

REALISMO, UTOPIA Y PROFECIA

NOTAS TRONTIANAS

Micaela Cuesta

[...] una de las formas de la política hoy en día -si bien no la única-
pasa por aunar una visión apocalíptica del futuro
y una lectura realista del presente.

Mario Tronti¹

REALISMO CAPITALISTA Y FINAL DE LA UTOPIA

Una “nueva diosa conocida como TINA (There Is No Alternative)” anunciaba el giro neoliberal -afirma Streek²-. Junto a la caída del muro se derrumbaba la imagen posible de otro mundo. Esa ausencia de una alternativa al modo neoliberal de vida fue también denominada *realismo capitalista*³. El “sentido más generalizado y más profundo del agotamiento y de la esterilidad política”⁴ se extendía y continúa extendiéndose a lo largo y ancho de todos los continentes. Pero lo que torna más problemática a esta situación no es tanto esa carencia de horizonte alternativo cuanto la difusa o escasa percepción de su falta por parte de las “mayorías democráticas”. Quizás estemos hoy llamados, como señala Mario Tronti, “a garantizar la presencia de la crítica en ausencia de la crisis”⁵.

Acudir a este llamado conduce a reagrupar los elementos que configuran, según creemos, nuestro presente: realismo capitalista (neoliberal para algunos) y

1 M. Tronti, “La política es profecía” en *La política contra la historia*, Madrid, Instituto de Altos Estudios Nacionales-Traficante de sueño, 2016, p. 313.

2 W. Streeck, “El fin del neoliberalismo” en *New Left Review* 104 may-jun, 2017, p. 7.

3 M. Fisher, “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”, en *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 25.

4 *Ibíd.*, p. 29.

5 M. Tronti, “Laboratori di cultura politica a sinistra”, en *Non si può accettare*, Roma, CRS-Ediesse, 2009, p. 77. La traducción es nuestra.

crisis silenciosa. Una vez más, la caída del muro se ofrece como cifra. En ella se condensan diversas muertes: la del sujeto, la de la filosofía de la historia, la de los grandes relatos, la de toda esperanza emancipadora, utópica. Esos decesos, anunciados con cierto entusiasmo por las voces de la posmodernidad, no demoraron en perder su encanto. Ellos no anticipaban, como creía Herbert Marcuse a propósito del “final de la utopía”, la realización de un mundo mejor al históricamente existente. El “final de la utopía” no nos dio la oportunidad de festejar la disponibilidad de las fuerzas productivas materiales, técnicas y científicas necesarias para la reorganización -y liberación- de la sociedad como efecto de la organización de sus agentes activos -como confiaba Marcuse-. Su final se constituyó, antes bien, en la antesala de modalidades más sutiles de control y dominio de la subjetividad.

Apenas un año antes de la desilusión que siguió al mayo francés, Marcuse afirmaba: “porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática”⁶. Lo que Marcuse no sabía era que el deseo de ese final para dar inicio a una sociedad libre quedaría reducido a la alusión fallida que precedería la instauración de un realismo (la más de las veces cínico) y una pragmática oportunista.

El discurso del fin (término y no meta) de la utopía fue también analizado por Huyssen. En tres registros, sostiene el autor, opera la narrativa del fin: el ideológico, el de la sociedad, el político. En el registro ideológico, y en sintonía con lo anunciado por Marcuse, se relaciona “con una guerra triunfalista contra la modernidad y contra los grandes relatos de la Ilustración, una guerra emprendida por varios pensadores postestructuralistas y sus discípulos estadounidenses”⁷. Así, postestructuralistas y posmarxistas, sin saberlo, han alimentado otra serie de pensamientos utópicos vinculados al rechazo “del discurso monológico, teológico, teleológico, edípico”, para ellos, todos iluministas. En lo que respecta al segundo registro, el de la sociedad, Huyssen afirma

6 H. Marcuse, “En final de la utopía”, en *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968, pp. 17-18.

7 A. Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica y Goethe Institut, 2002, pp. 259-260.

que no se trata tanto de un fin de la utopía como de la realización de alguna de sus dimensiones: “La modernidad ilustrada en su etapa posmoderna hizo realidad la utopía misma en el sentido del no-lugar, del espacio de una aparición, de un vacío”.⁸ Aquí, fin de la utopía es fin de lo real social.

Pero resta un tercer registro que es quizás el más delicado y urgente: el político. El ocaso de la utopía coincide en este nivel con la crisis del Estado de bienestar y del liberalismo clásico, y con el auge –posterior a 1968– de un nuevo conservadurismo cultural-político. A aquellas formaciones sociales ideológicas que marcaron la crisis de lo político según Hyussen, el discurso actual de la teoría social les da el nombre de *neoconservadurismo* y *neopersonalismo*⁹. Este neoconservadurismo cultural sumado a ciertos rasgos de autoritarismo social son dos de los síntomas de la “vida dañada” de la que somos contemporáneos. Un mundo flexible hipostasiado, pos-utópico y pretendidamente postideológico que exige el desplazamiento continuo, la reconversión permanente, la capacidad de readaptación y la imposición de no pensar sino en el corto plazo, amenaza la subsistencia de un tipo de lazo social basado en el principio de igualdad, justicia y solidaridad.

Las formas actuales de *dominación gestinaria* exigen de los actores con mayores grados de sometimientos que sean *realistas*, que acepten las restricciones que les tocan, en particular las económicas, “tal como *son*, no porque ellas serían buenas o justas «en sí mismas», sino porque no pueden ser distintas de lo que son”¹⁰. No piden resignación ni entusiasmo con el orden vigente, se conforman con que tan sólo se acepten “las cosas como son”, lo cual obliga a “hacer lo que hay que hacer”. Bajo un esquema de estas características, la política pierde toda su dignidad.

La puja redistributiva y el conflicto es reemplazado, luego, “por una búsqueda tecnocrática de lo económicamente necesario y lo único posible”¹¹. Las ins-

8 Ibid.

9 Ver: R. Sennet, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2016 y L. Boltanski y E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2010, entre otros.

10 Boltanski, L., “Las nuevas formas de dominación” en *Sociología y crítica social*. Edición a cargo de Mauro Basaure. UDP, Santiago de Chile, 2012, p. 75.

11 W. Streeck, “El fin del neoliberalismo” en *New Left Review* 104 may-jun, 2017. p. 8

tituciones políticas que se resistan a adaptarse a este fin perecen o se desgastan. La sociedad se desmoviliza y crece la desconfianza hacia todas las formas tradicionales de hacer política. Cuando lo posible es capturado así por el principio de realidad, el contenido transformador de la práctica política se desvanece. Su grito de cambio auténtico aparece como una débil voz en el desierto: “Nadie escucha. No hay eco. Y, no obstante, son siempre las preguntas alternativas a la época las que obligan a pensar, aquí y ahora, el espíritu de la política”¹². Estas preguntas traen a la luz no tanto el espíritu de los tiempos cuanto el deseo aún no enunciado de poner a ese tiempo en crisis.

La cuestión fundante de la sociología (¿cómo es posible el orden social?) ha perdido, afirma Tronti, su vigencia: “El orden social es real: no es aquello que puede ni lo que debe ser, sino simplemente aquello que es. La era del conflicto la hemos dejado ya muy atrás”¹³. Todo lo cual no se tradujo, sin embargo, en la realización del sueño habermasiano de una democracia deliberativa con valor epistémico. Restó la apelación incesante e infructuosa al acuerdo y la empobrecedora confabulación privada. En este contexto emerge la “pequeña política” o, mejor, una política empequeñecida hecha de clanes, gestores, programas y políticos ya sin vocación ni profesión. Una especie de apego a la facticidad (a lo que “efectivamente sucede”) echa raíces en un mundo que se proclama, paradójicamente, *postfáctico*.

Transitamos de la esperanza de una democracia deliberativa al fracaso de su promesa. De la forma pueblo al individuo-masa, de la primacía de la masa al protagonismo de la gente: “palabra genérica, así como la política que la pronuncia. Sin espesor teórico, sin fuerza analítica, sin capacidad definitoria. Campo de propaganda sobre objetos de mercado, no terreno de acción de sujetos políticos”¹⁴, más próxima a la idea de *audience* televisiva que al concepto de opinión pública. Del sueño de un ciudadano universal a la reducción del *homo democraticus* a *homo oeconomicus* (entidad técnico-económica); y de allí, al entronizamiento del “empresario de sí”¹⁵, suerte de *homo motus* [emocional], objeto

12 M. Tronti, “La utopía urgente”, en *La política contra la historia*, op. cit., p. 59.

13 *Ibíd.*, p. 49.

14 M. Tronti, “Politik als Beruf: The End”, en *La política contra la historia*, op. cit., p. 280.

15 Ver: P. Dardot, y C. Laval, *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2015.

de la neurociencia, el *managment* y el *coaching* ontológico. En cada uno de estos pasajes algo se erosiona y, en el límite, se pierde: el sujeto activo de la política.

La constelación ideológica de este realismo capitalista -en su fase neoliberal actual- se completa, sugiere Tronti, con la primacía del presente y la “dictadura de la comunicación” operada desde el poder aplastante de la economía, de la finanza y de la tecnología. La trampa del “ahora” es letal para quienes se proponen cambiar el curso de las cosas. La mentada primacía del presente es la alquimia de la fuerza deshistorizadora de las lógicas hegemónicas del capital. Es también expresión de la prepotencia de ponderar lo pasado y lo por venir según parámetros y principios que consolidan el dominio vigente. En este sentido, como ya señalaba Mark Fisher: “El poder del realismo capitalista deriva de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas”¹⁶. El presente como temporalidad hegemónica supone el repliegue sobre un momento de la historia y su hipóstasis en horizonte absoluto de toda significación y sentido. De este modo el capitalismo actual, y la democracia liberal como su forma política más afín, aparecen como el horizonte casi absoluto de toda vida posible.

En este marco podemos hacer valer la pregunta trontiana: “La política, ¿de qué forma debería volver a relacionarse con este más allá respecto del aquí y ahora?”¹⁷. Dicho de otro modo: ¿puede la política reconquistar la imaginación de futuro? ¿Puede ella ser liberada de su secuestro económico y (bio/neuro) tecnológico? Si concedemos, con Tronti, que pensar la política es pensar el futuro, a ese futuro como nivel de pensamiento es preciso reapropiárselo “no en la filosofía pública, sino en la política colectiva. Si el resultado de la modernidad es esta reducción de la historia al presente, hay que derribar la barrera de la imposibilidad del después”¹⁸. Haciéndose eco, quizás, de las voces de la teoría crítica, Tronti nos advierte: “El diagnóstico lúcido no debe conducir a una oscura resignación”¹⁹.

16 M. Fisher, M., op. cit., p. 25.

17 M. Tronti, M., “Politik als Beruf: The End”, op. cit., p. 282.

18 M. Tronti, “La utopía urgente”, op. cit., p. 59.

19 M. Tronti, “Utopia e profezia nella politica di oggi”, en *Non si può accettare*, op. cit., p. 216. La traducción es nuestra.

REALISMO POLÍTICO Y COMIENZO DE LA UTOPIÍA

“*Utopía* aparece en 1516, casi contemporánea a *El Príncipe* de Maquiavelo. Utopía y realismo son las dos caras, que se observan mutuamente, con las cuales nace la política moderna”²⁰. La primera traduce en términos crítico-contestatorios, racionales, el sueño moderno de hacer realidad, por voluntad, el edificio en cual convivir con nuestros semejantes.

En efecto, esta idea de Tronti puede rastrearse en la tesis de Lewis Mumford, para quien la obra de Moro expresa “la transición desde una utopía celestial a otra mundana [que] se produjo durante ese período de cambio y desasosiego que caracterizó al declive de la Edad Media”²¹. Esta obra comunicaría el intento de volver argumentable, razonable, otra forma de vida en común; una suerte de secularización de la perspectiva escatológica bajo la modalidad de una filosofía de la historia.

Moro y Maquiavelo, continúa Tronti, se sentían interpelados por la misma pregunta: ¿cómo recomponer la relación de los hombres en sociedad, bajo qué forma política, a través de qué medios? Ambos elaboraron una propuesta, una versión propia y singular respecto de “¿qué hacer?”: “Hablar acerca de lo que es o de lo que debería ser, de la realidad efectiva o del lugar que no es, es una y la misma cosa”²². El pensamiento político, desde entonces, buscará incorporar al llamado a la acción inmediata, a la intervención concreta en un estado de cosas, la producción de imágenes de un futuro irrealizable.

Nos encontramos, aquí, ante dos libros, dos nombres, dos intelectuales que ponen en escena, a su vez, dos modos de ver e interpretar el mundo desde una mirada política. Ambos se encuentran próximos a los poderes reales -uno entre los Orti Oricellari, otro cercano a la corte de los Tudor-, lo cual hace que su palabra tenga un valor diferencial, específico. No obstante, señala Tronti, el realismo maquiaveliano posee superioridad intelectual, pues “mantiene la integridad de la complejidad del proceso histórico sujeto a la acción política”²³. La utopía se encuentra en relación a él en una posición subordinada: “Thomas More ya

20 Ibid., pp. 211-212.

21 L. Mumford, *Historia de las utopías*, Madrid, Pepitas de calabaza, 2003, p. 68.

22 M. Tronti, “El príncipe y la utopía”, en *La política contra la historia*, op. cit., p. 285.

23 Ibid., p. 291.

está en parte en Niccolò Machiavelli, mientras que lo contrario no es cierto”²⁴. Maquiavelo se inspira en la política romana antes que en la griega; a él lo interpela la historia de la República con sus guerras y no el mito de la democracia de la polis griega: “En política, el realismo es Roma y la utopía es Grecia”²⁵, dice Tronti.

Bajo la figura del príncipe, Maquiavelo logra conjugar perturbadores pares de opuestos: lealtad y traición, severidad y clemencia, engaño y credulidad, fuerza y consentimiento. Pares que en su ambigüedad dan cuenta de la opacidad del ser social y de la complejidad de sus vínculos en sociedad. Siendo consciente de estas cuestiones, Maquiavelo se detenía en la lectura aguda de la coyuntura con el objetivo de identificar los elementos disponibles a fin de reagruparlos bajo aquella forma más adecuada o afín a su meta política (la reunificación de Italia en un Estado-nación). “Y si la forma de este logro se presenta como *Príncipe*, el siguiente paso es definir su práctica política, empezando por las fuerzas, entendidas en este caso como los medios y métodos que pueden conducir a la victoria”²⁶.

La isla de Moro, en cambio, aun cuando le haya costado la vida, es más diáfana en su diseño. “ Toda la isla es una única y gran casa”, dice Moro²⁷. Sin embargo, decíamos en otra ocasión²⁸, a diferencia de la tradición griega, ese *oikos* lejos de restringirse a labores vinculadas a las necesidades privadas, está siempre ya determinado políticamente. Uno podría incluso aseverar que en Utopía la clásica distinción que instituye la política, la separación entre ámbito público y privado, se desdibuja en la práctica cotidiana. Todo se encuentra regulado: trabajo, distribución, movilidad, alimento, tiempo libre, hasta las vestimentas que han de llevar sus habitantes. No obstante, en esta gran aldea, la apariencia de sistema no es experimentada en forma opresiva. Utopía se sostiene en un

24 Ibid.

25 Ibid., p. 293.

26 M. Tronti, “Noi operai”, en *La política contra la historia*, op. cit., p. 386.

27 T. Moro, *Utopía*, Página/12 y Losada, Buenos Aires, 2003, p. 117.

28 M. Cuesta, “Utopía, la *cité*. Una lectura sociológico pragmatista de Tomás Moro” en *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra, Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: [http:// dx.doi.org/10.16925/9789587600544](http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544).

‘principio de equivalencia’ o principio superior común, basado en la creencia de la inmortalidad del alma y en la convicción de que todos hemos sido creados por obra de un Dios del amor. Si bien él dejó librado el credo a una elección personal, “prohibió estricta y solemnemente a su pueblo la creencia en la mortalidad del alma y en un universo a la deriva y sin control”²⁹. La convicción contraria volvería al hombre indigno de lo humano y le impediría ser ciudadano pleno de Utopía, porque resulta evidente que quien no cree en la inmortalidad del alma y el orden de lo humano solo irá tras sus fines egoístas sin miramientos de ningún tipo.

El realismo maquiaveliano y su énfasis en el sujeto de la acción se compone con el sujeto de conocimiento utopiano según señala Tronti, pues: “En el fondo toda dimensión utópica es la elección de una condición cognitiva en formas nuevas. El sueño de una cosa sirve para algo más que para cambiar el mundo; sirve también para conocerlo tal cual es, a través de un contraste imaginativo, una conciencia negativa”³⁰. En este aspecto las posiciones de Tronti no son muy distintas a las de Ricoeur, para quien la utopía proporciona un “ningún lugar” desde el cual podemos reflexionar con distancia sobre el sistema cultural imperante que constituye “nuestro lugar”³¹. Y, más específicamente, la crítica social encuentra su función más relevante en el cuestionamiento del problema de la autoridad, central a toda cuestión de poder. En efecto, ese “no lugar” constituye, dice Tronti, “el verdadero fondo de toda voluntad de transformación radical de las cosas, es decir, de las relaciones de dominio y de sujeción entre los seres humanos”³².

El derrotero de la utopía en el siglo XIX seguirá los senderos del socialismo utópico, aquel de Saint-Simon, de Fourier y de Owen. Luego Marx “intentará hacer pasar el socialismo de la utopía a la ciencia”³³. Intento cuyo fracaso quedó evidenciado a partir del triunfo en el siglo siguiente de la idea de una “uto-

29 Ibid., p. 162.

30 M. Tronti, “El príncipe y la utopía”, en *La política contra la historia*, op. cit., pp. 290-291.

31 Ver: P. Ricoeur, “Conferencia Introductoria”, en *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 45-61.

32 M. Tronti, “El príncipe y la utopía”, en *La política contra la historia*, op. cit., pp. 290-291.

33 M. Tronti, “Utopia e profezia nella politica di oggi”, op. cit., p. 212.

pía negativa” o distopía (Huxley, Orwell, Well). Aquellas imaginaciones funestas poseían un claro índice de historicidad: los totalitarismos imperantes por entonces. Era esta circunstancia la que alentaría la lectura adorniana de las distopías del estilo de las de Adolf Huxley. Para Adorno, esta suerte de relatos no eran más que la racionalización del pánico al que se veían reducidos los intelectuales frente a un acontecimiento traumático como lo era la emigración forzada y compulsiva –el exilio– de gran parte de la *intelligentsia* europea. El pánico, afirma Adorno, estrecha vínculos con la experiencia frustrada de los hombres en una sociedad donde la lógica predominante y reconocida es la de la mercancía³⁴.

Estas modalidades narrativas conviven con otras formas de lo utópico menos amenazantes y más críticas, la *utopía concreta* de Bloch es, para Tronti, la más interesante entre todas ellas. Bloch elabora un concepto de revolución que reniega de formulaciones abstractas e irrealizables. Es más, su idea de revolución “es concretamente alcanzable como presagio y conocimiento sobre el que basar la meta, como inventario del deber excéntrico al tiempo –y por lo tanto suprahistórico– que impone tareas superiores a la situación histórica dada”³⁵.

A lo largo de los siglos los contenidos y derroteros de la utopía se han desplazado del sueño técnico-industrial a la sujeción y dominio de la razón instrumental. De la confianza en la verdad redentora de la ciencia a la producción bio/necro/política (y neurocientífica) de la subjetividad. De la utopía de una sociedad de la información, transparente y emancipada, al *ciberfetichismo* y el fracaso de su sueño democratizador en manos del *big data* y su administración de perfiles en poder de no más de dos o tres empresas. A medida que transcurre el tiempo, descripción desprejuiciada de la realidad y diseño de un mundo alternativo van escindiéndose y quedando “el realismo para las clases dominantes, la utopía para las clases subalternas”³⁶.

En este cuadro, reelaborar un realismo distinto al capitalista deviene tarea pendiente del pensamiento crítico que alienta Tronti. Un realismo asentado en la voluntad política y la crítica, aquella que, como en la *filosofía de la praxis*, es juzgada “según sus actos y no según sus intenciones” –como dice Claude Lefort

34 Ver: T. W., Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, en *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962.

35 M. Tronti, “La utopía urgente”, op. cit., p. 58.

36 M. Tronti, “El príncipe y la utopía”, op. cit., p. 286

leyendo a Maquiavelo vía Gramsci-.³⁷ Esta perspectiva sospecha de toda “razón histórica” y se orienta por una voluntad consciente que contempla los efectos del hacer que incumbiría a todos los órdenes de actividad.

El realismo trontiano se funda sobre la concepción de una autonomía relativa de lo político; él es del tipo del *pragma*, del orden del hacer, de aquel que mira en la realidad la forma de abrir una dimensión inesperada en ella. Su realismo, en suma, trabaja para lograr que lo otro advenga. Podemos expresarlo en la siguiente fórmula: política y profecía como previsión -diríamos con Benjamin- del presente³⁸. Esta actitud parece orientar la práctica político intelectual de Mario Tronti.

REALISMO POPULAR, UTOPIA Y PROFECÍA

Una de las formas del dominio y el poder, insiste Tronti, es la abolición del futuro, “la gestión de la inmutabilidad y de la repetición del presente”³⁹. Perseverar en la imaginación del porvenir se transforma, luego, en una de las formas privilegiadas de resistir al dominio. Entre política y utopía se sitúa, afirma, otro modo de imaginar el futuro o, mejor, aquello por venir: la *profecía*.

Política, decíamos con Benjamin, como pre-visión del presente y producción en él de una apertura. Es esta *visión* anticipada o, en rigor, su ausencia, la que sanciona hoy la falta de la palabra (política) profética: “En la política de hoy, justamente, ya no se ve: se mira, se observa, se analiza y a continuación se actúa, se compete y se lucha, siempre y solo subordinados a lo que es, aceptando lo que ha sido hasta ahora y renunciando a pensar lo que puede ser”⁴⁰. Esa palabra que se anticipa al presente, que reconoce, luego, su escisión interna, su diferimiento, es capaz de echar luz, cuando se enuncia, sobre las zonas de amenaza y salvación que atraviesan cada momento histórico; ella discierne entre mensaje redentor y mensaje apocalíptico. De allí que: “Las épocas que alegremente la ignoran dibujan tiempos ciegos de futuro. Nuestros tiempos”⁴¹.

37 Ver C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de la político*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 95-96.

38 W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 480.

39 M. Tronti, “La política es profecía”, op. cit., p. 311.

40 *Ibíd.*, p. 305.

41 *Ibíd.*, p. 306.

Porque el futuro no está escrito en ninguna lengua, porque tampoco está guardado en el destino de la necesidad, tenemos que abismarnos en lo que es para producir respecto de él su diferencia. No estando “siempre ya ahí” se presenta como objeto de la voluntad y la interpretación antes que del conocimiento. Es precisamente en tiempos aciagos donde puede emerger la voz profética. Los instantes de conmoción total la propician: “Explosión de verdad es la profecía. Verdad revelada. Interpretada por los hombres de fe. Antigua tensión humana ante lo que está por venir, en contraste con las leyes, las normas, las lógicas de la modernidad. Dos lugares clásicos, de mirada necesaria y racional, contra el fondo oscuro. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*: cap. 1, «De la profecía»; cap. 2 «De los profetas»⁴².

De la siguiente forma abre Spinoza su *Tratado teológico-político*: “Profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada a los hombres por Dios. Profeta es quien interpreta las cosas reveladas a todos aquellos que, no pudiendo tener un conocimiento cierto de ellas, sólo pueden conocerlas por la fe”⁴³. Frente al desconocimiento de la causa eficiente de todas las cosas accedemos a ellas en virtud de la fe en la interpretación de los hechos, agregará después, a través de la imaginación fundada en la constatación en sus signos.

La profecía se ofrece no tanto a las mentes más dotadas cuanto a las personas más imaginativas. Ella está también al alcance de *todos* aun cuando cada profecía decline en función de su profeta. También Hobbes, nos recuerda Tronti, se ocupó de esta cuestión: “«La profecía no es un arte ni la predicción una vocación permanente; es una función excepcional y temporal confiada por Dios, por lo general a los justos, aunque a veces también a los impíos» (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 383)”⁴⁴.

Sin relacionarse de modo directo con el conocimiento, la profecía se vincula, no obstante, con la verdad. Su certeza, dice Spinoza, no es del orden de lo matemático-racional, sino de lo moral. Se trata de un saber acerca de lo que *debe ser*, de lo que va a ser y está por venir. Es muy distinta en este aspecto a la utopía que se sitúa por fuera del dilema de la verdad y reconoce abiertamente su idealidad. Así, si la primera irrumpe en momentos de conmoción y desasosiego, la

42 Ibid., p. 308.

43 B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 17.

44 M. Tronti, “La política es profecía”, op. cit., p. 308.

segunda lo hace en épocas de cambio, dice Tronti. El relato utópico descansa en principios y valores proyectados en islas, repúblicas y estados deseados. Todo ello sin perjuicio de que pueda, desde esa posición interpretativa, realizar la crítica a las repúblicas y estados históricamente existentes.

Max Weber nos recuerda que en Oriente Próximo el surgimiento de la profecía estuvo asociado a la emergencia de grandes imperios y que la transición de profeta a *legislador* se daba con frecuencia en aquellos períodos. Moisés, a pesar de ser el más conocido, no fue el único en ser llamado a constituir o sistematizar un derecho (llevando a cabo el rol de *aysimmetas*). La figura del profeta, continúa Weber, se asemeja a la del maestro ético-social que “aconseja a personas particulares en cuestiones privadas, a príncipes en asuntos públicos y en ocasiones trata de influir en la creación de órdenes éticos”⁴⁵. No debemos confundir al profeta, advierte Weber, con el “gurú”, pues el primero posee una sabiduría antigua, un saber revelado, un don que expone gratuitamente y sin distinción; en tanto el gurú sólo posee un saber adquirido, actúa por encargo, en general, de individuos pertenecientes a estratos sociales distinguidos. Junto a los “mistagogos” estos últimos ofrecen bienes personales de salvación con altos contenidos mágicos y escasos elementos éticos.

Más allá del predominio de motivos éticos o ejemplares, el profeta proporciona con su mensaje (y su hacer) un *sentido unitario* a partir del cual hemos de orientarnos en la vida. Sus elementos pueden ser heterogéneos desde el punto de vista lógico porque lo relevante son sus valoraciones prácticas. En esta alusión al “sentido” que involucra a la vida y el cosmos, en esta estimación de las valoraciones prácticas por sobre las coherencias lógicas podemos tejer la trama cuyos hilos comunican a profecía y política. Podemos, así, hacer valer las consideraciones de Arendt, para quien la racionalidad de la acción política no radica en la búsqueda de la verdad sino en el establecimiento del sentido. Distante de la contemplación y la adecuación (entre enunciado y cosa), el sentido resulta de la interacción inscrita en diferentes prácticas sociales. Siendo irreductible al hombre se inscribe en el espacio -en el mundo- creado *entre* ellos, en la decisión y confrontación de una pluralidad de opiniones. Reconocer esta pluralidad inherente a la intersubjetividad supone asumir, en rigor, la existencia no ya de un sentido sino de *los* sentidos.

45 M. Weber, “Profeta”, en *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012, p. 112.

Son estos trazos que dibujan lo profético los que llevan a Tronti a afirmar que: “Entre política y profecía hay un velo sutil de complicidad insondable. Captar el signo de los tiempos históricos es tarea de la política: cuando estos signos están ausentes hay una crisis política; cuando están ahí, pero la política no los comprende, se produce una crisis histórica; y solo cuando los signos están presentes y la política los ve y los asume asistimos a una de las raras épocas de la *Veränderung der Welt* [transformación del mundo]”⁴⁶.

El sufrimiento de los hombres, el deterioro de sus vidas y la vulnerabilidad que signa sus lazos, prestan testimonio del fracaso de la política y, a su vez, de la urgencia de su hacer. Se trata de abrir una dimensión inesperada en este presente que pueda combatir la clausura del horizonte utópico y reconocer el fracaso del final de la utopía. Torcer el destino de un realismo capitalista cada vez más cínico y asfixiante, mediante un realismo popular que lea en el jeroglífico presente un mensaje profético capaz de herirlo de muerte. De eso se trata: de abrir una vía en una calle que parece ser de dirección única.

46 M. Tronti, “La política es profecía”, op. cit., p. 309.