

La política en el Triángulo de las Bermudas

Gobernanza, soberanía y crisis

Francisco Naishtat

1.

Ya ha sido comentado el desplazamiento que opera casi imperceptiblemente Walter Benjamin con las categorías schmittianas de soberanía (*Souveränität*), decisión (*Entscheidung*) y estado de excepción (*Ausnahmezustand*) en su obra sobre el drama barroco alemán (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925): mientras que según la *Teología Política* de Carl Schmitt (1922) “es soberano quien decide del estado de excepción” (“*Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”), Benjamin sostiene que la función de la soberanía barroca (*barocke Souveränität*, donde lo barroco reenvía a un mundo comprendido como catástrofe [*Katastrophe*], es decir, sumido en la crisis desatada por el quiebre radical de la tradición, la ausencia de la trascendencia, la opacidad de horizonte y la desesperanza y fragilidad de las criaturas humanas) es más bien *prevenir* o *expulsar*

¹ Cf. Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, *Gesammelte Schriften*, Band I.1, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 245-251. Versión esp. *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 50-57. Sobre la relación entre W. Benjamin y C. Schmitt a propósito de la soberanía, la carta de W. Benjamin a Schmitt del 12/9/1930 en Benjamin, W., *Gesammelte Briefe*, Band III, 1925-1930, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997, p. 558. Asimismo *vide* los artículos siguientes: Weber, S., “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *Diacritics*, Otoño-Invierno de 1992; Bredekamp, H., “Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, Vol. 25, Nº 2, “*Angelus Novus*”: *Perspectives on Walter Benjamin*, 1999, pp. 247-266; Agamben, G., *Stato di Eccezione* (capítulo cuarto), “Gigantomachia intorno a un vuoto”, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 68-83; Naishtat, F., “Walter Benjamin: Teología y teología política. Una dialéctica herética”, en *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Nov. de 2008, FHCE, Universidad Nacional de La Plata.

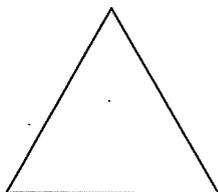
(*Auszuschliessen*) el estado de excepción, con el fin de restaurar un cierto orden. Sin embargo, agrega Benjamin, ahondando más la brecha que lo separa de Schmitt en el momento mismo en que acusa admirativamente recibo de su noción de soberanía, este mismo soberano es incapaz (*unfähig*) de cumplir con su función, revelándose así una antítesis (*Antithese*) entre la función o facultad del soberano (*Herrschvermögen*) y su poder (*Herrschermacht*), que es constitutiva de la soberanía barroca, caracterizada así por la figura de un príncipe (*Fürst*) enteramente fragilizado e impotente, en un contexto en el que el significado hipocrático o teleológico de una crisis como fase meramente transitoria y superable ha cedido su lugar a un concepto ontológico de la crisis como catástrofe, como el volverse-regla-de-la-excepción, lo que reflejará quince años más tarde la célebre tesis 8 de sus tesis “Sobre el concepto de historia”².

Ahora bien, si en 1940 Benjamin importa estas categorías del *Ursprung* en sus tesis (las categorías de la *excepcionalidad-permanente* o *excepcionalidad-indiscernible-de-la-regla* en la tesis 8 y la categoría de *Katastrophe* en la tesis 9) llevando al contexto político marcado por el triunfo del fascismo en Europa unos términos usados en el contexto del análisis del drama barroco del siglo XVII, no es para hacernos pensar que nuestro frágil príncipe barroco, víctima de intrigas permanentes, se encarna ahora en el poderoso dispositivo del fascismo, sino más bien para sugerir que la socialdemocracia europea ha sido precisamente la antesala incapaz de prevenirlo. El papel del príncipe-criatura, víctima trágica de la intriga, le cae aquí al poder político que sirvió de vestíbulo al fascismo y no el fascismo propiamente dicho, que aparece más bien como el crudo dispositivo de la excepcionalidad permanente. Por ende tendríamos aquí un triángulo signado por tres vértices: la *soberanía barroca*, el *mundo-catástrofe* y el dispositivo de la *excepción permanente*.

² Cf. Benjamin, W., “Über den Begriff der Geschichte”, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band I.2, pp. 690-70, versión esp. Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (trad. C. P. Oyarzún), Santiago de Chile, Arcis, 1995, pp. 45-68.

Dispositivo de excepción permanente

Soberanía barroca



Mundo-catástrofe

Fig. 1 *Triángulo de las Bermudas*

La pregunta que nos planteamos en este breve artículo es entonces si podemos hacer un uso productivo de este triángulo ideal-típico, que aquí llamaremos “triángulo de las Bermudas”, para caracterizar o diagnosticar nuestra propia condición contemporánea, signada por soberanías fragilizadas, dispositivos globales e intensivos de gubernamentalidad o de gobernanza, y un mundo-catástrofe sin una perspectiva ni una visión de horizonte, en el que más bien la globalización se traduce en disminución de claridad y de sentido, en paralelo al incremento de visibilidad instantánea y ubicua, que es la puesta en imagen y en circulación digital simultánea del mundo fragmentado. Ciertamente, la gobernanza mundial y sus procesos intensivos tienen poco en común con el fascismo, que procede de los nacionalismos autoritarios y del poder personal e incondicional del soberano. De este modo, si en el esquema de la tesis 8 de Benjamín el fascismo es el nuevo dispositivo soberano que se sustituye a la soberanía barroca y que se caracteriza por la transformación de la excepción en regla, en nuestro mundo globalizado, las soberanías limitadas y frágiles de los estados nacionales no han sido sustituidas por una nueva forma de soberanía a escala mundial al estilo de un *Imperium* todopoderoso, sino que más bien deben convivir con dispositivos impersonales de gubernamentalidad y de gobernanza a escala global que las limitan y fragilizan sin destruirlas ni reemplazarlas, sino más bien achicando asintóticamente su base de poder. Por ende no se trata aquí ni de sustituir la gubernamentalidad por la soberanía (en el sentido de la biopolítica de Foucault) ni de reabsorber la gubernamentalidad en la soberanía, en el sentido de *la pólize* de Rancière o del aparato de gobierno de Arendt, sino de pensar la tensión entre la soberanía y la guber-

namentalidad en un contexto signado a la vez por la permanencia de las crisis y la consiguiente impotencia de las soberanías para evacuarlas. En este esquema las crisis no remiten solamente a la dimensión económica sino que recubren toda manifestación que reviste la forma de una amenaza a la vez asintótica y permanente. Son de este tipo no sólo el “desbocamiento” de los mercados financieros, sino asimismo el cambio climático y sus efectos de recalentamiento global, en los que la amenaza, lejos de tener visos de solución, se expande a la vez acelerada y asintóticamente, haciendo pensar en la película *Birds* de Alfred Hitchcock (“Los pájaros”). El triángulo de las Bermudas de la globalización contemporánea estaría por ende marcado por las soberanías nacionales en crisis, el mundo-catástrofe y los dispositivos de gubernamentalidad, que lejos de sustituirse simplemente a la soberanía cohabitan con la misma, colonizando y aprovechando sus propios dispositivos administrativos y de seguridad interior, pero desbordando al mismo tiempo las fronteras nacionales:

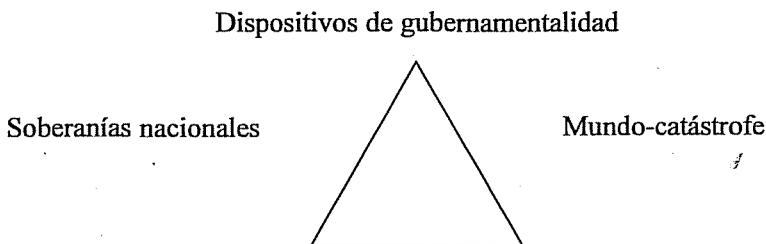


Fig. 2 *Triángulo de las Bermudas de la globalización contemporánea*

Un rasgo típico de esta triangularidad es la tensión despejada por Agamben en su ensayo *Stato di Eccezione* (2003) entre la *forma de ley* (*forma-di-legge*) y la *fuerza de ley* (*forza-di-legge*), que el filósofo italiano escribe como se sabe con una tachadura (*legge*)³, para señalar el abismo entre el ejercicio eficiente de los dispositivos de gobernanza derivados de las cláusulas de excepcionalidad y de urgencia, y las formas de legiti-

³ Agamben, G, *op. cit.*, cap. 2, pp. 44-54.

midad emanadas del derecho (*forma-di-legge*). Ahora bien, podríamos llevar esta tensión a los términos de nuestro triángulo y señalar que los dispositivos globales de gobernanza tienen eficacia pero carecen de los mecanismos de legitimidad de la formación del derecho que son típicos del marco nacional del derecho constitucional democrático.

Agamben, es cierto, analiza esta tensión en el contexto mismo de las cláusulas de excepcionalidad que las mismas constituciones democráticas de los estados nacionales contienen, pero no es necesario remitirse a nociones como el estado de sitio o los decretos de necesidad y urgencia para detectar en la formación de la gobernanza y de sus procedimientos efectivos unos dispositivos que tienen “fuerza de ley” sin revestir la legitimidad de los ordenamientos nacionales democráticos. Los organismos financieros internacionales, las calificadoras de riesgo-país, los mercados mismos son hoy un factor de gobernanza sin una cara visible, y ante el cual los estados nacionales se han vuelto vulnerables, de modo que tras la jerga de una “globalización democráticamente controlada” o de un “capitalismo global domesticado” se esconde en realidad una *cuadratura del círculo*.

Si nos atenemos solamente a los aspectos económico-políticos, la idea misma de una globalización democráticamente controlada debería en efecto satisfacer simultáneamente, como señala Habermas, tres principios que parecen difícilmente conciliables: mantener la competitividad económica en el mercado mundial, no sacrificar el nivel de bienestar de la población y respetar el estado de derecho (en términos de Dahrendorf: “competitividad económica, cohesión social y libertad política”)⁴. Lo que está claro es que el equilibrio entre estos tres factores se rompe siempre por los eslabones más frágiles, el bienestar social y el estado de derecho. La competitividad económica subordina la cohesión social y avasalla la libertad política. Podemos percibir este fenómeno en la docilidad con la que los parlamentos europeos en estos días se han transformado en órganos de los poderes ejecutivos para la decisión de las políticas de ajuste económico, dando pie a una inversión de poder entre los órganos legisla-

⁴ Reyes Mate, M., “Globalización y política”, www.mondialisations.org/germ2001/pages/index2.html.

tivos y ejecutivos, que Agamben destaca como típicos de una tendencia bien arraigada en nuestras sociedades políticas contemporáneas.

La situación despejada conduce a preguntarnos si hay una reformulación de la política que rompa el embrujo de este triángulo de las Bermudas. Queda claro que el sintagma de que “antes deseábamos cambiar el mundo y de que ahora debemos conformarnos con cambiar el país”⁵ se asemeja a una denegación en un contexto de intensificada globalización como el contemporáneo, donde la interdependencia global, cualquiera sea la dimensión considerada, hace imposible abstraer la situación de un país de la situación del mundo. Pero al mismo tiempo, la expresión aludida de Cristina Kirchner es sintomática de una codificación post-histórica de nuestra condición contemporánea, en la que cualquier transformación radical del mundo se asemeja a una utopía que cae fuera de la gramática política presupuesta en los lenguajes que vehiculizan hoy las ideas políticas. Esto nos lleva a continuación a tratar la cuestión de la esperanza, la utopía y la política en un marco atravesado por lo “post-histórico”. Nos interesa despejar las figuras o los tropos⁶ que dan forma a la esperanza política cuando han caído las teodiceas de la historia.

2.

La esperanza, en cuanto temporal, profana, concreta es un *existencial*, si se nos permite tomar en préstamo esta palabra a Heidegger, y la distinguimos aquí de la esperanza propia de las teodiceas históricas. Nos interesa aquí la esperanza como modalidad afectiva de nuestra existencia finita, una disposición de nuestro estar en el mundo. La esperanza —en este sentido de horizonte de la acción— conjuga la dialéctica entre la muerte orgánica, como destino biológico de la temporalidad natural del individuo, y lo que con Arendt podemos llamar *vida activa*, es decir la dimen-

⁵ Discurso de la entonces senadora Cristina Kirchner en la apertura del II Congreso Internacional de Filosofía, San Juan, 2007.

⁶ Sobre el tema de los “tropos” y el relato histórico, White, H., *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

sión de sentido de nuestra vida finita como praxis política. La esperanza concreta es por ende un afecto⁷, contrapuesto al miedo o a la indiferencia que son propios de un futuro privado de sentido, declinado como mito y destino, juguete de los dioses, de la naturaleza o de la muerte. Desde este punto de vista, la esperanza-afecto, antes que mera expectativa pasiva, es sobre todo una cierta comprensión de nuestro estar en el mundo como sujetos de acción limitados por la condición temporal. Es una apertura activa al sentido de la acción a través de la cuestión básica y existencial por el quién mismo de la praxis finita.

“Sólo a aquellos que han perdido la esperanza les es dado esperar” – escribe Walter Benjamin al final de su ensayo sobre las afinidades electivas de Goethe⁸. La esperanza no es una especulación, una expectativa teleológica sobre el fin de los tiempos. Es más bien acción y comprensión en un mismo envión, como rendija inscrita en cada instante del tiempo por la que ingresa el milagro, no como teodicea, sino como redención (*Erlösung*), es decir, el encuentro con la ruina del pasado que suspende el presente⁹. La esperanza profana es así portadora de la *utopía activa y concreta* que nace del presente y de los sueños incumplidos que nos vienen del pasado; la posibilidad que abre el presente, por una parte, y la revivificación del deseo del pasado no llegado a ser, por otra, se contraponen a la utopía abstracta que queda fuera del alcance de la acción. La circularidad hermenéutica que resulta permite auto-comprendemos como vida activa y apertura de sentido, es decir, elaborar la comprensión de nuestra praxis a través de los otros, del entorno *intermundano e intratemporal*: entre los contemporáneos, mediante la polifonía del diálogo, y entre los antepasados y las generaciones venideras, mediante la trama narrativa que nos permite reactivar la carga de responsabilidad histórica a través de la sedimentación de una tradición.

Lo contrario de esta figura de sentido es el *extrañamiento*, la *enajenación*, figura que describe, por una parte, cómo el mundo contemporáneo

⁷ Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung, Erster Band*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1959. Versión esp. *El principio esperanza*, vol. 1., Madrid, Trotta, 2004.

⁸ Benjamin, W., “Goethes Wahlverwandtschaften”, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*

⁹ Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte*, *op. cit.*

se nos vuelve opaco y cerrado a pesar de su (hiper)visibilidad y de las oportunidades marginales de acción individual y, por otra parte, cómo la parte incumplida del pasado, es decir, de los proyectos no alcanzados de la humanidad, ingresan en un halo de olvido, haciéndonos extraños sus sueños y utopías, de modo que el tiempo histórico queda envuelto en la fatalidad a través del relato de lo efectivamente consagrado como destino único y mitológico. Esto nos aparta del horizonte de la comprensión, volviéndonos extraños los unos a los otros, deshaciendo la solidaridad histórica con los antepasados y las generaciones futuras, arrojándonos en la temporalidad como en un medio ininteligible que nos aísla de los demás, incluso allí donde más densamente dependemos los unos de los otros, y nos inscribe en una acelerada fuga hacia adelante, enajenada en la serialidad de las cosas.

Hace ya tiempo que la circunstancia presente del capitalismo, intensiva y extensivamente globalizado, se caracteriza por dos pautas que contradicen el horizonte de esperanza profana planteado en los términos existenciales supradichos. Por una parte, el capitalismo global ha exacerbado los mecanismos de fetichización de la mercancía descritos por Marx y elaborados por Lukács. La fetichización hace de la mercancía un objeto tan adorado como evanescente, que tan pronto poseído queda despreciado, y el amor por él desplazado al siguiente de la moda, en una serie que no se agota nunca y que se asemeja al tonel de las Danaides: el trabajo enajenado, vano y cruel del Averno de la mitología, que no conforma sentido sino la permanente fuga serial sin unidad actual, de donde toda esperanza de satisfacción queda excluida. La posesión capitalista no puede conformar sentido porque su propia estructura es la de la fuga serial en el mecanismo que es propio del hechizo, del deseo siempre insatisfecho y sometido al capricho de la moda inagotable y de la novedad fulgurante del mercado. Este mecanismo no se reduce a la vida económica sino que abarca, como lo muestra muy bien Benjamin en su *Libro de los Pasajes (Das Passagen-Werk)*¹⁰, al con

¹⁰ Benjamín, W., *Das Passagen-Werk*, G.S., op. cit., Band V, Frankfurt am Main, 1982, "Paris, Die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", pp. 45-59. Véase aquí la sección que Jean-Michel Palmier consagra a la noción de fantasmagoría en su colosal estudio sobre *Walter Benjamin*, en Palmier, J.M., *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, 447-536.

junto de la forma moderna de vida, pensada no tanto como efecto de la infraestructura económica en términos de un determinismo causal, sino como *expresión (Ausdruck)* de esta última¹¹.

La segunda circunstancia de nuestra condición contemporánea es que la contracara dialéctica del capitalismo moderno, es decir, la esperanza profana de contenido revolucionario característica de los siglos XIX y de la primera mitad del XX, con todas sus facetas utópicas y fracasos históricos, ha ingresado en una franja de olvido e incompreensión que la hace cada vez más distante e ininteligible para las jóvenes generaciones, a pesar de la intermitencia de los rituales y del hábito melancólico de los festejos y aniversarios. Las utopías han quedado sepultadas junto a las ideologías del progreso, es decir, la creencia de que el progreso de la economía e industria capitalistas engendra, revolución mediante, un progreso social y político de iguales o mayores proporciones. También las catástrofes históricas del s. XX y el desprestigio y patético fracaso final del “socialismo real” a finales del siglo anterior, han terminado de hundir en el sótano de la memoria histórica el sentimiento utópico y las esperanzas revolucionarias de las generaciones precedentes.

La política aparece desde entonces en el mundo global como una función de administración de la población y de gobernanza de la economía capitalista. Hace ya tiempo que tanto los gobiernos como las oposiciones de las democracias del planeta han dejado de distinguirse sustancialmente, y que ambas partes asumen las mismas premisas de gubernamentalidad¹² de la sociedad. Los políticos se desviven por proponer mejores condiciones de adaptación a la estructura intensiva global del capitalismo, las izquierdas intentando paliar los efectos marginales y las externalidades escandalosas del sistema, y las derechas buscando acelerar con éxito el ritmo de intensificación capitalista, asumido cínicamente, en la semántica de la derecha, como locomotora revolucionaria de la historia, como si lo que nos viene impuesto con la apariencia del destino y la necesidad, pudiera revestir a su vez el carácter de lo revolucionario: paradójicamen-

¹¹ Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, op. cit., K 2, 5, pp. 495-496.

¹² Foucault, M., *Sécurité, Territoire et Population*. Cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Gallimard, 2004, pp. 91-119.

te, pero significativamente, la derecha se apropia con cinismo del léxico de la revolución y deja a la izquierda en el lugar conservador de lo pasado de moda.

En tales condiciones pareciera que a la esperanza no le cabe otro destino sino recluirse más allá de lo profano, de la mano de las religiones de salvación. Los fenómenos bien conocidos del integrismo religioso, bien se trate del islamismo o de las sectas fundamentalistas de cualquier credo tienen en común sus teodiceas ultraterrenas, es decir, la remisión del sentido del mundo al reino de los cielos. La salvación ultraterrena es una utopía que no procede del proceso de la praxis. Tampoco arroja una comprensión de nuestro estar en el mundo en la condición del *zôon politikos*, del animal político. Desde este punto de vista, la forma política que reviste la teodicea es el retorno a la *teocracia*, como *esperanza tutelada*, violenta y abstracta, ya que ni procede de la praxis ni admite la pluralidad dialógica que es propia de la toma de la palabra. Para una época “que ha comido del árbol de la ciencia”, como señala Weber¹³, debemos comprender que al sentido lo ponemos nosotros mismos. Cuando la religión intenta elevarse a algo más que una particularidad cultural y trasponer el pórtico de la política, es decir, volverse una pauta común para lo público, sólo puede hacerlo al precio de la violencia y la negación de la política, en el sentido de la polifonía del discurso. Solo el autoritarismo y la violencia pueden invertir la esfera pública del carácter de lo religioso y anular de este modo sus potencialidades performativas¹⁴.

¹³ Weber, M., “Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968, pp. 146-214.

¹⁴ Señala Walter Benjamin en su célebre “Fragmento teológico-Político”: “(...) nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso. Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del «Espíritu de la Utopía» (*Geist der Utopie*) de Bloch”. Benjamin, W., “Fragmento teológico-Político”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, op. cit., p. 181.

Desde luego, no hemos dado estas pinceladas grises para proponer *in fine* una renuncia lisa y llana al discurso de la esperanza política. Renunciar a la misma sería como renunciar al sentido y por ende recluir la política en la dimensión de la *gubernamentalidad*, una política que “no hace ni abre mundo” sino que vuelve al mundo cada vez más opaco y cerrado. Toda política con sentido debe tener una visión y una proyección y no puede por ende renunciar a la cuestión de la esperanza. Pero tampoco puede instrumentalizarla ni tutelarla retóricamente a partir de cláusulas teleológicas. En tales circunstancias complejas, ¿cómo se plantea la cuestión de la esperanza desde un punto de vista político? ¿Cómo reactivar un discurso de la esperanza sin recaer en las múltiples trampas que acechan su red conceptual (fetichismo, progresismo historicista, teocracia, sujeto metafísico de la historia)?

Deseo referirme aquí brevemente a los movimientos sociales y las acciones colectivas en la llamada *postmodernidad*, pero no tanto para destacar algo que ha sido machacado, es decir, cómo el final del relato historicista ha impactado, por retroalimentación hermenéutica, en la fragmentariedad de los modos de subjetivación de los colectivos y en la ausencia de totalización, sino intentando extraer de estas acciones y movimientos alguna inherencia sobre la esperanza. Si en los mismos se observaba ya una secuencia que va de la idea de *sujeto de la historia* a la *relatividad estructura-actor*, para desembocar finalmente en la noción de *posiciones de sujeto*¹⁵, en las que los sujetos colectivos aparecen bajo el modo de la contingencia y de su irreductible pluralidad, podemos ver en el marco de la globalización otro fenómeno, consistente en formas de protesta que ya no pasan solamente por las luchas de las diferencias y del reconocimiento, sino por el retorno en boomerang de una añeja forma de lo colectivo, si se me permite la expresión, que es la lucha por la igualdad o, en términos rancierianos, si no balibarianos¹⁶, la “verificación agonial de la igualdad” en las escenas de conflicto, cuya expresión y gramática son

¹⁵ Cf. « Entretien avec E. Laclau y E. Balibar », en *Quel sujet du politique ?*, Rue Descartes N° 67, París, 2010, pp. 78-101.

¹⁶ Rancière, J., *Aux bords du politique*, París, Folio, 1998; Balibar, E., *La proposition de l'égaliberté*, París, Presses universitaires de France, 2010.

las luchas de los “sin”: “sin trabajo”, “sin tierra”, “sin papeles”, “sin techo”, etc., de una manera que no deja de evocar de manera discontinua e indirecta, las luchas de la plebe y de los proletarios romanos, las revueltas campesinas y de los pobres al inicio de las ciudades-estado europeas, como la insurrección de Thomas Münzer en Alemania, las de los cavadores y niveladores ingleses en el s. XVII, la del “manifiesto de los Iguales” al final de la revolución francesa, etc. Permítaseme en este punto reproducir un pasaje de Tugendhat muy ilustrativo:

Aquí nos vemos confrontados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre los que tienen recursos y los que no los tienen. Aunque se trata de una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto, porque es suficiente, al hablar aquí de pobres, referirnos a los que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, los que no tienen trabajo ni recursos¹⁷.

También en las figuras y tropos en que es encuadrado poéticamente el presente se pueden trazar algunas pautas: si la mirada de los colectivos en clave de lucha de las diferencias podía asociarse, al albor de los ochenta, con el énfasis de las perspectivas vanguardistas y esteticistas posmodernas en la fragmentariedad de los juegos de lenguaje, en el multiculturalismo, en la pluralidad de las formas de vida, en el fin de los metarrelatos y en la ausencia de totalización, por su parte, los movimientos “sin...”, es decir, “sin tierra”, “sin techo”, “sin trabajo”, “indocumentados”, etc. ya no cuadrarán enteramente en la tonalidad lúdica de este tipo de figuras basadas en la desmultiplicación de los “pequeños relatos”¹⁸, ya que ponen de manifiesto dimensiones traumáticas de injusticia social y de exclusión política, en una tonalidad trágica que expresa la acuciante desigualdad en gran escala, lo que genera, para decirlo en términos de E. Laclau, “cade-

¹⁷ Tugendhat, E., *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 30.

¹⁸ Es sugerente en este sentido el provocativo título que Eduardo Grüner ha dado a uno de sus recientes ensayos: *El fin de las pequeñas historias* (vide Grüner, E., *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002).

nas equivalenciales”, de las que son ejemplos los reclamos de igualdad a escala global. No es sorprendente, entonces, percibir, desde finales de los noventa, y al interior mismo de las tradiciones marxista y pos-marxista de la filosofía política, que había acompañado los movimientos de las minorías con sus reflexiones en torno a la diferencia y la subjetivación, un giro en favor de un nuevo vocabulario, como la noción de los *sin parte* en Jacques Rancière¹⁹, la noción de *Homo Sacer* en Agamben²⁰ o la noción de *Multitud* en Virno y en Negri²¹. En cualquiera de estos casos, es perceptible un retorno a la idea de *injusticia y privación*, no como parte defectiva de una promesa teleológica, sino como registro de huellas y ruinas de otras formas trágicas de lo político y de sus modos de subjetivación, vinculadas a la exclusión, y que ahora son reencontradas en la modernidad tardía. Es conocida la filiación que Rancière traza entre los proletarios romanos y los “*sin parte*”, o entre las luchas del *plethos* y el *demos* ateniense; también es sensible la matriz romana del *homo sacer* en Agamben, o la matriz renacentista y spinozista de la noción de *multitud* en Paolo Virno, como una alternativa a la formación nacional y soberanista de *pueblo*.

Se alternan así, en el marco de la postmodernidad, casi sin solución de continuidad, dos formas de acción colectiva post-revolucionaria y post-histórica: las luchas expresivas de las diferencias y las luchas de los excluidos por la justicia y la igualdad. La idea de justicia, que flota así unida a la lucha contra la privación, aparece entretanto como un *exceso* respecto de lo dado, para emplear una expresión de Derrida²², que permite verla no ya como un sistema reificado de derechos, sino como la reaparición de la praxis disruptora de la política en el seno de un ordenamiento social sedimentado. La idea de justicia, en este sentido, es siempre una apertura política, y desarregla el juego de la gubernamentalidad como adaptación, en sus formas biopolíticas o bioeconómicas. En este sentido,

¹⁹ Rancière, J., *La Mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995.

²⁰ Agamben, G., *Homo Sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

²¹ Virno, P., *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, 2003. Negri A., y Hardt, M., *Multitude*, París, 10/18, 2004.

²² Derrida, J., *Force de Loi*, París, Galilée, 2005.

la justicia es portadora de lo que excede al mito; para Benjamin, es la apertura al mundo de la tragedia contra el mundo de lo mitológico, es decir, el mundo de Antígona contra el mundo codificado de la ley instituida. Desde esta perspectiva, podemos sospechar que la justicia, como reclamo, viene a clavar una cuña trágica entre la tonalidad lúdica de la postmodernidad y la tonalidad mítica y naturalista de la globalización y su gobernanza biopolítica. La justicia hace así plausible una dimensión de la esperanza profana que no queda absorbida por una teodicea del progreso automático ni de de la salvación ultraterrena. Esta suspende lo vigente mediante el tropo trágico y conflictivo de una *utopía concreta*.

3.

La “utopía concreta” (*konkrete Utopie*) no es para Bloch un ideal asintóticamente aproximable como la *Ciudad de Dios* de San Agustín o como todavía podría serlo en Kant la *paz cosmopolita* tal como emerge de su tratado de 1784. No se trata de un *telos* infinito que nos sirva como guía para la acción del modo en que en Kant la idea de “plan secreto de la naturaleza” permite acomodar regulativamente la diversidad del material histórico que sería solamente “sonido y furia” sin semejante *telos* regulativo. Es bastante claro que los juicios teleológicos en el sentido del *telos* asintótico quedan afectados por la mordaz crítica contemporánea de que vienen a legitimar la violencia y el mal en la historia. Tampoco es la “utopía concreta” un universal determinante al estilo de una teoría bien ajustada de la justicia que funcionaría aquí como un juicio teórico de alcance universal que permitiría subsumir cada una de las situaciones particulares dispares, del mismo modo en que un concepto científico de alcance general se aplica a sus casos. No se trata en este sentido de una teoría normativa como puede serlo la teoría rawlsiana de la justicia o la teoría habermasiana de la democracia deliberativa o de la situación ideal de habla. Estos juicios universales normativos podrán ser construcciones conceptuales perfectas pero no hacen ningún honor al hecho de que el juicio práctico opera ya desde siempre en una situación particular que lo encuadra pudiendo gene-

rar situaciones normativas diametralmente nuevas. En verdad la idea de “utopía concreta” nos parece funciona en Bloch de un modo que podemos aproximar con el juicio estético, tal como lo comprende Kant en su tercera Crítica. Cuando proferimos un juicio de belleza para juzgar una obra de arte, no comprendemos según Kant la belleza ni como una teoría universal al estilo de las teorías científicas (juicio determinante) ni como un *telos* asintótico al estilo de una meta infinita (juicio teleológico), sino que simplemente juzgamos la obra de arte particular a partir de una idea “reflexionante”, es decir, una idea que lidia creativamente con la singularísima situación de dicha obra de arte solamente a partir de lo que Kant llamaba en su tercera Crítica el *sensus communis*, es decir, un saber hermenéutico que es de carácter a la vez abierto e interpretativo. Desde este punto de vista la belleza concreta implicada por el juicio estético no produce una idea de contenido necesario ni determinante aunque pretende una cierta universalidad *situada*, a saber, que el juicio sea compartido por los otros. Es este juicio estético y no una teoría de la belleza lo que hace posible siempre según Kant la crítica de arte. Ahora bien, si trasladamos como hace Arendt el juicio estético a la política concreta, quizá podamos alcanzar una idea más cabal de lo que Bloch comprende por una utopía que funcionaría en relación a nuestra situación de planeta tierra como un telescopio, es decir, como un arma para criticar la situación concreta. No se trata ni de una utopía negativa, como la idea de destrucción planetaria o de peligro apocalíptico, que activaría la crítica como responsabilidad (en el fondo lo que hace Hans Jonas), ni de un ideal positivo asintótico como la escatología agustiniana del reino de Dios o de la salvación en el Juicio final. Desde este punto de vista, la “utopía concreta” es un elemento que es estructuralmente solidario de la crítica pero en el sentido de una intervención incisiva y singular desde la concreción de caso. La igualdad no queda por ende *tropificada* como juicio determinante ni como *telos* histórico sino como *verificación* permanente en todas las escenas en las que irrumpe y se produce performativamente.