienen" eventualmente el flujo (el movimiento y la composición) de eso que llamamos ser (vida, sociedad, e individuo)¹⁹.

17 Por ello, la soberanía en Bataille no es aislable de una apuesta por la comunicación y la comunidad donde se da un tipo de reconocimiento de los semejantes (volveremos sobre esto).

18 BATAILLE, Georges. *El culpable* (Madrid: Taurus, 1973), 24.

19 Desde aquí Bataille señalará que no puede haber sustancia aislable, si bien la sustancia (o el equilibrio que hace que los múltiples movimiento parezcan tal cosa) puede ser concebido

III. ECONOMÍA DE LA COMUNICACIÓN Y LA VIOLENCIA

A esta ontología de la insuficiencia en la que la sustancia ya no tiene garantizada ninguna estabilidad ni plenitud, le corresponde una ontología de la comunicación que claramente está atravesada por el principio de gasto improductivo. Hay una verdad que acontece allí donde se sale del aislamiento (en el que se resguarda el ser particular): “Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y cerrado, sino a lo que pasa de uno a otros cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándolo, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella”²⁰.

Vale decir, para no caer en un inmanentismo sustancialista (al que Bataille critica en múltiples ocasiones²¹) que la comunicación — tal como se presenta en Bataille — no es plena, ni un estado permanente, no es la comunicación con un todo sustancial. La comunicación no es propiciada por lo lleno, sino por la ausencia, por la sustracción de la sustancia. Es en este sentido que la soberanía en Bataille parece no ser una noción, sino más bien el eje de irradiación que problematiza y pone en jaque la constitución de la subjetividad y también los modos de comprender las relaciones humanas o la conformación de lo social. Por ello es preciso comprender la soberanía atravesada por las filosofías antagónicas que representan la dialéctica hegeliana y la perspectiva trágica nietzscheana; vale decir, desde la puesta en tensión, por un lado, de la crítica a la conservación en la que se inscribe la constitución de la subjetividad en el hegelianismo (bajo la lucha por el reconocimiento en las figuras del señor y el siervo, en la que es preciso que se conserve la vida) recuperando el valor de la negatividad; y, por otro lado, asumir la perspectiva trágica que considera que el hombre es algo que debe ser superado, poniendo en juego la aspiración extrema del hombre que — Bataille percibe en Nietzsche — de no subordinarse a ningún fin exterior (Dios o la moral).

Considerando lo anterior es que la cuestión del sacrificio encuentra su lugar en este desarrollo. Siguiendo a Leslie Hill, podemos decir que la cuestión del sacrificio es la cuestión última, en tanto el sacrificio implica en Bataille un discurso sobre el ser y “una metafísica que no tiene sentido como unidad o mejor, tendiendo a la unidad, es preciso incorporar la variable de la fragilidad, de la inestabilidad y precariedad de esa unidad que no puede ser duradera: “la unidad quiere ese sistema de concentración-estallido, que excluye la duración. Lo que pertenece al universo parece así de otra naturaleza que la sustancia, al no ser la sustancia más que la cualidad precaria cuya apariencia se une a los seres particulares” (*Ibid.*, 14).

²⁰ *Ibid.*, 55.

²¹ Por ejemplo en la crítica que establece a la comunidad unitaria en *Acéphale*. Cfr. BATAILLE, Georges. “Nietzsche y los fascistas” y “Proposiciones” en *Acéphale. Religión-Sociología-Filosofía. 1936-1939* (Buenos Aires: Caja Negra, 2005), 35-57 y 63-70.

si ignora los juegos que la vida está obligada a jugar con la muerte”²². Es en este punto que el sacrificio se instala como uno de los problemas más importantes e inquietantes del pensamiento batailleano. En *La noción de gasto* (de 1933) verá Bataille que el sacrificio exige el gasto (improductivo, por cierto) de hombres y animales en la producción de cosas sagradas. Lo sagrado se constituye así en torno a la pérdida, a la operación improductiva que no quiere conservar cosas, sino que sacrifica seres a la fulguración bajo el tópicos del valor-que-es-en-sí-mismo, que se opone al valor relativo de la duración de la comunidad y los sujetos.

A partir de esto, Bataille señala la contradicción entre las concepciones sociales corrientes (por ejemplo, el principio de la utilidad clásica) y las necesidades reales de la sociedad: “A este respecto, es triste decir que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el gasto improductivo”²³. Sin embargo, Bataille advierte que en la vida práctica la humanidad da rienda suelta a aquello que se limita bajo estas “concepciones surgidas de la chata suficiencia”²⁴. La concepción de la vida bajo el principio de utilidad se adecua a un modo servil de concebir las relaciones del hombre con el mundo.

Frente al principio de utilidad clásica, Bataille propone el “principio de pérdida”, bajo el cual los intercambios fruto de la actividad de los hombres permiten no reducir la actividad humana a los procesos de producción y conservación, y bajo el cual el consumo aparece diferenciado en dos partes. Por un lado, un consumo o gasto reductible a la utilización de lo que se requiere para la conservación de la vida de los individuos de una sociedad en pos de la recreación o continuación de la actividad productiva. Por otro lado, se trata de aquellos “gastos improductivos” que, siendo irreductibles a la utilidad para la producción o conservación, son un fin en sí mismos. Para este tipo de consumo improductivo, Bataille reserva el nombre de gasto, acentuando así el elemento de pérdida (que debe ser la mayor posible para que la actividad cobre su verdadero sentido).

A partir de un análisis simbólico de las actividades humanas y sus productos, Bataille brinda algunos ejemplos del *gasto* en los que se empeña el consumo improductivo: las joyas, los juegos competitivos, las producciones artísticas, y los cultos que “exigen un derroche sangriento de hombres y de víctimas de sacrificio”²⁵. El sacrificio, así, entre las formas del

22 HILL, Leslie. *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 36.

23 «La noción de Gasto» en BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada*, 112.

24 *Ibidem*.

25 *Ibid.*, 115.

gasto improductivo, se caracteriza por ser una actividad en la que se da la producción de cosas sagradas, tenido en cuenta que “las cosas sagradas se constituyen mediante una operación de pérdida”²⁶.

Pero la torsión que realiza Bataille en este texto —que es la torsión que se imprime en todo su pensamiento como una marca propia— es aquella en la que se invierten las relaciones entre la economía de la producción y la economía del gasto: las actividades productivas son entrevistas como meros medios subordinados al gasto. El gasto es el fin, fin que la minoría de edad de la humanidad no puede ver, haciendo que la preocupación por la conservación —prevaleciendo sobre el gasto improductivo— lleve a situar la producción como un fin.

Bataille se apoya en los análisis de Mauss (*El ensayo sobre el don*) en torno a las instituciones primitivas para dar cuenta del carácter secundario de la producción y la adquisición, dado que el intercambio aparece como “pérdida suntuaria de objetos donados: se presenta así, básicamente, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición”²⁷. Allí donde la economía clásica concibió que el fin del intercambio era la adquisición, Bataille, vía Mauss, acentúa que el intercambio tenía como origen la necesidad de destrucción y pérdida. En este sentido, la diferencia entre la moderna economía burguesa y las instituciones y prácticas económicas de las sociedades “arcaicas” está en la forma en que las diferentes culturas manejan el plusvalor de la labor humana²⁸.

Huelga decir que bajo el nombre de potlacht, Mauss pensó esa institución arcaica del intercambio (tomada de los indios del noroeste americano) atravesada por la obligación de dar y recibir en una agonística de la pérdida o del don, en la cual se juega el prestigio²⁹. Si en Mauss el potlacht es un tipo de intercambio basado en la usura, Bataille entenderá que en la usura del potlacht no sólo se manifiesta como don, sino también como destrucción ostentosa, de allí su ligazón con el sacrificio³⁰.

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, 119.

28 Cfr. HILL, Leslie. *Op. cit.*, 44.

29 Mauss en *Ensayo sobre el don* estudia los caracteres de la usura en las prácticas y prestaciones en las que el intercambio le permitió reconocer las ambigüedades del don: las mismas, en apariencia tienen un carácter voluntario y gratuito, sin embargo se encuentra forzado por intereses ligado al prestigio. Mauss describe su tentativa como el estudio de “la moral y la economía que intervienen en esas transacciones” que, asume, todavía intervienen en nuestras sociedades. En el sistema de prestaciones totales que estudia, lo que se intercambia no son sólo bienes y riquezas, sino también cortesías, ritos, fiestas. MAUSS, Marcel. *El ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz, 2009), 72-75.

30 Cfr. «La noción de Gasto» en BATAILLE, Georges. *Op. cit.*, 120-122.

La destrucción y la pérdida cambian de signo, o mejor, son valoradas positivamente, pues de ellas se derivan el honor, la nobleza, el rango. Como en la dialéctica amo-esclavo, quien se pone más en riesgo es quien gana en prestigio: aquí, “la riqueza aparece como adquisición en tanto el hombre rico adquiere un poder, pero está íntegramente orientada hacia la pérdida debido a que ese poder se caracteriza como la posibilidad de perder”³¹. Esta caracterización de la riqueza como posibilidad de entregarse a la pérdida será un elemento fundamental de la concepción de soberanía batailleana, y da cuenta de las inversiones de valor y torsiones de conceptos que lleva a cabo nuestro autor.

La soberanía está atravesada por el principio de pérdida que rige en el *potlacht*. El principio de pérdida, opuesto al principio de conservación, torsiona el valor de la riqueza o la fortuna. Éstas lejos de salvar a su poseedor de los avatares de la necesidad, resguardándolo y conservándolo, tiene más bien la función de ponerlo a merced de una necesidad de otro orden: la necesidad de pérdida desmesurada que se da en los gastos de tipo agonístico. Bataille asegura que la función última de la riqueza es perderse, aunque asume que:

Actualmente las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no se debe concluir que el principio mismo del gasto haya dejado de ubicarse al término de la actividad económica. Una determinada evolución de la riqueza, cuyos síntomas indican enfermedad y agotamiento, desemboca en una vergüenza de sí misma y a la vez en una hipocresía mezquina. Todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado, ha desaparecido³².

La manera en que Bataille interpreta que el gasto se aborda en la sociedad burguesa, le permite establecer una crítica respecto de la época moderna: si el gasto (lo heterogéneo o lo sagrado) se da en ella sólo es a condición de ser llevado a cabo con hipocresía y vergüenza y la mayor de las veces poniendo en juego sólo la rivalidad individual³³. Este costado

31 *Ibid.*, 122.

32 *Ibid.*, 124.

33 La sociedad burguesa es el foco de la crítica, que como representante de las *concepciones humillantes del gasto restringido* ha desarrollado la mezquindad universal, atrofiando los modos tradicionales del gasto: la lucha de clases es la atrofia de la lucha agonística propia de las sociedades arcaicas, y un signo de su impotencia para dar lugar a lo heterogéneo que implica el gasto, la pérdida, el lujo sin culpa. Sin embargo, Bataille se encarga de volver ambigua esta valoración de la lucha de clases, pues afirma que “la lucha de clases, en cambio, se vuelve la

racionalizante, homogéneo, individualista, profano, servil, prevaleciendo sobre los rasgos excesivos, dionisiacos, comunitarios o soberanos dan cuenta de aquellos caracteres de la modernidad que Bataille no dejará de señalar y criticar desde distintas perspectivas y que en el abordaje que presenta en *La noción de gasto* (y en su continuación en *La parte maldita*) apunta claramente a las concepciones económicas racionalistas³⁴ de la Economía Política³⁵.

Leslie Hill acentúa la agonística que se pone en juego aquí como el punto de contacto entre Kojève y Mauss: a la confrontación agonística kojéviana en la que surgen las subjetividades del amo y el esclavo, se suma la confrontación agonística en la interacción social que da lugar al prestigio atravesado por la posibilidad del don. “La historia del amo y el esclavo tomada como fábula antropológica encuentra su soporte empírico en las obras de Mauss, permitiéndole a Bataille el desarrollo del doble vínculo entre la antropología y la filosofía”³⁶.

forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos” (*Ibid.*, 129). El cristianismo, en este sentido, coadyuvó en este proceso al suspender la lucha real sustituyéndola por una agonística simbólica (que, entre otros procesos implicó – tal como Bataille lo desarrolla en *Teoría de la religión* – la idealización de lo sagrado y la divinización de su principio puro).

34 Antonio Campillo en *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille* expone los supuestos básicos de la Economía Política, a partir de los que se podría comprender el alcance de la crítica llevada a cabo por Bataille, teniendo en cuenta tres axiomas. 1. La Economía Política consiste en suponer que las relaciones sociales básicas son relaciones económicas, por las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su supervivencia. Es por las necesidades materiales que los seres humanos están obligados a relacionarse entre sí (bajo la forma de la colaboración, el intercambio o sus derivados), punto en el que coincidirían el liberalismo y el marxismo. 2. El segundo axioma de la Economía Política moderna, compartido también por el liberalismo y el marxismo, consiste en interpretar que la historia de las sociedades humanas es un proceso evolutivo ilimitado y unidireccional, en el que se da el crecimiento acumulativo y generalizado de la riqueza material disponible (bajo el supuesto de la inagotabilidad de los recursos naturales y el aumento progresivo del dominio técnico del hombre sobre los mismos). 3. La ideología economicista postula que las reglas sociales básicas que rigen tanto la organización económica de la sociedad como el movimiento general de la historia humana, deben ser consideradas como leyes naturales que rigen en todo tiempo y lugar, más allá de las diferencias entre culturas y entre épocas, y porque se imponen inexorablemente a todos los seres humanos, al margen de su voluntad y de sus intenciones conscientes: las leyes del mercado para el liberalismo; las leyes de desarrollo de las fuerzas productivas para el marxismo. CAMPILLO, Antonio. *Contra la Economía, Ensayos sobre Bataille* (Granada: Comares, 2001), 64-69.

35 Si bien Bataille no lo explicita, se podría trazar un mapa en el que la Economía Política se consolida en correspondencia con las fases de desarrollo de la moderna sociedad capitalista que incluye a Rousseau (*Discurso sobre la Economía Política*, redactado en 1755 para la *Enciclopedia de D’Alembert y Diderot*), Adam Smith (*Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, de 1776), David Ricardo y Karl Marx. (Cfr. CAMPILLO, Antonio. *Contra la Economía, Op. cit.*, 63).

36 HILL, Leslie. *Op. cit.*, 41.

Si el gasto improductivo, tal como lo entiende Bataille, es el gasto que no es usado para la reproducción de la vida humana, sino que está investido de rango (cultural y religioso), y, teniendo en cuenta que el sacrificio es una de esas actividades dilapidadoras pero que a la vez expresa el pasaje al límite de la muerte o la comunicación por la herida de seres expuestos a su propia nada, vemos la importancia de la figura del sacrificio en tanto permite poner en el centro de la escena a la violencia, sea la violencia religiosa originaria de lo social, sea la violencia que destituye a los sujetos de su posición separada³⁷.

Como se ve en este recorrido, la violencia que atañe al sacrificio es una violencia económica: la escenificación, la sustitución, el direccionamiento de la violencia, la redención que supone el sacrificio, nos llevan a plantear la necesidad de pensar este ritual dentro de cierta *economía de la violencia*. Una economía que, siguiendo el esquema batailleano, se inscribiría dentro de lo que el autor llamó *economía general*.

En *La parte maldita*³⁸, Georges Bataille ofrece un planteamiento sistemático de su visión de mundo, e intenta mostrar cuál es el punto en que la experiencia interior³⁹ y el mundo o representación exterior se tocan. La respuesta es que están vinculados por el gasto, por la donación: tanto el mundo en que vive el hombre como él mismo están llamados a la pérdida, y, si las sociedades sobreviven a costa de llevar a cabo gastos improductivos cada vez más crecientes, los hombres llevan adelante su vida entre el cálculo de sus posibilidades y su donación lujosa (por ejemplo, en experiencias religiosas). La idea que subyace es que en el hombre, tanto la interioridad

37 Por esto mismo y dado que la violencia en el pensamiento batailleano está vinculada a las formas de exceso que, en tanto tales, comunican en su rebasamiento, nos preguntamos si la misma no queda "atrapada" en el esquema de la comunicación, en una perspectiva quizá mística, o de religión profunda. O dicho de otra forma, sospechamos que Bataille acentúa el momento del sacrificio que corresponde a la economía general, sin ver aquello que le cabe a la economía restringida: ese sentido propio del sacrificio que se inserta en la lógica de la economía de la producción y de la conservación de la sociedad. Acaso gran parte de la obra de René Girard permitan ahondar en los cruces entre la economía sacrificial, la violencia y la conservación de lo social. Cfr. GIRARD, René. *El chivo expiatorio* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1986); y *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1998).

38 En *La parte maldita* se da el desarrollo que Bataille establece respecto a la economía general: mientras que la ciencia económica se ha preocupado por definir la actividad productiva del hombre en torno a los conceptos de utilidad, escasez, adquisición, crecimiento y ganancia; esta nueva interpretación de las sociedades se propone sustituir este enfoque "restringido" por uno "general". Esta economía general que habla de "la parte maldita" se rige por conceptos como el derroche, la exuberancia, la donación, la destrucción y la pérdida. Cfr. BATAILLE, Georges. *La parte Maldita* (Barcelona: Edhasa, 1974).

39 Si bien sería difícil intentar en unas pocas líneas circunscribir lo que la expresión "experiencia interior" designa en el pensamiento batailleano, podríamos acercarnos que se trata de un tipo de experiencia que liga al erotismo, la risa, la poesía y la mística (entre otras) en tanto que están atravesadas por la apertura (a la continuidad del ser) y por el silencio del no-saber.

como la actividad social no pueden limitarse a lo razonable y al cálculo. Toda reserva, por lo tanto, constituye un momento que desemboca en la liberación de lo reservado, en el exceso, en la violencia.

Asumiendo la violencia irreductible que Bataille reconoce en el seno de la vida humana, es posible señalar dos posibilidades de la misma: por un lado como violencia que destituye la forma estable y la identidad de aquellos que entran en comunicación (en el erotismo y en el sacrificio por caso) y, por otro lado, una violencia que supone el poder o la instrumentalización de los seres puestos en juego. De un lado encontramos la posibilidad de apertura por la herida de los seres, su puesta en juego y puesta en cuestión (en el marco de la economía general), y del otro la violencia que supone en el plano de la economía restringida una ganancia a partir de reconocer en los seres un medio para otro fin ulterior.

Si bien por momentos en los desarrollos del autor no es del todo clara la distinción taxativa entre estas formas de violencia —que aquí con fines expositivos acaso hemos esquematizado demasiado— la guerra corresponde a esa forma de la violencia cuyo valor es instrumental⁴⁰. En algunos pasajes de *La Experiencia interior*, Bataille vincula la guerra con el proyecto y la acción; no sin tener en cuenta que en la guerra se da el horror y la destrucción, pero el horror mismo “es superado” por la maquinaria en la que la batalla es una forma más de acción y negatividad en función de un proyecto de poder⁴¹.

Es necesario indicar que Bataille en *La parte maldita* concibe la guerra como forma de gasto, pero se trata de un gasto que desde la modernidad se inscribe cada vez más en la lógica servil, propia de los intereses nacionales, que busca la obtención de ganancia o la adquisición de poder (en detrimento del prestigio). Aquel sentido de consumación violenta de la guerra, en el que podría leerse un tono nostálgico, es revertido bajo el señalamiento de las posibilidades que puede tomar el gasto: Bataille insiste en la toma de conciencia de la necesidad del gasto, de modo que frente a sus formas nefastas, la humanidad se pueda inclinar a sus formas fastas o festivas⁴².

IV. SUJETO Y SOBERANÍA

40 Resulta interesante en este punto el texto de ANTELO, Raúl. «La acefalidad latinoamericana», en el cual se despliega la polémica entre Bataille y Caillois en torno a la guerra. En *Revista Artefacto*, edición no. 5, (2004), 148-154.

41 Cfr. BATAILLE, Georges *La Experiencia Interior* seguido de *Método de meditación y post-scriptum* (Madrid: Taurus, 1986), 54.

42 Cfr. Tercera y Cuarta parte de BATAILLE, Georges. *La parte maldita*.

¿Cómo comprender entonces la soberanía? Como se puede reconocer a partir del desarrollo llevado a cabo, la noción de soberanía batailleana difiere significativamente del concepto de soberanía tradicional que reduce su significación al ámbito de la política: “La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo en general de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado”⁴³.

Deseoso de mostrar la falla de las formalizaciones y de desmontar la apariencia de las estructuras y la sustancia, Bataille propone una forma de la soberanía que, lejos de forjar o querer mantener un orden determinado, es un ejercicio de puesta en cuestión: esa propensión al exceso, al éxtasis en Bataille hace que la soberanía esté esencialmente infundada, “solo transformando en oportunidad (*chance*) su necesidad puede el sujeto soberano dejar de ser un momento más dentro de la razón y la historia universales”⁴⁴.

En este sentido es posible sostener que la *ontología de la insuficiencia* y la *economía de la comunicación* que reconocemos en su pensamiento dan pie a una crítica a la ontoteología política. Bataille no colocó al Dios creador como la pre-forma del soberano, pues, tal como puede verse desde *Acéphale*, la pre-forma del soberano es el dios desmembrado⁴⁵, o mejor, lo sagrado del instante de comunicación que el sacrificio abre con su violencia. Por tanto, la soberanía batailleana está atravesada de parte a parte por la matriz de la heterogeneidad extática y, lejos de apuntar a fortalecer el poder y la subjetividad, implica la puesta en cuestión de sus límites e identidad. El soberano no responde por una figura divina trascendente, sino por lo informe sagrado⁴⁶. Así, como señala Jay, “la noción de soberanía ofrecida por

43 BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía* (Barcelona: Paidós, 1996), 63.

44 WEISS, Allen. “Impossible sovereignty: Between «The Will to Power» and «The Will to Chance»” en *October*, vol. 36 (The MIT Press, 1986), 141.

45 Cfr. JAY, Martin. «La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille». *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 114.

46 Martin Jay pone en relación el tratamiento sobre la soberanía en Bataille y Schmitt, tomando en cuenta que ambos dan cuenta de uno de los “fenómenos intelectuales más interesantes de la época que les tocó vivir: la revalorización del concepto de soberanía, un objetivo perseguido con igual fervor en ambos casos, aparentemente muy distintos” (*Ibid.*, 100). Si bien Jay sostiene que “los conceptos de soberanía que proponían eran a todas luces diferentes, al menos en la superficie” (*Ibid.*, 101), en ciertos aspectos sus planteos eran complementarios en tanto los dos reflejaban la importante influencia de una noción residual —contraria a la Ilustración— de religión secularizada. Jay señala que el problema de la soberanía no fue para Schmitt sólo un problema teórico, sino el elemento fundamental de su pensamiento acerca de los problemas políticos del periodo de Weimar y posteriormente también, donde se destacan la importancia de la revalorización de un concepto fuerte de soberanía que suponía: la capacidad de tomar decisiones políticas esenciales que se dan en el contexto de suspensión del orden constitucional (o “estado de excepción), que el poder que asume el soberano es indivisible y que sus actos

Bataille se opone a la expectativa de que pueda fundarse algún fundamento positivo o arché en la voluntad no racional de un soberano indiviso⁴⁷.

La ontoteología aparece tachada aquí, donde el sujeto está herido, desgarrado (y la “comunidad sin comunidad”). No querer serlo todo surge aquí como el dictum de la soberanía, de la experiencia soberana. Desde aquí, la soberanía, en este punto, podría ser tomada como un concepto que ilumina la apertura del ser a una experiencia de desposesión. La gravedad de la noción de soberanía se descubre como apertura de una profunda reflexión sobre la subjetividad, y de una obstinada revuelta contra el humanismo. Por ello, consideramos que no es posible reducir la experiencia interior soberana a la experiencia de un sujeto, sino, antes bien, afirmamos que la experiencia interior también supone una “experiencia soberana ampliada”, soberanía ampliada que no se circunscribe al sujeto individual. Frente al hombre liberado de cualquier alteridad, seguro de sí mismo y de su obra cumplida, Bataille señala una peculiar revuelta, decimos, ya que no se compromete en el juego de la rivalidad, buscando una salida satisfactoria, sino que se inscribe como la herida que da cuenta del inacabamiento de aquello que llamamos humano.

La subjetividad es entendida aquí como el lugar de “un combate”⁴⁸ donde la interioridad expuesta, la conciencia deshecha que se reconoce siendo el lugar de la negatividad sin empleo no gana esa pelea. Bataille llega a preguntar: “¿Qué significa, además, la soberanía que no reina, desconocida por todos, ante el ser y empero ocultándose, sin nada que no sea ridículo o inconfesable?”⁴⁹. La respuesta, lejos de apuntar hacia la majestad o autonomía, celebra su ausencia. Celebra incluso la extinción del sujeto como propiedad: “La soberanía verdadera es un darse la muerte, una «ejecución» tan concienzuda de sí misma que no puede, en ningún instante, plantearse la cuestión de esa ejecución”⁵⁰.

Interesa en este punto retomar las reflexiones de Balibar sobre el “juego de palabras” que se da en torno a la construcción y uso de la noción de “sujeto”: *subjectum* (como la traducción del *hypokeimenon* griego) y, *subjectus*

están determinados por su voluntad y no se ajustan a ningún principio trascendental (racional o ley natural). Si bien estos elementos definen las antipodas entre Bataille-Schmitt, sin embargo, el paralelismo que traza Jay, se apoya, primero en que ambos buscaron detrás de la fachada racional de la ley, una base anterior de la soberanía: en ambos las decisiones eran existenciales y se tomaban sin atenerse a criterios; segundo, que tanto Schmitt como Bataille invocaron la soberanía como “antídoto contra la circulación y el intercambio interminables de mercancías y de ideas que, para ellos, constituían la esencial del mundo moderno” (*Ibid.*, 109).

47 *Ibid.*, 114.

48 BATAILLE, Georges. *El culpable*, 24.

49 BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche*, 131.

50 *Ibidem*.

(que remite al *subditus* medieval). De la primera se derivan las significaciones lógico-gramaticales y ontológico-trascendentales; mientras que de la segunda, las significaciones jurídicas, políticas y teológicas⁵¹. Como señala el autor —a partir de un extracto de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche— estas derivas no se han mantenido independientes dentro de la reflexión filosófica; muy por el contrario, no dejaron de sobredeterminarse en torno de la articulación problemática de la “subjetividad”.

Bataille es tomado por Balibar como el primero de los autores franceses contemporáneos que “explota conscientemente la posibilidad de inscribir una antinomia dialéctica (o mística) en el corazón de la antropología, definiendo el sujeto por su «soberanía», es decir, su no-sujeción”⁵². Balibar remite a la tensión presente en el desarrollo sobre la soberanía que hace que sea imposible su definición objetiva-exterior al ser designada como subjetividad profunda.

A partir de aquí podemos reconocer una serie de problemas asociados a la caracterización de la soberanía como subjetividad profunda. Primero, se trata de una subjetividad ampliada en el sentido que contempla la insuficiencia del ser y las formas de la comunicación entre los seres (de allí que no se trata de *un* soberano, sino de la experiencia de la soberanía o de la posibilidad de la soberanía en la existencia).

Segundo, la inconveniencia de hablar de soberanía en términos objetivos, pues ello haría de la soberanía una cosa y, en ese punto, supondría su subordinación (de los otros) que corresponde a la relación objeto-sujeto. Al respecto dice Bataille en una nota al pie: “La costumbre de los soberanos al decir: «mis súbditos» (*mes sujets*) introduce un equívoco que me resulta imposible de evitar: el sujeto para mí es el soberano. El sujeto del que hablo no está en absoluto *sometido* (*assujetti*)”⁵³.

Tercero, en el sujeto el aspecto interior y el exterior son inseparables, pero es por el sujeto que se da la subordinación de los objetos: en ella se elabora la distinción entre el plano de la soberanía y el plano de los objetos serviles, ante lo que Bataille subraya que, mientras la soberanía tradicional destaca la excepción en la que un “único sujeto tiene las prerrogativas del conjunto de los sujetos”, la existencia del hombre en general participa de la soberanía, pues “cualquier sujeto que mantenga el valor soberano opuesto a la subordinación del objeto posee este valor compartido con todos los

51 Cfr. BALIBAR, Étienne. *Ciudadano sujeto*, vol. I. (Buenos Aires: Prometeo, 2012), 73.

52 *Ibid.*, 76.

53 BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*, 97.

hombres⁵⁴. Esta forma de soberanía general se opone a la subordinación de las cosas y el trabajo⁵⁵.

Por último, el soberano se presenta a los otros como el intermediario en el cual reconocen el sujeto, es decir, la existencia interior:

Quiero decir que el individuo de la multitud, que, durante una parte de su tiempo, trabaja en beneficio del soberano, lo *reconoce*; quiero decir que *se reconoce* en él. El individuo de la masa ya no ve en el soberano el objeto que en principio debería ser a sus ojos, sino el *sujeto* (...) el soberano, resumiendo la esencia del sujeto, es aquel por el cual y para el cual el instante, el instante *milagroso*, es el mar donde se pierden los arroyos del trabajo⁵⁶.

Como puede verse, el motivo de “reencontrar la soberanía perdida”⁵⁷ no escapa a las oscilaciones que Bataille visualiza en torno a la misma: exterior/interior, excepcional/general, trabajo/consumo, oscilaciones que en el plano de lo relacional supone la tensión entre reconocimiento/comunicación: “La *subjetividad* nunca es el objeto del conocimiento discursivo, si no es por un rodeo, pero se comunica de *sujeto a sujeto* por un contacto sensible de la emoción: así se comunica en la risa, en las lágrimas, en el tumulto de la fiesta”⁵⁸.

En esa torsión en la que la soberanía virtual supone la comunicación de un sujeto con otro sujeto (sin subordinación) resuena la impronta nietzscheana del hombre total que señala a su vez una “soberanía del ser” no hegeliana⁵⁹. Se hace inevitable mencionar la figura de Sade, tomada por Bataille a fin de recuperar la visión del *hombre total*: a partir de la ausencia de la soberanía real o histórica, Sade se presenta a los ojos de Bataille como el índice de una soberanía interior, no política: Sade propuso, por medio de la literatura, una humanidad soberana cuyos privilegios no fueran solicitados al consentimiento de las masas.

54 *Ibid.*, 98.

55 Sin embargo, son la necesidad y el trabajo lo que produce el deslizamiento que hace de la soberanía un privilegio, reservándola en la excepción.

56 *Ibid.*, 99-100.

57 BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes*, tomo VIII (París: Gallimard, 1999), 401.

58 BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*, 101.

59 Sloterdijk y Heinrichs en *El sol y la muerte* señalan las tensiones de Bataille con el hegelianismo de Kojève indicando la pregunta que asediaba el desarrollo de Bataille “¿Es posible una soberanía que no sea lógica? ¿Existe un camino a la cima que no pase por Hegel? La respuesta la terminó brindando él mismo en su obra, donde se presenta el salto del logicismo al vitalismo” y, más adelante, “[Bataille] quiere superar la soberanía monológica lejos de la soberanía del pensamiento, y se dirige hacia la soberanía del ser”. SLOTERDIJK, Peter y HEINRICHS, Hans-Jürgen. *El sol y la muerte* (Madrid: Siruela, 2003), 94-95.

Sin embargo, es preciso trazar distancias, pues en la base del sistema de Sade está la negación de los otros, pues el deseo de sus personajes se contrapone al deseo de los demás, reduciendo la soberanía a la negación del otro. Es necesario hacer notar que la comunicación que pretende Bataille no puede simplemente ser obra de muerte hacia el otro:

Este gran señor declara con toda razón que debemos disponer sin limitaciones de nosotros mismos y del mundo, pues de lo contrario somos víctimas o somos serviles. Sin duda su error estuvo en imaginar que podemos tratar a los otros a nuestro antojo, como exteriores a nosotros, de tal manera que sólo puedan contar para nosotros de forma absurda, o por el miedo que les tenemos, o por el beneficio que de ellos esperamos⁶⁰.

Señalando así que desde esa perspectiva el soberano-sadeano sigue atado a la lógica servil del miedo y la utilidad. Si bien Bataille reconoce que la grandeza de Sade estaría en introducir en la conciencia humana la violencia presente en la comunicación soberana —que fue apartada de la vida del hombre (normal) que responde a la moral del ocaso— se distancia de él en la concepción del ser. Mientras que Sade sucumbe a la glorificación de la sustancia del sujeto del deseo, Bataille rehabilita —con sus oscilaciones— la relación en detrimento de la sustancia del sujeto: “En esto consiste el gran error: podemos considerar de esta manera, a nuestro antojo, a otro, a algunos o incluso a un gran número, pero el ser no es nunca *yo solo*, es siempre *yo y mis semejantes*”⁶¹.

Acaso el título que pensó Bataille para *La souveraineté*, bajo la fórmula *Nietzsche y el comunismo*, precise el punto problemático de la soberanía: la conjunción de la insubordinación del *sujeto y los sujetos*; o dicho de otra manera, plantear la posibilidad de que el hombre no sea reducido a objeto y a su vez, que en el reconocimiento de la subjetividad no sea necesaria la subordinación del siervo: ¿un comunismo nietzscheano? ¿Una subjetividad soberana que no se reduce a un reconocimiento que la vuelve servil⁶², pero que está atada al reconocimiento (comunicación) de los semejantes?

60 BATAILLE, Georges. *Op. cit.*, 110.

61 *Ibidem*.

62 Derrida señalando el *hegelianismo sin reserva* de la soberanía batailleana sostiene que “la soberanía no tiene identidad, no es *sí, para-sí, de sí, junto a sí*. Para no dominar, es decir, para no someterse, *no debe subordinarse nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto): tiene que gastarse sin reserva, perderse, perder el conocimiento, perder su memoria, su interioridad; contra la *Erinnerung*, contra la avaricia que se asimila el sentido, tiene que *practicar el olvido*, la *aktive Vergesslichkeit*

CONSIDERACIONES FINALES

Según hemos visto, el ocaso de la concepción del ser como sustancia e identidad cerrada y la centralidad de la comunicación de los seres en sus diversas formas, permiten pensar un nuevo estatuto de la soberanía que, desde Bataille, no remite al poder, la identidad ni el sometimiento de los otros. Hemos referido a esta instancia transfigurada de la soberanía como *soberanía negativa* ya que en ella la subjetividad no se cierra sobre sí misma, ni permanece sujeta a sus límites, sino que está desgarrada, atravesada por el imperativo deseo de comunicación, expuesta a/en ella, por lo que no puede más que exceder sus límites para perderse.

Contextualizar la perspectiva batailleana bajo lo que hemos denominado una *ontología de la insuficiencia* permite comprender la crítica de Bataille a la sustancia y el valor de la misma en torno a la economía de la comunicación. Por otro lado, hemos abordado los caracteres irreductibles que cobra la violencia en este pensamiento trágico, estableciendo asimismo distinciones respecto a la violencia que serviliza y la violencia que comunica. Desde este desarrollo, múltiples son las aristas que se abren no sólo para criticar la economía de la producción y la conservación de la vida a la que se liga la ontología propia de la soberanía teológico-política, sino también las que señalan hacia el trazado de un pensamiento sobre la comunidad.

Desde la ontología y la economía del ser batailleana, signadas por los caracteres del ser como *inter*, la condición inasimilable en que Bataille inscribe la soberanía no implica el retraimiento en el sujeto, ni su excepcionalidad. Como plantea Bataille en *La souveraineté*, la soberanía tal como él la concibe, implica la posibilidad de un reconocimiento sin sujeción, sin servidumbre, lo que a nuestros ojos impone pensar en la aporía en la que la soberanía no vale como la insumisión y libertad de uno solo, sino que supone la de los semejantes. El soberano, como Zaratustra, está animado en su soledad por el deseo infinito de los otros. Sin embargo, los otros no están allí para “cumplir” la soberanía, sino para ponerla en cuestión, impugnarla desde la herida ontológica desde la que se asumen.

Al exponer las paradojas de la soberanía negativa tensada entre la subjetividad expuesta y la comunicación con los otros, entre la soledad y el reconocimiento no servil, acaso sea posible reconocer que la potencia de la soberanía negativa es su impotencia: *poder no poder* es la aporía que sostiene

de la que habla Nietzsche y, última subversión del señorío, no pretender hacerse reconocer”. Jacques Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”. DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 364.

la matriz impolítica de la soberanía. De allí que la influencia de Bataille en el pensamiento y los debates filosófico-políticos contemporáneos remite a pensar una comunidad sin soberanía (teológica-política).

La influencia de Bataille en el pensamiento y los debates filosófico-políticos contemporáneos, críticos de la soberanía teológico-política, permite considerar la incidencia de esta noción negativa de soberanía. Frente al dominio de lo posible que se dio a conocer en su cariz más desolador, la soberanía imposible permite pensar, contra la resustancialización del cuerpo político, una comunidad sin soberanía. Es posible señalar en esta instancia que el estatuto de la soberanía batailleana cobra sentido en un escenario de decepciones en torno a las formas de la política en el siglo XX. La condición impolítica que hemos señalado parece ser una respuesta posible frente al orden político desgarrado por sus propios sueños convertidos en pesadillas.

Desde aquí es posible comprender que la soberanía que concibe Bataille no se inscribe en los límites de la economía política. No es un sujeto el portador la soberanía, sino que la soberanía negativa amplía la estructura de la subjetividad hacia la comunidad, en una economía del sujeto y la comunidad que rebela la necesidad (y el deseo) de insubordinación. El trazado de una política de lo imposible como revuelta frente a lo acabado, como refutación de lo posible y reificado es acaso la exigencia que, en una suerte de relevo, toma el pensamiento político contemporáneo de la soberanía en Bataille. Jean-Luc Nancy es índice y factor de este relevo, allí donde la política tensa lo posible y lo imposible bajo la exigencia ética de hacer lugar a lo infinito actual, es decir, hacer lugar a lo infinito en la finitud del hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATAILLE, Georges. «Nietzsche y los fascistas» y «Proposiciones». *Acéphale. Religión-Sociología-Filosofía*. 1936-1939. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- BATAILLE, Georges. *Œuvres complètes*, tomo VIII. París: Gallimard, 1999.
- BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós, 1996.
- BATAILLE, Georges *La Experiencia Interior* seguido de *Método de meditación y post-scriptum*. Madrid: Taurus, 1986.

- BATAILLE, Georges. *La parte Maldita*. Barcelona: Edhasa, 1974.
- BATAILLE, Georges. *El culpable*. Madrid: Taurus, 1973.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche*. Madrid: Taurus, 1972.
- BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- BUTLER, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- CAMPILLO, Antonio. *Contra la Economía, Ensayos sobre Bataille*. Granada: Comares, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. «Nihilismo y comunidad». *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- GIRARD, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- HERVAS, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Madrid: Res Publica, 2008.
- HILL, Leslie. *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HOLLIER, Denis. *El colegio de Sociología*. Madrid: Taurus, 1982.
- JAY, Martin. *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LORIO, Natalia. «Una representación trágica de la vida humana y social. Bataille tras los rastros de Nietzsche». *Revista Representaciones*, vol. 7, Nº 2, 2012.
- MARTÍNEZ, Margarita. «Bataille y la heterología». *Revista Artefacto*, no. 5, Buenos Aires, 2004.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 1998.
- SLOTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen. *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela, 2003.
- WEISS, Allen. "Impossible sovereignty: Between «The Will to Power» and «The Will to Chance»". En: *October*, vol. 36, The MIT Press, 1986.

EL OTRO EN TENSIÓN: REVOLUCIÓN SOCIOLOGICA Y POLITICA TRANSNACIONAL (ENTREVISTA A ULRICH BECK)*

VALERIA CAMPOS**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

RESUMEN

Ulrich Beck es sin duda un referente para la sociología actual, lo que en parte se debe a su motivación por estar siempre renovando las bases conceptuales de su pensamiento. Tratar de desentrañar algunas ideas tan complejas como actuales —desde las de primera y segunda modernidad, el proceso de individualización, la sociedad global del riesgo, el cosmopolitismo y, últimamente, también la de amor romántico— se presentó así como una tarea tan difícil como fascinante. En un diálogo que comienza desde sus últimas investigaciones para ir retomando retrospectivamente parte de sus ideas más antiguas, Beck habla de sus propios procesos, de sus revoluciones y de su relación con el otro. En suma, de lo que ha dado origen a sus ideas tanto de una sociología como de una política transnacional.

* Gracias a sus primeros estudios sobre la modernidad y el proceso de individualización, así como también sobre lo que él llama la sociedad global del riesgo, Ulrich Beck se ha posicionado como uno de los sociólogos con mayor impacto a nivel mundial. Específicamente a partir de la constatación de un cambio en las formas tradicionales de entender la sociedad moderna —a partir de una radicalización de los supuestos de la misma— que él ha definido con el concepto de “segunda modernidad”, Beck ha ampliado su ámbito de estudio hacia el fenómeno de la globalización y sus impactos en las concepciones nacionales de la política. Esto lo ha llevado últimamente a abordar la cuestión de la inclusión del otro excluido, a partir de la idea de un cosmopolitismo generalizado que, si bien ya está bastante avanzado, aún no logra producir cambios profundos en los sistemas políticos y económicos de los Estados nacionales. Actualmente, además de ser profesor e investigador de la Universidad de Múnich y de la London School of Economics, dirige un programa de investigación sobre cosmopolitismo en la Unión Europea y en Asia. Es, desde 1980, el editor del *Journal Soziale Welt*, autor de unos 150 artículos y varios libros, entre ellos *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986); *Democracy Without Enemies* (1998); *World Risk Society* (1999); *What is Globalization?* (1999); *Individualization* (con Elisabeth Beck-Gernsheim, 2000); *Brave New World of Work* (2000); *Distant Love* (con Elisabeth Beck-Gernsheim, 2013), entre otros. Publica periódicamente análisis y opiniones sobre temas de actualidad en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, así como también en otros medios internacionales, entre ellos, el diario español *El País*.

** Periodista y Doctora (c) en Filosofía por la Universidad Católica de Chile y la Universidad Complutense de Madrid. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, de la Facultad de Derecho de la Universidad Andrés Bello, y de la Escuela de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez. Correo electrónico: vrcampos@uc.cl

PALABRAS CLAVE: Ulrich Beck - modernidad - política transnacional - cosmopolitismo, revolución sociológica - proceso de individualización.

THE OTHER IN TENSION: SOCIOLOGICAL REVOLUTION AND TRANSNATIONAL POLITICS (INTERVIEW WITH ULRICH BECK)

There is no doubt that Ulrich Beck is already a reference to the current sociology, which can be explained in part by his constant motivation for renewing the conceptual foundations of his thought. Trying to track down these internal revolutions, this dialogue has approached, retrospectively, his older ideas from his latest researches: from romantic love to first and second modernity, from cosmopolitanism to individualization process, and so on. In a conversation constantly stressed by the relationship to the other, Beck talks about the personal, scientific and social processes that have led him to his most recent ideas, especially those of transnational sociology and politics.

KEYWORDS: Ulrich Beck - modernity - transnational politics - cosmopolitanism - sociological revolution - individualization process.

**EL OTRO EN TENSIÓN: REVOLUCIÓN SOCIOLOGICA Y POLITICA TRANSNACIONAL
(ENTREVISTA A ULRICH BECK)**

Una de las ideas más interesantes de Ulrich Beck, en este momento de su pensamiento, es que ya no se puede seguir negando al otro. De ahí que el cosmopolitismo, como una suerte de politización transnacional de las relaciones con los otros, sea lo que últimamente acapara toda su atención. Y así se hizo notar en esta entrevista, entre otras razones porque Beck y yo fuimos, por cerca de dos horas, una alteridad radical el uno para el otro. Pues plantearse la posibilidad siquiera de conversar con él era de entrada ya todo un desafío; y la sola idea de entrevistarlo en profundidad fue una suerte de epopeya teórico-política. Porque Beck es uno de esos pensadores que parecen haber explicado ya el mundo, y con sumo detalle; de esos investigadores que ha construido sobre cimientos tan sólidos sus teorías sobre la sociedad, que extenuan de antemano todo intento aproximativo a su pensamiento. En el marco de una visita académica a Chile en 2013, nos reunimos a tomar un café y, por mi parte, a tratar de desentrañar algunos de los supuestos que soportan conceptos tan complejos como

determinantes para el quehacer de las ciencias sociales actuales: la primera y segunda modernidad, el proceso de individualización, la sociedad global del riesgo, el cosmopolitismo y, últimamente, también el amor romántico. En este tanteo, quise comenzar desde sus últimas investigaciones, para ir retomando retrospectivamente y de a poco parte de sus ideas más antiguas. Y en la medida en que Beck es también en estos momentos una suerte de un líder de opinión intelectual en Alemania y Europa —en especial gracias a su tono crítico tanto respecto de las políticas internas de su país como de las decisiones administrativas regionales de la UE— quise también recorrer, no sin cierto riesgo, esos derroteros. El resultado aquí expuesto es sin duda un frágil producto de esa titánica tarea que consiste en abordar a Beck desde su tremenda máquina conceptual, y de hacerlo además desde la posición del otro: la filosofía frente a la sociología, América frente a Europa. Y espero no haberla hecho andar, desde mi ajena interrupción, con tanta violencia. Sino todo lo contrario; espero realmente, en ese choque polémico entre dos “otros”, haberle hecho algo de justicia si se puede.

Valeria Campos (V.C): En su trabajo tardío junto a Elizabeth Beck Gernsheim, usted describe la emergencia de relaciones amorosas y filiales que van más allá de la familia nuclear moderna, y establece que ellas son efectos más bien incalculables del proceso de modernización, o de segunda modernización para ser exactos. ¿Qué sería lo que caracteriza de modo más preciso a estas nuevas relaciones?

Ulrich Beck (U.B): Hasta cierto punto, en las investigaciones de las ciencias sociales de la primera modernidad tenemos una idea muy definida de familia, y aunque hemos desde entonces discutido mucho sobre su concepto, nadie sabe aún realmente cómo describirla. Pero hay ciertos supuestos especiales que parecen todavía ser válidos para diferentes autores. Hemos ya cuestionando, por ejemplo, que el criterio de estar formalmente casado sea suficiente para hablar de relación, pues hay muchas relaciones más allá del matrimonio. Tenemos hoy también una enorme cantidad de parientes: mis hijos, tus hijos, nuestros hijos y todas estas filiaciones son productos de las nuevas actualizaciones de las formas de vida. Pero hay una hipótesis que creemos que es todavía válida, en relación a la interacción directa entre el amor y la vida familiar. Para que ésta se dé, hasta hace poco suponíamos que tienes que estar en un mismo lugar junto a tus seres queridos, para poder experimentar y hacer del amor y de la familia algo real. Pero esta asunción parece ya no estar operando, por las nuevas tecnologías de la comunicación e internet. Pero también por otras razones, que relacionamos a la globalización y también a la segunda modernidad. Por esto mi esposa y yo escribimos un libro sobre lo que llamamos “amor distante”. El amor distante tiene muchas dimensiones, que se pueden resumir en al menos

dos. Una dimensión es la dimensión geográfica: hoy las personas viven juntas pero en diferentes continentes, estableciendo relaciones de amor y toda otra clase de relaciones sociales también. Ya no hay necesidad de vivir en el mismo lugar (aunque todavía parece haber algo de dependencia de la co-presencia). El segundo punto es que en las relaciones personales se dan todo tipo mezclas, entre nacionalidades, etnias, religiones, etcétera. Si tomas ambas asunciones juntas, esto es lo que define lo que llamamos “familias mundiales” (*world families*), familias donde necesitas del globo para mostrar de dónde vienen los miembros de tu familia y dónde, quizás, viven ahora. De hecho, hemos escrito dos libros sobre esto, uno fue terminado en Alemania en 1990, *El normal caos del amor*, y es sobre lo que llamamos individualización y su impacto en las nuevas realidades de las formas de amar. El otro es sobre el amor a distancia, donde hemos estimado que las nuevas realidades de las formas de amar están relacionadas a lo que yo llamo —y creo que Elizabeth estaría de acuerdo, pero deberías hablar con ella para saberlo, porque somos dos personas con dos perspectivas distintas—, a lo que llamo cosmopolitismo, o cosmopolitización, una idea que implica que, en efecto, ya no podemos excluir al otro. En el caso de las relaciones amorosas es muy evidente, porque el otro es parte de una familia, pero tiene una visión diferente de las relaciones, otro lenguaje, otros parientes, otras imágenes de quién pertenece a la familia y quién no, etcétera. Ha sido una gran aventura esta investigación, y aún se sigue actualizando.

V.C: En ambos libros ustedes afirman que estas nuevas formas de amar y relacionarse se deben tanto al proceso de individualización al que se refería antes, como también a lo que llaman la “idea romántica de amor absoluto”. Creo que ambas nociones son muy complejas y pueden problematizarse fácilmente, sobre todo puestas en relación. La primera —la individualización— porque tiene una gran historia y porque, de alguna manera, pareciera excluir de una cierta forma al otro en pos del individuo y, con ello, al amor en general. Pero también la segunda —el amor romántico— parece difícil para el método de la sociología, pues ¿cómo operacionalizar el amor?

U.B: Partamos con la individualización. Ha habido muchas confusiones sobre este concepto, pues la gente no distingue bien la noción más general de “individualismo” de la más específica de individualización. Es común escuchar que se dice que la individualización tiene que ver con un cierto proceso de emancipación, pero inmediatamente la confunden con el individualismo, que está asociado a su vez al egoísmo y a una sociedad en que todos se vuelven hacia sí mismos. Ciertamente que estas ideas no son totalmente ajenas, pero no se refieren al concepto preciso que trabajamos

en sociología. La individualización es realmente una individualización institucional, es decir, relacionada a instituciones especiales, que aquí y en otras partes del mundo toman la forma de instituciones jurídicas, como los derechos políticos, civiles y sociales, derechos que justamente se adjudican al individuo. Si tú ves la historia de esos conceptos, notarás que en el siglo XIX se llevó a cabo un debate muy polémico sobre por qué y en qué medida el individuo debiese ser el único sujeto de esos derechos. No el grupo, no la familia, no la clase, sino del individuo es el que se señaló como el sujeto de esos derechos. Sin duda, la economía de mercado juega un papel importante y para mí en un cierto nivel también las estructuras políticas, incluso cuando hay muchas diferentes dimensiones de la individualización. Y esto es muy importante, porque la individualización no se da solo en contextos de estado de bienestar o en países donde los derechos humanos básicos se han institucionalizado. Por ejemplo, se puede hablar de individualización en China también, y hay muchas investigaciones al respecto. Hemos descubierto que la individualización no sólo se relaciona a instituciones democráticas, sino también a economías de mercado globalizada sin derechos democráticos, que es lo que ha pasado en China.

La individualización está, como decía, muy ligada al amor romántico, pues éste es un fenómeno moderno que está en relación también con una cultura secular. Cada día el amor se vuelve una suerte religión secular: las personas ya no esperan ser salvadas por dios sino por el otro, por la relación con el otro, así que se ha vuelto muy importante establecer relaciones amorosas, muy altamente valorado. Y por eso es que los divorcios se han inventado. Pues te divorcias y tienes otra oportunidad de una relación mejor. El divorcio se ha vuelto un proceso importantísimo, porque de hecho constatamos que las personas piensan que sólo tienen vida plena si tienen una relación de amor verdadera. Por tanto, incluso podrías divorciarte de tus propios hijos, pues quizás la relación de padre y/o madre no es tan importante como tu idea personal de vida plena. Hay muchas formas de definirlo, pero no es tan complicado metodológicamente como parece. En efecto, hemos hecho muchas investigaciones empíricas, miles de entrevistas, donde encontrarás exactamente que esta idea de la relación amorosa plena es parte del auto-entendimiento de las personas y, con ello, se liga al proceso de individualización. Esto se mantiene más o menos estable ahora, en las condiciones de la era cosmopolita, pero lo que cambia es que, con el internet, ya no te relacionas sólo con dos o cinco personas; hay millones de posibles parejas, así que tienes que decidir lo que es importante para ti. El elemento de amor romántico es así un elemento de elección racional basado en una cierta auto-determinación, porque funciona como criterio para decidir qué tipo de relación quieres.

V.C: Además, usted ha dicho que entra en juego el concepto de cosmopolitismo, que viene a hacer aún más complejas las relaciones entre el proceso de individualización y el amor romántico. ¿Cómo se inserta allí?

U.B: En efecto, las cosas se ponen más difíciles cuando hablamos, como lo hacemos en el libro, de familias mundiales, donde algunos miembros de la familia son totalmente diferentes de otros miembros, vienen y viven en diferentes partes del mundo. Y aunque nos preguntamos constantemente por el concepto, sigue siendo difícil investigar sobre ellas, porque son distintas en distintas culturas. Por ejemplo, hemos hallado que en algunas culturas es más común tener familias mundiales, mientras que en otras, como en Europa occidental, están recién empezando. Además, hay desconocimiento sobre el tema. Muchos alemanes creen, por ejemplo, que los turcos-alemanes tienen familias mundiales, pero que los demás alemanes no. Pero esto no es verdad, pues sabemos que en Alemania cada tercer niño menor de cinco años tiene antecedentes de mezcla con otras etnias. Otro ejemplo proviene de la gran cantidad de investigaciones que en la sociología internacional se centran en lo que llamamos *nannies*, mujeres de diferentes realidades y culturas, normalmente de clase media-baja que cuidan y hasta crían a los niños de las clases más altas. Esto parece una situación no generalizable, porque no ocurre en todas las culturas, y se despliega siempre de diferentes maneras. Pero desde una perspectiva sociológica, el fenómeno de las *nannies* da origen a una de las corrientes de migraciones más grandes de principios del siglo XX, en todas partes. ¿Qué impactos y significaciones tiene esto para el alma del hogar? Si los hombres y las mujeres — tomemos esto convencionalmente, y con cierta ironía — quieren tener una relación que alcance igualdad entre ellos, no van a lograrlo fácilmente, porque los hombres, aunque sean abiertos en las conversaciones sobre el tema, en la práctica no están tan dispuestos a cuidar siempre a los niños, o a realizar las labores del hogar. Entonces, ¿cuál es la solución? Contratan a una tercera persona, a una mujer que viene de un contexto distinto. Pero, ¿pertenece esta mujer al hogar o no? Creo que desde un punto de vista sociológico tienes que decir que sí pertenecen, aunque la gente no lo defina así. En efecto, se da una situación nueva porque en el centro del hogar tienes a una mujer extraña que hace de madre aquí — una especie de “madre” para niños en países occidentales — y es, a la vez, madre de los suyos a distancia. Para estudiar estas personas y roles tienes que tener un nuevo diseño, tienes que relacionar esta situación en Múnich o en Santiago, o donde sea, con el lugar de donde viene la *nanny*, su propia casa, en el lugar donde vive, porque tiene sus propios hijos.

Esta nueva unidad de investigación no se ha estudiado mucho porque muchas personas todavía son presas de la metodología nacionalista, y estudian sólo lo que sucede al interior de una misma nación; pero no puedes realmente entender la vida familiar ni los hogares si te concentras en hogares de una sola nación, porque aunque lo hagas vas a tener dos madres, doble maternidad transnacional, si no encuentras cómo estudiarlo. Este es el problema, la sociología y las otras ciencias que trabajan con ella todavía están en la etapa de definición de conceptos, de afinamiento de métodos de investigación, presas del nacionalismo metodológico, que fue inventado en el siglo XX en las condiciones de emergencia de los Estados-nación. Pero ahora es diferente, ahora vivimos en una segunda modernidad cosmopolita, donde las madres transnacionales no son algo que elegimos o por lo que votamos, es lo que se ha dado, y desde un punto de vista sociológico plantea muchos problemas. Tienes que estudiar la inclusión del otro excluido. Esto se llama cosmopolitización, que es algo que se da a partir del comienzo del siglo XXI en muchas dimensiones, por lo que necesitamos nuevas metodologías.

V.C: La cosmopolitización parece ser, además de un desafío para las ciencias, también uno para la política. ¿Cómo lo piensa?

U.B: Por ejemplo, un efecto político de la cosmopolitización es que ya no puedes diferenciar claramente entre nativos y extranjeros. Puedes no tener un pasaporte alemán, digamos, e igualmente estar incluido en muchas formas, tener licencia de trabajo, ser parte del *welfare system*; pero aún así no estar facultado para votar, lo que diferencia a los distintos miembros de las familias, y es una gran desigualdad de la seguridad legal. En efecto, esto no sólo no ha sido reconocido sociológicamente, sino tampoco políticamente, esto es lo que digo: vivimos cada vez más en un mundo cosmopolitizado, pero nuestras instituciones son anticuadas... incluso la sociología. Con esto me indigno con mi propia disciplina, una disciplina que se supone que debe inventar el cambio, es la ciencia del cambio. Pero seguimos siendo conservadores porque nos apegamos a nuestros viejos conceptos, buscamos la reproducción del orden, que es el principal pensamiento de los sociólogos, incluso de las grandes teorías muy sofisticadas, que dicen que, pase lo que pase, el orden se reproduce. Yo digo que esto es muy simple, que el orden se está transformando mas allá de nuestras principios e ideas políticas, y esto la hace una situación muy interesante, especialmente cuando las personas se dan cuenta de lo que viven y lo hacen parte de las políticas o de las legislaciones.

V.C: Tengo la impresión de que usted es, hasta cierto punto, partidario de una cierta "revolución"... ¿Es así? ¿En qué consistiría esa revolución?

U.B: Debo decir, antes que todo, que nosotros experimentamos una *situación* revolucionaria, sin un sujeto revolucionario y sin revolución. La revolución es parte de nuestras formas de vida, las revoluciones suceden por como se desarrollan nuestras vidas. Lo que yo necesito son conceptos que permitan entender estos cambios, lo que es difícil porque muchas personas ni siquiera quieren entender, las ciencias incluso son las primeras en no querer entenderlo... Pero yo aún soy ingenuo y aún creo que esos conceptos pueden cambiarse. Lo más importante es encontrar nuevos conceptos y comenzar la revolución del pensamiento. Las revoluciones no se dan cuando se pierden en las ideas convencionales, necesitamos nuevas ideas...

V.C: Pero, por ejemplo, cuando usted propone seguir hablando de “modernidad”, ¿es eso realmente revolucionario? O también, ¿se puede operar la revolución con conceptos tan clásicos del Estado nacional —y que, tengo entendido, usted defiende— como “derechos civiles”, “seguridad social”...?

U.B: Sí, sí... creo que sí...

V.C: ... “democracia representativa”...

U.B: Eso es difícil. Esto es exactamente lo que digo, todas las políticas relacionadas al Estado nacional no es que no funcionen en absoluto, porque sí funcionan hasta cierto punto, pero no totalmente ajustadas... Por ejemplo, hoy en mi conferencia decía que en Europa, y no solo en Europa —y lo voy a decir con una metáfora fácil— si una compañía produce autos sin frenos y ruedas que no funcionan, y aún así son distribuidos, provocando grandes accidentes, ¿qué hace la compañía? Pues retira los autos y los rediseña. Esto tenemos que hacer con la modernidad, tenemos un modelo occidental europeo de modernidad que es suicida, por el cambio climático, por las crisis económicas, etcétera, así que tenemos que redefinir el concepto de modernidad. Y eso hago yo, trato de encontrar qué provocan los principios del proceso de modernización en diferentes contextos y aspectos. Pero no puedo dar todas las soluciones, tenemos que incluir a otros intelectuales para ello. Pero es una forma de empezar, discutir sobre los principios de la modernidad y repensarlos, preguntarnos justamente qué clase de instituciones necesitamos para continuar. Creo que la modernidad es todavía una idea muy poderosa, pero además es todo lo que tenemos: no podemos ya confiar en la religión, no podemos volver al Estado-nación, tenemos que ir al próximo paso en la modernidad y luego pensar en política y en todas las desigualdades sociales, para ver qué hacemos.

V.C: En ese sentido, por ejemplo, tengo también problemas con el concepto de individualización, del que ya hablamos un poco. Y especialmente, creo, porque es institucional, lo que justamente le quita algo de radicalidad. Porque cuando se introduce la idea de cosmopolitismo, o incluso de amor, se incluye al otro, pero no sólo, creo, como sujeto de una estrategia de elección racional, sino que también como lo realmente diferente, lo totalmente ajeno, lo incalculable, lo que no se puede controlar con estrategias. Esto puede producir una individualización que ya no es estrictamente individual. Porque incluye al otro, no sólo como elemento de la autodeterminación voluntaria, digamos, sino como lo que afecta a ese proceso e impide que se complete... Entonces, realmente la individualización se vuelve débil, no totalmente realizable...

U.B: Un momento, es necesario aclarar esto: yo no hago teoría normativa. Yo describo. Las filosofías tienen el problema de que se meten muy rápido en la normatividad. Esto digo, que ni siquiera entiendes el mundo en el que vives y ya tienes ideas normativas. Ok, necesitas ideas normativas, pero...

V.C: Pero cuando dice que la modernidad es todo lo que tenemos y que tenemos que seguir pensando modernamente, eso es normativo ¿O no?

U.B: No, un segundo. Debo explicarte algo. Tenemos tres procesos de transformación. Primero, la individualización, que es un proceso institucionalizado en diferentes dimensiones en todo el mundo, que es también des-tradicionalización, está desvinculando a las personas de la tradición y abriendo nuevos horizontes, liberando a las personas del control. La segunda es la sociedad global del riesgo, que es el efecto secundario del éxito de la primera modernización, y lo vemos en el cambio climático, las crisis financieras como efecto del éxito de las políticas neoliberales, y que ahora está desestabilizando todas nuestras ideas sobre la sociedad. El tercero es la cosmopolitización. Los tres procesos son parte de la radicalización de la modernidad y son mecanismos de la transformación. Esto es, digamos, mi caja de herramientas conceptuales, lo que me permite analizar. Y se dan contradicciones en su interior por la interdependencia entre estos procesos, lo que hace justamente, yo diría, que esto *no* sea una teoría normativa. Es descriptiva y creo que fundamental para las grandes teorías normativas. Creo incluso que lo que estamos perdiendo en las ciencias sociales es esta forma de analizar qué es lo que nos lleva a mundos diversos, esto es para mí lo que hay que hacer. Pero luego entran las ideas normativas, y aunque diría que hasta cierto punto sí están relacionadas con los tres procesos de

transformación, configuran una visión política conservadora, porque trata de integrar esos procesos en los conceptos antiguos. La individualización se reinterpreta en el Estado-nación y todavía creemos que de ahí vienen los principales conceptos. Diría que la mayoría de los debates intelectuales están tratando de explicar los procesos más vertiginosos con conceptos antiguos. No creo que sea una respuesta a nuestra situación, porque cuando lo hacemos realmente intensificamos el proceso de transformación, porque no lo entendemos y no hacemos nada al respecto. Creo que este es el primer juicio de valor: tenemos que darnos cuenta de que este tipo de conservadurismo o neo-nacionalismo reaccionario respecto de la realidad es contra productivo. Y el trabajo difícil es tratar de entender el desarrollo de nuevos conceptos. Y éste es mi trabajo. Yo trato de inventar un nuevo lenguaje conceptual para que podamos ver lo que esta pasando. Experimento siempre en mis seminarios las diferencias del mundo, es muy interesante, porque tengo muchos alumnos diversos, y se me torna muy difícil usar conceptos filosóficos europeos para responder a sus preguntas. Yo creo que todavía son resabios de un universalismo propio del auto-entendimiento europeo que no está realmente abierto al mundo. Puedes sentarte en tu universidad a pensar e inventar el mundo como debiera ser, pero siento que no es suficiente, aunque es fantástico, pero no es suficiente. La perspectiva normativa tiene que encontrar una salida cosmopolita. Ahora estoy comprometido en encontrar una nueva metodología, tenemos que construir redes e interacciones entre las distintas culturas, las diferencias sociales y las perspectivas políticas para sólo luego discutir, entrar en conflicto, luchar para desarrollar una perspectiva del futuro. Mi sentimiento es que es muy difícil tener una posición normativa en estas tremendas transformaciones.

V.C: Cuando empezó a estudiar el cosmopolitismo, ¿sus ideas de modernidad reflexiva o individualización, cambiaron? ¿Hubo un cambio en la orientación conceptual?

U.B: Sí, claro, claro que sí. En los '90 ya tenía el sentimiento de que esto podría tener una perspectiva global, pero no lo creía realmente en este momento. Luego comenzó la discusión sobre la globalización y encontré que habían discusiones muy interesantes sobre la individualización en Asia, y me vi metido allí, dándome cuenta de que este concepto era todavía demasiado europeo —yo sabía que era europeo, ¡pero no sabía cuánto! —. Lo que sucedía en China abrió un nuevo campo para la individualización, fue uno de los varios caminos que pusieron freno a este sesgo europeo.

V.C: ¿Qué tiene en común y de diferente la individualización China con la europea?

U.B: En común tiene que el individuo tiene que construir su propia biografía y tomar el riesgo de hacerlo aunque no vivía en un contexto de derechos básicos. En el comunismo se da un proceso informal, por internet y Facebook, que en China es una tremenda dinámica que pone en problemas al poder. De igual manera, el riesgo es un concepto muy explosivo en China, porque tienen muchos problemas de seguridad alimentaria, por ejemplo, incluso los ricos no saben lo que comen. Entonces es un de esos problemas básicos que hacen que la desconfianza esté minando el sistema. Tenemos que cambiar el concepto de individualización, lo mismo con el concepto de riesgo global. Especialmente por esta experiencia con los países asiáticos, respecto de los cuales mis colegas aplican la idea de “modernización comprimida”: un proceso que duró en Europa 150 años, se realiza allá en 15.

V.C: ¡Y sin primera modernidad! Algo similar pasa en Latinoamérica. Y entonces, sufrimos todos los efectos de la sociedad del riesgo sin producirla...

U.B: ¡Sí, exacto! Yo aun estoy fascinado como sociólogo con estas nuevas realidades. Creo que esto es muy difícil, muy crítico, creo que va más allá de tener diferentes juicios de valor. Creo que toda la fábrica y el mecanismo de las ciencias sociales es muy conservador. Producen — digamos — realidades, *zombies*, para legitimar las estructuras de poder, hasta cierto punto. Esta es una posición crítica, más crítica que simplemente tener una perspectiva normativa, porque aquí es la sustancia de la ciencia misma la que es parte del juego de poder, y no nos damos cuenta. Pero aun así creo que tus preguntas sobre implicaciones normativas son muy importantes también, y vienen en formas muy concretas. En este momento, yo tengo un enorme programa de investigación financiado por la Unión Europea sobre metodologías de cosmopolitización, para abrir las sociedades a nuevas formas de cosmopolitismo, y Elizabeth esta haciendo una investigación sobre tecnología reproductiva. En este tema, por ejemplo, los juicios de valor son muy contradictorios, algunos creen que es un pequeño problema, otros que no, y aunque quieras tener un criterio universal, sería muy difícil.

V.C: Y entonces, volviendo a mis inquietudes anteriores, ¿cuáles tendrían que ser las ideas básicas de una política transnacional?

U.B: Hasta cierto punto tengo algunas ideas. Yo no sé si se discute esto en Sudamérica, pero en Europa ahora estamos debatiendo sobre la burocracia administrativa del Estado-nación, que no puede manejar el sistema de impuestos de una economía globalizada. Lo que sucede es que los Estados siguen plegándose a políticas nacionales y contradicen así el interés nacional, que es siempre hacerse cargo de los impuestos, el camino

básico de cualquier política. Incluso los grandes periódicos del mundo han sacado noticias con datos sobre todos los futuros contribuyentes en los mercados globales, una tremenda cifra. Pero a nivel político la discusión no se lleva a cabo, porque se queda al interior de la discusión del Estado-nación, y no se involucra a los movimientos sociales, por ejemplo. Creo que el Estado-nación debe cosmopolitizarse, para cooperar, no con otras naciones, sino con los movimientos sociales, de modo de hacer que sus premisas —la democracia, seguridad y justicia social— sean posibles en un mundo globalizado. Y esto no lo puede hacer un Estado solo, tienes que tener la cooperatividad transnacional, hay que institucionalizar la visión cosmopolita.

V.C: *¿Cómo se logra esa visión? ¿Es la regionalización un camino? ¿Es la Unión Europea un buen modelo a seguir?*

U.B: ¡Sí! Pero igualmente se necesitan más cambios, en sistema de impuestos, por ejemplo. Porque ciertas políticas no serán ya posibles, como las restricciones en migraciones, porque nos daremos cuenta de que es algo positivo para las naciones, desde una perspectiva mayor. Esto introduce cambios mayores. Estamos empezando.

V.C: *¿Pero cómo entender esta crisis en europea más en concreto? Porque, por ejemplo, la introducción del euro es parte de una transnacionalización político-económica que, justamente por eso, pareciera no funcionar bien. ¿Cómo se explica que haya algunos países en crisis y otros no, como Alemania? ¿Cómo explicar que la crisis no es general? ¿Esto quiere decir que la administración regional tiene problemas?*

U.B: Sí. La euro-crisis es una manifestación de la sociedad de riesgo. La anticipación de la catástrofe fue, sin duda, una fuerza movilizadora enorme, que de repente hizo que toda clase de cosas pasaran, incluso en las políticas alemanas. Y aunque no se pretendía, ahora Alemania es un imperio accidental de Europa. Y esto ha pasado porque, primero que todo, la crisis hizo visible que las instituciones europeas no tienen los medios y recursos para responder a esas crisis regionales. En situaciones de crisis es que el Estado-nación se vuelve importante de nuevo. Porque las estructuras transnacionales no estaban realmente institucionalizadas en relación con la economía, pues eso era todavía parte de la situación del Estado-nación. Además, el segundo elemento, es que Alemania es el país mas poderoso económicamente, entonces ha sido designada como la que debe hacerse cargo de todos los asuntos. Entonces Alemania se ve de repente envuelta en una nueva situación de poder que no ha sido realmente internalizada. Yo

creo que esto ha incidentalmente fracturado la Unión Europea, porque es una situación cosmopolita que no estaba institucionalizada.

V.C: Pero, ¿se puede tener una política cosmopolita institucionalizada de administración en Europa teniendo en cuenta las grandes diferencias culturales que existen? Pues ha sido usted mismo quien ha señalado, por ejemplo, que la moral alemana es mucho mas austera que la española, y que eso es parte del problema y de la crisis...

U.B: Europa es esa diferencia. Hay que tenerla en cuenta, y es difícil porque en una situación de crisis siempre es complejo actuar. Merkel ha usado esta situación de crisis para... bueno, ella es una persona muy especial, es muy buena en políticas de poder, sin darse cuenta realmente. La he llamado *Merkiavelli* por eso, aunque usa esta situación sin reflexionar suficiente sobre la diferencia entre una interpretación nacional y una cosmopolita. En efecto, ella interpreta la crisis nacionalmente, según el bien común nacional, lo que es una situación muy peligrosa, porque la competencia y el nacionalismo vuelven a emerger y bloquean las políticas europeas. Hay ya toda una nueva generación de europeos que no vivieron la guerra y que no cree que la guerra fuese una solución para los Estados nacionales, después del holocausto y de la catástrofe que produjo el nacionalismo. Creo que el nacionalismo en Europa es el más severo enemigo de la nación, porque el interés nacional está de hecho, si sabes de qué se trata, determinado por el cosmopolitismo, por lo que debiesen estar articulados, y esto es parte de la nueva Europa. Pero aún no sucede. En efecto, Merkel es *Merkiavelli* porque ella no dice ni sí ni no, sino sí y no, muy claro, sí y no. Y este sí y no está dirigido primero a las políticas internas, por las próximas elecciones (septiembre 2013), tomando en cuenta que existe una suerte de atmósfera "eurocrítica" rodeando a los votantes alemanes. Entonces, Merkel dice *sí* al interés alemán por sobre el europeo en Alemania, pero a la vez, dice *sí* también parcialmente a Europa, para ser una buena europea, pero es muy estricta con los otros en Europa. Es muy socialdemócrata con los alemanes y conservadora neoliberal con Europa. Ella esta dividida, muy sofisticadamente, para ser reelecta. Porque el sistema político está arruinado. Lo que hay que hacer es abrir ese sistema político al contexto transnacional. El problema de los impuestos es uno de esos elementos. El problema ambiental también. Pero hay grandes problemas por la diferencia entre la globalización y la nacionalización de las políticas, y no se abren suficientes espacios para redefinir los conceptos.

V.C: Y el parlamento europeo, ¿no sería una de estas instituciones transnacionales? ¿Cree que tiene algo que aportar?

U.B: Sí, pero como digo las instituciones europeas todavía no son suficientemente fuertes, tanto por la crisis como por sentimientos nacionales también. El próximo año (2014) es la elección del parlamento y ciertas voces antieuropeas están resonando. No sabemos en qué sentido son pro y contra europeas, y esto es preocupante. Todo esto hace visible que estamos en una situación de transición, en la cual el viejo orden ya no funciona, pero no sabemos tampoco cómo será el nuevo orden. En estas situaciones toda clase de coincidencias y contradicciones aparecen y hay que sacar las voces políticas, es necesario que las ciencias políticas se hagan cargo de esos asuntos y tengan parte en el debate político, y esto no ha sucedido y creo que debiera suceder.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista de carácter internacional, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl). Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar artículos:

Revista Pléyade tiene como objetivo publicar trabajos de alta calidad realizados por académicos y estudiantes pertenecientes a las ciencias sociales, para darles visibilidad y reconocimiento en el mundo académico.

El equipo editorial considerará solo trabajos originales para ser publicados en nuestra revista. Cualquier texto que contenga material que haya sido publicado previamente no será aceptado.

Las propuestas de artículos serán revisados por el equipo editorial y por dos árbitros bajo referato ciego. Con el propósito de hacer la revisión bajo referato ciego, se solicita a los autores no incluir su nombre y afiliación en el manuscrito, sino que en un archivo separado. Cada propuesta debiera consistir de dos diferentes archivos:

- Una *primera plana* que contenga el título del artículo, el nombre y afiliación del autor (a), así como cualquier tipo de agradecimiento (no más de 100 palabras).
- El *manuscrito* del artículo (que contenga solo el artículo, el abstract o resumen del trabajo y el cuerpo del artículo). Entre 5000-8000 palabras.
- Una carta donde el/los autor/es declaren que el artículo es original y no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.

Los artículos presentados debieran contener los siguientes parámetros:

- Estar escritos en español o inglés.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Un abstract o resumen del texto en inglés y español, entre 150-200 palabras.
- 3 a 6 palabras clave en español e inglés que identifiquen el tema del artículo.

- Presentar temáticas relativas a lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar reseñas de libros

El equipo editorial de *Revista Pléyade* está constantemente aceptando reseñas de libros realizadas por académicos, estudiantes de posgrado y pregrado.

Revista Pléyade acepta propuestas para su sección de reseñas de libros durante todo el año. Sin embargo, con el fin de ser incluidos en el n.º 13 del año 2014, las propuestas deben ser enviadas antes del 2 de marzo de 2014.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Estar escritos en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.

Todos los libros reseñados debieran:

- Estar escritos en español o inglés.
- Tener entre 1000-2000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación)
- Incluir una breve presentación del reseñador (no más de 100 palabras).

Las propuestas deben ser enviadas directamente a: revistapleyade@caip.cl

NORMAS EDITORIALES

La Revista Pléyade acepta contribuciones (artículos de carácter científico, ensayos y reseñas) en español, inglés, italiano y/o francés. Una vez recibidos los documentos, se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –en base a los criterios establecidos por el comité editor de la *Revista Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editor considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. Interés del tema; 2. Calidad teórica del artículo; 3. Calidad argumentativa; 4. Calidad de las conclusiones; 5. Calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía entre 4 a 8 semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. Los artículos de temáticas libres, son evaluados a partir de la fecha en que se cierra la siguiente convocatoria. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.

En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, él o los autores deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.

En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Los autores, al enviar sus artículos, dan cuenta de la aceptación de entrega de los derechos para la publicación de los trabajos. Además, se considera que las opiniones vertidas en los trabajos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente representarán el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación Política.

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato **Chicago Style**. Tanto las citas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque, en el texto. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner primero el apellido del autor (en mayúscula) seguido de su primer nombre

(en minúscula) y en seguida un punto para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se debe primero el apellido del autor (en mayúscula) seguido de su primer nombre (en minúscula), seguido del título de la obra, o del título abreviado si este es demasiado largo, luego una coma y el número de página correspondiente.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la abreviatura *ibíd.* (en cursiva, con acento y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.
² *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la palabra *ibidem*.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.
² *Ibidem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 35 y ss.

¹ ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*, 106-10.
² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción*, 135 y ss.

Para citar artículos de revistas: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula), "Título del artículo" (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva), número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

¹ KARMY, Rodrigo. "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo" en *Revista Pléyade* 3 (2009): 20.

Para citar capítulos o artículos de libros: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula), "Título del artículo" (entre comillas),

Título del libro u obra general en la que se encuentra (en cursiva), apellido (en mayúscula) y nombre compilador en minúscula (si tiene) y/o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

AGAMBEN, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?” en *Conferencias en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Milena Caserola, 2006), 35.

ALTHUSSER, Louis, “Ideología y Aparatos Ideológicos del estado” en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Zizek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005), 15.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se procede de la misma forma.

² KARMY, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política”, 25.

³ *Ibíd.*, 27.

⁴ *Ibíd.*

Para citar artículos de internet: apellido (en mayúscula) y nombre del autor (en minúscula) o de la entidad responsable, “Título del artículo”. Referencia o lugar y la fecha de elaboración del documento (si tiene); páginas (si tienen numeración); [Consultado en línea: fecha en que se accedió]. Disponible en: dirección URL completa, (sin subrayar);

¹ ROLLE, Claudio. “La ficción, la conjetura y los andamiajes de la historia”, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo n.º12, julio de 2001, 16. [Consultado en línea: 27 de agosto de 2008]. Disponible en:

<<http://www.uc.cl/historia/Publicec/documentos/rolle1.pdf>>

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente en función del apellido de los autores. La estructura es diferente a la de las citas a pie de página: se debe poner primero el apellido y luego el nombre del autor, seguidos por lo siguiente: *título* (en cursiva y mayúscula). Ciudad de edición: Editorial, año.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Si se cita un artículo o capítulo de libro específico, debe explicitarse el rango de páginas en el cual este se inserta.

AGAMBEN, Giorgio. "¿Qué es un dispositivo?". En *Conferencias en Argentina*, 5-15. Buenos Aires: Editorial Milena Caserola, 2006.

ALTHUSSER, Louis. "Ideología y Aparatos Ideológicos del estado". En *Ideología: un mapa de la cuestión*, 25-57. Compilado por Slavoj Žizek. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Editorial La Marca, 1995.

DELEUZE, Giles. "¿Qué es un dispositivo?". En *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa. 1990.

GUATTARI, Felix. *Cartografías del deseo*. Santiago: Editorial Fco. Zegers, 1989.

KARMY, Rodrigo. "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo". *Revista Pléyade* 3 (2009): 20-41.

SLOTERDIJK, Peter. *El desprecio de las masas*. Valencia: Editorial Pretextos, 2002.

VATTER, Miguel (editor). *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*. New York: Fordham University Press, 2011.

CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE Nº 14
SEGUNDO SEMESTRE 2014

“COSMOPOLÍTICAS”

Una de las nociones que más relevancia ha adquirido recientemente en la reflexión politológica es la noción de cosmopolítica. Esto se debe, en gran parte, al trabajo de autores como Isabel Stengers y Bruno Latour por ir más allá de la noción clásica de política. Lejos de ser una actividad circunscrita al consenso y negociación de intereses entre humanos, la propuesta cosmopolítica de estos autores redefine la política como el arte de componer compromisos, uniones, y relaciones entre personas y entidades que pueden pertenecer a reinos ontológicos distintos. Desde neutrinos a huracanes. Desde virus a ideas. Desde árboles a ancestros.

El cosmopolitismo de estos autores se aleja así de la clásica preocupación por la consecución de un consenso global, de una paz perpetua basada en ideales universales. Su noción de “cosmos” hace referencia por contra a las tensiones y articulaciones que emergen al relacionarse mundos múltiples y divergentes. Nos habla, por tanto, de riesgos y virtualidades. De potencias y agenciamientos. De soluciones innovadoras para afrontar retos prácticos, concretos y a la vez complejos, que caracterizan un mundo cada vez más poblado y densamente articulado. Más que una esfera última de convergencia, la cosmopolítica de estos autores designa un espacio de duda e indeterminación, un espacio que requiere discusión más que consenso, controversias antes que acuerdos.

En línea con estas propuestas, el presente dossier está abierto a trabajos que aborden desde una perspectiva hispanoamericana los retos y posibilidades de esta redefinición de la política en clave cosmopolítica. En especial, invitamos a autores que hayan o estén explorando esta noción desde ámbitos disciplinares muy dispares: antropología, geografía crítica, estudios de género, ecología política, sociología, psicología social, filosofía política y otros campos afines. Dado el énfasis empírico de la propia noción, hacemos un llamado también a trabajos que incluyan estudios de caso que permitan dar cuenta de los retos y posibilidades que introduce esta noción, ya sea desde un punto de vista ético y metodológico o desde un punto de vista político u ontológico.

COORDINACIÓN DEL DOSSIER: **Ignacio Farías (farias@wzb.eu)**

Israel Rodríguez-Giralt (irodriguezgir@uoc.edu)

David Rojas (dmr242@cornell.edu)

ENTREGA DE ARTÍCULOS: 29 de agosto 2014

IDIOMAS: Se recibirán propuestas en español e inglés.

PUBLICACIÓN: Diciembre 2014

ENVÍO DE ARTÍCULOS A: revistapleyade@caip.cl

DOCUMENTOS CAIP: WORKING PAPER SERIES

Los Documentos CAIP son una serie de Working Papers que pretenden difundir los avances de las investigaciones realizadas en el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP). Los trabajos de la serie están en curso y son versiones de pre-publicación de artículos, capítulos de libros o investigaciones que pueden estar en distintos estados de progreso. Los Documentos CAIP han sido presentados en una serie de coloquios mensuales que realiza CAIP con el objeto de generar un espacio de intercambio académico para compartir, debatir y comentar los proyectos de investigación que realizan sus investigadores.

RENATO GARÍN

La transición vacía: Chile rumbo a la excepción

PEDRO TREVISÁN

Entre el orden económico y el orden social: Una relectura de la obra de Adam Smith

FELIPE TORRES

Tiempo moderno: Una paradoja entre diversificación y homogeneización

JAVIER HERNÁNDEZ

Concepto de lo político, guerra y Estado: La neutralización del Otro y la imposibilidad de una ética de la alteridad desde la mirada de Lévinas

NICOLÁS DEL VALLE, DAMIÁN GÁLVEZ Y JAVIER GONZÁLEZ

Microbiografías: Contribución a la investigación social de la memoria

RODRIGO KARMY

El espíritu-ángel: Sobre la espiritualización del ángel y la divinización del hombre en la mística islámica medieval

*Todos los documentos están disponibles para su descarga en: <http://www.caip.cl/category/publicaciones/documentos-caip/>

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

N° 134, Otoño 2014

- | | |
|---|--|
| Oswaldo Larrañaga,
Gustavo Cabezas y
Francisca Dussailant | Trayectorias educacionales e inserción
laboral en la enseñanza media
técnico profesional |
| Claudio Sapelli | Desigualdad, movilidad, pobreza:
Necesidad de una política social diferente |
| Thomas M. Scanlon | La moral individual y la moral de las
instituciones |
| Eduardo Bitran,
Cristián González U.,
Fernando Greve y
Marcelo Villena | ¿Innovar para exportar o exportar para
innovar? Un análisis a nivel de firma
de la industria manufacturera chilena,
1995-2010 |
| <hr/> | |
| Ricardo Capponi | ¿Puede durar el amor? |
| Lucas Sierra | Democracia y dos sentidos de libertad |
| Juan Pablo Mañalich | ¿Democracia liberal o libertad democrática? |
| Ernesto Ottone | Cambio de ciclo político |
| Sofía Correa Sutil | ¿Democracia popular en Chile?
(<i>La revolución inconclusa</i> , de
Joaquín Fernandois, 2013) |

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 9.000 • Bidual \$ 13.500 • Estudiantes \$ 5.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400. Fax (56-2) 2328-2440.

La presente edición fue impresa en las dependencias del
Centro de Análisis e Investigación Política, ubicado en
Concha y Toro 19, Santiago de Chile.
Código postal: 8340579
contacto@caip.cl

www.caip.cl/revista-pleyade
revistapleyade@caip.cl

Si quiere suscribirse a *Revista Pléyade*, le solicitamos enviar un mail a
revistapleyade@caip.cl , pidiendo el formulario de suscripción.

Indexación:

CLASE (Universidad Autónoma de México)
Dialnet (Universidad de La Rioja, España)
Latindex (Universidad Autónoma de México)
e-Revistas (España)

Las peticiones de canjes de revistas de carácter politológico o de
ciencias sociales se aceptan con agrado.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan
necesariamente el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación
Política y son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Todos los artículos de Revista Pléyade están ingresados al registro de
Creative Commons, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar
públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y
citar la obra de cada autor.

Para citar esta revista:

Galindo, Alfonso. "Política sin teología política".
Revista Pléyade 8 (2011): 171-183 .