

PIETRO BARCELLONA

Imágenes del hombre y técnicas jurídicas

RESUMEN

Se analiza la presencia de los movimientos y de las nuevas identidades colectivas en la moderna sociedad de masas resultado de los procesos de democratización. Estos nuevos sujetos revelan la ruptura de los códigos y reglas de los modos de comunicación y ponen en duda el poder de la abstracción represiva.

La pluralidad de sujetos muestra la pluralidad de razones. El “instinto de imitación” desencadena el miedo al diferente y el miedo a la muerte, como consecuencia del choque entre identidades. Miedos que habían quedado suprimidos mediante la abstracción de la teoría, la cual suprime al sujeto del discurso sustituyéndolo por un sujeto neutro, impersonal y universal; así como la abstracción del mandato, que se transforma en norma general/estado.

El sistema no consigue soportar la carga del exceso de democracia. La pluralidad de subjetividades, debida a los procesos de individualización que atraviesan las masas, tienen efectos desestabilizadores a pesar de que la tecnología social desarrolle, cada día más, complicados procedimientos técnico/científicos en los que se muestra al sujeto como una geometría sistémica sin pasiones.

1.—La hostilidad hacia la pluralidad de los sujetos: una hipótesis antropológica. 2.—El conflicto mimético y el círculo vicioso de la venganza: del sacrificio del inocente a la administración de la justicia. 3.—El proceso de “civilización” en las teorías del Estado y del derecho: la invención de la racionalidad. 4.—Los modelos de racionalidad y la imagen del hombre: *ratio política*, *ratio jurídica* y *ratio tecnológica*. 5.—El desarrollo de la abstracción (del Estado y del derecho) y la organización capitalista del trabajo. 6.—Negociación del sujeto y pérdida del centro: hacia la crítica de la identidad posesiva.

I.—Planteemos enseguida algunas preguntas: *¿Pueden los sujetos vivir sin forma? ¿Es posible una subjetividad que no se exprese en las formas definidas hasta ahora, que no asuma una estaticidad, una fijeza? También el sentido común nos empuja a representarnos a nosotros mismos a través de imágenes, desde el retrato a la fotografía, al cine, como momentos en los que el sujeto entra en una definición formal, incluso en un “marco”. Pero la pregunta se complica: ¿inciden los sujetos sobre la calidad de las formas, marcan las formas?*

Esta interrogante vuelve, hoy, con una dimensión de actualidad ligada a toda la temática abierta por los *nuevos* sujetos (1). Incluso la terminología utilizada —“nuevos sujetos”— nos plantea ciertas cuestiones. ¿Por qué nuevos? ¿Respecto a quién y a qué? ¿Y de qué manera se definen estos nuevos sujetos, dentro de qué formas es posible identificarlos? ¿Son quizás *sujetos de derecho*, de pretensiones, en el mismo sentido en que acostumbramos a considerar sujetos de derecho a los *ciudadanos* que *pertenecen a un Estado*? ¿Pero cómo es posible fundamentar una *pretensión de derechos* que vaya más allá de las formas jurídicas conocidas y experimentadas en la experiencia moderna, derechos políticos, derechos civiles, derechos económicos? ¿En qué sentidos son nuevos sujetos respecto a *la producción de cultura*, de saber y de lenguaje? Ciertamente, en la práctica cotidiana se experimenta la novedad de la comunicación juvenil, la innovación terminológica que expresa la presencia de la cuestión femenina. ¿Pero hasta qué punto se puede hablar de sujetos de nuevo saber, de nueva cultura y de nuevo lenguaje? Los saberes y los lenguajes nos remiten a códigos, a sistemas de reglas de funcionamiento que en su interior prevén también la posibilidad de la innovación y de la producción de un lenguaje nuevo. Nueva subjetividad significa entonces también “ruptura” de aquellos códigos y de aquellas reglas, de aquellos modos de comunicación. Vuelve también aquí a plantearse la pregunta: ¿de qué manera es posible *legitimar* una ruptura? ¿En nombre de qué pueden los *nuevos sujetos* aspirar a poner en discusión las formas definidas, del *estado del derecho*, del estado del *lenguaje*, del estado del *poder*?

En un reciente ensayo sobre el tema de los movimientos colectivos y sobre la búsqueda de las nuevas identidades, Massimo Ilardi, intentando

(1) Vuelve la temática de SIMMEL, G., *L'intuizione della vita*, Milano, Bompiani, 1938, pp. 2 y ss., 99 y ss., 174 y ss.

dar una explicación a la tendencia a rechazarlas por parte de la sociedad política y el Estado, formulaba la hipótesis de que en tal aversión se manifiesta algo mucho más antiguo y reflejo: uno de los temores ancestrales de la cultura occidental (2). El pesimismo frente a la “naturaleza” humana, frente a los individuos singulares que se configuran como una esfera irredenta, como *civitas diaboli*. Realmente, la hostilidad hacia todo lo que toma cuerpo y se expresa de cualquier modo fuera de la norma y de las instituciones establecidas, ha constituido casi siempre el objeto de una orientación negativa por parte de los poderes constituidos.

Y se ha observado justamente que se trata de una idea antigua, aunque sistemáticamente recurrente en el pensamiento occidental. Basta recordar la idea de Platón de que el *pueblo* es, en definitiva, una multitud desordenada e incapaz, *fiera multiforme*, carente de la guía de la razón, y el mismo concepto de Hegel de la plebe como mal que acecha la vida del Estado.

En realidad, se puede decir que todas las concepciones de la representación política, del principio mayoritario, de la soberanía, de la división de poderes, del Estado, expresan una determinada visión del hombre y de la sociedad, incluso cuando, como veremos, intentan resolver de manera evolutiva *la transición del Estado de naturaleza al Estado civil y político*, ya sea a través de la idea de acuerdo y consenso sociales (que da vida a las conocidas teorías contractualistas), ya sea a través de concepciones de la autoridad (estatal y política) como depositaria de una soberanía mediante la cual el “pueblo”, la *multitud desordenada* variorpinta y salvaje, es reconducida a la *unidad de la razón*.

Sin embargo, me parece que la *hostilidad*, la aversión *hacia toda forma de pluralización de los sujetos* tiene raíces más profundas que es necesario intentar descubrir para descifrar adecuadamente el sentido y el alcance de las nuevas dinámicas sociales (incrementadas en la época moderna por las nuevas tareas y las nuevas funciones del Estado).

(2) ILARDI, M., “Appropriazione, consumo, identità. Conflitti e movimento negli anni settanta”, en *Democrazia e diritto*, 1983, p. 49, que toma como punto de partida la reciente obra de MELUCCI, A., *L'invenzione del presente*, Bologna, El Mulino, 1982, en la que hay una amplia bibliografía).

La razón más profunda, en mi opinión, hay que buscarla en la indagación constante, que acompaña todo el desarrollo del pensamiento humano, en un principio unificador, de una *unidad de la razón* capaz de dar “seguridad” a cada individuo, sea a través de la posibilidad de una *comunicación universal*, general (capaz, al mismo tiempo, de vencer el aislamiento y de conservar la identidad en la diferencia), sea a través de la búsqueda de un *principio de autoridad*, de un fundamento de la autoridad que impida el desencadenamiento de los egoísmos y la lucha entre grupos sociales e individuos.

Como observa Rovatti (3), reflexionando sobre las formas del saber de lo individual en contraposición al saber de lo general, tampoco en Marx, que bien se puede considerar el teórico de la contradicción, “se pueden dar ya más razones”, a menos que se gradúen según la jerarquía de más o menos fuerza y debilidad, de mayor lejanía o cercanía, ya que también en el marxismo más ostensiblemente antihumanístico nunca se consigue prescindir de “una *norma antropológica*, de una *medida racional* de lo que es el hombre”. Alejarse de esta medida, de esta posibilidad de comunicación universal (reconocer la dialéctica y la contradicción irresoluble) significa precipitarse en el abismo de lo irracional y lo carente de fundamento.

La *aversión* a la pluralización de los sujetos, a la *pluralidad de las razones* parece, por lo tanto, tener su origen en procesos más remotos y más antiguos, tales como el miedo a la violencia desencadenada por el miedo al “diferente”, al “extraño”, y por el miedo a la muerte como consecuencia del “choque” entre hombres/hermanos que, para conservar sus propias identidades, se ven obligados a atacarse mutuamente; esto es, en los procesos en que tiene lugar el choque originario entre *diversidad y semejanza*, en el que la única alternativa posible parece la de suprimir al diferente o reducirlo a la propia imagen y semejanza (casi como un objeto que pertenece a uno mismo).

II.—Un antropólogo contemporáneo, René Girard, ha ahondado en esta temática buscando en las profundidades de las comunidades primitivas. Su punto de partida es, como es sabido, el intento de explicar el retorno periódico de la *prohibición de la llamada imitación apropiada*.

(3) ROVATTI, P. A., *Dislocazione della contraddizione*, p. 27.

dora y, consecuentemente, de aquellos comportamientos que desembocan en la apropiación arbitraria y violenta del objeto ajeno (4).

Girard parte de la *prohibición platónica de la mimesis* y del intento, difundido en toda la cultura griega, de reprimir el llamado conflicto mimético y, por lo tanto, el conflicto generado por el instinto de imitación que, en última instancia, empuja a apropiarse del otro (y de sus objetos).

Girard observa, entre otras cosas, que también los investigadores de neurología, para explicar los procesos de socialización, parten del *instinto de imitación* y configuran el cerebro casi como una enorme máquina de imitar. Y en realidad, no parece que haya duda de que el crecimiento humano, la misma acumulación de los saberes y las noticias del mundo, se ha desarrollado esencialmente sobre bases imitativas. Girard compara la imitación humana con el mimetismo animal y concluye que el instinto primordial y fundamental del hombre parece consistir en la *imitación adquisitiva*, o bien en una especie de mimesis de apropiación del otro, según la cual, el individuo para existir intenta asemejarse, hacerse similar a otro individuo, pero al mismo tiempo (intenta) “poseer” los mismos objetos y las mismas cualidades del *otro*. No es casual que el máximo de la *imitación* dé vida a la *incorporación*, es decir, al intento de suprimir el objeto y apropiarse de él de manera definitiva y orgánica. El uso extendido en ciertas comunidades primitivas de comerse al enemigo al que se ha dado muerte, tiene esencialmente esta explicación: la de *adueñarse* de las virtudes y de la *potencia* del enemigo. Este instinto imitativo, sin embargo, se desarrolla de modo contradictorio, produce una tensión entre voluntad de destrucción y voluntad de conservación (de la vida). El mimetismo de apropiación origina un *proceso contradictorio*, porque, por una parte empuja a la continuidad del saber y a la acumulación de las técnicas y de los instrumentos para el control de la naturaleza; por la otra, produce conflictividad, antagonismo, lucha, provocados “por la convergencia en un sólo e idéntico objeto de dos o más manos igualmente ávidas”.

(4) GIRARD, R., *Delle cose nascoste sin della fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 25 y ss., y *passim*; ID., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, pp. 32 y ss.

Precisamente a partir del *conflicto mimético*, esto es, a partir del conflicto que nace de la urgencia de asemejarse y de asimilar al otro, o sea, de superar el miedo a la diferencia y no a la identidad, se desarrolla, según Girard, una *violencia recíproca* que da lugar al *círculo vicioso de la venganza* (5). El matar al otro, a su vez, empuja a una cadena infinita de delitos, la venganza de la sangre: ante la sangre derramada es necesario derramar otra sangre, no hay ya diferencia en el conflicto mimético entre el acto castigado y la venganza que se cumple. Cada represalia atrae una nueva represalia. La venganza termina así por ser una amenaza constante, permanente, un proceso infinito, interminable, que plantea el riesgo de involucrar todo el cuerpo social y llevarlo a la destrucción.

Para derrotar a la violencia y al círculo vicioso de la venganza, dos son, según Girard, los caminos tomados por las comunidades primitivas y las sociedades antiguas. El *sacrificio del inocente* y la *administración de la justicia*. El sacrificio del inocente —precisamente porque se trata de un inocente—, interrumpe el círculo vicioso, no vuelve a llamar a la muerte... “Según la Clitemnestra de Eurípides, el sacrificio de Ifigenia podría ser justificado si sirviera para salvar vidas humanas de la muerte en guerra. De este modo Eurípides, mediante un personaje trágico, nos hace comprender la función normal del sacrificio”. Lo que dice Clitemnestra es extremadamente significativo “para prevenir el saqueo de la ciudad, para salvar su casa, rescatar a sus hijos, inmolando uno de ellos para salvar a todos los demás, se le habría podido perdonar”, pero añade (Clitemnestra), esto es posible porque en este caso la causa de la perdición es la impudicia de Elena.

El paso del sacrificio humano al sacrificio de los animales marca un salto hacia delante en el camino de la interrupción del círculo vicioso y de la organización de los medios idóneos para prevenir la explosión del conflicto. La esfera de la prevención es, como sigue observando Girard, ante todo, la *esfera religiosa*, ya que ésta permite la utilización del impulso de imitación, dejándolo desplazarse de un objeto a otro. El sacrificio religioso se convierte en un sacrificio simbólico, “sustitutivo” (6).

(5) GIRARD, R., *vid.*, última obra citada.

(6) GIRARD, R., *La violencia...*, *cit.*, pp. 33 y ss., y *passim*.

La verdadera ruptura del círculo vicioso de la violencia tendrá lugar, sin embargo, con la *institucionalización del sistema judicial*, que de hecho supone la sustitución de la venganza privada por la venganza pública. El sistema judicial elimina el peligro de venganza, no la suprime en su sustancia, ya que el acto punitivo es confiado a una autoridad suprema, especializada en su campo y absolutamente impersonal. Las decisiones de la autoridad judicial se imponen a todos porque son “la última palabra de la venganza y la primera palabra de la paz”. Girard, utilizando los resultados de los estudios de algunos etnólogos americanos, identifica precisamente en la administración de justicia el criterio discriminante entre las sociedades primitivas y las sociedades más evolucionadas.

En las sociedades primitivas el grupo de parentesco detenta el poder judicial, y este grupo se enfrenta a los otros grupos en la manera en que un Estado se enfrenta a todos los demás; no hay administración de la justicia ni sistema judicial porque *no hay una instancia superior capaz de arbitrar como soberano* entre los grupos más poderosos. El ejercicio de la venganza, o abrirá un nuevo ciclo de delitos o dará lugar a una guerra civil.

Cuando, por el contrario, se instituye un *sistema autónomo de administración de la justicia*, que está encabezado por una autoridad central, impersonal, se da un salto cualitativo, se introduce un nuevo sistema para la *resolución del conflicto*: la *mediación del poder soberano* (7).

III.—Aquí tiene probablemente su origen el proceso de “despersonalización de la justicia” y se puede encontrar una explicación del poder estatal originario.

No es casual, por lo demás, que todas las teorías del Estado y del derecho tomen como punto de partida una lectura de la transición del estado de naturaleza al estado civil y, en particular, del papel que desempeñan el miedo a la muerte, el instinto de apropiación y el miedo a la violencia recíproca.

(7) GIRARD, R., *vid.*, última obra citada.

Se explica así la importancia que tiene para la ciencia jurídico-política la elaboración conceptual de esta transición. Este “traspaso” es decisivo para la fundación del concepto moderno de Estado-norma impersonal, tanto si se asume la óptica iusnaturalista del paso del *estado de naturaleza* a la *societas civilis sive politica*, como si se asume el modelo hegeliano de la “transición” de la *bürgerliche Gesellschaft* (como colectividad ya estructurada) al Estado moderno.

M. Cacciari reconstruye así este momento del pensamiento:

La “transición” de la sociedad civil al Estado constituye el *problema* del estado mismo. Traspasando, *trans-formándose*, en la forma del Estado, la sociedad civil, conseguido ya el pleno despliegue de sus contenidos, demuestra-realiza su verdad, deviene finalmente *su* verdad. La constitución en sí y de por sí del Estado no constituye, pues, el “arcano” que la filosofía del derecho está llamada a decidir, sino el devenir de la sociedad civil en cuanto movimiento de expresión o producción de su propia verdad intrínseca... En este sentido, el Estado moderno no se puede fundar teológicamente. Hegel no hace teología política. Su crítica de la concepción teísta del Estado, para la que éste se reduce a la “protección y seguridad de la vida, de la propiedad y del arbitrio de [cada cual] no concluye en la afirmación de la soberanía como Auctoritas que hace las leyes sin otro fundamento que el suyo propio”... “Más bien, su *decisión* debe aparecer como *resolución* dialéctica de los intereses, de las necesidades, en suma: de la *intencionalidad* del sujeto. Por eso al Estado le queda “el derecho y la forma de la racionalidad autoconsciente, objetiva, el derecho de hacerla valer y afirmar”, autónomamente “de la forma y de la autoridad de la fe.” “...El problema de la forma-Estado se plantea aquí en términos de completo desencanto: ni garante ocioso de las tendencias naturales de lo individual, ni milagro incomprensible, el Estado vale como comprensión-organización del mundo *real* del sujeto: en el trabajo de su *Aufhebung*, en el devenir *lógico* de sus necesidades. Aquí se da respuesta a la pregunta sobre la posibilidad racional del Estado a la altura de la modernidad. Es necesario ya sumergirse en la fiebre de este devenir: ¿es la forma-Estado su subsunción efectiva?, ¿constituye su gobierno real?, ¿está verdaderamente en la culminación de su “revolución”?

Esta “revolución” pasa a través de dos momentos fundamentales: el reconocimiento de la familia y de la sociedad civil. El primer momento contiene la completa demolición del “*oikos* clásico”: la *familia está fundada sobre la Lebendigkeit* y la “intimidad del sentimiento subjetivo” domina su idea. Lo *económico* desborda completamente al *oikos*: y el sistema de

mediación de las necesidades se afirma en una dimensión que supera por completo el “poder de la familia”... “Que en este proceso el egoísmo subjetivo se convierta en “la contribución de la satisfacción de las necesidades de todos los demás —que en el producir y gozar para sí el individuo produzca y adquiera también para los otros— no modifica nada en la estructura formal, en el *sistema* de las necesidades. La necesidad es *aquella* necesidad que para satisfacerse produce *estructuralmente* ese complejo de mediaciones, ese proceso de reconocimiento que llamamos división de los medios y del trabajo” (8).

En realidad (como subraya ampliamente R. Bodei) también Hegel ha intentado una reconstrucción de la “*prehistoria del sujeto moderno europeo*”, aunque sea en una clave profundamente diferente al planteamiento iusnaturalista de Grozio, Pufendorf, etc. (9).

También en la reconstrucción hegeliana “las principales [estaciones] visibles del trayecto fenomenológico parecen desanudarse en esta secuencia, en constelaciones de conceptos clave que se combinan diversamente: *muerte/vida, miedo/obediencia, trabajo/goce, formar/debilitarse, relación consigo mismo mediante relación con otro/relación consigo mismo mediante sí mismo.*”

La escena originaria que establece la cadencia y las modalidades de salida del estado de naturaleza, se desarrolla según el modelo de parejas de hombres que se enfrentan en lucha. Quien en la confrontación ha arriesgado la propia vida obtiene el *status del señor*, “quien ha preferido conservarla a expensas de la propia libertad es, por el contrario, el *siervo* (*servus*, de *servare*, conservar la vida).”

El siervo, sin embargo, a través de “la dura disciplina del *trabajo y de la angustia* (no hay lo uno sin lo otro que no lleve a la autoconciencia libre) consigue la conciencia de sí y la desarrolla incluso a un nivel más alto respecto al ‘amo’, ya embotado por la actividad de puro goce: en

(8) CACCIARI, M., *Dialettica e critica del politico, Saggio su Hegel, cit.*, pp. 13 y ss., 29 y ss.

(9) BODEI, R., *Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel*, pp. 41 y ss. Sobre la dialéctica entre “Maître” y “Esclave” en la lucha por el “reconocimiento” son fundamentales las lecciones de KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, pp. 15 y ss., 53 y ss. *Vid.*, de todos modos, HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, traducción al italiano de E. Negri, Florencia, La Nuova Italia, 1973, p. 159.

esta fase el 'siervo' empieza a 'convertirse en individuo autónomo'. En la segunda fase, por lo tanto, el esclavo se hace superior a su amo en capacidades naturales y educación, y no reconoce ya en él la prerrogativa de la libertad y de la independencia."

En la *tercera etapa* Hegel procede a la "reconstrucción de la *autoconciencia moderna, que conserva en sí ambos momentos del señorío y de la servidumbre.*" La solución parece encontrarse en las páginas "de la *Filosofía del Derecho y de la Filosofía de la Historia* —y, consiguientemente, en la sociedad civil— como señorío de cada uno sobre sí mismo pero con dependencia de uno respecto de todos para la satisfacción de las necesidades propias: recomposición de trabajo y goce, o bien, dada la existencia de la "plebe", de *eventual* trabajo y de *eventual* goce (y en el "todos son libres", pero no ya por naturaleza, del mundo cristiano-germánico). Lo eventual, lo posible, dan exactamente la dimensión del cambio de dirección que se realiza con la abstracción universalizante, "a través de ella el siervo se universaliza en el trabajo interiorizado por 'el pensamiento puro'" (10).

(10) Las citas son de BODEI, R., última obra citada, pp. 42 y ss., y *passim* (la cursiva es nuestra), que continúa así:

"En esta genealogía de la conciencia y del mundo burgués, Hegel es consciente del hecho de que todo *conspira* contra el consolidarse de un dominio abstracto e impersonal, pero se le escapan (precisamente porque, en lenguaje luckasiano, quizás toca aquí las fronteras de su 'consciencia posible') *los verdaderos nombres y semblantes de estas necesidades e intereses empujan justamente a 'abstraer' de las condiciones materiales de existencia y de sus desigualdades objetivas, a ocultarlas detrás de la aparente transparencia de lo universal, y que permiten, juntos, su transcripción en la cifra de la idea.* El fin de las relaciones de dependencia personal y la alianza de saber y poder se presentan, así, ancladas únicamente en el dominio del 'espíritu' y de lo 'universal', pero *tal dominio se puede instaurar sólo en cuanto que se dejan sustancialmente intactas las desigualdades reales de fondo (mecanismos de producción y relaciones de propiedad).*

El poder de resolución de la lente hegeliana llega hasta este nivel; más allá, las diferencias se hacen indiscernibles, también porque aquí está el *límite de flexibilidad* de una formación social que puede sostenerse sobre un consenso 'racional' únicamente haciendo abstracción de las diferencias consideradas naturales o inevitables. Llegada a las fronteras finales de su mundo, la mirada hegeliana se enturbia, mientras nosotros, que venimos después, estamos en condiciones de comprender ahora los motivos por los cuales la astucia dialéctica obra —tanto en la concepción de la Naturaleza como en la de la Historia— conservando inalterada, *naturwüchsig*, la *base de las transformaciones*, el 'ingrediente activo' de las fuerzas naturales y de las pasiones."

Sólo el Estado hegeliano “aparece” como la “resolución dialéctica de los intereses” y de las necesidades, sólo a través de “su decisión” parece posible resolver la contradicción entre la voluntad de poder —la voluntad de ser el único (M. Stirner) (11)— y la necesidad de producir una “medida”, destinada a durar más allá de la propia existencia material (la necesidad de *producir* la ‘norma’ y de *violarla* continuamente).

Estado/norma y ciencia parecen, por consiguiente, ligados al “proceso de *despersonalización* de la autoridad/poder que (‘decide’) resuelve el conflicto (mimético) por la posesión de la Naturaleza, y a la construcción de la *abstracción: abstracción de la teoría* que suprime el sujeto del discurso sustituyéndolo por el neutro *eon*, impersonal y, por eso, universal e inderogable; *abstracción del mandato y de la sanción* que se transforma en norma general/Estado” (12).

También la exigencia del Estado se enlaza, pues, con el problema del conocimiento y de la posesión de la naturaleza. Al deseo de la “posesión exclusiva”, de un lado, y al instinto de traducir la posesión en “norma general”, de otro.

Misión del Estado es realizar una unidad de la universalidad y de la particularidad, la coexistencia de la igualdad y de la diferencia.

“Por eso consigue conciliar la plena libertad de las *particularidades* con la prosperidad de los individuos, pero al mismo tiempo con la *universalidad del Estado* que se liga a la esencia misma de la autoconciencia” (13).

(11) STIRNER, M., *L'unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 1979 (con un comentario de R. Calasso, p. 383).

(12) VEGETTI, M., *Potenza dell'astrazione e sapere di soggetto*, cit., pp. 12 y ss.

(13) Cfr. HEGEL, W. F., *Wissenschaft der Logik*, traducción italiana con nota introductoria de C. Cesa, Bari, Laterza, 1968, vol. II, pp. 860 y ss.: “Pero donde, por ejemplo, el Estado no estuviera en absoluto conforme con su idea o, lo que es más, no hubiera en absoluto idea del Estado, cuando la realidad de éste, que son los individuos conscientes de sí mismos, no correspondiera para nada al concepto, entonces su alma y su cuerpo se habrían separado; aquélla huiría de las remotas regiones del pensamiento; éste se habría partido en individualidades singulares. Pero puesto que el concepto del Estado constituye así, esencialmente, la naturaleza de los individuos, está en ellos como un instinto de tal potencia que ellos, aunque no fuese más que su forma de finalidad externa, están obligados a traducirlo en realidad o a conformarse así, o si no deberían perecer.”

El Estado es expresión de la racionalidad precisamente porque consi-
gue conciliar particularidad y generalidad.

“... En contra de los impulsos hacia lo privado y las tensiones disgregan-
tes de los residuos feudales y de la sociedad civil, éste ha desarrollado
una especie de anticuerpos racionales, se ha tenido que apoyar en el pen-
samiento impersonal en vez de en el particularismo de los intereses (o,
así lo preferimos, ha ocultado el dominio de una clase bajo la máscara de
la universalidad y del interés general). Su poder debe por eso pasar a travé-
s de una larga cadena de mediaciones con un *conjunto puntiforme* de
conciencias representado por los individuos de la sociedad civil y acre-
centándose a través de la *transición al límite en la disgregación*. La *adhe-
sión de los ciudadanos* a las metas racionales del *Estado moderno* debe
ser *conquistada con el saber* y la *Gesinnung*, mientras en el mundo anti-
guo de la Polis ésta era en gran parte *espontánea*. Hegel no cree en la teo-
ría iusnaturalista del Estado para la que los hombres se verían llevados a
unirse por el *instinctus societatis*. La *fundación de los Estados* tiene como
premisas la *lucha por el reconocimiento*, la cual “*puede tener lugar sólo en
el estado de naturaleza, donde los hombres son sólo en cuanto individuos
particulares, mientras que se sale de la sociedad civil y del Estado, debido
a que en éstos ya está presente precisamente lo que constituye el resultado
de aquella lucha, o sea el ser-reconocidos*. De hecho, por mucho que el Es-
tado pueda *surgir* también mediante la *violencia*, no descansa sin embar-
go en ella, la violencia ha extraído y sacado a la luz solamente algo en sí y
por sí legítimo, las leyes, la constitución...”, “los *Estados surgen también
para Hegel por obra de los Teseos y de los Rómulos* y sólo más tarde se *ma-
nifiesta su naturaleza racional*, no solamente cronológico-fenomenica, a
través de la actividad legislativa de los Solones y de los Numa. Pero el
saber de tal naturaleza racional, la conciencia del fin de la vida asociativa
se acrecienta históricamente” (14).

Sólo históricamente, en efecto, la *satisfacción de las necesidades* se rea-
liza a través de *un sistema racional*; sólo a través del sistema de merca-
do, en efecto, el intercambio entre quien manda en el proceso produc-
tivo y quien ofrece el trabajo propio se presenta ante la percepción de
cada cual del mismo modo que la compra y la venta de todas las mer-
cancías y la “norma” aparece como expresión de la igualdad de los que
intercambian libremente.

Sobre el problema de la conciliación abstracto-concreto-general-particular, *vid.* RACINA-
RO, R., *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, Bari,
De Donato, 1975.

(14) BODEI, R., *Replica*, *cit.*, pp. 129 y ss.

IV.—La forma de racionalidad expresada por la abstracción universalizante queda, sin embargo, fuertemente ligada a la “imagen del hombre” a partir de la cual es elaborado el modelo de racionalidad específicamente vigente. Así, por ejemplo, a una *concepción pesimista* corresponde la primicia de la *ratio política*, a una *concepción optimista* corresponde la *ratio económico-jurídica* y la moderna *racionalidad tecnológica*. La distinción entre *antropología pesimista* y *antropología optimista* permite también verificar cómo a *las diferentes modalidades de la abstracción corresponden incluso diferentes técnicas legislativas* y diferentes formas de organización del Estado. Por ejemplo, una *antropología pesimista* tiende a ser más estatalista, más proclive a una *concepción del Estado* que interviene, más convencida de que sólo un Estado “centralizado” puede cuidar de los intereses de todos.

“... La maldad natural del hombre es un axioma para toda concepción que requiera justificar el absolutismo político o estatal y tiene la precisa función de dar un fundamento a la autoridad del Estado. Lutero, Hobbes, Bousset, de Maistre, Stahl, por muy diferentes que puedan ser sus planteamientos teóricos, están totalmente de acuerdo en conferir un peso específico a este argumento.”

“... Forma parte del espíritu del pensamiento humanístico considerar pueblo, la masa inculta, la bestia variopinta (Platón, *Politeia*, IX, 588 C, *Soph*, 226 A), como un elemento irracional que necesita, por eso, ser dominado y guiado por la *ratio*. Ahora, si el pueblo es lo irracional, no es posible tratar o estipular acuerdos con él, sino que se le debe dominar con la astucia o la violencia. Aquí el intelecto no debe descender a pactar, perderse en razonamientos, sino simplemente dictar. Lo irracional no es más que un instrumento de lo racional, porque sólo lo racional tiene capacidad real de hegemonía y de acción. Esta concepción es común tanto a la escolástica aristotélica como al platonismo renacentista, a la tradición histórica clásica y también a ese complejo de ideas morales que han denominado hasta finales del siglo XVIII y que tenían como ideal el *homo liber et sapiens*, un hombre como Catón o Séneca, el sabio que ejerce un dominio racional sobre los instintos y las pasiones y controla los impulsos afectivos. A este ideal de la razón viene contrapuesto el mundo donde reinan incontrovertibles los efectos, ejemplificados en tres tipos representativos: la gran masa, las mujeres, los niños. La razón dicta. La expresión *dictamen rationis* ha pasado de la escolástica al derecho natural para ser aplicada a la ley que dicta la pena u otras consecuencias legales” (C. Schmitt) (15).

(15) SCHMITT, C., *La dittatura*, cit., pp. 21-22 y ss.

La abstracción correspondiente a una concepción pesimista es la “razón de Estado”, la *ratio política* (16), el interés público del que sólo el Estado-príncipe es depositario e intérprete. Por eso una antropología pesimista se manifiesta en la *preferencia por la ley escrita*, en la *técnica* legislativa del tipo casuístico *para el caso concreto*, en la separación del poder normativo y del poder judicial.

Por el contrario, una antropología optimista (según el modelo iusnaturalista de *instinctus societatis*) tenderá a basar más en las instituciones de la autonomía de la sociedad y del mercado, de la autorreglamentación social de tipo contractual, la verdadera garantía de la individualidad y del “bienestar individual”. Producirá, en suma, un Estado menos intervencionista y más garantista, confiando más a la *abstracción del hombre económico* la garantía de la consecución de la paz social, a través de la mediación, institucionalizada en el mercado, de competencia-conflicto y consenso paridad-formal. La abstracción del hombre económico, en efecto, corresponde a la *racionalidad del hacer individual orientado hacia un fin* e identifica bienestar individual y bienestar social con la más racional utilización de los “medios” que cada uno tiene a su disposición.

Una *antropología de tipo optimista-evolutiva* tiende también a estar más dispuesta a conceder poder normativo a la jurisprudencia y a confiarse a *leyes no escritas* de tipo consuetudinario, a *praxis sociales* consolidadas y, de este modo, a criterios de juicio susceptibles de “generalización” acordes con el modelo del hacer racional.

A ésta corresponde el máximo desarrollo de la conexión económica en la forma de las relaciones mercantiles, en el sentido de que la circulación de los (derechos y de los) bienes se realiza esencialmente sobre la base de relaciones autónomas de intercambio entre sujetos (formalmente) libres e independientes (y por eso iguales) lejos de cualquier coacción que no sea la jurídica de la vinculatoriedad de los acuerdos privados.

En estos términos se puede decir que el prevalecer de la mediación meramente formal y jurídica designa el carácter puramente “externo”

(16) Sobre la *ratio política*, vid. GENTILE, F., *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, Giuffrè, 1983.

de la disciplina jurídica de las relaciones sociales y por tanto, recíprocamente, la sustancial “autonomía” de la conexión económica en el sentido de la dependencia de los actos voluntarios de sujetos formalmente autónomos.

Por el contrario, la menor formalización de criterios jurídicos de calificación (y su tendencial coincidencia con criterios valorativos político-sociales) es índice de la insuficiencia de la conexión y de la praxis meramente económica para realizar integralmente las condiciones para la circulación de los bienes (mercancías) y para su producción y, correlativamente, de la necesidad de partir de criterios de medida diferentes de la mera y abstracta equivalencia de las mercancías y precisamente sobre intervenciones estatales que los autorizan (17).

Pero, en todo caso, el procedimiento de abstracción es el punto de unificación de todo el organismo social entero en torno a un centro que puede ser, indistintamente, o la equivalencia del mercado o el Estado/príncipe.

Lo que cuenta es la primacía de la función de la abstracción (jurídica), ya que a ésta se le confía precisamente la misión de mediar entre sujeto formal abstracto (súbdito o capaz del intercambio libre) e individuo empírico concreto, entre valor de cambio y valor de uso, entre la lógica de la identidad y de la semejanza y negatividad de lo no idéntico y de lo diverso (Gozzi) (18). Una abstracción, por lo tanto, construida esen-

(17) Vid., nuestro *Diritto privato e processo economico*.

(18) *Sobre las relaciones entre abstracción, lenguaje y represión de la instancia material para las relaciones de la organización capitalista, vid., las observaciones de GOZZI, G., Linguaggio, Stato, lavoro, cit., pp. 94 y ss.* “La producción capitalista, en cuanto que es producción para la producción y no para el consumo, requiere de los individuos una abstracción que Marx define como abstracción de los valores particulares de uso, necesidades e intereses y que el psicoanálisis moderno llamaría *Triebversagung*.”

“En el capitalismo las relaciones de producción se convierten en abstracciones (trabajo abstracto) que intentan imponerse a las necesidades de los individuos. Desde el punto de vista ideológico, el dominio de las relaciones de producción “se presenta —escribe Marx— como dominio de las ideas en la misma conciencia de los individuos”; “la abstracción o la idea no es, empero, otra cosa que la expresión teórica de aquellas relaciones materiales que las dominan.” Si finalmente añadimos que, para Marx, las ideas no existen separadas del lenguaje, se entiende cómo la función del lenguaje sea la de mediar el dominio de la abstracción; el ser social tiene una “estructura conceptual” y determina la conciencia a través de la comunicación lingüística. *El lenguaje no es, pues, como para Habermas, el trámite*

cialmente como abstracción represiva de la instancia material y de la diferenciación individual (19).

V.—Para *salvar al sujeto*, para defender la comunidad del círculo vicioso de la violencia y de la venganza recíproca, la sociedad moderna busca la *salida en la constitución del Estado* y en la configuración del sujeto abstracto del derecho.

Así se cumple, en realidad, “la entrada de Dios en el mundo”, ya que, como escribe Hegel, el *Estado es el poder de la razón que se realiza como voluntad* (20). Como observa Cacciari, entre valor del Estado y voluntad hay establecido un vínculo inescindible, ya que lo universal no puede tener valor sin el comprender, saber, querer, obrar del sujeto (21).

La antigua aspiración de las sociedades primitivas a una autoridad central, a un centro alrededor del cual organizar la vida social, entera, capaz de poner paz finalmente entre los individuos y los grupos parece realizada definitivamente en el Estado (hegeliano).

El hombre en abstracto es lo que salva de la contingencia y de la dispersión de la individualidad; es la salvación de la muerte. El hombre en abstracto parece capacitado para mediar entre particular y general, para volver a dar un contexto unitario a la contradicción aparentemente sin resolverla de manera contagiosa para ninguna de las dos partes.

La abstracción domina la comunicación social y el derecho. La estipulación de un contrato, la utilización de un bien, la concesión de un cré-

simbólico de un modelo de socialización, sino que es sobre todo mediación de abstracciones represivas.”

“*El lenguaje impone categorías universales a través de las cuales se realiza una lógica de la identidad que es opresión del no-idéntico.* Como bien ha visto Adorno: *El principio de identidad absoluta es en sí contradictorio: perpetúa la no-identidad en cuanto que reprimida y dañada*” (ADORNO, *Th. W., Dialettica negativa*, Turín, Einaudi, 1970, p. 285).

(19) GIORGI, R. DE, última obra citada.

(20) HEGEL, R. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, traducción italiana de F. Messineo, Bari, Laterza, 1954, también los anexos tomados de las lecciones de G. Gans, en particular, anexo al párrafo 258.

(21) CACCIARI, M., *op. cit.*

dito, etc., parecen constituir, de este modo, las “formas” idóneas para revestir cualquier comportamiento en cuanto se pueda reconducir éste al esquema abstractamente prefigurado en “el tipo legal concreto”.

Mediante la abstracción y la generalización (clases de sujetos, etc.), la multiplicidad de los individuos, de los objetos y de las relaciones (que caracterizan la experiencia cotidiana) son reconducidos a una única base de “medición” que viene expresada en la calificación jurídica y, consecuentemente, en el tratamiento jurídico reservado por el derecho. El pan y el caballo son artículos alimenticios, y las joyas más preciosas se convierten así, para el derecho, en “bienes muebles” respecto al tipo de reglas dictadas abstractamente para su circulación (venta, etc.); el empresario y el obrero se convierten en “partes contrayentes” respecto a su capacidad abstracta de dar vida a una conducta subsumible dentro del esquema del “contrato de intercambio”. Correlativamente, “contrato de intercambio”, “bien mueble”, “compraventa” se proponen como cualidades y calificaciones referibles indiferentemente a clases enteras de comportamiento y de objetos. Y puesto que, como se ha subrayado, al menos tendencialmente, todas las normas son referibles a las asociaciones de cualquier hombre, también los individuos son igualados ante la ley en virtud de su aptitud abstracta para ser destinatarios de todo el ordenamiento (22).

Existe, pues, una correlación funcional entre la asunción del sujeto abstracto, como punto de referencia de las reglas, y la configuración de las normas como precepto abstracto y general. De hecho, solamente normas de este tipo, precisamente porque son abstractas y generales y porque tienen como punto de referencia modalidades formales de la acción, son aplicables indistinta y uniformemente a todos los individuos.

En otros términos, *las normas que prescriben los componentes, las acciones que aportan la condición necesaria para que se dé un efecto jurídico, se aplican sobre el único presupuesto del carácter abstractamente humano de la conducta y de algunos requisitos ulteriores, considerados necesarios para que la conducta sea tomada en consideración por el ordenamiento (por ejemplo, la forma del acto).*

(22) Vid. *Diritto privato e processo economico*, cit.

Estas normas son, pues, potencialmente referibles a las conductas de todos y, por lo tanto, los pertenecientes a la comunidad estatal son potencialmente destinatarios del conjunto del sistema normativo, todos pueden utilizar la tutela prevista por estas normas: los hombres son iguales ante la ley y las diferencias de poder son relegadas a la esfera de lo irrelevante.

En estos términos, la abstracción es similar a un enorme proceso de traslación, a lo que el psicoanálisis ha llamado *rechazo del impulso*.

Para disuadir la voluntad de poder y la voluntad de ser único, para resolver la condición grotesca de quien, para ser verdaderamente poderoso cultiva el "vehemente deseo de sobrevivir a grandes cantidades de muertos" (E. Canetti) (23), pero no puede y no consigue pasar sin los demás, el hombre ha producido la *intención del Estado*. El Estado de la abstracción que reprime y sublima la individualidad empírica, aquella individualidad que "empujaría hacia el infinito sus deseos y su fuerza disgregadora".

El hombre concreto se sustituye por la imagen del hombre.

"Nosotros pensamos en un hombre... no en su desnuda singularidad, sino más bien bajo una categoría general que lo recubre, pero no completamente. Esto es, nosotros lo miramos, no como individuo, sino como "empleado", "profesor", "estudiante" u "obrero". Éste encuentra así "su personalidad y su realidad en la presentación de los otros" (*seine Persönlichkeit und Wirklichkeit in der Vorstellung des Andern*). Que en la sociedad, en cuanto hombres, los individuos no tengamos relaciones, mientras que en cuanto tienen relaciones sean "hombres" no se deja en cambio entender por este obvio carácter genérico. El misterio del idealismo de la sociedad está en el misterio mismo del idealismo. Mientras éste reduce el mundo a sensaciones y pensamientos, excluye que esto pueda valer para el individuo que, sin embargo, es sólo las imágenes que de él se tienen. Más allá de éstas, la intacta identidad no pertenece ya a él mismo, sino a la identidad universal. En su raíz, ésta lo confía a lo que una vez se llamó el carácter inmutable. Representación es, por el contrario, aquella función suya con la que éste se eleva hasta el cielo para luego caer. Lo que el individuo ha llegado a ser, eso en lo que supone que se ha elevado con tanto esfuerzo y trabajo, es precisamente lo que hace de él un fantas-

(23) CANETTI, E., *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974, pp. 24 y ss.

ma honesto, que Hegel hace aparecer justamente en la *Filosofía del derecho*, verdadera mesa de tres patas del espiritualismo social. *No es pues el individuo el que se "asocia", sino su imagen*" (Sgalambro) (24).

Sin embargo, es precisamente *el enigma* hegeliano de la desaparición y el simultáneo mantenimiento de la pareja señorío-servidumbre (Estado-súbdito) lo que deja entrever, además de la despersonalización de la autoridad, además de la abstracción del Estado, *las huellas del conflicto* originario entre siervo y amo.

K. Marx, replanteando sobre las huellas de este conflicto en la crítica de la abstracción, ha descubierto precisamente que ésta deviene posible sólo en aquellas formaciones sociales en las cuales "las condiciones de existencia" aparecen "independientes de los individuos y, aunque producto de la sociedad, se presentan como condiciones de la naturaleza". Es decir: en la fase del "trabajo alienado", cuando las condiciones objetivas del trabajo "asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal" y "la riqueza social se contrapone al trabajo en dimensiones cada vez más imponentes como un poder *dominante y extraño*" (25). "Una máquina inanimada es espíritu coagulado. Solamente esta naturaleza suya le confiere el poder de poner a los hombres a su servicio y determinar su existencia cotidiana de trabajo de forma tan despótica como de hecho ocurre en la fábrica. Espíritu coagulado es también la máquina constituida por la organización burocrática, con su especialización del trabajo técnico, su delimitación de la competencia, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia ordenadas jerárquicamente. Junto con la máquina inanimada, ésta funciona así para preparar la estructura de aquella servidumbre futura a la cual un día quizás los hombres estén obligados a adaptarse, impotentes, como los *fellah* del antiguo Egipto" (26).

Es en esta fase cuando la contradicción originaria asume la *forma de la contradicción del sujeto moderno*, del sujeto burgués de la propiedad y de la libertad; la contradicción de la intención del sujeto moderno que está lanzado a la igualdad y la generalidad y que, en su particular exis-

(24) SGALAMBRO, *La morte del Sole*, Milano, Adelphi, 1983, p. 114.

(25) MARX, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Florencia, La Nuova Italia, 1970, vol. II, p. 575.

(26) WEBER, M., *Economia y società*, cit., p. 714.

tencia, está arraigado en el sistema material de las diferencias de la posesión privada de la Naturaleza.

Volvemos a encontrar aquí la connotación de la abstracción jurídica y la marca de impureza constitutiva. Ser al mismo tiempo reencuentro de lo universal, de lo general, y represión del instinto individual y de la instancia material. La impureza de la contradicción incurable que vive dentro de la abstracción y que marca su forma, en relación con las modalidades concretas que constituyen las “circunstancias históricas” (técnicas, saberes, lenguajes, códigos, etc.) a partir de las cuales se modelan el hacer individual y la acción social. Así, por ejemplo (como ya hemos visto), la abstracción jurídica moderna (de la igualdad formal y de las normas generales) expresa la específica contradicción de la “subjetividad burguesa”, que define al mismo tiempo su “realidad” y su “no realidad”.

La abstracción jurídica, la igualdad social, son reales porque, efectivamente, realizan la transformación de los individuos concretos en individuos abstraídos en roles jurídico-económicos.

“En estos términos [el principio del sujeto jurídico (entendamos por tal los principios formales de la igualdad y de la libertad, el principio de la autonomía de la persona, etc.) no es solamente un instrumento de engaño y un producto de la hipocresía de la burguesía (...), sino que es a un tiempo un principio realmente operante en la sociedad burguesa, cuando ésta se genera a partir de la sociedad feudal patriarcal y la destruye, y —en segundo lugar—, que la victoria de este principio es no solamente y no tanto un proceso ideológico (o sea, relativo sólo a la historia de las ideas), cuanto más bien un proceso real de juridificación de las relaciones humanas que acompaña al desarrollo de la economía capitalista y que conlleva profundas y completas transformaciones. Volvamos al tema: el surgir y el consolidarse de la propiedad privada, su universalización en relación tanto con sujetos, como con todos los posibles objetos, la liberación de la tierra de las relaciones de dominio y de sumisión, la transformación de toda propiedad en propiedad mueble, el desarrollo y el predominio de las relaciones de obligación y, en fin, la separación del poder político como fuerza particular junto a la cual comparece el poder puramente económico del dinero, con la consiguiente división, más o menos neta, entre la esfera de las relaciones políticas y la de las relaciones privadas, entre el derecho político y el derecho privado” (Pasukanis) (27).

(27) PASUKANIS, E., *op. cit.*

El desarrollo de la abstracción está, pues, ligado a la organización capitalista del trabajo ya que sólo con ella el trabajo se convierte en *trabajo abstracto*, independiente del productor concreto, en cuanto *trabajo libre* de todo vínculo de sociabilidad, y en cuanto trabajo conectado a la producción para la producción (no para el consumo). El trabajo abstracto se configura a partir de la abstracción de los valores de uso conectados, de las necesidades y de los intereses.

La abstracción del trabajo (del trabajador y de las necesidades de la sociedad) se convierte en un “destino de la sociedad entera”; la abstracción del trabajo se extiende a toda la sociedad y requiere el sacrificio de cada sujeto (también de la persona-valor de la ideología burguesa).

Es en el máximo desarrollo de este proceso de abstracción donde se sitúan precisamente las tendencias, comunes a todas las ciencias contemporáneas, de negar en definitiva la misma relevancia del sujeto individual, de la existencia empírico-material.

Este es el contexto en que nace, por ejemplo, el estructuralismo etnológico y la lingüística estructural de Roman Jakobson durante la segunda guerra mundial. Como los lenguajes, afirma Lévy-Strauss, también los datos culturales están constituidos esencialmente por signos y no se pueden aislar unos de otros. El significado de los signos consiste únicamente en su conexión, en su dar vida a sistemas dotados de coherencia interna, capaces de dar sentido y significado a cada cultura.

Análogamente, el pensamiento luhmaniano, al que ya nos hemos referido en varias ocasiones, construye el sistema social como un sistema autosuficiente capaz de resolver los problemas que plantea el ambiente humano a través de la propia autodiferenciación.

En realidad, como ha observado Girard, se trata de una vasta retirada estratégica, en la cual las ciencias del hombre renuncian a preguntarse sobre el destino del individuo (28).

(28) GIRARD, R., *Delle cose nascoste*, cit., p. 20 (también referencias y análisis a la época del estructuralismo).

VI.—El poder de la *abstracción represiva* está destinado, empero, a ser *puesto de nuevo en duda* apenas que la moderna sociedad de masas es atravesada por procesos de *democratización*, por la explosión de movimientos y por el surgir de las nuevas identidades colectivas.

Los procesos de democratización reabren el problema. Empieza de nuevo la época de la “desmesura” que ya había suscitado la turbación de A. Tocqueville (ante la revolución francesa).

“... En esta enfermedad de la Revolución francesa hay además algo de particular que intuyo, pero que no logro descubrir exactamente, ni analizar sus causas. Es un virus de una especie nueva y desconocida. Ha habido en el mundo muchas revoluciones violentas, pero el carácter desmesurado, violento, radical, desesperado, audaz, casi desquiciado y sin embargo potente y eficaz de estos revolucionarios, me parece sin precedentes en las grandes agitaciones sociales de los siglos pasados. ¿De dónde viene esta nueva raza? ¿Quién la ha producido? ¿Quién la ha hecho eficaz? ¿Quién la perpetúa? Porque, si bien en circunstancias diversas, nos encontramos siempre frente a los mismos hombres, que han proliferado en todo el mundo civil. Mi pensamiento se agota en el intento de concebir una noción precisa de este objeto y el modo de dibujarlo con exactitud. Independientemente de lo que se explica, en la Revolución francesa hay algo de inexplicable en su espíritu y en sus actos. Siento dónde está el objeto desconocido, pero, por más que hago, no consigo arrancar el velo que lo esconde. Lo siento con el tacto, como a través de un cuerpo extraño que me impide tocarlo bien y verlo” (29).

Como entonces, también hoy se vuelve a proponer la desviación entre democracia y sistema (código, Estado, etc.).

El sistema no consigue soportar la carga del exceso de democracia, los efectos “desestabilizadores” de la pluralización de la subjetividad, de los procesos de la individuación que atraviesan las “masas”.

La tecnología social desarrolla niveles todavía más enrarecidos de abstracción; “precisos procedimientos técnico-científicos parecen poner al alcance de la mano del hombre el dominio incontrovertible de la tie-

(29) *Correspondance Tocqueville-Kergorlay*, carta del 16 de mayo de 1858, citada por FURET, F., *Critica della rivoluzione francese*, Bari, Laterza, 1980, p. 181.

rra”, y al mismo tiempo la ciencia intenta diseñar la imagen del hombre en la era de la técnica (30).

El modelo del hombre pasa a ser “super-experto, el hombre de la gran *routine*, que al mismo tiempo es superior a la *routine*; una figura indispensable y frenéticamente requerida en la economía, en la política, en la administración, en el ‘tipo ideal’, el hombre dotado de vitalidad y energía para el trabajo, inteligencia y lúcida capacidad sintética, firmeza e iniciativa, riqueza de ideas y discreción: de algún modo, el éxito personificado. La sociedad moderna —de esto no cabe duda— exige y genera a la vez este tipo de hombre, porque es una sociedad abierta, que rompe continuamente con la propia tradición, que avanza con ritmo impetuoso pero al mismo tiempo está bajo la constante amenaza de anquilosarse en la *routine* porque funciona subdividida en prestaciones especializadas. Por esto el super-práctico, el hombre que, amo absolutamente de los hábitos, domina desde lo alto de su propia experiencia, es una de las figuras clave.”

Y, sin embargo, el enorme incremento de las posibilidades ligadas al desarrollo de los medios electrónicos, la extrema indeterminación de la vida pública, aumentan “el *stress* de las decisiones de los sujetos”. Como justamente pone de manifiesto D. Zolo (31), en la introducción a *Potere e complessità sociale*, la antropología de Arnold Gehlen produce la simplificación institucional de lo posible de la teoría sistemática de N. Luhmann. “El máximo de libertad del sujeto acaba coincidiendo así, paradójicamente, con el máximo de subordinación.”

“En su fase actual, de hecho, *el hombre es un ser atemorizado y receloso* cuyos nervios han saltado. La angustia ante el rendimiento lo agarra por el cuello. Mientras la cada vez más dominante vida de los nervios se vuelve cada vez más incapaz de soportar las heridas que inflinge el proceso de trabajo” (Sgalambro).

“Desde que la economía del intercambio pone en relación a todos los individuos, los universaliza por la fuerza de las grandes concentraciones urbanas, haciendo también universal el efecto de las acciones de unos sobre los otros. Cada uno, incluso para sobrevivir, debe arrebatar al otro parte de su descanso, de su libertad y de su felicidad. Nadie puede huir de las consecuencias de las acciones recíprocas. El *neminem laedere*, la

(30) GEHLEN, A., *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugar, 1967, pp. 198 y ss., y *passim*.

(31) Última obra citada.

última fortaleza de la moral, como la había señalado Schopenhauer, se revela imposible” (Sgalambro) (32).

El Estado producto del sujeto, con la intención de realizar la libertad y la igualdad, se ha resuelto en Estado máquina, en geometría sistémica sin pasiones. Nunca el sujeto ha sido tan poderoso y nunca el sujeto ha sido tan negado como en la época moderna.

La voluntad de poder expresada a través de la imitación adquisitiva y la acumulación del saber ha reducido la ciencia a mero instrumento de dominio sobre la naturaleza, sin posibilidad alguna de control de los objetivos y de los fines. La máxima subjetivización de la voluntad de poder ha acabado destruyendo al sujeto en su realidad empírico-material, lo ha transformado en un apéndice del sistema. No hay ya posibilidad, como ha observado Severino (33), de pedir justicia en nombre de los derechos del hombre, ya que no hay ningún criterio para conocer cuáles son estos derechos.

Hoy más que nunca parece verdadera la afirmación casi profética de Heidegger según la cual *la pérdida del centro coincide con el ocaso de occidente*; con la afirmación de Nietzsche de que hoy más que nunca “el desierto crece.” En realidad, “la desertización es más inquietante que la propia destrucción, la destrucción aparta solamente lo que ha sido construido, la desertización impide toda construcción futura.” Y continúa Heidegger: “El momento en que el hombre se prepara para asumir el control total sobre la tierra” es también el momento en el que más se manifiesta el peligro de la muerte y de la guerra total. El riesgo de la guerra nuclear parece, bajo este perfil, representar simbólicamente una posible salida de esta trayectoria a lo largo de la cual ha sido reprimido el problema de la individualidad empírico-material (34).

Mientras los inventos y los descubrimientos de la técnica parecen trazarle al hombre un horizonte de felicidad, los hombres y los Estados son empujados de una guerra mundial a otra, y la paz se convierte sólo en un prelude de la guerra; es más, la guerra deviene la garantía de la paz. “Guerra y paz siguen siendo como los dos trozos de madera que los salvajes frotaban continuamente para obtener el fuego.”

(32) Última obra citada.

(33) SEVERINO, E., *Legge e caso*, loc. cit.

(34) HEIDEGGER, M., *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 69 y ss.

¿Qué cambio puede abrirse para el hombre de nuestra época más allá de lo que los congresos, conferencias, comisiones, subcomisiones, comités, son capaces de decirnos “organizando la paz y haciendo continuamente guiños a la espera de la guerra”?

En la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, referida precisamente al tema de la redención, se afirma que es necesario superar el espíritu de la venganza (35): “El espíritu de la venganza, amigos, es sobre lo que mejor reflexionan los hombres hasta ahora, y donde ha habido un sufrimiento siempre debería de haber habido un castigo.” Es el comentario de Heidegger: venganza, vengar, *wreken*, urgir, significan: hurtar, perseguir, empujar, posponer. “El repensar, el anteponer el representar del hombre ha estado hasta ahora dominado por la venganza, por el perseguir, por el posponer.” Abandonar este camino significa liberarse del espíritu de venganza, abrirse como existente a la pretensión del ser. La antropología de Girard nos recuerda, sin embargo, que el espíritu de venganza nace de la imitación adquisitiva, de la imitación de apropiación. Para liberarse de la venganza es preciso redimirse de este instinto de apropiación, hay que producir una “crítica nueva” de la identidad posesiva que hasta aquí ha regido los destinos del mundo del derecho. Significa, para los juristas, hacerse finalmente responsables de la producción de un derecho de las libertades reales. Se verá entonces el horror de lo que Simmel llama el individualismo del amor: “pero sólo más allá de todas las propiedades, algo general, en una conexión no dada con éstas, está la imagen total verdaderamente individual, indisolublemente unitaria, a la que se dirige el amor” (36).

Se descubrirá entonces que es “un error pensar que el egoísmo tenga el carácter de lo individual. Al contrario, el egoísmo que siempre quiere [tener], que sale pues del individuo dirigiéndose a objetos externos que podrían ser también de los demás, contiene en un último análisis un elemento típico de despersonalización, algo genérico, impersonal” (37). Liberarse del espíritu de venganza, de la abstracción represiva y de la despersonalización de la violencia puede significar, entonces, volver a encontrar la “responsabilidad del ser”.

(35) NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra*, con prefacio de R. Cantoni, Milano, Mursia, 1965.

(36) SIMMEL, G., “Fragment über die Liebe”, en *Logos*, X, 1, 1921, p. 48, cita de SGALAMBRO, M., *op. cit.*, p. 162.

(37) SIMMEL, G., *L'intuizione della vita*, *cit.*, p. 196.

Quizás precisamente en la época en que parecen desencadenarse los egoísmos agresivos de las corporaciones y de los individuos, sea posible para el “sí mismo” abandonar su necesidad “egoísta” y sustraerse “al ritmo implacable de la naturaleza” (38).

(38) Así la conclusión de las sugestivas páginas de ZWEIG, P., *L'eresia dell'amore di sé, Storia dell'individualismo sovversivo nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1984. Vid., también las consideraciones sobre las nuevas necesidades cualitativas de los grupos post-materialistas, INGLEHART, V. R., *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli, 1983, pp. 405 y ss.