

LA FIGURA DE LO POLÍTICO

Un ensayo de teoría retórico-política

José M. Cuesta Abad

1. Figura y Representación: la constitución imaginaria de lo político

En la idea de lo político emerge siempre la **Figura** que trasluce, no ya la manifestación externa, determinada e históricamente variable de las acciones y estados de cosas promovidos por un supuesto organismo social que se realiza unitariamente como una estructura autónoma de dominio, sino más bien la esencia del poder en cuanto **representación**. En este sentido, la Figura contiene la forma interna de representación de lo político. El término «Figura» no tiene aquí un significado estrictamente retórico¹, si por tal entendemos el que se refiere a un repertorio de operaciones o estrategias expresivas, de técnicas de creación y composición del discurso orientado a la persuasión. Las figuras retóricas coinciden con esa otra Figura en la medida en que constituyen síntomas o signos de un sustrato originario de representación que puede conducirnos, a partir de su expresión fenomenológica en el lenguaje, al oscuro trasfondo donde se encuentra la génesis ontológica donde radica

¹ Sobre la evolución histórica del contenido del concepto, véase Auerbach, E.: «Figura», en *Neue Dantenstudien*, Bern, Francke, 1944.

la imaginación de lo político. La imaginación retórica del lenguaje, concentrada sobre todo en la indefinida potencia simbólica de los tropos, manifiesta la cristalización en la superficie del discurso verbal de las formas arquetípicas que despliegan las virtuales representaciones de la Figura. Desde esta perspectiva, las figuras retóricas, y especialmente las expresiones tropológicas, se ofrecen como emanaciones de la Figura; en ellas podemos vislumbrar el orden esencial que rige el universo imaginario de la representación: desplazamiento, analogía, sustitución, doblamiento no son, pues, meros conceptos explicativos o formales de la metáfora, la sinécdoque o la alegoría, sino leyes generales que irradian el núcleo ontológico de la Figura fragmentándose y transformándose en el espacio de manifestación espacial y temporal del Logos².

Antes que histórico, el concepto de lo político es **genealógico**, como conviene a la naturaleza figural de la representación, cuyo advenimiento tiende a la atenuación de lo temporal en beneficio de lo espacial y topológico, del deslizamiento traslaticio que supone preservación y transformación del origen. La Figura encierra genealogía porque se ramifica a modo de un árbol de parentescos en el que tiene lugar el enmarañamiento de semejanzas de familia y de diferencias débil o fuertemente desfamiliarizadoras. Un árbol genealógico organiza siempre un espacio de distancias o diferencias a las que subyace el vínculo absoluto y vertebrador de un origen, pero en él la temporalidad permanece sumida en lo presupuesto o en lo ausente de la representación. Las teorías políticas clásicas proponen reconstrucciones genéticas de la idea de lo político en las que ésta queda diseñada como un mapa o esquema topográfico de

² El carácter retórico-figural de la Figura de lo político estriba sobre todo en la crisis implícita en la retoricidad de toda representación. Por decirlo con palabras de Paolo Valesio, lo que muestra «un'analisi realistica del discorso è che la retorica dà accesso alla *dimensione politica che ogni discorso come tale possiede*-e che non ha pressoché nulla a che fare con la semplicistica pretesa di rintracciare solo in certi discorsi il riflesso di azioni politiche, dove «político» è assunto nel suo senso corrente e superficiale (così ristretto da divenire, in effetti, una mistificazione: ciò che il gergo corrente etichetta come «política» è in realtà, nella maggior parte dei casi, l'una o l'altra forma di ideología, la cui funzione è precisamente quella di *proibire l'accesso* alla política)», Valesio, P.: *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 149-50.

José M. Cuesta Abad (1967) es profesor de Teoría de la Literatura en la Universidad Autónoma de Madrid. Autor de *Teoría hermenéutica y literatura* (1991) y *Ficciones de una crisis* (1995).

evolución desde un punto originario: es el caso de las doctrinas sobre la donación divina del poder, las teorías del primitivo estado de naturaleza y del contrato social, la arqueología de Bachofen sobre el derecho materno y la ginecocracia, las concepciones sobre el derecho patriarcal romano, etc. En la crítica genealógica de Nietzsche todo origen se presupone derivado de una invención (*Ursprung* es *Erfindung*), ambos resultan en último término una y la misma cosa, y ello es así porque la imaginación del origen –en este caso de lo político– pertenece al reino de la Figura, donde el poder es potencia formativa, impulso creativo de representación. Cuando se ocupa del nacimiento de la dominación que genera la estructura del Estado, Nietzsche rechaza con estas palabras lo que considera la ingenua o «resentida» teoría política del contrato:

Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien aparece despótico en obras y gestos –¿qué tiene él que ver con contratos? Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado «distintos» para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: –en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un «sentido» en orden al todo³.

En el pensamiento nietzscheano la creación del Estado es la consecuencia de una fuerza formativa, de una poderosa violencia cuyo desbordamiento espontáneo y genuinamente amoral termina por objetivarse en una labor «constructiva» o arquitectónica que vence la resistencia de la materia bruta (la inarticulada masa de los hombres sometibles) instaurando el orden de un dominio, la estructura forjada por la voluntad de poder que impone una forma totalizadora a la informe situación de existencia prepolítica. En esta visión los potentes creadores del Estado podrían aparecer como representación o encarnación de la Figura, como emisarios de ésta que llevan a cabo lo que puede llamarse las formaciones arqueopolíticas. Desde este punto de vista, las teorías modernas que

³ Nietzsche, F.: *La Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 98-99.

conceden al Estado o constatan en su sistema de dominación el monopolio de la violencia legítima acaso entrañan la idea genealógica de que el *status* de lo político tiene su origen en el desenvolvimiento de una violenta potencia fundacional que convierte a una multiplicidad de individuos en unidad social (es siempre sugerente que en alemán haya parentesco entre *Gewalt* –poder de ejecución, violencia– y *Verwaltung* –administración–)⁴. Sin embargo, la invención de lo político no consistió meramente en el despliegue de una fuerza imparable creadora de dominio, sino más bien en el sistema de relaciones sociales imaginarias y reales establecidas por esa violencia fundadora, cuyos efectos constructivos pueden considerarse como una expresión de la Figura. La crítica genealógica de Nietzsche se aproxima al problema de la Figura de lo político en el momento en que caracteriza el fenómeno de la *mala conciencia*, que en principio no habría sido otra cosa que el «instinto de libertad» reprimido, interiorizado, privado de su ímpetu de exteriorización, un espíritu de abnegación que ya no vierte su violencia formativa sino sobre sí mismo. El origen del Estado está enraizado en la Figura desde el instante en que se hace patente en él una representación de la estructura de la mala conciencia que Nietzsche describe de este modo:

«...esa fuerza constructora de Estados, es, en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empequeñecida, reorientada hacia atrás, en el «laberinto del pecho», para decirlo con palabras de Goethe, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos, es cabalmente aquel *instinto de la libertad* (dicho con mi vocabulario: la voluntad de poder): sólo que la materia sobre la que se desahoga la naturaleza conformadora y violentadora de esa fuerza es aquí justo el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo –y *no*, como en aquel fenómeno más grande y más llamativo, el *otro* hombre, los *otros* hombres–. Esta secreta autovio-

⁴ Un texto ambiguo y sugestivo sobre el sentido jurídico-político de la violencia es el ensayo de Benjamin, W.: «Para una crítica de la violencia», en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991. Sobre este ensayo de Benjamin escribe Derrida lo siguiente: «La lógica profunda de este ensayo introduce una interpretación del lenguaje –del origen y de la experiencia del lenguaje– según la cual el mal, es decir, la potencia letal, llega al lenguaje por la vía de la *representación*, es decir, por la dimensión re-presentativa, mediadora y, por tanto, técnica, utilitaria, semiótica, informativa; potencias todas que arrastran al lenguaje y lo conducen a la caída, le hacen ir a parar lejos o fuera de su original destino que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre», vid. Derrida, J.: «Los límites de la aniquilación», en *El País* («Temas de nuestra época») 20 sept. 1990, p. 8.

lentación, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, este siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer-sufrir, toda esta *activa* «mala conciencia» ha acabado por producir también –ya se lo adivina–, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá sea ella la que por vez primera ha creado la belleza...»⁵.

Como en la mala conciencia la pulsión de potencia del individuo se torna introvertida, en el Estado constituido la violencia, en lugar de cesar o encauzarse sólo hacia un exterior siempre presente y amenazante, se interioriza produciendo una *escisión* originaria de la unidad política que se hace perceptible en la representación. En el enorme poder que concentra y dosifica, en la sublimación formal y apersonal del ejercicio de la violencia, en la contención de la fuerza y en el sometimiento normativo de la tendencia del poder a desbordarse anómicamente, el Estado encierra el interno agonismo de la mala conciencia propagado a la arquitectura del cosmos social. La imaginación de lo político, ligada ontológicamente a la Figura, toma indefectiblemente la forma de una unidad escindida: no basta con hablar de desdoblamiento, duplicación, dualidad, geminación, etc., porque a estos conceptos habría que añadir (o mejor, con ellos habría que fundir) los de unidad y contradicción. En cierto modo la tensión semántica de la metáfora revela la duplicidad unitaria que traspasa toda representación de lo político, puesto que, como señala Paul Ricoeur, la verdad metafórica no estriba «sino en incluir el aspecto crítico del “no es” (literalmente) en la vehemencia ontológica del “es” (metafóricamente)»⁶. En cuanto representación, la Figura de lo político tiende a encapsular con vehemencia ontológica la crisis constitutiva del Estado en las imágenes unitaristas que lo hacen visible como estructura social omnímoda y suprema. Una *metaforología* de lo político⁷, cuyo objetivo se determina en la «interpretación figural» de las

⁵ Nietzsche, F.: *La Genealogía de la moral*, cit., pp. 99-100.

⁶ Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, Madrid, Eds. Europa, 1980, p. 343.

⁷ Utilizo el concepto de «metaforología» de Blumentberg, H.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, «Archiv für Begriffgeschichte», Bouvier Verlag, 1960.

imágenes de representación de las formaciones históricas del Estado, ofrece el interés de mostrar la naturaleza *criptocrítica* de tales imágenes, es decir, el hecho de que la imaginación política trata siempre de ocultar el contenido crítico y escindido de sus representaciones preservando como contenido esencial la unificadora, pacífica y persuasiva literalidad de las metáforas que pretenden legitimar el sistema de dominio. Las representaciones metafóricas del Estado hunden históricamente sus raíces en un sistema de imágenes *antropomórficas* y *teomórficas* cuyos significados llegan a entrelazarse hasta la indistinción. La República platónica es un Gran Hombre que integra en una perfecta unidad o totalidad sus miembros u órganos por medio de una armoniosa coordinación de funciones jerárquicamente articuladas. La idea platónica de Estado es en sí misma «representación», la gran figura del microcosmos orgánico del hombre, la proyección inhumana, de dimensiones colosales, del esquema psicofísico inherente a la categoría de lo humano. Los símbolos benéficos de la Ciudad como «madre» o seno materno que acoge en su interior a la prole, y los más severos del Estado como padre que administra sabia, ecuánimemente su justa autoridad o potestad evidencian la importancia que el antropomorfismo genealógico ha tenido en la expresión de la Figura de lo político. Los efectos retórico-persuasivos de estas formas imaginarias no radican tanto en las benévolas connotaciones que encierran y suscitan las metáforas cuanto en la radical y algo siniestra alteridad que subyace a ellas. Porque las representaciones legitimadoras del Estado no pueden encubrir del todo que la irresistible fuerza coactiva del poder involucra a los sujetos en el sostenimiento o consentimiento (sea con mala conciencia o no) de la alteridad hecha ente social que supone la ejecución del dominio. De ahí que la representación mito-simbólica del Estado moderno, el Leviatán hobbesiano, implique una síntesis imaginaria sombríamente matizada por sentidos que evocan la omnipotencia y la ilimitada extensión del poder político. La imagen de Leviatán es un compendio del carácter proteiforme de la otredad implícita en la Figura de lo político: en el Leviatán hallamos un emblema del Estado que es monstruo, hombre-cosmos, enorme autó-mata o «máquina», gran obra de arte y Dios, al menos *deus mortalis* cuyo sobrehumano poder infunde el terror y la paz⁸. Más allá de la sensibilidad estética barroca que refleja, y aun cuando suponga una constelación de símbolos e imágenes míticas, el Leviatán sugiere la hu-

⁸ Vid. Schmitt, C.: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Lövenich, Hohenheim Verlag, 1982 (2.^a).

mana inhumanidad del Estado, concentra en representaciones del poder absoluto una extraña figura especular del ser social como otredad que adviene a través de una especie de colectiva introversión o proyección interior (asamblea, pacto, consenso, contrato) de la voluntad de dominio que no puede erradicar la escisión entre la representación y lo representado en el sentido figural y político.

La unidad que es indisociable de la idea de Estado oscurece, superponiendo a ella difuminadas representaciones externas, la Figura de lo político. El espacio geográfico, social e imaginario de la Ciudad comprende un ámbito unificador de lo interiormente organizado y regido que se opone, distingue o reafirma frente a cualquier otro espacio exterior políticamente estructurado. En la teoría de Carl Schmitt el concepto de lo político se define como una polaridad formal (también aquí de índole topológica) que contrapone en cada caso un espacio *intraestatal* a un espacio *extraestatal*: la dialéctica platonizante entre «amigo» y «enemigo» (*polémios* no *ekhthrós*, *hostis* no *inimicus*, como se apresura a precisar el jurista alemán), el conflicto o la contienda virtual entre los asociados en una unidad estatal y un enemigo público externo distingue la categoría pura y autónoma de lo político⁹. La distinción schmittiana, que se remonta al pensamiento antiguo y medieval, reconoce en la trama conceptual de lo político un indeclinable sentido *polémico*, la posibilidad siempre contemplada, siempre tensada de una lucha que desvela la dialéctica negativa sustancial a la autopreservación centrípeta de la Polis al tiempo que delimita y afianza la existencia de la necesaria unidad del Estado. La esencia polémica de lo político, que se refiere al enfrentamiento potencial o a la lucha entre la entidad estatal y sus enemigos, no mantiene un vínculo central con la escisión inmanente a la Figura. Es en el *pólemos* de los antiguos o en la guerra contra el enemigo exterior donde Schmitt sitúa la génesis del concepto de lo político, insistiendo en la autoafirmación del unitario funcionamiento decisorio del Estado y en la depurada y formal hostilidad que éste declara a todo lo que pueda debilitar o destruir su abstracta integridad como estructura indivisible e interior de dominio. Las tesis schmittianas recurren a las ideas de Platón para atribuir un carácter del todo aberrante o patológico al conflicto interno, a la *stasis* o guerra civil que lleva consigo la destrucción del Estado, la aniquilación de lo Uno por obra de disensiones que implican la violenta irrupción de la alteridad dentro de la identidad

⁹ Cfr. Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pp. 56 y ss.

del organismo político. Pero desde el instante mismo en que representa la Figura máxima de lo político el Estado se constituye en *hipo-stasis*, en una escisión, desdoblamiento o sedición subyacente a la unidad. Re-conducir la génesis de lo político al resultado formativo de un desgarramiento originario, que perdura incluso cuando se ha consumado la unidad interna del Estado, significa representarla como imagen de la Figura. Así, tal vez resulte sugestivo comprobar que la distinción de Schmitt entre amigo-enemigo era para Vico una de las consecuencias del *status* político fundacional:

«Di tal maniera –afirma Vico– si trovarono le prime città fondate sopra ordini di nobili e ceterve di plebei, le quali escono da questa natura di cose umane che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de' nobili, sempre di conservargli»¹⁰.

Según Vico el conflicto inicial entre «órdenes de nobles» y «catervas de plebeyos» da lugar, de una parte, a la distinción entre «sabios» y «vulgo» y, de otra parte, a la división entre *civis* y *hostis*, entendiendo por este último al huésped, al extranjero y al enemigo. La *política poética* de Vico concibe, pues, la existencia de un concepto endocéntrico de lo político –preñado de escisión o dualismo– y un concepto exocéntrico sobre el que recae todo el sentido de unidad política incondicional. Sólo en el primero puede manifestarse plenamente la representación de la Figura, sólo en él puede emerger con toda su fuerza la fusión contradic-

¹⁰ Vico, G.: *La Scienza Nuova*, Milano, Rizzoli, 1977, p. 436. Recurriendo a sus ingeniosos conceptismos etimológicos, Vico expresa el nacimiento bélico o polémico del Estado, la fundación de la Polis sobre la hostilidad, como sigue: «Ora cotal costume eroico d'averne gli stranieri per eterni nemici, osservato privatamente da ciascun popolo in pace, portatosi fuori, si riconobbe comune a tutte le genti eroiche di esercitare tra loro le guerre eterne con continue rube e corseggi. Così, dalle città, che Platon dice nate sulla pianta dell'armi, come sopra abbiám veduto, e incominciate a governarsi a modo di guerra innanzi di venir esse guerre, le quali si fanno dalle città, provenne cha da *pólis*, «città», fusse *pólemos* essa guerra appellata», *ibid.*, pp. 459-60. J.-P. Vernant señala que la creación de la Polis griega surge de las paulatinas transformaciones de la estructura militar nobiliaria (p. e., en el «democrático» ejército de falanges hoplitas que merma el protagonismo de los heroicos *hippéis* o caballeros): «En efecto, fue aquella nobleza militar la que estableció por primera vez, entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos, una equivalencia que no se discutirá ya. En la *polis* el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tiene asimismo en su organización política», Vernant, J.-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 73.

toria de lo escindido por el despliegue dialéctico del dominio. En cierto modo la *Teología política II* de Schmitt sugiere una profunda interpretación de ese primer concepto de lo político cuando desarrolla las implicaciones de la teoría teocrática del Estado y sus reminiscencias posteriores. En primer lugar, Schmitt recuerda una máxima de Gregorio Nacianceno (*to Hen stasiatson pros heauton, Oratio theol.*, III, 2) citada por Erik Peterson en sus ensayos de despolitización de la teología trinitaria. En segundo lugar, la indagación etimológica del significado de la palabra griega *stasis* descubre su carácter escindido o autodesdoblado, porque *stasis* quiere decir «quietud», estado de permanencia opuesto al movimiento o *kinesis*, pero designa también el dinamismo interior, la rebelión, la conmoción endógena de la guerra civil¹¹. De este modo, *stasis* se presenta como un concepto en sí mismo antagónico o escindido, se manifiesta como un *signo estasiológico* o como un metasigno de toda discordia. El sentido estasiológico del dogma de la Trinidad, en el que resuena el dualismo unitarista gnóstico, especialmente simbolizado por la doble naturaleza del Cristo (Dios-Hombre), encierra consecuencias decisivas para la detección teológico-política de la Figura. La representación cristológica, la diferencia interna o la autoescisión consustancial a la Segunda Persona trinitaria, constituye el centro de la *hipóstasis* creada por la invención teológica y extendida metafóricamente a las fuentes divinas del poder político. Así como el Dios encarnado en Hombre representa la dualidad inmanente a toda unidad (y, por tanto, la posibilidad de rebelión interior que reside en lo Uno), el Dios hecho cuerpo del Estado, incorporado indiscerniblemente a él, entraña de igual modo la subsistencia de una íntima e inerradicable rebelión o agonía.

A partir de estas o similares premisas, el pensamiento teológico-político medieval construye un complejo sistema ideológico de representaciones teomórficas –fundamentalmente *crístocéntricas*– dirigidas a legitimar sólida, eternamente las estructuras coercitivas del poder del Estado cuyo eje, núcleo o cúspide es la figura del Rey. El monumental estudio de E. H. Kantorowicz sobre la ficción mística de «Los Dos Cuerpos del Rey» –difundida por los juristas ingleses desde la época de los Tudor– ofrece una comprensión en lo esencial definitiva de las concepciones teocráticas del Rey como «corporación unipersonal», *persona ficta* o *gemina persona*, humana por naturaleza y divina por la gracia,

¹¹ Vid. Schmitt, C.: *Teologia Politica II*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 95 y ss. Schmitt no se ocupa tanto de la dualidad interna del Estado como de las consecuencias de una desteologización de la política en el mundo moderno.

mortal como hombre e inmortal como rey¹². La ascendencia medieval de esta concepción de la duplicidad personal, del rey, que determina una teoría de la unidad regia del Estado como gran cuerpo o corporación compuesta por una totalidad de miembros, se remonta a la metáfora teológica de Vincent de Beauvais (s. XIII), que en el *Speculum doctrinale* emplea la expresión *corpus reipublicae mysticum* —creada a semejanza de la imagen del *corpus ecclesiae mysticum*— para significar la unidad orgánica del Estado. Hasta tal punto aborrecía la doctrina teológico-política cualquier fenómeno más o menos explícito de *stasis*, toda mutilación o división interna de los miembros que forman el organismo político, que incluso el suicidio era rigurosamente condenado por sus connotaciones *politicidas*: «el suicida —escribe a este respecto Kantorowicz— cometía un delito no sólo porque actuaba contra la naturaleza y contra Dios, sino también (como los juristas Tudor señalaron) porque actuaba contra el rey que por ello pierde un súbdito, y siendo como es la Cabeza, ha perdido uno de sus miembros místicos». Puede mencionarse de paso que, según la *Ética a Nicómaco*, el suicida no cometía ninguna ofensa contra sí mismo ni contra ninguna otra persona, pero cometía una ofensa contra la polis, la república: en el lenguaje cristiano, el *corpus mysticum* o su cabeza»¹³.

La Figura de lo político reviste a través de la historia la forma de una representación estasiológica, de una unidad intrínsecamente escindida que lucha con todos los medios materiales e imaginarios por simular, reprimir o aniquilar su desdoblamiento originario, que no es sino efecto permanente e inseparable de la representación, del impulso de sedición que genera inmanentemente la estructura de dominio del Estado. Cualesquiera que sean los procedimientos efectivos de realización de una unidad política, el Estado no puede más que constituirse en *hi-po-stasis*, unión de lo múltiple y antagonismo introvertido que se representa en desdoblamientos y autoescisiones que incuban la potencia, que la introducen o proyectan dentro de la esfera delimitada de la entidad social. Dios y sus criaturas, el patriarca y su familia, la cabeza y los miembros, la persona humana y la persona divina del rey, los gobernantes y los gobernados, lo público y lo privado, el *bourgeois* y el *citoyen*, versiones recurrentes de un ancestral *complejo de Creonte*, son imágenes de la representación de lo político que genera a modo de trasfondo on-

¹² Vid. Kantorowicz, E. H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.

¹³ Kantorowicz, E. H., *op. cit.*, p. 256.

tológico la Figura. Históricamente el Estado ha tratado de preservarse en sus metáforas, éstas se han transformado sólo para conservar intacto el dominio o para hacerlo tolerable y persuasivo en nuevas circunstancias. Los cambios revolucionarios de las sociedades modernas disolvieron muchas de las imágenes tradicionales de lo político o idearon simulacros institucionales e ideológicos con el fin de enmascarar los medios de representación de viejas y ya inadmisibles herencias del pasado¹⁴. Pero lo que no puede cambiar, por más que se instituyan nuevas formas de representación, aunque superficialmente todo parezca indicar que nos hallamos ante sistemas cualitativa o radicalmente distintos de los anteriores, es el latente fundamento estasiológico que promueve la Figura de lo político.

2. *La Figura de la Democracia: la crisis como forma de dominio del Estado*

La transformación de las estructuras del Estado, reducidas en las consideraciones precedentes a los modelos de representación que derivan de la imaginación de lo político, es el resultado, por lo que a las concreciones de la Figura concierne, de un *pathos histórico* que determina en mayor o menor medida la evolución de los sistemas de dominio y de organización social. Los fundamentos dialécticos de lo político se transparentan a lo largo del tiempo en una tensión superficial del Estado que, siendo consecuencia inevitable de la conformación del dominio, produce simultáneamente el desarrollo del sistema de poder a partir de la contradicción esencial que implica la hipóstasis o disección interna de dicho sistema. En otras palabras, la historia del Estado como expresión acabada de la Figura de lo político es la de los distintos y sucesivos esfuerzos o planes estratégicos dirigidos a ocultar, atenuar o abolir los desdoblamientos conflictivos y en última instancia destructivos que encierra el poder como configuración social. Puesto que tales escisiones son inextirpables de la estructura política del Estado —pues de ellas depende la Figura misma de lo político—, las constantes y diversas tentativas de pacificación interior sólo pueden alcanzar una atenuación

¹⁴ El pensamiento político de la Revolución francesa, que opone genéricamente aristocracia y burguesía, o las teorías de Marx y Engels, que sintetizan la evolución histórica de las sociedades mediante una polaridad de fuerzas que se expresa en la lucha de clases, tienen un claro contenido estasiológico, ponen de manifiesto la idea de *status* y aun de Estado como escisión y conflicto intestino.

aparente o real del conflicto constitutivo, sólo pueden dulcificar o amortiguar, hasta lograr efectos de inconsciencia o insensibilidad colectiva, la trama dinámica de disensiones y polaridades que subsiste en la unidad estatal. Desde esta perspectiva teórica, el *status* de crisis permanece siempre subsumido en la formación y transformación del Estado, cuyo carácter invariablemente «crítico» no debe confundirse, sin embargo, con una fase de su evolución que cabe considerar «autocrítica» y que supone una praxis política que opera formalmente desde la consciencia del «estado de crisis».

Históricamente el Estado moderno se funda en fuertes pretensiones de reducir a unidad de dominio las divisiones centrífugas que resquebrajan lo que habría de ser una trabada y homogénea estructura política interna. Un teórico ya clásico del Estado como Georg Jellinek sitúa en el fenómeno del *dualismo* el problema que intentan vencer los sistemas políticos occidentales y que los hace evolucionar hacia la constitución de las formas estatales modernas. La unidad fáctica o presupuesta de los Estados antiguos tiende a ser restituida —si bien no del mismo modo— en los modernos tras un largo proceso de unificación de las divisiones características del Estado germánico medieval¹⁵. Por un lado, mientras que en el Estado antiguo la Polis constituye el centro territorial, social y político indivisible, en el germánico-medieval se da una asociación de pueblos que carece de una relación constante con un territorio fijo, a lo que se añade la ausencia de una sede permanente de la realeza como centro del poder. Por otro lado, aunque el poder de la realeza germánica supone la soberanía sobre las personas y la propiedad de todos los bienes territoriales, tenía al mismo tiempo importantes limitaciones (tribunales reales y populares, diferentes derechos de propiedad) que determinaban la dualidad entre «derecho del rey» y «derecho del pueblo».

Jellinek afirma que la relativa debilidad del poder político medieval, a la que está ligada de raíz el dualismo de que habla y una forma histórica de *pathos social*, fue el impulso decisivo hacia la unidad conseguida por el Estado moderno¹⁶, una unidad realizada por las monarquías ab-

¹⁵ Vid. Jellinek, G.: *Teoría General del Estado*, Buenos Aires, Ed. Albatros, 1981 (edición de Fernando de los Ríos), pp. 237-248.

¹⁶ «Por distintos que puedan ser los motivos y los medios de que se ha valido cada Estado para dominar esta doble dualismo (rey y pueblo, poder espiritual y temporal), en la lucha por dar una nueva forma a las relaciones políticas, se ha conseguido un primer resultado de importancia suma, y es: la instauración de la unidad del Estado dominando la contienda entre sus partes», Jellinek, G., *op. cit.*, p. 243. En el pensamiento político de Maquiavelo la constitución estatal del «Principado civil» se basa en el predo-

solutas en la que el dualismo, que continuó larvado o inhibido en el fondo, permitió la concesión al individuo de derechos y poderes que han impedido el riesgo de su total absorción por el aparato estatal¹⁷.

El modelo de evolución histórica propuesto por Jellinek se sustenta explícitamente en un principio de desdoblamiento de la organización social cuyas repercusiones fácticas o materiales, institucionales, jurídicas e ideológicas impulsan el lento proceso que conduce progresivamente a las modalidades de unidad política características de los modernos estados constitucionales. En éstos la crisis consustancial a la realización del dominio en el Estado, perceptible en las representaciones históricas de la Figura de lo político, persiste bajo la apariencia de relaciones de poder que la atenúan o legitiman mediante una autoconciencia política abstractamente formal (concretada en instituciones impersonales, sistemas jurídicos positivos y estructuras burocrático-administrativas) que se arroga la función de resolver los conflictos sociales constitutivos participando en ellos en calidad de instancia suprema de mediación y conciliación, una suerte de superárbitro a quien atañen «exteriormente» los problemas internos de la unidad socio-estatal. Entre las formas de organización de los estados modernos, la *democracia* presenta la peculiaridad de ser el sistema político autocrítico por excelencia, lo que supone no sólo ciertas particularidades de ejecución y legitimación del dominio que penetran en todas las esferas de relaciones de la sociedad, sino también una transformación consecuente de las representaciones de la Figura de lo político que expresan una especie de domesticación de la cri-

minio de uno de los términos de una bipolaridad esencial («los grandes» y «el pueblo») que implica universos de intereses distintos e irreconciliables, «*porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido*», Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 63-4.

¹⁷ Las tesis de Jellinek tienen un claro sentido estasiológico de lo político, tal como muestran estas reflexiones sobre las reminiscencias del dualismo en los estados constitucionales: «En el contemporáneo los efectos de este dualismo se reflejan en la formulación abstracta de los derechos de libertad, los cuales pretenden expresar de un modo legal la idea de sometimiento limitado del individuo como persona con derechos propios, al Estado. Además se muestra este dualismo –como después habrá de explicarse con más detalle– en la elaboración de las Constituciones, que deben contener los fundamentos de la organización general del Estado. El mundo antiguo y las naciones civilizadas de Oriente que no han sufrido el influjo europeo, no han tenido jamás idea de una Constitución escrita. Es que ésta descansa precisamente en un pensamiento que sólo pudo haber nacido en el Estado dualista y representa la garantía de los derechos que ambas partes se ofrecen; es decir, es como un contrato de paz conseguido después de larga lucha», Jellinek, G., *op. cit.*, p. 247.

sis implícita en la constitución del Estado, en este caso democrático. En lo que se refiere a la representación imaginaria del dominio estatal, las monarquías absolutas siguen siendo fieles –por anacrónico que pudiera parecer en algunos momentos– a la hierática seriedad del símbolo, de la metáfora o de la alegoría teocrática (así, se hablaba del Rey Sol), que cifran una voluntad incuestionable de poder por encima o más allá de toda existencia dialéctica o conflictiva en la realidad política. Es, sin embargo, inherente a las representaciones que el poder hace de sí mismo un cierto grado de ironía que, una vez reunidas las condiciones históricas precisas, se convierte mediante la expansión socio-política de la conciencia crítica en un eficaz y persuasivo sistema de autopreservación y legitimación del Estado. Sólo una época en la que la exaltación del pensamiento crítico se infiltra en las más importantes instituciones económicas, sociales, políticas y culturales pudo transformar las representaciones anteriores de la Figura y crear una imagen del Estado que conserva todavía vigencia y efectividad. Esa época fue, naturalmente, el siglo XVIII.

El valor superior que el pensamiento ilustrado atribuye a la razón desemboca en una entronización cultural del análisis crítico de la realidad como modo ideal de existencia individual y comunitaria. La «Edad de la Crítica» inaugura por ello una concepción abiertamente estasiológica de las operaciones racionales y del mundo a las que éstas se aplican, pues la propia noción de «crítica» incluye necesariamente la explicitación del sentido dualista de toda «crisis». Como escribe R. Koselleck en un estudio fundamental sobre el nacimiento de las categorías políticas del mundo burgés: «Radica ya en el concepto de la crítica el que mediante ella se lleve a cabo una escisión o división (...). En el trazo de la crítica se divide, así, lo auténtico de lo inauténtico, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo, lo justo de lo injusto. La «crítica», en cuanto arte del juicio y de la separación vinculada a éste, se halla de modo patente –sobre la base de esta su significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII– en una relación originaria con la imagen dualista del mundo dominante a la sazón»¹⁸.

De la imagen dualista del mundo que se manifiesta en la *krisis* de época surge también la distinción crítica, típicamente moderno-burguesa, de una diferencia irreductible entre lo moral y lo político, dualidad histórica de la que Federico el Grande sacó un partido brillante, quizá

¹⁸ Cfr. Koselleck, R.: *Crítica y Crisis del Mundo Burgués*, Madrid, Rialp, 1965, pp. 189-90.

involuntariamente irónico al comenzar su *Histoire de mon temps* (1742) con la frase: «Espero que la posteridad, para la que escribo, sepa distinguir en mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político»¹⁹. Recluida inicialmente en la alta cultura de la época, imperante en la esfera que se presume absolutamente libre de la *République des lettres*²⁰, la crítica como actividad, procedimiento y valor positivo e insustituible se extiende a las demás esferas de la imaginación social, de tal modo que se erige en la razón última o en el *metavalor* de la existencia privada y pública, del individuo y del Estado:

«En la república de los doctos, por ello mismo, cada uno es señor de los demás, y al mismo tiempo puede ser juzgado por todos los restantes miembros. La guerra civil, que fue eliminada por el Estado, resurge de nuevo inesperadamente, y ello, precisamente, en el ámbito privado interno, que el Estado hubo de conceder al hombre en cuanto tal hombre. Domina en él la libertad absoluta, el «bellum omnium contra omnes»; el fin común de todos es la verdad, y el verdadero soberano en la pugna espiritual es la crítica, que ejerce cada uno y a la cual se somete cada uno. La soberanía a la que todos se someten opera de modo inexorable. La democracia total, que había de concebir Rousseau medio siglo después, es la república de los doctos preconizada por Bayle y extendida al Estado. Ella suministró el modelo de una forma estatal para la cual se legaliza la guerra civil, bien que de modo puramente espiritual, y se convierte en fundamento de legitimidad»²¹.

¹⁹ Citada en Koselleck, R., *op. cit.*, p. 215.

²⁰ M. Fumaroli diagnostica con «franca nostalgia» el sentido histórico de la República de las Letras: «Ce qui a longtemps nui à l'expression "République des Lettres" dans l'opinion savante moderne, et ce qui a détourné d'y recourir à la fois comme objet et instrument de recherche, c'est son caractère de fiction juridique et de métaphore littéraire. Ce sont ces traits mêmes qui, aujourd'hui, lui valent un retour de faveur scientifique. La métaphore, la fiction, ont été réhabilitées au titre de mode du connaître, et leurs effets «pragmatiques» ne sont plus isolés du réel qu'étudie l'historien. Les théories modernes de l'argumentation d'autre part tendent à reconnaître, contre le relativisme d'un Thomas Kuhn, que le caractère communautaire de la libre discussion critique, sans laquelle il n'est pas de jugement scientifique ni de jugement de goût, ne relève pas seulement d'une *doxa* que peut observer et observer la sociologie historique: il suppose également la fiction normative d'une communauté idéale, transcendente, légitimatrice, instance en dernier ressort trans-historique de la vérité et de la grandeur», Fumaroli, M.: «La République des Lettres, I», en *Annuaire du Collège de France*, 1987-1988, p. 432.

²¹ Vid. Koselleck, R., *op. cit.*, p. 203.

La «guerra de todos contra todos» que instaura simbólicamente un estado de paz fundado sobre el estado general de crisis sugiere la idea de la democracia como sublimación racional de las disensiones profundas a través de la copertenencia de todos los individuos a una voluntad crítica general. La democracia sería, pues, un sistema político de dominación que *se dice dominado*, que se autoproclama producto de un dominio difusamente situado en la soberanía popular y en la eterna fuente de legitimidad que mana de las mayorías. Constituida en una *dominación dominada* o en una autodominación, que deviene formalmente instituida por medio de un principio de representación, la democracia da muestras de su carácter necesariamente irónico²². No es casual que el pensamiento de Platón adquiriera en *La República* tonos cáusticamente irónicos cuando se ocupa de definir la naturaleza del régimen democrático, que genera un Estado caóticamente «organizado» por el azar de las disposiciones y actitudes subjetivas de cada cual: «Y el hecho —dije— de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para el que sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrearán, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerte de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, ¿no es una práctica maravillosamente agradable a primera vista?» (*República*, 557 E). La ironía socrático-platónica ve en el «hombre democrático» un *lotófago*, un sujeto que olvida sus eternas y justas obligaciones para con lo paterno y lo sagrado, que ha perdido o ha querido romper egocéntricamente los lazos que lo unen a la estirpe o a la célula de la que nace la armónica identidad de los individuos reunidos en el cosmos de la Polis. En la metafísica política de Platón la total fragmentación de la unidad del Estado por el reconocimiento democrático de anárquicas voluntades individuales lleva consigo

²² En un libro sobre las categorías culturales de la «modernidad» H. Lefebvre parte de una reflexión sobre la ironía y la historia: «L'ironie réfute les prétentions à l'authenticité, d'abord celle du *pouvoir* (mode faux par essence de rapports et d'existence) —celle des *représentations* (qui se prétendent vivantes, sources ou essences de la vie)— celles des *structures* établies ou instituées (semblables à des os que se proclameraient organes). Où se trouve l'authenticité? L'ironie ne dit pas qu'elle le sait, et elle ne le sait pas. Elle sait seulement arracher le masque de l'authenticité sur l'inauthenticité», Lefebvre, H.: *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit, 1962, p. 50. Sobre el nacimiento de una concepción irónica de la Historia en el siglo XVIII ha escrito páginas muy interesantes White, H.: *Metahistoria. La imaginación histórica del siglo XIX*, México, F.C.E., 1992, pp. 53 y ss. Es significativo que una obra de la propaganda teórico-política norteamericana, escrita en plena guerra fría por Reinhold Niebuhr, lleve el título de *The Irony of American History* (1952).

la total crisis de la idea misma de lo político. En Platón esa absoluta *stasis* o disolución del fundamento ideal de lo político sólo puede ser reflejada irónicamente, mediante una implícita reducción al absurdo que habría de descubrir la evidente inconsistencia de un error o las despreciables consecuencias de una perversión de la existencia en sociedad. Por lo demás, es revelador que el discurso platónico sobre la democracia se sirva de la expresión irónica o la utilice como el modo más adecuado de representación de un sistema considerado al fin *antipolítico*.

La Figura de lo político que persiste bajo la forma del Estado democrático se manifiesta en un fortalecimiento ontológico de la idea misma de *representación*. La autoconciencia del estado de crisis intrínseco a toda estructura política no puede sino desembocar en un sistema de dominio teórico y prácticamente irónico. Porque la politización del «estado crítico» representa el retraimiento formal del poder por medio de una enigmática legitimación circular del Estado que oculta un desdoblamiento fundamental. En la teoría rousseauiana del contrato social la utópica fusión de moral y política, como la armonización de lo privado y lo público, se realiza mediante el principio superior de la *volonté générale*, fuente social de toda legitimidad. Rousseau reconoce que cada individuo puede tener como hombre una voluntad contraria a o distinta de la que tiene como *citoyen*, pero aun así parece resultar políticamente necesario que los individuos se desdoblen y representen en «ciudadanos» aunados en el ámbito de una comunidad volitiva expresa. En esta división del individuo en «elemento *citoyen*» y «elemento *bourgeois*» irrumpe de nuevo la Figura de lo político, intuida por Lukács como una conformación histórico-ideológica de la ironía social y literaria moderna. En los análisis de Marx la sociedad burguesa hace del hombre un ser profano en su realidad inmediata: socialmente, el hombre, cuando es para sí mismo y para lo demás una apariencia real, es también una falsa apariencia. Sin embargo, en el Estado el hombre aparece como un ser genérico, miembro imaginario de una imaginaria soberanía que «premia» con una generalidad irreal la privación de una vida individual real: «Pero al mismo tiempo –añade Lukács– se sigue de esa relación que *citoyen* y *bourgeois* componen ópticamente, a pesar de todo, una unidad indivisible, pues la escisión se produce siempre en el mismo individuo. Y en esta unidad óptica el *bourgeois* es siempre el verdadero señor, aunque en la consciencia la «escisión» sea necesaria y en ella se produzca el dominio imaginario –iluso o hipócrita– del *citoyen*»²³.

²³ Cfr. Lukács, G.: *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 167.

La voluntad general, que nace del pueblo y constituye en pueblo a una colectividad, que debería ser por tanto misteriosamente previa y posterior a la constitución de aquél –pues es ella la que parece crear el pueblo *ipso facto* y es éste el que parece determinarla– no puede configurarse en estructura política si antes no se transforma en un sistema de representación y ejecución que realice el poder soberano. De este modo la voluntad general se ofrece como una *persona ficta* que reúne en sí la personalidad política que a cada ciudadano en cuanto tal le corresponde, y su consistencia como base de sustentación del Estado depende siempre de las formas de representación que inapelablemente garantizan y ejecutan una legitimidad diferida, una ausencia de voluntad fáctica transustanciada en voluntad representada. Juego de espejos enfrentados que reproducen duplicaciones imaginarias, la expresión democrática de la Figura de lo político convierte al hombre en ciudadano, al ciudadano en parte formal de la voluntad general, a la voluntad común en instancia absoluta de legitimidad, a la legitimidad en fuente irrebasable de representación, a la representación en constitución efectiva del poder estatal y al Estado en eje vertebral hacia el que ascienden y desde el que descienden los *eslabones-sinécdote* de la cadena representativa y legitimadora de lo político. En la ironía la presencia plena del sujeto (aquí el sujeto del poder) se inhibe retrayéndose a una serie variable e ilimitada de simulacros o desdoblamientos que hacen de su autenticidad (aquí la del dominio) algo invisible o inaccesible. Por eso el pensamiento de Rousseau, como el de otros teóricos de la democracia, afirma que el poder ideal es aquel que permanece imperceptible, encubierto por las lícitas formas de simulación representativa²⁴. El dominio democrático tolera, permite y llega a favorecer la múltiple alteridad que colma de existencia al cuerpo social. Esa alteridad es tanto más tolerable y benéfica cuanto más representable sea, es decir, cuanto más diferido

²⁴ En las sociedades occidentales contemporáneas la «teoría de las élites democráticas» encierra una sutil, sórdida ironía, puesto que el sistema político mantiene una aparente igualdad formal de acceso al poder, pero restringe drásticamente los procedimientos y los procesos de formación democrática de la voluntad general. Según la teoría de la democracia elitista de P. Bachrach: «a) los electores pueden optar entre élites competidoras, b) las élites no logran que su poder se vuelva hereditario ni consiguen impedir a nuevos grupos sociales el ascenso a posiciones de élite; c) las élites se ven obligadas a apoyar coaliciones cambiantes, de manera que no puede oponerse una forma de poder excluyente, y d) las élites que dominan en los diversos ámbitos de la sociedad –p. ej., en la economía, la educación o el arte– no pueden forjar una alianza», citado en Habermas, J.: *Problemas de legitimación del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 149.

pueda ser su perturbador extrañamiento y más reclusa o ensimismada esté su virtual, tenue potencia de escisión o discordia. La ironía estructural de la democracia pretende sumir a la sociedad en una tranquilidad constante aunque inestable, y es por ello el gran instrumento ideológico de lo que, evocando las ideas de V. Jankélévitch sobre el sentido de lo irónico, puede llamarse la realización política del poder como *buena conciencia*: el dominio del Estado queda sepultado bajo desdoblamientos representativos que lo aíslan y preservan a la vez que consienten y hasta propician el aislamiento impotente y confortable de los individuos en el reducido espacio interior de una supervivencia privada lo menos dramática posible. El Estado democrático desea siempre que el poder, si no se mantiene oculto en la inconsciencia social, se haga evidente en los designios de su buena conciencia.

La representación irónica de lo político que determina la forma estatal de la democracia provoca también el retraimiento del sujeto al cerco de un individualismo de tendencia autista. Peter Sloterdijk escribe en un ensayo reciente que: «Cuando los hombres occidentales se definen hoy despreocupadamente como demócratas, no lo hacen, la mayor parte de las veces, porque tengan la pretensión de cargar con la cosa pública en las labores cotidianas, sino porque consideran, con razón, que la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la copertenencia mutua (...). La democracia sería, según esa visión, el consenso político de los insociables apolíticos»²⁵. La ironía pluralista y atomizadora que define la representación de la democracia lleva en sí, como posibilidad cada vez más actual, la aparición, no ya de un solipsismo meramente individual, sino más bien de un *ethos anarco-melancólico* en el que tienden a refugiarse los sujetos. Trátemos de concluir con un símbolo literario: el «anarca» que Ernst Jünger caracteriza en su novela *Eumeswil*. A diferencia del anarquista, el anarca respeta y observa las normas, que le eximen de pensar; vive en la sociedad sintiéndose más allá de sus conveniencias y participa en el Estado sabiéndose al margen de sus coacciones; para él la igualdad descansa en el hecho de que todo hombre puede matar a otro, y la libertad suprema en que todo hombre puede matarse a sí mismo cediendo serenamente su existencia al Ser. Demos por supuesto que el retrato de Jünger es irónico o alegórico, al menos para no admitir sin más la afirmación de un crudo primitivismo en el pensamiento de un escritor dotado de profun-

²⁵ Vid. Sloterdijk, P.: *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Madrid, Siruela, 1994, pp. 95-6.

didad filosófica. El relato genealógico de lo político no ha terminado, pero cabe entrever en las sociedades del futuro imágenes de la Figura en las que el individuo desaparezca por completo de la representación y trate de luchar para incorporarse a ella de un modo más auténtico o con alguna pretensión de plenitud. En cualquier caso, una vez trascendido o naturalizado el nihilismo, la ironía política será el arte de administrar socialmente la soledad, de asegurar el confinamiento del sujeto en un refugio donde su conciencia solitaria tendrá siempre un silencioso acompañante, donde siempre estará en compañía de la Figura.