

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

La dialéctica: sus aventuras ilustradas. En torno a una dialéctica aporética de la acción política .

Gambarotta, Emiliano Matías.

Cita:

Gambarotta, Emiliano Matías (2008). *La dialéctica: sus aventuras ilustradas. En torno a una dialéctica aporética de la acción política*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/471>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/nbp>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

V Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa J30: Las aventuras de la dialéctica. Teoría sociológica y marxismo occidental

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Pertenencia Institucional: CIMECS-UNLP/CONICET

Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Título: La dialéctica: sus aventuras ilustradas. En torno a una dialéctica aporética de la acción política.

La revolución es progreso cuando se la compara con el pasado, pero decepción y aborto cuando se la compara con el porvenir que dejó entrever y que ahogó.

Maurice Merleau-Ponty

Las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

En los escritos de Claude Lefort puede hallarse la recurrente aseveración de que, aquello que él denomina la “sociedad democrática”, ve amenazado su fundamento por los posibles avances de una lógica propia de la “sociedad totalitaria”. Es a partir de esta imagen que surgieron los interrogantes que se encuentran en la génesis del presente trabajo; pues es este trasfondo el que impulsa a preguntarse ¿por qué el acogimiento de la disolución de los referentes de certeza (y la consecuente institucionalización del conflicto) constitutivo de la democracia puede suscitar una respuesta por parte del totalitarismo, tendiente a desterrar la indeterminación democrática? En la indagación de esta temática, en el movimiento que ello implica, se desataron algunas reflexiones con las que bosquejar una concepción de la acción política o, más específicamente, de una dialéctica de la acción política. De allí que la intención de las siguientes líneas sea abordar estas problemáticas en base a una puesta en diálogo de, por un lado, la perspectiva de Maurice Merleau-Ponty y, por el otro, las reflexiones conjuntas llevadas a cabo por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno; pues allí hallamos una fructífera vía a ser transitada en pos de dar cuenta de nuestros intereses. Con este fin abordaremos, en la primera sección, algunas problemáticas que recorren la obra de Claude Lefort; conduciéndonos ello a indagar en la obra de Merleau-Ponty el carácter indeterminado de la acción humana y la dialéctica como modo de pensarlo. En la segunda sección –y luego de encontrar una pista sobre el camino a seguir, en la obra de Max Weber– expondremos muy brevemente algunos de los momentos de la dialéctica de la ilustración desarrollada por Horkheimer y Adorno. Por último, en la tercera sección, trataremos de esbozar los contornos generales de aquello que hemos llamado una dialéctica de la acción política.

Disolución de los referentes de certeza, democracia e hiperdialéctica

Acogimiento y rechazo del politeísmo valorativo

La cuestión de la democracia es una de las preocupaciones centrales que atraviesan el pensamiento de Lefort, la cual es abordada, casi constantemente, en un contrapunto que la sitúa “sobre el telón de fondo del totalitarismo”¹; permitiendo ello aprehender las particularidades de una a partir de su contraste con el otro, y viceversa. Ambos surgen de la abolición a “toda referencia a poderes sobrenaturales, o a un orden del mundo”² como vías a través de las cuales regular las relaciones entre los seres humanos; emergen, en definitiva, de lo que, con Weber, podemos llamar el fin del monoteísmo valorativo y la emergencia de una situación en la que “las diversas esferas de valores del mundo se encuentran en conflicto irreconciliable”³. Es decir que no hay ya un absoluto trascendente a partir del cual se fije la dirección de la conducta humana, vivimos en una época en que se reabre la irreconciliable lucha entre desencantados dioses. Es en este marco que se puede pensar a la democracia y al totalitarismo como cara y anverso del proceso desatado por este fenómeno, pues mientras la primera acoge la profunda incertidumbre que implica la no existencia de un referente último de valor, el segundo rechaza todo indicio de una diferencia de cosmovisiones a su interior; pero no se funda para ello en un referente externo sino en la negación radical de toda exterioridad y la concentración en un único punto de “todas las fuerzas de la sociedad”⁴.

En efecto, el totalitarismo entraña una transformación de orden simbólico en la que un punto, del denso entramado relacional que conforma la sociedad, se presenta como cristalización de la identidad toda de esa sociedad, identificándose con ella. Si la abolición de los referentes últimos de certeza está estrechamente vinculada a una mutación en el estatuto del poder, que hace del lugar de éste un lugar vacío, sin que se instituya centro alguno en la sociedad capaz de asirla por completo; en la sociedad totalitaria, por el contrario, se niega esta distinción simbólica, al presentarse una particular figura social como poseedora del conocimiento de los fines últimos de la misma. Conocimiento que le permite regular (cuando no “planificar”) las diversas relaciones que en las diversas esferas sociales tienen lugar. Entrañando esto una “tentativa de incorporación del poder en la sociedad, de la sociedad en el Estado”⁵. Negándose también, de esta manera, la posibilidad de que exista algún exterior a lo social y,

¹ Lefort, C., “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004, pág. 43 (en adelante citado como *La cuestión de la democracia*).

² Lefort, C., “La lógica totalitaria”, en *La incertidumbre democrática*, op. cit., pág. 234 (en adelante citado como *La lógica totalitaria*).

³ Weber, M., “La ciencia como vocación”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, pág. 103.

⁴ *La lógica totalitaria*, pág. 233

⁵ Lefort, C., “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en *La incertidumbre democrática*, op. cit., pág. 249 (en adelante citado como *La imagen del cuerpo*).

concomitantemente, al poder que se presenta como encarnación de éste; por lo que nos encontramos entonces ante la figura de un poder que reina como si no hubiese ninguna exterioridad que lo limitase. Vemos así que la sociedad totalitaria se basa “en una lógica de la identificación”⁶ que borra las diferencias y, a partir de ello, señala un único dios (pero ahora mortal) al cual destinar nuestras libaciones. Se niega así la división como elemento constitutivo de lo social, para afirmarse una identidad de todo con todo que no puede terminar más que en el *uno*, la unidad sin divisiones a la que todo se reduce. Y la figura social que se presenta como encarnación de ese uno, centro de la identidad unitaria de la sociedad toda, se inviste por ello mismo de un poder ilimitado para actuar en dicha sociedad; junto con lo cual está la posesión de un saber que cabe tachar de absoluto, pues en la sociedad totalitaria ya no hay “criterios últimos del conocimiento que se sustraigan al poder”⁷. Saber para el cual la sociedad es transparente y que puede, por tanto, planificar lo que en ella sucede y sucederá; pues ni siquiera la dimensión futura permanece opaca a este saber. De allí que todo aquello que pueda transgredir sus límites es rechazado de plano, “lo *desconocido*, lo imprevisible, lo indeterminable son las figuras del enemigo”⁸; pues en ellos emerge un otro (u otros) distinto y que, como tal, solamente puede ser externo a esta sociedad sin divisiones internas. Es decir, un otro que no es nunca un semejante sino la figura del enemigo que ataca la unidad de la sociedad, que con su mera existencia relativiza aquello que se pretende absoluto y que, por tanto, debe ser eliminado.

Por el contrario, en la sociedad democrática no sólo se tolera la división interna sino que ésta es “constitutiva de la unidad misma de la sociedad”⁹; en efecto, la competencia que en ella se da para acceder a los mecanismos de ejercicio del poder político, torna visibles las divisiones propias de una sociedad que al ser democrática las acoge y no intenta eliminarlas. En este sentido podemos hablar de una institucionalización del conflicto –no sólo en el ámbito de la política sino en todas las esferas sociales– como una de las características centrales de este tipo de sociedad; lo cual supone que el lugar del poder permanece vacío, sin que el mismo sea incorporado por alguna figura social. Por lo que esta sociedad no es transparente para sí misma, sino que se mantienen zonas de opacidad que inhabilitan la erección de un saber que se pretenda absoluto y definitorio de los marcos que deben regular las interrelaciones humanas. Sobre este trasfondo no es posible no reconocer a los otros como semejantes que, aun cuando posean una perspectiva distinta a la mía, no puedo tachar de falsa al no haber una

⁶ Lefort, C., “¿Renacimiento de la democracia?”, en *La incertidumbre democrática*, op. cit., pág. 263.

⁷ *La lógica totalitaria*, pág. 234.

⁸ *La lógica totalitaria*, pág. 237 (las cursivas son mías).

⁹ *La cuestión de la democracia*, pág. 49.

verdad última en la cual apoyarnos para resolver el conflicto. De allí que, con Lefort, podamos concluir que lo esencial “es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de certeza*”; estableciéndose así “una indeterminación última [...] respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social”¹⁰. Indeterminación que diluye cualquier posibilidad de fijar como ya sabido lo que aun no ha tenido lugar; de allí que, para este autor, la democracia sea la sociedad histórica por excelencia, pues en ella se mantiene abierto el sentido último de los acontecimientos. En oposición, nuevamente, a lo que ocurre en la sociedad totalitaria, la cual al estructurarse “contra esta indeterminación, pretende detentar la ley de su organización y de su desarrollo, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*”¹¹.

Llegamos así a un punto en el cual se evidencia la centralidad, en los trabajos de Lefort, de la concepción de los procesos socio-históricos como indeterminados y su importancia hermenéutica para comprender las sociedades modernas (sean que éstas acojan o rechacen dicha indeterminación). Por lo que cabe abordar con mayor densidad esta temática, para lo cual –y en sintonía con lo que el propio Lefort plantea– indagaremos algunos elementos del pensamiento de Merleau-Ponty, dedicándole a ello el próximo apartado.

Sobre lo relacional, la expresión y la dialéctica

Uno de los fundamentos sobre los que Merleau-Ponty cimienta su perspectiva, es un pensar relacional que le permite escapar a los reduccionismos que fijan el movimiento del pensamiento en alguna de sus estaciones; a lo cual se agrega la concepción de lo relacional como lógica propia de los procesos socio-históricos. De allí que sostenga que sólo hay dialéctica (y por ende sólo hay historia) en ese espacio en que se da la convergencia de los sujetos, en “su residencia común, el lugar de sus intercambios y de sus interacciones recíprocas”¹², donde se teje la densa trama de lo social. En ella todos estamos ligados, más no por ello viendo las cosas de la misma forma; la visión que yo tengo desde mi punto de vista, no es la misma que otro vidente tiene sobre el mismo visible. Relación vidente-visible “en la que uno de mis visibles se hace visor”, mirando las mismas cosas que yo, que soy el único en verlas “pero que también él, desde ahora, será el único en ver a su manera”¹³. La mera existencia de tales visiones rompe cualquier ilusión solipsista a la vez que relativiza mi propia visión, le señala límites a mi punto de vista, al poner de manifiesto que tenemos distintas maneras de ver lo

¹⁰ *La cuestión de la democracia*, pág. 50.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 46.

¹² Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957, pág. 228 (en adelante citado como **AD**).

¹³ Merleau-Ponty, M., “Prefacio” a *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pp. 23-24 (en adelante citado como *Prefacio*).

mismo, en lo que ambos estamos implicados, integrando un sistema con múltiples entradas a lo mismo. Denso entramado de relaciones en que sujetos distintos entre sí, conforman un todo que no es el agregado de parcialidades inconexas sino la coexistencia de esas parcialidades y de los lazos que entre ellas se tejen. Lo social es concebido, entonces, como “un espacio de horizontes intersubjetivos compartidos que constituyen el todo en un contexto de pluralidad”¹⁴. Siendo la dialéctica el pensamiento que está situado en ese todo, lanzando desde allí su visión a los procesos socio-históricos; capaz de captar los sentido “objetivos” de la acción humana que, en su entrelazarse con las acciones de otros, tejen procesos que escapan a la vista de quienes los generan. Un pensamiento situado en un punto de vista que lo habilita a “superar las perspectivas provisionarias y parciales restituyendo la intención anónima”¹⁵. Posibilitando ello la aprehensión del sentido pleno de una acción, al referirlo al movimiento del todo a partir del cual se hace visible el “*sentido común*”¹⁶ de esos plurales movimientos parciales y distintos entre sí.

Es en esta tónica que Merleau-Ponty sostiene la posibilidad de captar el sentido de la historia, mas éste se “constituye en contacto con la contingencia”¹⁷ producto de la iniciativa humana, lo cual dota a la historia tanto de un espesor propio como de un transcurrir azaroso que no es subordinable a alguna forma de astuta razón. Es decir que captar su sentido desde un punto de vista situado en el todo, no implica agotar el conocimiento sobre este objeto, pues al estar constituido por la densa trama de interrelaciones entre una pluralidad de sujetos, en él cada decisión abre sentidos nuevos que imposibilitan cualquier pretensión a un conocimiento cerrado, capaz de darnos hoy la certeza sobre el contenido de la dimensión futura. No hay, para este autor, saber alguno que nos habilite a construir semejante certeza. Lo cual implica rechazar tanto la concepción de la historia que hace de ésta el desarrollo de una idea trascendente, como también aquella que hace del devenir un mero responder a una necesidad intrínseca a la cosa, suerte de ley inscrita en las condiciones objetivas que no requiere de intervención humana alguna.

Distanciándose de ambos polos este autor sostendrá la idea de una subjetividad incorporada en la historia, de que ella es en definitiva “relaciones entre personas adormecidas y coaguladas en las ‘cosas’”¹⁸; relaciones que están cargadas del azar que surge de las decisiones humanas y su denso entrelazamiento. Por lo que, en los procesos socio-históricos, solamente podemos vislumbrar las tendencias que ellos parecen entrañar; “y esto sucede no por-

¹⁴ Plot, M., *El kitsch político*, Buenos Aires, Prometeo, 2003, pág. 27.

¹⁵ *AD*, pág. 18.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Madrid, Seix Barral, 1967, pág. 119 (en adelante citado como *LVI*).

¹⁷ *AD*, pág. 21.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 80.

que carezcamos de un conocimiento suficiente, sino porque ese modo de existencia es esencial al acontecimiento humano”¹⁹. Evidenciándose así la opacidad fundamental que es intrínseca a los acaeceres humanos, la imposibilidad de erigir una certeza que nos manifieste la verdad última sobre los procesos socio-históricos. Imposibilidad, en definitiva, de establecer un único punto de vista desde el cual alcanzar un conocimiento acabado, no sólo en tanto que completo sino también en cuanto que finalizado, cerrado; que no es otra cosa más que la imagen de una visión absoluta capaz de descubrir absolutos, sin dejar lugar para otras perspectivas que, por su simple ser otras, manifiestan la relatividad de aquello que se presenta bajo esa figura.

Y es esta aceptación de la opacidad que inhabilita la erección de cualquier tipo de absoluto, lo que Merleau-Ponty encuentra en el pensamiento de Weber, para quien “la verdad deja siempre un margen de sombras”²⁰. Pues lo propio del politeísmo de valores, que éste analiza, es la no resolución del conflicto entre las diversas cosmovisiones valorativas; lo cual implica que la lucha, que dicho conflicto entraña, se mantiene abierta (y constante) en tanto no se reconoce una verdad última que reúna las visones distintas en una unidad indiferenciada a su interior, borrando aquello que pueda originar una mirada otra de lo mismo. Es por ello que, si la política es la esfera por excelencia en la que se ponen en juego las propias cosmovisiones, entonces toda política es lucha y violencia. Y aquello que Merleau-Ponty llama el “liberalismo heroico” de Weber consiste justamente en admitir esta problemática sin buscarle falsas soluciones que pongan fin al conflicto; en situarse en un punto de vista que “hace entrar en su mismo universo aquello que lo niega, y sólo se encuentra justificado ante sus propios ojos a condición de comprenderlo”²¹. Ya que, para Merleau-Ponty, negar al otro (haciendo de él un enemigo) no puede dejar de impactar en mi propia persona, pues me hallo entrelazado con él, coexistiendo en un residencia común en la que se entretajan nuestros devenires. En este espesor de la carne de lo social “nadie es sujeto y libre sólo, [...] las libertades se contrarían entre sí y *se exigen unas a las otras*”²². Es sobre esta base que se funda el acogimiento de la profunda indeterminación en la historia, producto de la pluralidad de acciones humanas que en ella se entrelazan y de las consecuencias inesperadas que éstas acarrearán. La historia, entonces, es vista como un movimiento que no tiene más guía que su propia iniciativa y que sin embargo no escapa fuera de sí mismo, hacia algún tipo de trascendente suprahumano o de ley inscrita en las cosas. Esa forma de movimiento, esa manera de ser siendo, es lo que él llamará el

¹⁹ *Ibid.*, pág. 62, nota 29.

²⁰ *Ibid.*, pág. 13.

²¹ *Ibid.*, pág. 251.

²² *Ibid.*, pág. 229 (la cursiva es mía).

fenómeno de la expresión; en el cual yo que me expreso y aquél a quien me dirijo, estamos ligados *sin concesión*. Ya que mi expresión queda sometida al juicio de ese otro que vale tanto como yo, que es un semejante al que yo he elegido como tal. A quien tengo que comprender (y no negar) si aspiro a no ser negado a mi vez; estableciendo un camino entre nuestras vidas entrelazadas, y esto es expresarme.

Expresión en la que mis propias acciones, mis propias palabras, exceden en algún punto los límites de lo que yo, como ego, me propongo expresar; hay allí una espontaneidad que rebasa las consignas que yo me quiera dar. Una *inauguración de sentido* que desborda su mera existencia fáctica como acto, un advenimiento que constituye lo propio del orden de la cultura (del orden humano). Frente a lo existente, a lo ya instituido, la expresión (sea ella acción, palabra o mero gesto) con el advenimiento que ella entraña, instituye algo nuevo; en el silencio de lo ya dicho la palabra originaria es un “acto instituyente que dice lo nunca antes dicho y actúa lo nunca antes actuado”²³. Dotando de sentido, con su realización, a aquello que antes de ella aparecía como informulado e informulable; pues es un tantear “en torno a una intención de significar que no se guía por un texto, que precisamente está escribiéndolo”²⁴. Sin embargo ello no implica que la expresión sea una suerte de creación *ex nihilo*, antes bien, es el comienzo de algo nuevo pero también una continuación, una reanudación constante de los intentos de expresión que hace a cada una de ellas cómplice de las que le antecedieron mas también de las que le sucederán. De allí que Merleau-Ponty sostenga que es posible encontrar una vinculación entre la pluralidad de expresiones que inauguran sentido a lo largo del tiempo, que en última instancia la historia puede ser pensada como la tentativa continuada de la expresión, en la que lo nuevo y lo viejo se hilvanan entre sí en ese denso entramado que constituye la carne de lo social.

Ahora bien, para romper ese silencio es necesario encontrar la propia voz, esa forma de decir las cosas que no repite lo ya dicho sino que es *mi manera* de hablar. Y es en este punto que se hace necesario introducir una noción central en el pensamiento de Merleau-Ponty: la de estilo; que es aquello que se pone en la expresión, que la carga con mi particular forma de percibir el mundo (y a los otros en él), de dotar de sentido a lo que en él acaece y a aquello que a través mío adviene a él. A la vez que, desde cierto ángulo, es lo que permite la expresión al ser la fórmula desde la que formulamos aquello que expresamos; el estilo como un esquema interior a través del cual establecemos una particular relación con el ser, una singular

²³ Plot, op. cit., pág. 23.

²⁴ Merleau-Ponty, M., “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Signos*, op. cit., pág. 57 (en adelante citado como *Lenguaje indirecto*).

manera de vivir en él, de actuar e interpretarlo. Un modo de poner en forma el ser que hace emerger sentido de un mundo que no lo posee con independencia de él, que no lo tiene con anterioridad o de manera ajena a su interrelación con el estilo. De allí que se lo pueda concebir como una “potencia general de formulación”²⁵, evidenciándose así su fuerte carácter generador, su estar imbricado en (ó detrás, ó sosteniendo, ó sobre) nuestra capacidad de producir algo nuevo, rompiendo el cíclico círculo de la mera reproducción de lo existente. Sin embargo, este generar algo nuevo responde a un esquema (interior) y, por ende, mantiene una cierta constancia entre sus distintas realizaciones particulares; cargando nuestras expresiones con un mismo estilo, que es también lastrarlas con lo viejo aun allí donde inauguran un nuevo sentido. Y es a través de ese estilo que, al tomar la palabra, se hace existir el sentido de manera expresa, aquello que es un posible –pero no existente aun– emerge de ese estado de latencia, concentrado y formulado en una frase, en un gesto, en el que se pueden reconocer las huellas del esquema desde el que es generado.

Estilo que no es un mero automatismo, una reacción “mecánica” a los estímulos inscrita en la materialidad del ser humano, concebido así como una suerte de objeto. Pero tampoco es el producto de un ego “consciente” que, antes de actuar (o de expresarse), analiza las condiciones en que va a realizar su acción para, a partir de ello, calcular cuál será la mejor estrategia a poner en práctica. El estilo entonces no es propiedad ni de un puro objeto ni de un puro sujeto, sino que en cierta forma lo es de algo que es más que un objeto y menos que un sujeto o, tal vez, es algo de los dos, sin resolver la tensión entre ambos polos. En definitiva, el estilo está inscripto en nuestro cuerpo, en ese “sistema de sistemas consagrado a la inspección de un mundo”²⁶; punto de confluencia de nuestra manera de ver, de tocar, de hablar, ligazón última que entraña y reúne todo ello y más en la fórmula general de formulación que es nuestro estilo. Es por ello que todo uso humano del cuerpo –obviamente percibir y hablar, pero también el mero caminar, la cadencia de nuestros movimientos en la sinfonía del mundo– es ya expresión primordial, cargada del estilo que le da forma. Siendo todo esto propio del orden de lo humano, pues comienza con nuestra vida encarnada, con nuestra posibilidad de significar desde algo que nace tarado con la bendición de estar preñado de materia: nuestro cuerpo. Vemos, nuevamente, el constante esfuerzo de Merleau-Ponty por fundar su perspectiva en un pensar relacional, que no erige en absoluto a uno de los polos de la dicotomía sujeto-objeto; de allí la centralidad de la noción de cuerpo primero y de carne en su obra posterior. Pues allí

²⁵ *Ibid.*, pág. 78. Resulta inevitable, a esta altura del texto, señalar la cercanía de esta noción con la de *habitus* (esquema de percepción, apreciación y acción) desarrollada por Bourdieu, autor en el cual expresamente se plantea un pensamiento relacional (como el que hemos señalado en Merleau-Ponty) que intenta dejar atrás los dualismos que tienden a recorrer la teoría social.

²⁶ *Ibid.*, pág. 79.

confluye un objeto entre los objetos, en tanto que es visible, tocable; pero que tiene inscrita en su ser la capacidad de expresarse, llevando su estilo a todos los ámbitos en los que habita y con los que teje su interrelacionarse, a través del cual ve y toca de una manera única, a *su manera*, como un singular sujeto.

Algo de esta relativización es lo que Merleau-Ponty va a encontrar y subrayar en la obra de ese “marxista occidental” que es Lukács. Particularmente en su teoría de la praxis, que aquél presenta como un esquema de existencia que es “algo menos que un sujeto y más que un objeto”²⁷; lo cual permite rechazar, desde una concepción marxista –aunque disidente con los cánones que imperaban en la época en que Merleau-Ponty escribe–, el voluntarismo subjetivista y el objetivismo que aguarda la maduración de las condiciones materiales. Se supera el pensar maniqueo pero también se supera el relativismo al penetrar profundamente en él, al internarnos en la tensión siempre abierta de la adherencia entre sujeto y objeto, de la carne; superación que “dejaría de existir si se erigiera lo relativo en absoluto”²⁸. Una perspectiva relacional, pero de relaciones reversibles que tienen por prototipo no una mera relación entre sujeto y objeto, sino aquella en la que el sujeto en tanto encarnado es un objeto que en tanto capaz de expresarse es sujeto (que en tanto encarnado es objeto). Y es esta “reversibilidad [la] que define la carne”²⁹; mas ella no se realiza nunca completamente, no se alcanza una coincidencia final que sería también fin de la relación de reversibilidad y de su irresoluble e inestable tensión.

El pensamiento capaz de dar cuenta de este complejo entramado de relaciones reversibles es, según Merleau-Ponty, la dialéctica; pues ella admite que cada uno de los términos de una relación sólo llega a ser lo que es gracias al movimiento que lo lleva al término opuesto. Sin embargo, afirmar que este desarrollo conduce a un punto que es la superación de todas las contradicciones, no es para él más que una ilusión que intenta ponerle fin al movimiento propio de los procesos socio-históricos y con éste a la historia. Por lo que, si bien sostendrá que la dialéctica no es un pensamiento caduco, si señalará que lo caduco en ella (o en la forma en que ella fue utilizada) es “la pretensión de darle término en un fin de la historia, o en una revolución permanente”³⁰. Merleau-Ponty excluye de su pensar dialéctico la idea de un negativo puro, de una negación que no deja espacio para alguno desde el cual pueda surgir una nueva negación. Y al no haber una tracción que lleve a dejar atrás la negación actual, que sea ten-

²⁷ AD, pág. 56.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 66.

²⁹ LVLI, pág. 179.

³⁰ AD, pág. 230.

dencia hacia un otro término, lo que se elimina de la dialéctica es la tensión que motoriza su movimiento, dejándola quieta, en suspenso. Es frente a esta “mala dialéctica” que Merleau-Ponty propugnará un pensar dialéctico que se critica a sí mismo, que no sólo dirige su crítica al mundo sino que también la emplea para interrogarse a sí misma; en este sentido es que podemos hablar de una “hiperdialéctica”. La cual no resuelve la tensión entre los términos planteando una identidad final que unifica lo que hasta entonces era diverso, sino que, por el contrario, “plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”³¹. Ausencia de identidad final que implica remover el fundamento sobre el que, la “mala dialéctica”, pretende construir un saber absoluto para el cual el todo se vuelve transparente para sí mismo; estableciéndose así como perspectiva única que, al superarlas, elimina el resto de las posibles visiones sobre el ser. Y, sobre todo, al tornarse transparentes las relaciones sociales se vuelve superfluo mantener viva la interrogación, la mirada que no acepta lo dado sin más, la perspectiva crítica. En fuerte contraste con esto, el pensamiento de Merleau-Ponty se reconoce como hiperdialéctico y, complementariamente, sobreflexivo; es decir que acoge en su visión la existencia de una zona de opacidad. De allí la imposibilidad de suspender la interrogación sobre el mundo que habitamos, sobre la dialéctica con la que, junto con Merleau-Ponty, lo pensamos. Pensar relacional que no resuelve las tensiones, sino que las sostiene a través de una lógica de la reversibilidad que mantiene la “adherencia” entre los opuestos y no la identidad final entre los mismos; ya que esto último no es otra cosa más que el fin de la oposición (y con él de la tensión) entre términos que al ser idénticos ya no son opuestos.

Es en este contexto que se hace comprensible la crítica que Merleau-Ponty le hace a la figura de la revolución, la cual se sintetiza en la relación reversible que señala como “en su manera de negar ya está presente su manera de afirmar”³². En efecto, al presentarse el régimen revolucionario como una negación de sí mismo genera la imagen de no tener necesidad de un exterior desde el cual ser negado y, en última instancia, de no tener exterior alguno; no hay nada por fuera de él, no puede haberlo, pues ello implicaría la posibilidad de una nueva negación que continúe la historia a la que la revolución vino a poner fin. En este sentido la revolución (pero también muchos de los momentos de la tradición marxista, en la que Merleau-Ponty rastrea la existencia de esta misma limitación) “se presenta como el asiento de un saber absoluto”³³ en el cual funda su ejercicio de un poder absoluto. A su vez, y siguiendo esta misma lógica, aquello que se muestra como concentración de la negatividad toda, del sentido que se ha venido desplegando a lo largo de la historia y cuya realización pondría fin a todo el

³¹ LVLI, pág. 122.

³² AD, pág. 258.

³³ Ibid., pág. 98.

proceso anterior, no puede tener oposición; todo punto de vista distinto es una exterioridad no tolerable por aquello que se pretende absoluto. De allí que “*todo cuanto es extraño es enemigo*”³⁴ y en tanto que tal debe ser eliminado. Se evidencia aquí la estrecha relación entre este análisis y la forma en que Lefort presenta a la sociedad totalitaria, particularmente al lugar que en ella ocupan los otros (inexistentes en el interior; enemigos y no semejantes en un exterior a ser eliminado).

Es por todo esto que, para Merleau-Ponty, la acción revolucionaria está condenada al fracaso en su éxito; pues alcanzar sus objetivos y conseguir instituirse en un régimen que institucionaliza la crítica es ya perder la capacidad crítica (especialmente la autocrítica), al pensarse a sí misma como universal que se ha concretado no permite que haya espacio para particulares que no se unifiquen en la identidad identificante de una lógica que se devora las diferencias. Es por ello que “la revolución y su fracaso serían la misma cosa”³⁵, ya que ella porta una negación extrema que lleva “adherida” –en una relación de reversibilidad– una afirmación extrema, la cual no deja lugar alguno a la pluralidad humana.

De vuelta hacia Weber

Llegados a este punto, cabe retomar algunas de las cuestiones que se han ido planteando hasta aquí para bosquejar, con ellas, dos problemáticas generales que guiarán el resto de este escrito; las cuales, si bien son analíticamente distinguibles, se hallan estrechamente vinculadas entre sí, como se evidenciará –o al menos eso esperamos– hacia el final de este texto. La primera de ellas parte de esta concepción de la revolución como una acción política de extrema radicalidad en, al menos, tres aspectos: la radicalidad de la negación que entraña y de la afirmación a ella adherida; la radicalidad de la ruptura con el pasado que pretende instaurar, al presentarse como cerrando un ciclo histórico (el de la “pre-historia”) para dar comienzo a una sociedad completamente nueva; la radicalidad del saber (absoluto) y la del poder (también absoluto) que sobre él se erige, instrumentos a través de los que se llevará a cabo la pretensión de rehacer la historia. Ahora bien, la lógica con la que Merleau-Ponty piensa y critica a esta extrema forma de acción política ¿puede permitirnos pensar otras formas menos radicales de acción política? Si, como hemos visto, el régimen que la acción revolucionaria instaure comparte algunas características fundamentales con la sociedad totalitaria lefortiana, ¿hay algo que ese entramado crítico urdido por Merleau-Ponty pueda decirnos acerca de las acciones políticas menos radicales, que se desarrollan en las sociedades que Lefort calificaría como

³⁴ *Ibíd.*, pág. 231 (las cursivas son de Merleau-Ponty).

³⁵ *Ibíd.*, pág. 244.

“democráticas”? En definitiva, la crítica que Merleau-Ponty desarrolla para con la acción política revolucionaria ¿nos brinda elementos para pensar la acción política en general?, si es así ¿bajo qué forma?

La segunda problemática parte de la lefortiana caracterización de la sociedad democrática como aquella en que se acoge e institucionaliza la imposibilidad de resolver el conflicto intrínseco al politeísmo de valores y la lucha que éste implica. Por lo que en ella se preserva la humana pluralidad de los puntos de vista, permitiéndose la copresencia de visiones opuestas, de una oposición sin la cual no habría dialéctica o, lo que es lo mismo, no habría historia. Ahora bien, si la sociedad democrática es esto, si es aquella que es *histórica* por excelencia, si es capaz de acoger la profunda indeterminación propia de la carne de lo social, si su modo de ser siendo es isomórfico con ella; entonces ¿por qué se ve, según Lefort, constantemente amenazada por el totalitarismo? ¿Cuál es la necesidad de que el totalitarismo dé “una respuesta a los interrogantes planteados por la democracia”, que exista ese intento por “desterrar la indeterminación que acosa a la experiencia democrática”³⁶? En última instancia, ¿qué procesos socio-históricos se inscriben en ese mismo plexo relacional (que tiene una de sus características centrales en la indeterminación producto de una acción humana con consecuencias imprevisibles –al menos para el propio agente– que acaecen en un contexto de pluralidad) y pueden dar cuenta de la sostenida amenaza totalitaria a esa incertidumbre?

Hemos visto que Merleau-Ponty (y Lefort siguiendo su camino) encuentra en una lectura crítica de la obra weberiana una base a partir de la cual pensar la pluralidad de visiones disímiles sobre lo mismo y su consecuente conflicto; teniendo éste a la política como arena central de su desarrollo. Es remontando ese camino, hasta la obra del propio Weber que, a nuestro entender, encontraremos los indicios que nos permitan bosquejar una tentativa de respuesta a los problemas que nos hemos planteado; a ello dedicaremos la próxima sección.

La lógica ilustrada y su dialéctica

En el pensamiento de Weber ocupa un lugar central el ya mentado conflicto entre distintas cosmovisiones valorativas; sin embargo, la preocupación del autor por los valores que los sujetos introducen en su actuar se ve siempre contrapesada por otra problemática que, antes que conllevar la introducción de nuevos dioses, parecería implicar el destierro de los mismos. Hemos visto que la política es el terreno central en el que se llevan a cabo las disputas en torno a valores y el político, por ende, es la figura en la que se plasma semejante lucha; de allí

³⁶ Lefort, pp. 255-256.

que, si bien la política se hace con la cabeza, es necesario para Weber que el político tenga pasión, que posea una “devoción apasionada a una ‘causa’”³⁷. Sin embargo, este autor suele presentar a la cara del político en relación con su cruz, figura opuesta en muchos aspectos centrales, que funge como una suerte de telón de fondo sobre el cual se destacan las características del político, y viceversa. Nos referimos obviamente al funcionario y, por extensión, a su terreno de acción: la burocracia. Ámbito en el cual no impera el conflicto en torno a valores, la pasión por alguna causa, sino que la lógica que allí se desarrolla y expande es la de un proceso de racionalización o, tal y como algunos autores posteriores especificarán, de una racionalización instrumental “basada en la *calculabilidad*”³⁸.

Es esta lógica la que, en el pensamiento de Weber, puede considerarse como el fenómeno opuesto a la reapertura del politeísmo valorativo; pero no una oposición en la que ambas coexistan armónicamente sino que lo propio de este proceso de racionalización instrumental es tender a avanzar sobre su contrario. De allí el diagnóstico weberiano según el cual “el destino de nuestra época se halla caracterizado por una racionalización e intelectualización y, sobre todo, por el ‘desencantamiento del mundo’”. Precisamente los valores esenciales y más sublimes se han retirado de la vida pública”³⁹; todo lo cual nos conduce a la “fría noche polar” en la que el sol de los valores se ha ocultado. Proceso de racionalización que se despliega en las diversas esferas sociales, aun cuando sea en la relación político-funcionario donde se cristalice de forma más evidente. Oposición que puede resumirse en la imagen de un político cuyo “honor” está en el tomar decisiones valorativas que signen el rumbo de la política de una sociedad y hacerse personalmente responsable por esa decisión; en cambio el funcionario (y la burocracia toda) no fija fines, su honor está en llevar a cabo correctamente aquello que le ha sido ordenado –aun cuando vaya en contra de sus propios valores–, en ser un medio eficaz y eficiente en la realización de decisiones que él no toma. Sin embargo, Weber nos muestra en varias oportunidades como ese mismo aparato burocrático, munido con su saber técnico y el manejo minucioso de los detalles de la administración, avanza sobre las prerrogativas de los políticos y su Parlamento; generándose así un proceso que progresivamente va encerrando a la política, a la lucha por valores, en la desencantada “jaula de hierro” de la burocracia⁴⁰. Intentemos, entonces, reflexionar en torno a estos desarrollos de la racionalidad instrumental.

³⁷ Weber, M., “La política como vocación”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, pág. 60.

³⁸ Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 95.

³⁹ Weber, “La ciencia como vocación”, en *Ciencia y política*, op. cit., pág. 113.

⁴⁰ Extendernos más sobre esta temática excedería con mucho los alcances y las intenciones de este escrito; mas cabe señalar que ella atraviesa todo el texto “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada” (Weber, M., “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, en *Obras selectas*, Buenos Aires, Distal, 2003), particularmente su segundo capítulo que lleva el no poco sugerente título de “Poder burocrático y liderazgo político”. Tal vez la imagen más clara de esta tensión entre política y burocracia se dé en el caso de la transformación antiautoritaria del carisma (donde claramente el líder carismático no autoritario se presenta como capaz

El temor a lo desconocido

Una de las perspectivas que más profunda y densamente ha desarrollado la problemática inscrita en el avance progresivo de la racionalidad instrumental, es la que puede hallarse en los escritos de Horkheimer y Adorno (los dos miembros más representativos de la primera etapa de la labor colectiva encarada por el Institut für Sozialforschung); particularmente en aquellos elaborados en estrecha colaboración en la década de 1940, y en la “dialéctica de la ilustración” que allí abordan. Es esta mirada la que seguiremos en los próximos apartados, para a partir de ella pensar al “funcionario” y la lógica que su acción entraña.

Desde el inicio mismo de sus reflexiones conjuntas, los autores señalan que la ilustración “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”⁴¹, “desencantando” a la naturaleza a través del intelecto, para así dominarla. En el camino hacia la construcción de ese particular tipo de saber (que es un poder) llamado ciencia los seres humanos renuncian a la captación del denso sentido del mundo en que viven; la sustitución del “concepto por la fórmula, [de] la causa por la regla y la probabilidad”⁴² nos brinda el prototipo del proceso por el cual, en el conocimiento, avanza progresivamente una lógica calculatoria. Es en este sentido que podemos hablar de una razón depurada de sus conceptos metafísicos, de aquellas ideas a partir de las cuales se pensaban valores morales y que la vinculaban a nociones como la de libertad y justicia. La razón “simplemente ha sido reducida a su sentido instrumental de un modo más radical que nunca”⁴³, permaneciendo en ella tan sólo el comportamiento orientado a fines. Y aquello que no se doblega al criterio que la razón instrumental porta, aquello que persiste en su diferencia con respecto a esa lógica, es sospechoso para la ilustración; ya que, desde su punto de vista, en lo que no ha sido reducido y asimilado por ella se mantiene aun un “encantamiento” que es fuente de ese miedo que la ilustración pretende eliminar.

De allí que el saber ilustrado, que tiene en la técnica su esencia, se presente como un esfuerzo constante por destruir a los dioses y a las cualidades, por erradicar todo aquello que no sea sometible al cálculo, que no sea medible y deducible de los principios que definen a dicho saber. Es por ello que su ideal es el sistema, la construcción de un conocimiento cerrado

de encarnar un conjunto de valores e introducirlos a la historia con su accionar) y su compleja relación con la esfera económica (en la cual predomina por excelencia, al menos en el capitalismo, la racionalidad basada en el cálculo). Al respecto véase Weber, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1998, capítulo 3, §14, especialmente pág. 216.

⁴¹ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 59 (en adelante citado como **DI**).

⁴² *Ibid.*, pág. 61.

⁴³ Horkheimer, M., “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, pág. 92 (en adelante citado como *Razón y autoconservación*).

sobre sí mismo de cuyos principios se derive toda otra afirmación; por lo que no hay novedad posible en tanto cualquier nueva proposición debe ser un producto de algo ya formulado en otras premisas del sistema existente. Prima así una lógica de la unificación, de la reducción de lo diverso al esquema unitario que este saber imprime a todo lo que conoce. Y en este proceso la abstracción funge como “el instrumento de la ilustración”⁴⁴, liquidando lo distinto al llevar a cabo la abstracción de aquello que lo diferencia, hasta dejar una base igual que permite el intercambio; instaurando la equivalencia (y, por ende, la sustituibilidad) como norma universal, reduciéndolo todo a la figura del número. La única diferencia tolerable es la diferencia de grado, la cuantitativa, aquella que es calculable y que no es una diferencia en tanto se resume en el *uno*, en la mera agregación reiterativa del mismo y único elemento. Liquidación de lo desconocido que es fuente de temor, conociéndolo bajo esta lógica que se devora las diferencias para asimilarlas en pos de la reproducción del sistema. Para la ilustración no puede existir otra manera de ver las cosas, no puede haber otra forma de entender lo que sucede que comparta con ella la misma pretensión de verdad; toda otra perspectiva es empujada a mera superstición, a ser un discurso que nada válido nos dice acerca del mundo y cuya existencia, por ende, no tiene ningún sentido. Y es la propia mitología en su imponerse a la más antigua fe mítica, la que “ha puesto en marcha el proceso sin fin de la ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia”⁴⁵; hasta que este proceso alcanza a la propia Ilustración, cuyos conceptos metafísicos son positivamente reducidos a simple sinsentido. Es por esto que Horkheimer y Adorno sostienen la tesis según la cual el mito es ya ilustración; y ambos son totalitarios al no tolerar la existencia de ningún otro, al no dejar espacio para lo desconocido, para aquello de lo que no tengan una clara certeza. Podemos afirmar así que “la ilustración es el temor mítico hecho radical. [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”⁴⁶.

Es por ello que “no hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia”, que quede por fuera de ella; mas esto trae como consecuencia que “lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser”⁴⁷, pues una razón así depurada pierde la capacidad de penetrar profundamente en el significado de las cosas. La reificación del pensamiento, reducido a mera cáscara formal, es el precio que se paga por la dominación de todo lo existente; su lógica abstracta, que tiene su modelo en el procedimiento matemático, sólo produce formas vacías, in-

⁴⁴ **DI**, pág. 68.

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 66.

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 70.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 79-80.

capaces de aprehender la concreta densidad cualitativa de los procesos que se estudian. Quedando, así, fuera de la mirada el sentido social y humano de aquello que se analiza. De allí que en la ilustración se produzca un dócil sometimiento de la razón a los datos inmediatos, sin que haya lugar para posicionar una mirada que introduzca las mediaciones conceptuales necesarias para “desnaturalizar” aquellos procesos socio-históricos que se nos aparecen bajo la figura de una segunda naturaleza. Por lo que el pensamiento no hace más que repetir el estado de cosas actual, haciendo de lo contingente algo necesario, de lo transitorio algo eterno; “lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera *tautología*”⁴⁸, no es otra cosa que la reiteración de proposiciones que no agregan nueva información, no dice nada nuevo, es *silencio*. Al igual que el mito –cuyas figuras son una renuncia a la posibilidad de modificar unos acontecimientos que se mueven cíclicamente– la ilustración no hace más que reproducir lo dado, y así recae en la mitología, de la cual nunca supo escapar.

Y todo esto sucede, principalmente, porque el abstracto pensamiento ilustrado, con su razón depurada a su sólo sentido instrumental y calculatorio, pierde la capacidad de introducir mediaciones conceptuales, quedando así imposibilitada para realizar una negación determinada de lo inmediato; es decir que pierde su capacidad de criticar lo dado. Ya que la negación requiere de una exterioridad, de un situarse por fuera de esta lógica, que la ilustración no puede acoger; pues para ella, toda toma de distancia del hermético círculo de lo existente no significa otra cosa que locura y autodestrucción. La posibilidad de un otro, de una percepción distinta sobre lo mismo, es aceptar la presencia de algo que le resulta ajeno a la mirada ilustrada y, por tanto, desconocido. Siendo esto fuente de ese miedo que la ilustración tiene por objetivo erradicar. Ni siquiera el estadio futuro queda abierto a la posibilidad de que suceda algo nuevo, distinto y desconocido; pues “para ella el proceso está decidido de antemano”⁴⁹. Lo desconocido es matemáticamente convertido en la incógnita de una ecuación y así se conoce su valor, incluso antes de realizar los procedimientos necesarios para despejarla. Sólo cuando la ilustración haya devorado con su abstracta lógica la totalidad de lo existente, en el presente y en el porvenir, cuando ya no quede ser en el mundo que no pueda ser atravesado de lado a lado por su mirada, sólo entonces se sentirá segura frente al retorno de lo mítico. Pues no habrá quedado resquicio alguno para la emergencia de un otro cualitativamente distinto,

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 80 (las cursivas son mías).

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 78.

que vea el mundo a su manera. Por todo esto Horkheimer y Adorno sostienen que “la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema”⁵⁰.

Autoconservación y autodomínio

Ahora bien, este “desencantar” a la naturaleza para así dominarla, eliminando lo desconocido que haya en ella, no se refiere solamente a la naturaleza externa a los seres humanos sino también a aquella que es interna a éstos; a las pasiones e impulsos, o a cualquier otra cosa que sea presentada bajo la forma de instintos casi animales en el ser humano y en sus relaciones. Todo ello tiene que ser dominado y el instrumento principal para lograrlo es, como ya hemos visto, una razón depurada, fríamente calculadora; pues, para la mirada ilustrada, ella debe “regular todas las relaciones entre los hombres, fundar toda actividad que se exija a los individuos, aunque sea el trabajo de esclavos”⁵¹. El ser humano no satisface sus necesidades, aun las más sencillas, sino a través de una relación mediada por diversas instancias sociales; siendo la razón instrumental la que fija el patrón con que estas humanas relaciones deben tejerse, es a través de ella que el individuo genera un equilibrio entre su propio beneficio y el de la colectividad, sin la cual él no sería nada, no podría vivir. Instauración de un equilibrio que se presenta bajo la figura de la ley (racional), ya que ella es la que debe regular las relaciones entre los individuos, buscar la armonía entre lo universal y el interés particular; quien pretenda vivir entre seres humanos *debe obedecer* las leyes, en esto consiste el consejo de la razón. Lo cual es igual a decir que ella nos puede pedir en todo momento que renunciemos a nuestro pensamiento, a nuestra particular manera de ver las cosas, para obedecer aquello que se considera racional; la prédica ilustrada en favor de la abjuración de nuestro propio juicio se sostiene en la racionalidad de dicha abjuración⁵².

Una razón que no se ocupa de los fines, pues su tarea central es la adecuación de los medios a fines que se dan por sobreentendidos; de la misma forma que el funcionario weberiano no toma decisiones sobre los grandes asuntos de gobierno, únicamente ofrece los medios burocráticos necesarios para realizar eficaz y eficientemente tales decisiones. En este sentido es esencialmente una razón subjetiva, incapaz de dar cuenta del conjunto, del denso

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 78.

⁵¹ *Razón y autoconservación*, pág. 89.

⁵² Tal vez sea en el pensamiento de Hobbes donde mejor se plasme esta lógica; ya que –para decirlo de una forma muy simplificada– en el estado de naturaleza los seres humanos viven con una incertidumbre constante acerca de un punto fundamental: si conseguirán conservar la propia vida o alguien vendrá a matarlos, ese angustioso desconocimiento (a nivel cognitivo) sobre la propia suerte presente y futura, es la fuente de la que emerge una motivación central en el pensamiento de este autor: el miedo. Los seres humanos viven con miedo pues no tienen certeza alguna acerca de la posibilidad de su autoconservación; es sobre esta base que se torna racional “firmar” el “contrato social”, en el cual lo que se cede es una parte de la *propia libertad*. El desconocimiento y el miedo que él genera, empujan a los seres humanos a renunciar a algo de su libertad si es que con ello se les otorga una certeza acerca de la propia vida, certeza con la cual se diluye el miedo. Y todo esto es profundamente *racional*.

entramado de relaciones que se tejen entre los distintos fines que se persiguen. De allí que, si aun así esta razón se ocupa de fines, “da por descontado que también estos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación”⁵³; sea ésta la autoconservación del individuo, o bien la de la colectividad a la cual la vida del individuo se haya ligada. La perdurabilidad de aquella es condición necesaria de la autoconservación del individuo, por lo que éste “se debe hacer violencia a sí mismo. [...] Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Sólo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana”⁵⁴. Inhibición que el individuo debe ejercer sobre sí mismo, apoyándose en los “consejos” que la razón le da para dominar su naturaleza interna y posibilitar así la coexistencia con otros individuos; lo cual paga al precio de la pérdida de su libertad, su autonomía se convierte así en heteronomía.

Es esta matriz conceptual la que se pone en juego en esa ya clásica lectura del mito de Odiseo, particularmente del episodio de las sirenas. En el cual –entre otras problemáticas que se alejan de la línea argumental que aquí intentamos trazar– Odiseo se niega a perderse en el placer, en lo desconocido, que el canto de las sirenas promete, pues por encima de todo ello él pone como fin su propia autoconservación –y la de sus remeros, cuyas vidas están entrelazadas con la suya–. Y para ello ejerce un frío y calculado dominio sobre sus pasiones, haciéndose atar al mástil de la nave para asegurarse de que nada lo hará perderse en ellas; imagen que prefigura las cadenas de las leyes civiles, con las que Hobbes sostiene que debemos atarnos para evitar perdernos en el caos. Odiseo, como proto-hombre ilustrado, no duda en ejercer violencia contra sí mismo, dominando su naturaleza interior que debe ser atada, inhibida, en pos de la autoconservación. Se halla aquí el núcleo de la de la lógica de la ilustración, del desarrollo y expansión de una razón ordenadora, instrumental, al interior del denso plexo de interrelaciones. Cumpliendo ella el papel de ordenar las relaciones que establecemos entre los seres humanos, de regularlas para poder hacerlas perdurables en el tiempo, para asegurar su reproducción y con ellas la de nuestra propia vida. Y cuando esta razón, completamente vaciada de todo contenido moral, se vuelve todopoderosa “nadie debe quedar fuera y poder contemplar desde allí”, no debe existir ningún ser irracional capaz de arrojar luz sobre el conjunto, pues “su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto”⁵⁵. Nadie puede perderse en aquel canto de las sirenas; para aquellos que se atrevan a cruzar esa línea, situándose en las afueras de un sistema que no tolera afueras, hay un medio de hacer que vuelvan, que abandonen su singular manera de ver las cosas:

⁵³ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969, pp. 15-16.

⁵⁴ *Razón y autoconservación*, pág. 94.

⁵⁵ *Razón y autoconservación*, pág. 116.

el dolor. A través de él “se hace volver en sí a los discolos y a los soñadores, a los fantasiosos y a los utopistas reduciéndolos a sus cuerpos, a una parte de sus cuerpos”⁵⁶.

Una dialéctica aporética

Hasta aquí hemos planteado los trazos más generales del desarrollo de la lógica propia de la ilustración, de la dominación de la naturaleza –externa e interna– que ella implica en pos de liberar a los seres humanos del miedo que brota frente a lo desconocido, proceso que culmina en la instauración de un sistema de la autoconservación radical que se pretende absoluto. Por lo que no acepta, no puede hacerlo, la existencia de ningún tipo de exterior, de otra mirada que por su solo ser otra ilumina la relatividad del sistema. De allí su eliminar a lo distinto, su profundo carácter totalitario. Sin embargo, en todo esto no hay más que el descubrimiento de un sentido intrínseco a la ilustración, todavía no hay una “dialéctica” de la ilustración; ya que hasta aquí no hay oposición, al no haber un término contrario que mantenga una tensión con esa razón instrumental y todo lo que ella implica. En definitiva, hemos visto el avance de una cierta lógica, pero no su movimiento hacia un contrario, y de éste hacia aquella. La dialéctica aparece ante nuestros ojos cuando percibimos que esa misma razón depurada, aun tiene algo que la hace capaz de “reconocer la figura de la injusticia y la dominación”⁵⁷, para así elevarse por encima de aquello que se nos aparece como una “segunda naturaleza” e iluminarla como eso que es: una apariencia. La razón que en algún momento tuvo la pretensión de instaurar la armonía entre los intereses particulares y los intereses generales de la colectividad, ha derivado –en tanto que justificación de la renuncia a la propia libertad– en la implantación de una lógica totalitaria, para la cual el dolor es tan sólo un medio más a ser instrumentalmente utilizado; y es ese mundo el que destruye sus ilusiones de libertad y fraternidad, pérdida que la hace capaz de reconocer la ausencia de ambas en el presente, de resistir al sistema que ni siquiera permite que alguien vea dicha ausencia. La misma ilustración lleva en su interior los elementos que permiten iluminar su propia renuncia a realizarse, que permiten criticarla.

Es sólo en este sentido que podemos hablar de su dialéctica, al percibir la tensión irresuelta entre términos opuestos. Solamente en este contexto podemos comprender el significado de la afirmación de Horkheimer y Adorno, según la cual “la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría”⁵⁸; pues semejante intransigencia es la posibilidad de mantener vivo un punto de vista crítico, capaz de tomar distancia de lo existente, de

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 117.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 118-119.

⁵⁸ **DI**, pág. 94.

desnaturalizar aquello que se nos presenta como necesario y eterno, para captar así su sentido de conjunto. Es, en última instancia, preservar viva la posibilidad de un mirar desde afuera a aquello que se pretende sin exterior, iluminar su relatividad aun cuando se crea absoluto. Vemos entonces como incluso en el contexto en que los autores escriben (pensando a la Alemania nazi desde un exilio obligado tanto por su condición de “marxistas” como por su origen judío –por más asimilados que estuviesen–) no hay, para ellos, un cierre completo, la lógica totalitaria no consigue tornarse tan hermética como para que no haya un resquicio para la mirada crítica.

Aun en el profundo pesimismo de su diagnóstico sobre el presente, los autores no caen en el error de una mirada unilateral, para la que sólo sería posible la continua reproducción del injusto estado de cosas actual (de la misma forma que Merleau-Ponty y Lefort no caen tampoco en el extremo opuesto, de pensar una indeterminación para la cual no haya estructuras instituidas que generen cierres a la abertura producto de la acción humana). Pues ello implicaría sostener que estamos completamente encerrados en la “jaula de hierro”, sin que haya posibilidad para la praxis humana de doblar alguno de sus barrotes. Sería aceptar como sin remedio el carácter tautológico del pensamiento, su incapacidad de decir algo nuevo; el presente como un ensordecedor silencio que ninguna expresión rompe. Borrándose así toda posibilidad para un pensamiento crítico como el que los autores sostienen y producen en su escrito; no habría, en definitiva, chances de que la crítica tomase la palabra para expresarse. Todo lo cual conllevaría el ponerle un fin a la dialéctica, mas no el fin que la revolución pretende –en el que el advenimiento de la libertad ha terminado con todas las contradicciones– sino uno que instaura un sojuzgamiento extremo, eliminando las contradicciones al eliminar la mera idea de una oposición.

A diferencia de lo que plantea esta imagen, Horkheimer y Adorno sostienen una *dialéctica* de la ilustración, la existencia de una tensión interna a ella que es irresoluble; movimientos que parecen dirigirse en direcciones opuestas pero que cuando uno mira al conjunto, a la totalidad, se hace visible su sentido común, su ser dos elementos de un mismo y más amplio movimiento. De allí que la ilustrada condena de la superstición –de lo no ilustrado, de lo distinto– haya “significado siempre, *a la vez* que el progreso del dominio, *también* su desenmascaramiento”⁵⁹. Los autores no dudan en remarcar, desde el principio, la aporía con la que se han topado, según la cual “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero [...] el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aque-

⁵⁹ Ibid., pág. 92 (las cursivas son mías).

lla regresión que hoy se verifica por doquier”⁶⁰. El proceso de la ilustración entraña una contradicción entre términos opuestos, que ella sostiene en forma simultánea, adheridos entre sí, y que no encuentra su resolución en una superación que dé término al proceso; estamos entonces ante una dialéctica que es *ambigua y aporética*.

Bosquejos para una dialéctica de la acción política

Es a partir de este recorrido en torno a las temáticas trabajadas por Horkheimer y Adorno en los años '40, que intentaremos retomar las preguntas que nos realizamos al final de la primera sección. Los escritos de los frankfurtianos nos permiten pensar la lógica interna de una razón ilustrada que, a lo largo de un extenso proceso histórico, ha desempeñado el papel de regular las interrelaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza externa. Proceso cuyo punto cúlmine es la depuración de la razón a su sentido meramente instrumental; lo cual entraña, como hemos visto, un movimiento que tiende a la reproducción de lo existente, a la conservación del presente estado de cosas en su forma actual. Excluyendo completamente de él cualquier otra mirada que pueda introducir un sesgo de relatividad, una indeterminación que le abra la puerta a lo desconocido. En definitiva, Horkheimer y Adorno nos permiten aprehender el progresivo encumbramiento de una razón ordenadora –que es también un determinado punto de vista, una manera de percibir y comprender el mundo– que tiene por objetivo central instaurar un orden (que se presenta como *el orden*) en ese denso entramado relacional que enlaza a los seres humanos entre sí, pero que es mucho más que la mera sumatoria de sus individualidades.

Desde esta perspectiva tal vez nos sea posible dar cuenta de qué procesos socio-históricos son los que llevan a que la sociedad democrática, tal como la concibe Lefort, se vea constantemente amenazada por un totalitarismo que viene a desterrar la indeterminación que ella acoge. Pues en el mismo plexo relacional en que está inscrita la indeterminación propia de la acción humana, su ser producto de un punto de vista necesariamente parcial desde el momento en que vivimos con otros que ven lo mismo que yo pero que lo hacen *a su manera* y la imposibilidad de fijar una certeza que ello implica; en ese mismo plexo relacional, decíamos, también está inscrita la tendencia a ordenar esas relaciones a través de la dominación voluntaria por parte de un individuo que persigue la autoconservación de su ser y de la sociedad de la que depende, lo cual conlleva un atarse con las cadenas de las leyes antes que poner en riesgo su propia autoconservación, y atar también a los demás con esas cadenas, no permi-

⁶⁰ Ibid., pág. 53.

tiendo que alguien quede *libre* de ellas. Simplificando el argumento, para así exponerlo más claramente, podríamos decir que la misma vida en conjunto, el estar entrelazados unos con otros, entraña la existencia de esa opacidad irreducible que impide el establecimiento de cualquier certeza última, de que haya una base común sobre la cual acotar el conflicto producto del politeísmo de valores; a la vez que requiere, para su perdurabilidad en el tiempo, del establecimiento de algún tipo de orden que regule los vínculos entre los seres humanos para hacer posible su convivencia (para salir del “estado de naturaleza”). Orden que lleva en su lógica interior el germen de un rechazo extremo a cualquier perspectiva que sea externa a él, de una tendencia totalitaria que no acepta lo distinto pues eso ya es cuestionarlo. Cabe reiterar que, por supuesto, un argumento tan extremo como el que acabamos de plantear es difícilmente sostenible y muy poco fructífero para el análisis, su exposición sólo responde a alcanzar una cierta claridad en el planteo aun a costa de la simplificación que ello conlleva.

En base a esto podemos intentar retomar, para repensarlas, algunas de las problemáticas que hemos venido abordando a lo largo de este escrito. Por un lado, si aceptamos esta idea de que las interrelaciones humanas poseen a un mismo tiempo una tendencia a la indeterminación y a la “determinación”, a la regulación de los modos de actuar y relacionarse, si el ser de lo social contiene a la vez a estos dos términos opuestos y la previsible tensión entre ellos; entonces podría resultar iluminador considerar los conceptos lefortianos de “sociedad democrática” y “sociedad totalitaria” no como formas concretas que se dan realmente en su existencia, sino –apelando aquí nuevamente al repertorio weberiano– como tipos ideales⁶¹. Pues al concebirlas como construcciones lógico-conceptuales (que obviamente se construyen a partir de procesos empíricos pero que no son ellos, sino la acentuación de algunos de sus rasgos en pos de una cierta “pureza”) podemos munirnos de ellas para posicionar nuestra mirada de una forma tal que podamos aprehender las características y tendencias que predominan en las diversas esferas sociales y en los procesos en marcha en ellas; los cuales nunca son completamente democráticos ni completamente totalitarios, no se cae en un extremo ni en el otro, sino que habitamos un complejo entramado de relaciones dialécticas, al que tal vez podamos iluminar parcialmente a través de estos tipos ideales.

Poniendo un especial énfasis en captar, a partir de las formas en que la sociedad se estructura y a las que estos tipos ideales nos permiten acercarnos, las particularidades de la ac-

⁶¹ Hasta qué punto en la obra de Lefort ellos fungen como densa descripción de lo que realmente sucede en diversas sociedades, o bien como tipos ideales que brindan esquemas conceptuales a partir de los que se penetra en las características profundas de los acaeceres sociales, es una cuestión difícil de resolver que excedería con mucho la problemática que aquí pretendemos abordar. Bástenos decir que, por momentos, la utilización que hace de ellos nos inclina a pensar que los considera como formas empíricas del ser social; sin embargo la “pureza” con la que los describe, cierta unidireccionalidad que deja en un segundo plano las posibles “contaminaciones” entre ambos, nos lleva a considerar que en algún punto los concibe como complejos tipos ideales, a partir de los cuales reflexionar sobre los acontecimientos empíricos.

ción política –de aquella que se desarrolla en la política pero sobre todo de la que tiene lugar en lo político– que en esas estructuras emergen y que ellas propugnan o desalientan. En si el modo más o menos recurrente y establecido en que se desarrollan las relaciones entre los seres humanos tiende a acoger la pluralidad o, mejor dicho, hasta qué punto tiende a acogerla y en qué ámbitos y aspectos específicos lo hace. En qué espacios, una sociedad cuyo gobierno se rige por las reglas de lo que comúnmente se llama democracia, está abierta a la posibilidad de otros punto de vista sobre lo mismo; más aun: alienta su emergencia por ser esto parte constitutiva de su forma de ser. Pregunta que lleva adherida su opuesta: en qué campos o sectores de los mismos predomina la tendencia a rechazar la existencia de perspectivas distintas a la establecida, por lo que cualquier otro será considerado como un enemigo que muestra su relatividad y que, por ende, debe ser eliminado. Cómo y en dónde prevalece, al interior de una misma sociedad, el acogimiento de las divisiones y las diferencias al interior del plexo relacional, o bien impera la imagen de una homogeneidad para la que todo exterior es una amenaza a ser erradicada.

Por otro lado, el recorrido que hemos realizado nos ha permitido encontrar una cierta forma de interrelación entre las perspectivas aquí trabajadas, y es en dicha interrelación donde ahora nos posicionaremos para intentar “percibir” en toda su densidad las características propias de la acción política (y quizás también de las acciones sociales que tienen lugar en las distintas esferas de la sociedad). Si en los párrafos anteriores enfocamos nuestra mirada en la “residencia común” dentro de la que se desarrollan las acciones humanas, intentaremos ahora dirigir nuestra vista a las acciones políticas mismas y a la lógica que ellas entrañan⁶². Y en este punto es fundamental poner en el centro la noción de quiasma elaborada por Merleau-Ponty, junto con la relación de reversibilidad que ella implica; reversibilidad que, como hemos visto, nunca es completa, “siempre inminente y nunca realizada de hecho”⁶³.

Ahora bien, ya hemos comentado que para este autor habitamos un entramado de interrelaciones en el que cada uno ve lo mismo a su manera, conformándose así un sistema con múltiples entradas en el que las diversas perspectivas se revelan parciales, pues para ellas persiste una zona de opacidad, aunque no para cada una la misma. Son “dos entradas al mismo Ser, accesibles cada una a uno de nosotros únicamente, pero apareciéndole al otro como *practicable de derecho*”⁶⁴; no puedo ver lo que el otro ve, pero puedo comprenderlo si consigo descentrarme de mi mirada (de mi ego), captando la singular manera en que él centra su vi-

⁶² De más está decir que la distinción entre la estructura relacional y las acciones que en ella tienen lugar, es sólo analítica; iría en contra de todo lo que hemos venido sosteniendo el pensarlas como entes aislados, con relaciones que no las imbrican mutuamente. El acento puesto en uno u otro momento es sólo eso, un acento, al que nos obliga el proceso expositivo.

⁶³ *LVII*, pág. 183.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 109.

sión, aun cuando ella se oponga a la mía. En última instancia esta forma de pensar la relación con el otro (con los otros) entraña aquella weberiana aceptación de una cosmovisión que es negación de la mía y no por ello falsedad. El trasfondo que hace esto posible es lo que Lefort llama: la abolición de todo referente último de certeza, la caída del monoteísmo valorativo y con él de la posibilidad de establecer un punto de vista como absoluto, de que haya un piso común que iguale nuestras distintas maneras de ver, en definitiva de que haya un fin para el conflicto en torno a valores. Convivencia de una humana pluralidad de la que surge la irresoluble indeterminación de la historia, la opacidad no iluminable acerca del sentido “objetivo” que tendrán mis propias acciones al ser juzgadas por los otros, la imposibilidad de conocer completamente cómo ellos actuarán al relacionarse conmigo y con el mundo que nos enlaza.

Todo lo cual genera una evidente incertidumbre acerca de los otros (de la forma en que ven, aprecian y actúan en el mundo) y de mi mismo, en tanto que mi vida se hilvana con la de ellos en el entramado relacional en que convivimos. Proceso cognitivo –o de no cognición, de des-conocimiento– que, a nivel motivacional, produce miedo; el temor hobbesiano al otro, a la libertad de movimiento del otro. Un miedo que, en el caso extremo, surge de la incertidumbre acerca de si podré conservar mi propia vida, si el otro o los otros no decidirán hacerme la guerra. Es esta problemática de la autoconservación la que, como hemos visto, hace racional ceder parte de mi libertad si es que los demás se comprometen a su vez a cederla, si ese es el precio de la certeza que desterrará al miedo; con tal de no soportar la libertad de los otros, dócilmente acepto no soportar la mía y esto “interesa a todos los demás”⁶⁵ (pero en un sentido completamente opuesto al que Merleau-Ponty plantea en el fragmento del que se extrae la cita) pues le brinda también a ellos una certeza: la de su autoconservación⁶⁶. Ésta es la lógica que se encuentra en el núcleo del planteo de Horkheimer y Adorno que aquí hemos retomado, según el cual lo desconocido es fuente de un miedo cuya erradicación es el objetivo central de la ilustración; de allí que no pueda haber algo desconocido, que no pueda haber una opacidad ni en la naturaleza externa ni en la interna, sea esta última la mía o la de los otros con quienes

⁶⁵ AD, pág. 259

⁶⁶ Tal vez hacer del miedo hobbesiano el fundamento último de este planteo sea dotarlo de unos cimientos endebles; sin embargo un caso menos extremo, pero que se mantendría dentro de la misma lógica, es el de la necesaria organización colectiva, que en algún punto requiere la limitación de los propios impulsos que inhabilitarían la cooperación humana. Limitación que, como hemos visto, se estipula bajo la figura de leyes que –al menos en principio– voluntariamente aceptamos obedecer; para alcanzar así un cierto equilibrio entre los intereses individuales y aquello que interesa a la colectividad como un todo (aun cuando resulta complejo pensar estos términos como separados, al estar todos nosotros entrelazados en un plexo relacional en el que lo individual y lo colectivo se vinculan dialécticamente). En última instancia esto implica pasar de la problemática de la autoconservación del individuo a la de la autoconservación de la sociedad y los requerimientos que ésta puede llegar a tener para perdurar en el tiempo. Sin embargo, quizás haya que profundizar aun más en esta temática, haciendo un particular hincapié en distinguir en el análisis aquellos procesos que efectivamente acontecieron en la historia (mas no por ello en forma necesaria) de aquello que consideramos propio de toda organización social, si es que hubiese algo así como un “contenido” necesario para el funcionamiento de la sociedad que se presenta en la historia bajo diversas “formas” (para apelar a la terminología marxiana). Los alcances de este trabajo y el nivel actual de nuestras reflexiones nos obligan a dejar aquí, abierta, esta problemática.

convivo. Sólo un conocimiento absoluto garantiza una certeza absoluta y con ella la eliminación de lo desconocido, fuente de temor. Por eso el ideal ilustrado es el sistema, que abarca con una y la misma lógica todos los aspectos del mundo; sin tener un exterior, pues nada hay que no sea asimilable por él, ni siquiera el futuro cuyo devenir es algo ya conocido. La existencia de un solo ser que pueda situarse por fuera de esto y verlo desde allí, la mera posibilidad de que esto suceda, es ya iluminar la relatividad de ese sistema que se pretende absoluto; nadie debe tomar la distancia suficiente como para posicionarse en un punto de vista desde el cual se pueda desnaturalizar aquello que se presenta como necesario y eterno. Es por ello que el saber ilustrado, que es un poder, pierde la capacidad crítica, encerrándose en afirmaciones tautológicas que no son más que silencio, reproducción de lo existente en su forma actual. Pero también por esto la ilustración ejerce un poder, que es un saber, cuyo programa es la eliminación de lo distinto, la totalitaria tendencia a no aceptar un otro como semejante, de hacer de él un enemigo a ser erradicado, pues él es fuente de un temor del cual el ser humano ilustrado quiere librarse, aun al precio de ejercer violencia contra sí mismo. Es como si nos dijese: “en el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envió a otros”⁶⁷.

Y si todo esto es lo que permite la constitución de la “sociedad civil” (por continuar con la tonalidad hobbesiana), si el avance de la razón instrumental y ordenadora –que entraña esta lógica totalitaria– sobre la incertidumbre, sobre lo desconocido, es lo que posibilita que la vida de la colectividad perdure en el tiempo; entonces con ella viene la interrelación con los otros, enlazándonos en una totalidad que es mucho más que la mera agregación de nuestras individualidades. Denso entramado de vínculos del cual proviene la indeterminación de la acción y junto con ella la historia.

Vemos así el movimiento de una lógica de la reversibilidad que nos lleva de la indeterminación de la acción humana –particularmente, en nuestro estudio, de aquella que tiene que ver con la relación entre los intereses del individuo y los de la colectividad, integrada por aquellos otros con los que tiene una residencia común– a la acción racional de ceder parte de la libertad de actuar, en pos de la erección de un sistema cuya tendencia intrínseca es presentarse como absoluto; para el cual, por ende, toda otredad es un principio de relativización que debe ser eliminado, lo cual nos lleva a la vida en colectividad en la que nos vinculamos con los demás seres humanos con quienes habitamos ese mismo mundo, entramado de vínculos del que emerge el contexto de pluralidad que produce la indeterminación de la acción y la ausencia de toda certeza, de todo conocimiento último; desconocimiento que es fuente de..., etc.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M., “Nota sobre Maquiavelo”, en *Signos*, op. cit., pág. 266.

Es a partir de esta lógica de la reversibilidad que podemos avanzar en nuestras reflexiones en torno a la acción política, sin abandonar ninguno de los trazos que hemos venido bosquejando en este escrito. Pues, como hemos intentado mostrar, es dable encontrar en ella una *adherencia* de opuestos, que no se resuelve en el surgimiento de un tercer término que supera a ambos identificándolos; por el contrario, no hay identificación que diluya las diferencias entre los dos términos, ambos mantienen su oposición en forma *aporética*.

La palabra que rompe el silencio con su advenimiento no deja de estar rodeada de él, pues sin su presencia ella no diría nada, no habría fondo sobre el cual su advenimiento se tornarse audible; por eso nuestra tarea no se reduce a escuchar la palabra que emerge sino también a “poner al descubierto los hilos de silencio de que está *entremezclada*”⁶⁸. De la misma forma la acción política (y tal vez toda acción social) entraña simultáneamente una producción de sentido que tiende a (re)producir mecanismos cercanos en su lógica a los que conforman el tipo ideal de sociedad totalitaria y a generar relaciones que tienden a producir un vincularse próximo al que constituye el tipo ideal de sociedad democrática. Es decir que ella porta un sentido de “orden”, tendiente al cierre de la pluralidad humana, a marcar límites a la acción (propia y ajena) en pos de evitar que su desarrollo rompa el fatal círculo de la existencia, de la certeza que lo ya completamente conocido brinda. Una dimensión de la acción que es incapaz de expresar algo nuevo, más aun que le hace la guerra a toda novedad pues ella es la figura misma del enemigo, la que con su mero advenimiento atenta contra la estabilidad de unas institucionalizadas formas de interrelacionarnos; que hace de la tautología su modo de ser siendo, que es ser silencio. *Y adherido a esto* la acción política entraña una tendencia a expresar algo cualitativamente nuevo y como tal desconocido hasta entonces, que rompe ese ruidoso silencio de lo ya sabido, inaugurando sentido; cambiando así (aun cuando el propio agente no tenga plena conciencia de ello, desbordado por su accionar) lo establecido, introduciendo una modificación que impide la reproducción exacta de lo mismo; no es ruptura radical con todo lo anterior sino un tensionar lo existente hacia su transformación, una ruptura del ciclo que posibilita el ingreso de la historia. Un momento de la acción que no es cierre sino abertura y, por ello, es *χάος*; abertura de sentido anterior a todo intento de orden sobre ese mismo sentido que esta dimensión caótica de la acción expresa y, al expresarla, la hace existir para nosotros –sacándola de su estado de latencia–, para la pluralidad de puntos de vista que la percibirán a su manera.

⁶⁸ *Lenguaje indirecto*, pág. 57 (la cursiva es mía).

Relación de reversibilidad entre dos dimensiones del mismo ser que nunca es completa, se eclipsa antes de realizarse. De la misma forma que el tangente está siempre por ser tocado mas esto no se llega a concretar de hecho, la acción política con su capacidad generativa produce el advenimiento de un nuevo sentido, manifestando su potencialidad instituyente, mas cuando lo nuevo es plenamente incorporado al entramado relacional que habitamos, cuando es instituido, ya no es nuevo. Y este accionar instituido, con su tendencia al cierre, a la no aceptación de lo distinto que debe ser asimilado por él, al asimilarlo, al hacerlo suyo, modifica su estructura para poder incorporarlo, entonces su cierre ya no es completo. Proceso, este último, similar a aquella manera en que se produce el aprendizaje de la lengua⁶⁹. Se vislumbra así la ambigüedad de la acción política, en permanente movimiento entre dos términos opuestos que se hallan adheridos entre sí; esto es lo que cabe llamar una dialéctica de la acción política (y tal vez de toda acción social) que no se resuelve en un término superior, que es intrínsecamente aporética.

Es a partir de todo esto que podemos reflexionar en torno a casos particulares de acciones políticas que ocurran en una sociedad cuya estructura relacional comparta más elementos con el tipo ideal democrático que con el totalitario. Sin perder de vista la relación de reversibilidad que acabamos de señalar; pues –en consonancia con lo que veíamos en la primera sección– cabe sostener que en la manera en que una acción política niega lo existente ya está presente su manera de afirmarlo. Nos posicionamos así en un punto de vista que nos habilite a captar tales acciones y el sentido que ellas portan y que las desbordan; sentido en el cual puede predominar uno de los dos términos de la oposición, pero sin eliminar completamente la tensión producto de la presencia de ambos. Donde, en determinadas momentos históricos concretos, su sentido objetivo puede llevar a una situación de incertidumbre no tolerable, para decirlo en los términos de Lefort, por las estructuras instituidas del plexo relacional en que ello sucede (situación que, en su caso extremo, bien puede llamarse caótica, por su abertura casi sin orden). Sin embargo aun en semejante situación podrá hallarse un fondo –más o menos difuso– de orden, de estabilidad, que es el que nos hace perceptible la extrema abertura de dichas acciones. Fondo que no deja de tener, como hemos visto, una tendencia al cierre que en algún momento puede “responder”, avanzando sobre los nuevos sentidos que han advenido a lo existente; mas esta estructuración institucionalizante de lo que antes se presentaba como sin estructuras estables, se construye sobre un nuevo terreno, no siendo plena restauración de lo anterior, pues debe dar cuenta de las novedades acaecidas. De la misma forma, y en un senti-

⁶⁹ Cfr. *Lenguaje indirecto*, pp. 49 y ss.

do contrario, puede pensarse una situación en la que se llegue a un nivel no tolerable de cierre, que no deje lugar alguno a la expresión humana; mas este cierre nunca es total, ya que esa imagen sólo puede corresponder a relaciones entre elementos no humanos, a un ciclo tan imperturbable como el del movimiento de traslación del sol, en definitiva: a una “segunda naturaleza” en la que los seres humanos no sean más que puras cosas. De allí que, como dice Merleau-Ponty, no haya ninguna situación sin esperanza, puesto que de ese mínimo resquicio que se mantenga abierto puede surgir una “respuesta” que resista al cierre, desestructurándolo. Habitamos y actuamos en esta carne de lo social que se haya inmersa en este equilibrio inestable, perceptible desde la mirada que nos brinda una hiperdialéctica aporética.

Hemos visto que la revolución y su fracaso son la misma cosa, pero también hemos intentado hacer manifiesto que esa lógica propia de una acción política de extrema radicalidad, es hallable isomórficamente en la dialéctica interna de acciones políticas menos radicales. Que si hay avance en la historia, que si nos posicionamos en un punto de vista desde el cual se haga visible la estructura de la totalidad y los “progresos” que en ella pueden llegar a existir; no podemos dejar de aceptar que “ese progreso se paga con regresiones”⁷⁰, que lo adquirido con esfuerzo al inmovilizarse está perdido. La acción humana como expresión primordial implanta un nuevo sentido antes inexistente, pero no se agota allí sino que al mismo tiempo “inaugura un *orden*, funda una *institución*, o una *tradicción*”⁷¹.

De allí que al menos un primer paso para la mirada que no se conforma con este presente y sus miserias, esté en suspender la búsqueda de una acción política solamente generadora, de pensar que vamos a alcanzar una forma de percibir o de expresarnos que sólo tenga por producto algo nuevo, sin lastre alguno del pasado; puro “progreso”. Se estaría intentando romper la lógica de la reversibilidad, al resolver la tensión en uno solo de sus polos; pero, sobre todo, tendríamos menos capacidad para iluminar al menos una parte del sentido objetivo de nuestras propias prácticas. Sin embargo, por el otro lado, esta misma mirada crítica de su presente tiene la tarea de develar el carácter generativo de la acción en aquellas situaciones en que todo parece negarlo, en que el mundo parece mera reproducción de un enorme sistema burocrático que nos encierra para siempre en su jaula de hierro. Tarea de importancia vital porque percibir ese carácter de la acción (al menos su latencia en ella) es ya darle forma, es cargarlo con el sentido de lo nuevo. Y dicha tarea únicamente puede ser llevada a cabo por una mirada otra, que no halla sido deglutida por esa lógica que no tolera un exterior, que se mantenga crítica.

⁷⁰ AD, pág. 29.

⁷¹ *Lenguaje indirecto*, pág. 80 (las cursivas son mías).

En la voz nueva hay silencio, en las conquistas que arduamente logramos está adherido el obstáculo a nuestra libertad. Ser capaces de ver que aun cuando algunos no se atenan al mástil y se aventuren a lo desconocido, aun cuando soporten su libertad, hay allí también regresión y fracaso. Ser conscientes, en definitiva, que si no hay un fin de la historia que suspenda la política tampoco se puede renunciar a lo que es intrínseco a ella: la lucha.

Bibliografía consultada

- _ Horkheimer, M., “Razón y autoconservación”, en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- _ Horkheimer, M., Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969.
- _ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- _ Merleau-Ponty, M., La fenomenología de la percepción, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- _ Merleau-Ponty, M., Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- _ Merleau-Ponty, M., Signos, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- _ Merleau-Ponty, M., Lo visible y lo invisible, Madrid, Seix Barral, 1967
- _ Lefort, C., “La cuestión de la democracia”, en La incertidumbre democrática, Barcelona, Anthropos, 2004.
- _ Lefort, C., “Reversibilidad. Libertad política y libertad individual”, en La incertidumbre democrática, Barcelona, Anthropos, 2004.
- _ Lefort, C., “La lógica totalitaria”, en La incertidumbre democrática, Barcelona, Anthropos, 2004.
- _ Lefort, C., “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en La incertidumbre democrática, Barcelona, Anthropos, 2004.
- _ Lefort, C., “¿Renacimiento de la democracia?”, en La incertidumbre democrática, Barcelona, Anthropos, 2004.
- _ Lukács, G., Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969.
- _ Plot, M., El kitsch político, Buenos Aires, Prometeo, 2003
- _ Weber, M., “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, en Obras selectas, Buenos Aires, Distal, 2003.
- _ Weber, M., “La política como vocación”, en Ciencia y política, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- _ Weber, M., “La ciencia como vocación”, en Ciencia y política, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- _ Weber, M., Economía y sociedad, México, FCE, 1998.