



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

Teología, estética y epistemología políticas en
Lefort, Schmitt y Arendt

N° 287

Martín Plot

Departamento de Investigaciones
Mayo 2013

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

En la primera sección de este trabajo, sugeriré una lectura correctiva de la tipología de formas de sociedad ofrecida por el filósofo francés Claude Lefort. Para ofrecer esta lectura modificada, quizás abiertamente alterada, me serviré de algunos aspectos propios de los pensamientos de Max Weber, Jacques Rancière y Maurice Merleau-Ponty. Esta modificación-alteración me va a permitir luego concebir las interpretaciones lefortianas de las formas de sociedad teológico-política, democrático-moderna y totalitaria como regímenes (en el sentido de los regímenes ético de las imágenes, representativo de las artes y estético del arte de Rancière, algo que aclararé más adelante) de prácticas e instituciones, posiciones sociales y horizontes interpretativos, sucesivamente disponibles, sucesivamente “advenidos” y sedimentados, capaces de ser eventualmente, pero también contingentemente reactivados. Finalmente, como veremos en la tercera parte del texto, Arendt debe ser identificada como compartiendo esta sensibilidad, ya que su análisis del totalitarismo fue presentado originalmente, y revisitado indirectamente con posterioridad, como habiendo introducido una “nueva” forma de gobierno que llegó para quedarse, una forma más que se incorporaría a las ya teorizadas, en particular, por Montesquieu, que ella usa como referente en su descripción del totalitarismo como una forma de gobierno que instituye una nueva relación con la legalidad.

Esbozo de una tipología de regímenes políticos

Volviendo a Lefort, éste ofreció una interpretación a la vez histórica y filosófica de las tres formas de sociedad mencionadas, todas ellas articuladas cronológica, pero sobre todo genealógicamente, a partir del modelo cristológico de la pre-modernidad europea, pasando por la moderna disolución de las marcas de certidumbre y finalmente inaugurando la reacción totalitaria ante ellas. Cada “mutación simbólica”, como él las llamó, no fue, en su mirada, el resultado de ningún tipo de necesidad histórica. A su vez, y a pesar de la especificidad etnográfica europeo-occidental de tales formas de sociedad, no hay nada en su obra que permita atribuir ni una superioridad civilizacional ni una autoflagelación anti-occidental a tales regímenes políticos. Como tampoco es posible descartar otras genealogías alternativas, ni semejanzas o paralelismos con otras historias y desarrollos culturales y políticos.

La primera limitación que quiero atribuir a su modelo está asociada a su teorización de tales formas políticas como cuasi-totalidades gestálticas mutuamente excluyentes. Sin pretender negar la existencia de configuraciones o constelaciones identificables de prácticas e instituciones, articulaciones de relaciones sociales y principios generativos dominantes de la vida colectiva, configuraciones que, en efecto, hacen primar ciertas prácticas por sobre otras, ciertas instituciones por sobre otras, etc., querría sugerir, como anticipé, que los regímenes lefortianos deberían más bien verse a la manera de los regímenes estéticos rancierianos, es decir, como conjuntos de visibilidades e invisibilidades, de diferentes principios generativos, superpuestos y en competencia los unos con los otros. El gesto lefortiano –tanto como la lectura que hace de Schmitt¹ gran parte de la izquierda teórica contemporánea y como el gesto foucaultiano– convierte la aparición de un dispositivo y de una formación discursiva en la instauración de una episteme, en una ruptura simbólica, como diría Lefort, en la inauguración de una forma de sociedad tal que haría que los dispositivos precedentes, las formaciones discursivas precedentes, quedaran enteramente en el pasado, mientras que las articulaciones y regularidades instituidas parecerían ocupar la totalidad de lo posible y a monopolizar la determinación de lo imposible. El gesto es extrañamente (para Lefort) anti-fenomenológico y estructural, y por lo tanto relativamente incapaz de captar la dinámica de sedimentación y reactivación propia de la sensibilidad fenomenológica. En efecto, el gesto identifica la inauguración de dispositivos y prácticas, de instituciones y léxicos, digamos que de hasta una gramática, nuevas. Lamentablemente, lo que el gesto hace, en su afán por haber “descubierto” más de lo que descubrió –lo dicho, la génesis de una nueva gramática–, es autoimponerse una especie de olvido voluntario de la supervivencia de léxicos y prácticas previamente instituidas, de gramáticas que se mantienen en tensión con, y al asecho de, la recientemente inaugurada².

En segundo lugar, sugiero también modificar, alterar o, en este caso, moderar, el modelo lefortiano a través del lente weberiano de los tipos ideales. Este lente convierte a las formas de sociedad lefortianas en tipos ideales, no de formas de dominación legítima, sino de horizontes de configuración de la vida colectiva. Weber nunca sostuvo que la totalidad de la legitimidad política dominante en una sociedad

1. Schmitt plantea una cierta correlación entre el discurso metafísico de una época y su organización política. Pero su planteo es bien distinto del relativismo histórico de las epistemes foucaultianas. Para él, para Schmitt, en definitiva, hay un solo discurso metafísico aceptable, el catolicismo, y por lo tanto una sola forma de organización política aceptable, la teológico-política: ver Teología política II.
2. Como puede verse, con esta crítica estoy tratando de recapturar la forma de supervivencia de lo previo esbozada pero no completamente por Lefort en su “¿Permanencia de lo teológico-político?”

podía ser tradicional, carismática o legal. Toda sociedad presenta, en realidad, un entrelazamiento de tales formas de legitimidad, entrelazamiento que no deja por ello de hacer posible la identificación de diferentes “hegemonías”, de distintos roles protagónicos y decisivos en determinados períodos históricos o entramados culturales. Así, el modelo lefortiano “modificado” nos ofrecería una tipología de horizontes de articulación de la vida colectiva, de regímenes de visibilidades e invisibilidades, de lo pensable e impensable, pero en el sentido rancieriano de los regímenes estéticos, también tripartito: 1) el régimen teológico-político, 2) el estético-político, y 3) el epistemológico-político³.

La “modificatoria” rancieriana que propongo se basa en plantear una equivalencia temporal entre los regímenes ético de las imágenes y representativo de las artes y el régimen teológico-político. El régimen estético del arte y el régimen estético-político (o simplemente el régimen estético de la política) aparecen, así, con la generalización del principio generativo de la igualdad, pero no hacen por eso desaparecer —aunque sí ponen en cuestión profunda y también exitosamente, a pesar de que ningún éxito en estos asuntos de la política sea permanente— al régimen teológico-político (tanto como, en el plano de las artes, a los regímenes ético de las imágenes y representativo de las artes). Ya en el marco de las transformaciones introducidas por la aparición del régimen estético de la política, algo semejante ocurre con la irrupción de lo que Arendt, Lefort y otros llamaron totalitarismo pero que yo propongo simplemente transformar en la irrupción más radical, más cercana al tipo ideal, de lo que sugiero llamar régimen epistemológico-político. La alianza del catolicismo y la oposición democrática en contra de los regímenes de Europa del Este podría, por ejemplo, describirse como una alianza anti-epistemológico-política; la del cristianismo político y las epistemologías políticas del estado mínimo en el Partido Republicano de los Estados Unidos de hoy y los terrorismos de estado del Cono Sur de ayer como alianzas teológico y epistemológico-políticas contra la pluralidad estético-política. Ontológicamente, las teologías políticas y las epistemologías políticas son diametralmente opuestas. En la práctica, de todos modos, comparten su carácter anti-estético, es decir, anti-pluralista y anti-hiperdialéctico.

Primer intermedio merleau-pontyano

“Nuestro elemento” – Merleau-Ponty y Lefort: del cuerpo (político) a la carne (de lo social). La carne es elemento y no hay elemento que exista sin forma. Nada es a la manera de la carne, como nada es meramente a la manera de la tierra, el fuego o el aire. Nada es contenido sin forma, nada es meramente “elemento”. Las formas políticas en Lefort, las formas de sociedad, son concepciones generales de estilos de configuración de lo político. La forma teológico-política asume que la configuración de la carne de lo social se da a través de una fuente trascendente, divina, extra-social, y su representante terrenal en la figura del rey. La forma epistemológico-política, a la inversa, ya no concibe la configuración de lo social como trascendente sino, por el contrario, como resultado de una inmanencia radical, de la localización de un punto de vista interior a la sociedad misma que es capaz de convertir a la sociedad en transparente ante sí, de lograr una reversibilidad total entre la sociedad como vidente y la sociedad como visible. La forma que propongo llamar estético-política, asume el “fracaso en última instancia de la reversibilidad” de lo social e instituye prácticas e instituciones sobreflexivas e hiperdialécticas.

Teología política, estética política

Schmitt es, por supuesto, el principal exponente y defensor de la vigencia del régimen teológico-político en tiempos estético-políticos. Para él, el concepto es simple: “Un Dios – Un rey”. O, en sus palabras de Teología política II parafraseando positivamente a Eusebio: “Solo la victoria de la Cristianidad completa la victoria de la unidad sobre la pluralidad, la victoria de la verdadera creencia en Dios sobre el politeísmo y la superstición de la polis de los pueblos paganos. ...Un Dios – un Mundo – un Imperio.” (P. 91) Cuando, en Teología política, Schmitt afirma que los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, tiene, efectivamente razón—salvo por la aspiración totalizante de la afirmación. No todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, solo lo son aquellos que forman parte del régimen teológico de la política, que perdura como horizonte de posibilidad para la

3. Espero sepan perdonar lo relativamente inelegante de mi tipología. Trataré de trabajar este particular aspecto “estético” de la misma en próximos trabajos. Por otra parte, temo que esta nueva terminología facilite la tarea de los enemigos teológicos y epistemológicos de la democracia, ya que siempre será mucho más fácil rechazar el principio estético de la política que el nombre de la democracia. Veremos qué se puede hacer al respecto... De todos modos, por ahora, se trata de saber de qué estamos hablando.

organización de la vida colectiva, pero que, en la modernidad democrática, no ha sido frecuentemente el más dominante. De todos modos, cuando Schmitt afirma que todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados tiene y no tiene razón por otros motivos. Tiene razón, porque ningún cambio social y político se da ex-nihilo, porque toda irrupción de lo nuevo es, a su vez, reconfiguración de elementos del pasado y, por lo tanto, perpetuación de algunas dimensiones de aquellos elementos. No tiene razón, por otro lado, porque al pronunciar tal enunciado, Schmitt pretende estar disipando una ilusión, la ilusión que imaginaría que podría haber algunos elementos de la política moderna que escaparían a la lógica teológico-política, ya que abrirían horizontes para la vida colectiva en la que conceptos como los de decisión irrevocable, "soberanía como unidad indivisible" (TP, p. 19), enemigo existencial⁴, etc. ya no acarrearían las implicancias que una teología política demandaría de ellos.

Esta pretensión de estar disipando una ilusión es, de todos modos, ilusoria ella misma, más aún, auto-ilusoria, ya que es un intento por denunciar como ilegítimo y falso la aparición misma de formas nuevas de concebir la legitimidad y la verdad. Es, casi podríamos decir, una falacia, ya que surge de la hipostación de uno de los elementos de la irrupción de lo nuevo (su no ser ex-nihilo), convirtiéndolo así en totalidad (nada nuevo ha ocurrido). Esta es la razón por la que Schmitt es, como veremos, no solo un extremadamente lúcido exponente de la perspectiva conservadora ante la disolución de las marcas de certidumbre modernas, para decirlo con Lefort, sino también un teórico casi definitivo de la perspectiva revolucionaria moderna⁵. Schmitt, con su doble noción de dictadura (comisarial y soberana), comprendió cabalmente las formas políticas con las que el dispositivo teológico responde a la incertidumbre estético-política moderna en situación de crisis. Pero, como sabemos, dado que esta situación de crisis no puede ser prevista por la legislación ni objetivamente determinada por el conocimiento, esta requiere de la misificación de uno de los múltiples juicios (estéticos) posibles, constituyendo así a éste juicio en teológica —o epistemológicamente— soberano. La operación, que algunos autores de la izquierda teórica actual presentan como requiriendo el coraje de aceptar como necesaria, es en realidad un gesto tranquilizador, ya que simplifica el espacio indeterminado de la igualdad de las inteligencias, como diría Rancière, el espacio en el que cualquiera y desde cualquier perspectiva puede reclamar la capacidad de juzgar y actuar en la vida colectiva.

Aquellos modelos de lo político que, por otra parte, irrumpiendo con la ilustración y politizándose decididamente con las revoluciones democráticas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y debido a la persistente erosión que el principio generativo de la igualdad produjo en toda forma de naturalización de ordenes jerárquicos, un régimen alternativo de la política fue emergiendo. A este régimen es que propongo llamar régimen estético-político. El principio generativo de la igualdad es, simplemente, el principio estético: parafraseando a Rancière, el principio de que cualquiera, quien se lo proponga, desde el punto de vista que sea, puede juzgar y actuar en estética y en política. Esta es la articulación central entre la contribución rancierana a la teoría democrática y la reconstrucción lefortiana del relato que nos ofrecen Tocqueville y Lefort de la irrupción todo-desestructurante de la modernidad.

Inversamente, el principio generativo de la jerarquía es, también sencillamente, el principio teológico (y epistemológico) de la política: no cualquiera, no quien meramente se lo proponga, mucho menos desde el punto de vista que sea, puede juzgar y actuar. Aquí también tercia la teorización lefortiana, ya que los ordenes teológico-políticos son estables, cuando lo son, fundamentalmente a partir de que ese punto de vista desde el que se puede y debe juzgar, ese lugar que no es cualquiera, deviene trascendente (o radicalmente inmanente, como en el totalitarismo epistemológico-político). La figura de los dos cuerpos del rey le da a este lugar trascendente una localización inmanente, condición necesaria para la operatividad del ejercicio del poder, pero no deja por ello de invocar un punto de vista, que no es cualquiera, y que no lo es porque no pertenece a la sociedad, que la trasciende y que está anclado más allá de ella. La acusación de desestabilizante que hacen Schmitt y Reinhart Koselleck al carácter "desestabilizador" de la crítica (estético-política, podríamos decir) debe en realidad ser revertido. Algo de esto puede inferirse, pero debe completarse, de la mirada lefortiana (y, sorprendentemente, arendtiana) de la modernidad. Esto convierte a Schmitt no solo en el pensador más sofisticado de lo teológico-político sino también, como su propia biografía lo indica, en el precursor de la teorización del régimen epistemológico-político: es decir, un pensador del restablecimiento de criterios y fuentes de autoridad últimos, absolutos, irrevocables, de

4. Conceptos a todas luces redundante, pero que requiere, precisamente, de tal redundancia ya que, en condiciones estético-políticas, ya no parece posibilitado de acarrear el peso que el dispositivo teológico-político precisa atribuirle. Ver "El giro al concepto discriminante de guerra", "El crimen internacional de guerra agresiva" y La tiranía de los valores.

5. Así como de la dictadura moderna. Como dice Merleau-Ponty citando a Weber, las revoluciones son usualmente carnavales de intelectuales disfrazados de políticos.

la soberanía como “poder supremo y originario de mandar” (TP p. 16), en síntesis, como un pensador de la decisión soberana y anti-pluralista, ya sea ésta teológica o epistemológicamente fundada⁶.

Cuando Schmitt nos dice que todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, lo que está reconociendo es que todos los conceptos teológico-político modernos se ven, bajo el régimen estético de la política, repentinamente privados de su justificación trascendente. Como resultado de la aparición y supremacía frecuente del horizonte de articulación de la vida colectiva estético-político de la modernidad, es, así, el ejercicio del poder teológico-político el que se vuelve inestable. En palabras de Lefort y Arendt, los regímenes totalitarios son inherentemente inestables porque no son flexibles (Lefort) e inherentemente frágiles porque no generan poder (Arendt). Reuniendo ambos argumentos, los regímenes totalitarios no son flexibles, no son capaces de adaptarse a los cambios –de perspectivas estéticas, de lo indeterminado de las reconfiguraciones de lo visible y lo invisible propias de la pluralidad moderna– porque no permiten el ejercicio de, y la disputa por, el juzgar y el poder democrático. Esto es lo que constituye a las cuestiones de la decisión y la legitimidad en los problemas centrales para Schmitt. La dificultad para legitimar la decisión teológico-política es la base de inestabilidad de todo orden que se proponga la fijación –es decir, la des-estetización– de la facultad de juzgar y actuar, del ejercicio del poder. Como dice Jorge Dotti en su introducción a *La tiranía de los valores*, ejecutar una norma supone “...la existencia de una autoridad, cuya decisión última e inapelable debe estar inmunizada de la ambigüedad y pluralismo propios de la horizontalidad hermenéutica que caracteriza a los juicios valorativos, en la medida en que todas las opiniones e interpretaciones que expresan son iguales y equivalentes entre sí.” (19-20). “Cuando en una sociedad impera este modo de relacionarse [estético-político] va de suyo que lo teológico-político resulta plenamente neutralizado y autoridad significa saber gestionar con pericia instrumental el dispositivo protector designado para cuidar que el mecanismo se mantenga en movimiento” P. 29-30 En otras palabras, Schmitt no logra concebir otra alternativa a lo teológico-político que la mirada epistemológico-político del liberalismo económico.

Se dirá que, de todos modos, Schmitt es un pensador democrático, que su dictadura es una dictadura democrática. La respuesta es que esto le resultó inevitable, toda vez que su interlocutor ineludible en tiempos modernos fue el principio estético-político, en *Teología Política* dice “la forma de la configuración estética...no conoce decisión”, y esto lo exaspera (TP, p. 53). Pero esa interlocución, ese imperativo moderno de ser democrático, lo llevó a convertirse en el teórico central de la idea de la voluntad popular como voluntad soberana, de la idea de soberanía popular no como horizonte siempre cambiante (Lefort) sino como fuente de certeza, en acto o por default, preferiblemente por default, ya que no hay decisión teológico-política más “democrática”, más soberana, que la del líder que es, “silenciosamente aclamado”. Pero, decíamos, des-estetizando, porque la dificultad del régimen teológico-político en tiempos de hegemonía estético-política reside precisamente en que debe des-hacer la trama urdida por el principio generativo de la igualdad, el principio democrático que es el principio estético, y es este des-hacer una trama descentralizada en la que cualquiera puede juzgar y aspirar a ejercer el poder, para re-hacer una nueva en la que la capacidad de juzgar y el ejercicio del poder vuelvan a ser fijados en una perspectiva dada de lo social, la que vuelve a las teologías políticas modernas en usualmente violentas, cuasi-revolucionarias y, una vez victoriosas, inestables⁷.

Por eso Schmitt es, ya se dijo, el teórico de las dictaduras tanto comisarial (conservadora) como soberana (revolucionaria). La dictadura soberana opera sobre un vacío legal que es visto místicamente como lleno democrático, como un momento de ejercicio ilimitado –dado el vacío legal– pero legítimo, del poder. El modelo es dicotómico, un modelo de poder constituido y poder constituyente, ya que no concibe posible un orden que no sea basado en una referencia –contemporáneamente por lo general inmanente, epistemológica– de autoridad política legítima, ya sea esta la ley o la soberanía popular en acto. Schmitt es un pensador conservador y revolucionario a la vez; la democracia moderna (Lefort), la forma estético-política en mi conceptualización, es la alternativa sobrereflexiva e hiperdialéctica a esa dicotomía. La dictadura schmittiana es la fuente afirmadora o constituyente de la normalidad. A la inversa, la vida colectiva bajo el principio generativo de la igualdad no está nunca ni plenamente constituida ni requiere de la radicalidad de lo constituyente, esta debe pensarse en clave de la noción de institución,

6. Ya que “la unidad del punto de vista del conocimiento [también] exige imperiosamente una concepción monista” TP, p. 33. Kelsen ofrece una confusión de principios estético y epistemológico-políticos al decisionismo teológico-político: “la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda crítica” TP, p. 61.

7. En *Catolicismo romano y forma política* puede verse como, para Schmitt, el estado moderno ha ido distanciándose – estético-políticamente, digamos – de su modelo de autoridad teológico-política. Juicio que de alguna manera lo acerca, solo que pesimista, melancólicamente, a mi posición.

esto es, de la dinámica auto-esquemmatizante, nunca exterior a sí misma y nunca capaz de dar cuenta del todo, de la carne de lo social; es decir, de la reversibilidad en última instancia inactualizable por ser de naturaleza estética, del ser carne.

Segundo intermedio merleau-pontyano

Una nota sobre Schmitt, Sartre y el “ultrabolchevismo”: el fracaso de la dialéctica, que Merleau-Ponty asume más que cuestionar, es para él el fracaso del punto de vista epistemológico-político del marxismo, su pretensión de surgir del conocimiento más completo y profundo de lo social y de su devenir histórico. Este punto de partida también es el de Sartre. El problema no es el diagnóstico sino la frustración cuasi-religiosa y despechada, y lo que hace Sartre con ellas, que para Merleau-Ponty no es más que reemplazar la espontaneidad histórica del proletariado como sujeto histórico cognoscible por la filosofía y la ciencia del marxismo por la voluntad decisionista del partido que lo constituye radicalmente al decir representarlo. Para Merleau-Ponty (y para mi lectura en este texto de forma mucho más explícita) el paso del saber a la voluntad, de la razón a la decisión, no es más que un giro idealista ante el fracaso del “realismo” materialista. Es el paso, en definitiva, de una postura epistemológico-política a una teológico-política. Lo que Merleau-Ponty propone, a la inversa, es una postura decididamente estético-política. En Merleau-Ponty hay una teoría de la acción ni decisionista ni racionalista (ver mi *La carne de lo social*). Lo que hay en *Las aventuras de la dialéctica* es, además, un comienzo de esbozo de idea de régimen en tanto que forma de organización de la vida colectiva que acoja la pluralidad y la autonomía, la oposición, la verdad y la libertad. ¿Sabemos cuál es ese régimen? Solo provisoriamente. Sabemos, de todos modos, cuales no lo son: el capitalismo como sistema de explotación económica y el comunismo como sistema de dominación política. Pero la hipótesis más promisorio parte de la desvinculación de la democracia parlamentaria de las asociaciones dogmáticas que la reducen a mero instrumento político de la burguesía (idem Schmitt y los diversos marxismos) o a mero estadio táctico en la lucha de clases cuando las relaciones de fuerzas todavía no permiten la instauración de la dictadura del proletariado. Del impasse irrecuperable al que llegó la dialéctica objetiva, Merleau-Ponty sugiere que Sartre fuerza la salida a partir de un voluntarismo decisionista constituyente (kantiano en el sentido de abstracto y apriorístico) que retiene la idea de un proletariado y sus representantes como capaces de construir una sociedad sin clases. Ante esta salida, Merleau-Ponty, mucho más modestamente, sugiere que el único punto de partida aceptable es un régimen que acoja la oposición (la verdad) y la libertad, un régimen sobrerreflexivo e hiperdialéctico. Por el momento, para él, el único que tenemos a mano es lo que conocemos como democracia parlamentaria. El trabajo intelectual de Lefort, en mi opinión, es una ardua y compleja elaboración de esta modesta respuesta al ocaso de la dialéctica objetiva.

Epistemología política, estética política

Resta ahora justificar de modo explícito la noción de lo epistemológico-político como sustituto críticamente reactivado de la noción de totalitarismo, y aquí es donde es con Arendt, y ya no contra Schmitt, que desarrollaré mi planteo. Con y contra Arendt, en realidad, ya que la necesidad de circunscribir el concepto de totalitarismo a la versión radical de la forma epistemológico-política surge de una lectura crítica, o más bien precisa, de su mirada. Digamos, para comenzar, que el concepto de totalitarismo nos ha legado muchos más problemas que soluciones en nuestro afán por comprender la política y los regímenes políticos contemporáneos. Por un lado, en algunos círculos, el concepto continua siendo demasiado estrechamente asociado al uso que se le dio al mismo durante la guerra fría, convirtiéndolo en poco más que una herramienta grotesca de la guerra cultural global contra la Unión Soviética, y, más recientemente, contra el Islam político. Por otro lado, incluso cuando logramos librar al concepto de tales connotaciones, como puede, por ejemplo, hacerse en el marco de algunas conversaciones al interior de la tradición del pensamiento político continental, el concepto de totalitarismo está todavía demasiado asociado al recuerdo de los campos de exterminio o de trabajo forzado, al holocausto o a la dominación total, como para poder ser críticamente reactivado ante acontecimientos o transformaciones contemporáneas. El concepto, comprensiblemente, estableció estándares muy difíciles —aunque lamentablemente no imposibles— de alcanzar. Este, de todos modos, en la manera en la que fue desarrollado y utilizado analíticamente por sus dos principales teóricos —Arendt y Lefort— apuntó en una dirección que puede y debe ser liberada de tales connotaciones. La dirección en la que apuntó el concepto es sencilla de reconstituir: la dominación totalitaria, en sus encarnaciones tanto Nazi como Bolchevique, fue una dominación basada, en Arendt,

en la invocación de un conocimiento absoluto de la historia y la naturaleza y, en Lefort, esta dominación se materializó en la des-desimbricación, la fusión de las esferas del poder, el saber y el derecho, y en su consiguiente re-incorporación del poder en un órgano, el partido totalitario. Esta es la razón más precisa por la que propongo llamar al tipo de régimen heredero de dicha invocación “epistemológico-político”. Pero “régimen” debe aquí entenderse a la manera antes sugerida, es decir, como horizonte de organización de la vida colectiva. Entendido de este modo, las prácticas, estándares, y criterios de distribución de lo que es aceptable y de lo que no lo es, de lo que es decible y lo que no, de lo que simplemente es visible o invisible desde esa perspectiva y contra ese horizonte de organización de la vida colectiva no quedan completamente desarticulados e inhabilitados en sus momentos de debilidad, sino que permanecen en competencia con los otros regímenes políticos, solo que efectivamente imposibilitados de poner a las instituciones de la sociedad –mayormente estético-políticas en la modernidad⁸– al servicio de la imposición radical de su saber de lo social.

En mi lectura de su obra, la interpretación arendtiana del totalitarismo, contra el cual Arendt desarrolla su pensamiento político, fue estructurante de todos sus análisis y elaboraciones conceptuales. Lo político, para ella, fue lo-común-en-pluralidad, es decir, ni lo común por uniformemente dado ni lo plural por meramente múltiple; para Arendt lo político fue siempre estético-político. Este presupuesto estructurante de toda su obra hizo su aparición por primera vez, en efecto, en su lectura política y genealógica de los totalitarismos europeos de la primera mitad del siglo veinte. Y es ya en el prefacio mismo de su “manual de operaciones”, como llamó su biógrafa Elizabeth Young-Bruehl a Los orígenes del totalitarismo, que Arendt introduce la clave de su pensamiento estético-político. Allí, Arendt comienza afirmando la imposibilidad de recuperar las viejas categorías que habían dominado nuestro pensamiento político hasta su tiempo, afirmando que luego de dos guerras mundiales, y en medio de la preparación de una tercera, ya habíamos perdido toda esperanza de restaurar el viejo orden. Nunca el futuro se había presentado tan imprevisible, nunca habíamos dependido tanto de fuerzas que no se inspiran en la pluralidad del sentido común. La humanidad se había dividido entre aquellos que actuaban inspirados por la noción epistemológico-política de la omnipotencia humana y aquellos que, a la inversa, sufrían de una total superfluidad. (OT, p. vii) El libro, afirmaba ella, había sido escrito contra los que creen tanto en el progreso como en la decadencia, y ambas son supersticiones, dice; supersticiones epistemológico y teológico-políticas agregaría yo.

Las preguntas que organizaron su análisis fueron cruciales: ¿Cómo es posible que algo tan aparentemente menor como la cuestión judía y el antisemitismo haya conducido al totalitarismo y las fábricas de muerte? ¿Cómo comprender el contraste entre el realismo cínico de los movimientos totalitarios y su completa negación de la textura de lo real? (OT, p. viii) Formulación de preguntas que ella remata con una síntesis de las conclusiones más estrictamente políticas de su interpretación del fenómeno totalitario⁹. Arendt dice: “Antisemitismo (no meramente odio a los judíos), imperialismo (no meramente la conquista), totalitarismo (no meramente dictadura); uno detrás del otro, uno más brutalmente que el otro, han demostrado que la dignidad humana necesita de una nueva garantía que solo puede ser encontrada en un nuevo principio político, en una nueva ley de la tierra, cuya validez esta vez debe comprender a la humanidad completa mientras que su poder debe quedar estrictamente limitado, basado en, y controlado por, novedosamente definidas entidades territoriales”. (OT, p. ix) El nuevo principio político del que habla Arendt, esa nueva ley de la tierra a la que enigmáticamente se refiere, es la pluralidad.

La forma en la que Arendt distinguió lo que yo llamo regímenes teológico y epistemológico-políticos en esta instancia de su trabajo fue directa y, como siempre en ella, polémica. Muchos piensan, dijo, que el hecho de que la ideología Nazi se haya centrado en el antisemitismo fue un accidente, identificando a éste con el nacionalismo y la xenofobia. Lo cierto es que el antisemitismo nazi creció, en realidad, al tiempo que el nacionalismo clásico decaía. Para Arendt, fue evidente y crucial comprender que el discurso Nazi y su política fueron consistentemente supranacionales e ideológicos. El Nazismo, dijo, mostró “un genuino y nunca modificado desprecio por lo reduccionista del nacionalismo, el provincialismo de los estados-nación, y repitieron, una y otra vez, que su movimiento, tan internacional en alcance como el movimiento Bolchevique, era más importante para ellos que cualquier estado, ya que éste se ve necesariamente limitado a un territorio específico.” (OT, p. 3-4)

8. Aunque está por verse qué constelación de instituciones y prácticas sedimentarán como resultado de las guerras contra el terror y las crisis financieras de los países centrales de la última década y media.

9. Y permítaseme incluir aquí una de las tres citas que inscribirán la clave de mi lectura del carácter originario y estructurante de su análisis. La segunda provendrá también de los párrafos iniciales, pero de La condición humana, y la tercera del comienzo mismo de su último trabajo, *The Life of the Mind*.

En el transcurso de *Los orígenes*, Arendt identifica con precisión las dos nociones estético-políticas que el totalitarismo niega: la espontaneidad humana –lo que Merleau-Ponty identificó con las nociones de expresión y estilo– y la pluralidad como ley de la tierra (de la humanidad) – lo que en Merleau-Ponty es el elemento mismo de la carne de la intercorporalidad y la intersubjetividad. En las concepciones de los regímenes teológico y epistemológico-político, la expresión deviene decisión gracias a la supresión de la pluralidad del mundo intersubjetivo. Una vez suprimida la indeterminación propia del actuar en un contexto de imprevisibilidad-por-lo-pluriperspectivo-de-su-aparición en cuanto al sentido y resultado de mis actos, acción/expresión deviene decisión incontestable y unívoca en cuanto a su sentido y resultado. Por supuesto, ni para la perspectiva arendtiana ni para la merleau-pontyana la realidad opera de este modo, por lo que la decisión debe ser concebida como un producto híbrido de la expresión meramente exitosa y la supresión efectiva de la capacidad de “oposición y libertad” de los otros, con dosis distintas de ambas cada vez. La decisión es, si se quiere, el lado propio (decido actuar de este modo y no de aquel) del fenómeno relacional y colectivo que son la expresión y la acción, en el que el resultado y sentido se independiza del control del actor que decide cómo actuar. Para convertir la decisión en fenómeno (y no en dimensión) es necesario suprimir las condiciones estéticas de co-percepción plural que ofrece el mundo, es decir, es necesaria la dictadura.

En el segundo de sus mayores trabajos, *La condición humana*, Arendt precisamente teoriza estas condiciones estéticas de co-percepción que es el mundo y su relación con las actividades humanas. En particular, se avoca a analizar la relación entre la acción y el espacio de su aparición, y la imbricación indisoluble de la igualdad y la pluralidad humanas – en el espacio público pero también en el “mundo”¹⁰. En oposición a Schmitt como el teórico de la enemistad como constitutiva de lo político, Arendt es, podríamos decir, una pensadora de la “amistad”. Para ella, la amistad es, precisamente, el modelo de lo-común-en-pluralidad como lo opuesto a la enemistad como el modelo de lo-común-en-homogeneidad y lo-plural-en-fragmentariedad característicos de Schmitt. Es en este marco, que dos de las intuiciones centrales del pensamiento de Arendt anterior a su más conocido involucramiento directo con la estética kantiana (el que no tenemos el espacio para desarrollara aquí: ver mi contribución en *Entre-nos*. Ensayos sobre reconocimiento e intersubjetividad, co-editado con Felipe Muller) subrayaban ya el carácter estético-político de su mirada. En *La condición humana*, Arendt plantea fundamentalmente: 1) Que la acción política, como toda expresión en un mundo intersubjetivamente percibido y compartido, no debe ser pensada como el trabajo de un artesano sobre una materia meramente pasiva, concepción propia tanto de los regímenes teológico como epistemológico-políticos, sino como una “labor” de otro tipo al por ella teorizado, la de la inscripción de un estilo de configuración en un mundo de pluralidad en el que toda pasividad es actividad y viceversa, en el que todo actor es espectador y viceversa. 2) Que lo central de la vida política es, precisamente, que está “hecha” de pluralidad, de irreductibilidad de la pluralidad de perspectivas a una sola, ya sea la del filósofo o el político devenidos fuentes de órdenes teológico-políticos o la del filósofo o el político devenidos ideólogos de órdenes epistemológico-políticos. Así, como lo anticipé hace unas líneas, la idea de la pluralidad como ley de la tierra, también aparece en la primera página del capítulo 1 de *La condición humana*, donde Arendt nos dice que la “acción, la única actividad que ocurre directamente entre los hombres sin la intermediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que hombres y no el Hombre, viven en la tierra y habitan el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política.” (HC, p. 7)

The Life of the Mind, finalmente, gira su mirada hacia el punto de vista plural de los espectadores sin abandonar (por el contrario, teorizando aún más explícitamente) el espacio de aparición y co-percepción plural que es el mundo para Arendt. Por “the life of the mind” Arendt no entiende lo que la edad media glorificó como vida contemplativa y que ella ya había opuesto a su tipología de la vida activa de *La condición humana*. La vida laboriosa, la vida activa a la que Arendt dedicó aquel libro, se limitaba a la vida de las actividades corporales, la vida de la forma más “pesada” de ser carne, para decirlo con Merleau-Ponty, que habita lo visible. *The Life of the Mind* es, en cambio, una gran investigación (aunque complicada, carente de la claridad de los escritos anteriores de la autora) acerca de la vida (igualmente activa o, mejor aún, mucho más activa; cita de Catón: “Nunca se está más activo que cuando no se hace nada, nunca menos solo que cuando se está solo”) de esa forma más liviana de ser carne, de “la parte más difícil de nuestra investigación” en palabras de Merleau-Ponty, que trata con el lenguaje y el pensamiento, con lo

10. Lo que la acerca, mucho más que el usual énfasis puesto en la interacción cara a cara que suele atribuírsele, a la pluralidad y la comunicación-a-distancia merleau-pontyana y rancieriana, y a su propia teorización de la cuestión del juicio estético-político en los últimos años de su vida.

político en tanto que cierre y apertura de fisuras en el consenso general, en una palabra, con lo invisible. Si para Merleau-Ponty la percepción era ya expresión, porque no hay “pasividad” de la percepción que no sea ya “actividad” de organización de lo percibido, para Arendt el juicio era ya acción, ya que no hay juzgar que no incida “activamente” en la significación intersubjetivamente compartida del mundo ni actuar que no anticipe “pasivamente” aquello que el juzgar hará con él. Esta es la conclusión más relevante de su investigación de ese territorio más difícil del que hablaba Merleau-Ponty, de esa forma más liviana de ser carne que es el lenguaje y el pensamiento (el pensamiento parlante, el habla pensante), que es el “elemento” (nuestro elemento) plural y estético de la intercorporalidad y la intersubjetividad.

No tengo espacio en este trabajo para desmenuzar la forma en la que Arendt incursiona en este, nuestro elemento, la carne de la pluralidad. En cambio, permítaseme concluir con la tercera de las citas anticipadas hace unos párrafos, aquella en la que aquel “nuevo principio político” anunciado en *Los orígenes* se ofrece como estructurante de su análisis en *The Life of the Mind*. Allí, Arendt comienza el libro diciendo:

El mundo en el que nacen los hombres contiene muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, pasajeras y sempiternas, todas las cuales tienen en común que aparecen y, por lo tanto, que están destinadas a ser vistas, oídas, tocadas, degustadas, y olidas, a ser percibidas por criaturas sintientes provistas de los órganos sensoriales apropiados. Nada podría aparecer, la palabra misma “apariencia” no tendría sentido, si no existiesen recipientes de apariencias, criaturas vivientes capaces de reconocer, dar cuenta de y reaccionar ante ... aquello que no está meramente allí sino que aparece ante ellos y está destinado a su percepción. En este mundo en el que entramos, apareciendo desde ninguna parte y del que desaparecemos hacia ninguna parte, Ser y Apariencia coinciden. ... Nada ni nadie existe en este mundo cuyo mismo ser no presuponga un espectador. En otras palabras, nada que es, en la medida en la que aparece, existe en singular; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No el Hombre sino los hombres habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra. (LM, p. 19).

Bibliografía

- A. Arato (2000) *Civil Society, Constitution, and Legitimacy* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- _____ (2009) *Constitution Making Under Occupation* (New York: Columbia University Press).
- _____ (2013) “Conceptual History of Dictatorship (And Its Rivals)” en Enrique Peruzzotti and Martin Plot (eds) *Critical Theory and Democracy* (New York: Routledge).
- H. Arendt (1963) *The Origins of Totalitarianism* (New York: Meridian).
- _____ (1978) *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace).
- _____ (1998) *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press).
- R. Koselleck (1988) *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge: The MIT Press).
- C. Lefort (1988) “Permanence of the Theologico-Political?” in *Democracy and Political Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- M. Merleau-Ponty (1995) *Adventures of the Dialectic* (Evanston: Northwestern University Press).
- _____ (1997) *The Visible and the Invisible* (Evanston: Northwestern University Press).
- _____ (1998) “Indirect Language and the Voices of Silence” in *Signs* (Evanston: Northwestern University Press).
- _____ (2010) *Institution and Passivity* (Evanston: Northwestern University Press).
- M. Plot (2008) *La carne de lo social* (Buenos Aires: Prometeo).
- _____ (2009) “Espacios y tiempo de aparición. Acción, juicio e intersubjetividad” en *Entre-nos. Ensayos sobre reconocimiento e intersubjetividad* (Buenos Aires: Teseo), Felipe Muller y Martín Plot (eds.).
- J. Rancière (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: The University of Minnesota Press).
- _____ (2009) *Aesthetics and Its Discontents* (New York: Polity).
- _____ (2006) *The Politics of Aesthetics* (New York: Continuum).
- C. Schmitt (1988) *Crisis in Parliamentary Democracy* (Cambridge: The MIT Press)
- _____ (1996) *Roman Catholicism and Political Form* (Praeger).
- _____ (2006) *Political Theology* (Chicago: The University of Chicago Press).
- _____ (2008) *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology* (Malden: Polity Press).

