

sonal del Instituto (Karl Wittfogel, Richard Sorge, etc.), lo que estuvo claro desde el comienzo en el proyecto frankfurtiano fue la naturaleza mediada de esa empresa intelectual: las elaboraciones teóricas y los trabajos de investigación que el Instituto realizaría estaban destinados a nutrir de recursos al movimiento revolucionario, pero sin plegarse a las concepciones programáticas o cualquier otro imperativo de sus formas partidarias (análogamente, los lazos con las instituciones soviéticas -tanto la colaboración con el Instituto Marx-Engels como la visita de investigación sobre temas de planificación que efectuó Pollock a Moscú en 1927- se desarrollaron con la premisa de una total independencia de los estudiosos frankfurtianos). De acuerdo al propósito fundacional, se buscaba promover una investigación social y una producción teórica cuyos destinatarios clasistas eran el proletariado y sus organizaciones de combate, pero sin abdicar el pleno control de la capacidad reflexiva y el impulso experimental que los movía en cuanto grupo de asociados que se asumían ajenos a compromisos con instituciones académicas o con partidos políticos. En este sentido, el Institut für Sozialforschung constituyó un centro intelectual enteramente original y una variante sui generis del marxismo occidental, con el que se lo suele identificar hasta el punto de convertirlo en su exacto epítome: en esta brecha entre el paradigma y el caso singular debe ubicarse la caracterización del pensamiento político frankfurtiano. En efecto, el rótulo considerablemente retrospectivo de “marxismo occidental”⁵ siempre remitió la plenitud de la acepción al momento inaugural de su constitución como un reclamo antidogmático de vitalización filosófica del pensamiento estratégico: era en el terreno de la política de clase donde se dirimía el valor correctivo de los conceptos dialécticos, parte principal de aquel “legado” de la filosofía clásica alemana cuyo receptor y beneficiario había discernido Engels en el proletariado. Si *Marxismo y filosofía* e *Historia y conciencia de clase*⁶ habían sido los contemporáneos y convergentes textos fundadores del marxismo occidental, uno y otro inculcaban esa admonición básica que promovía la dialéctica a autoconciencia de la praxis: de allí la formulación casi equivalente de “marxismo hegeliano”. Ahora bien, cuando en la segunda mitad de los años veinte el decurso del movimiento obrero sancionó la inviabilidad de esa directiva filosófico-política (corroborada, asimismo, por la marginación de sus promotores), el “marxismo hegeliano” sufrió no sólo una mutación de sus soportes, sino también una desestructuración de los componentes que lo habían hecho nacer: en adelante, el sujeto de la teoría no sería ya, prescriptivamente, el generador de una praxis iluminada por ella y al mismo tiempo rectora de sus modulaciones concretas.

Ya en 1931 la “actualidad” de la filosofía implicaba, para Adorno, que ésta debía “aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad” (1991: 90), con lo cual se abolía la pieza maestra de la demostración lukacsiana de la inteligibilidad práctica y reflexiva del proletariado como sujeto histórico (el ulterior postulado -de 1966- según el cual si la filosofía seguía viva era “porque se dejó pasar el momento de su realización” (Adorno, 1975: 11), complementa esa ascética renuncia y

muestra a la vez la constancia del escepticismo político del autor). En su nuevo emplazamiento, el “marxismo hegeliano” perderá cualquier rasgo de autosuficiencia y se establecerá, más bien, como un polo de integración de motivos e incitaciones de diversa procedencia: psicoanálisis, antropología, crítica nietzscheana, etc.: la teoría política resultante se dislocará, en consecuencia, tanto en virtud de la agregación disímil de los recursos disciplinarios en los diversos integrantes de la “Escuela”, como por efecto del desciframiento que ésta hacía de la cambiante situación del mundo. Si bien es imposible hablar de una concepción unificada de esa teoría, sí cabe destacar la existencia de un corpus considerable de realizaciones que, según sea la óptica del intérprete actual, pueden entenderse bien como testimoniales, como “clásicas”, o como abiertas aún a un desarrollo productivo.

Una enumeración de aquellas áreas en las que el legado del pensamiento político de la Escuela de Frankfurt se ha revelado productivo, permitiendo una articulación de la actual reflexión teórica con los desarrollos e incitaciones de su período “clásico”, debe tener en cuenta los siguientes temas y cuestiones.

En primer lugar, los relativos a las caracterizaciones del fascismo. En su momento, y por razones obvias, una proporción considerable del trabajo del Instituto, o de los intelectuales a él asociados durante períodos variables, se consagró a la dilucidación de la real naturaleza y funcionamiento de los regímenes dictatoriales de derecha y, principalmente, el de la Alemania nazi. En la medida en que, durante los años treinta, cualquier interpretación sistemática del nacionalsocialismo implicaba definiciones en varios planos analíticos (política y jurisprudencia, cultura e ideología, etc., pero también organización económica, relaciones internacionales, etc.), los estudiosos del Instituto se vieron llevados a elaborar modelos integradores, a su vez dependientes de tipologías más abarcativas. En la elección de estas últimas se delineó un terreno de disensión, francamente admitido, que enfrentó a Pollock y Horkheimer con Franz Neumann a propósito de la conceptualización más adecuada de los procesos económicos en curso en la Alemania nazi⁷. En tanto los primeros -y particularmente el economista Pollock- tendían a subsumir el caso alemán dentro del modelo general de un “capitalismo de Estado” (modelo, aclaraba Pollock, en el sentido de un tipo ideal weberiano), Neumann, en vísperas de concluir su obra fundamental sobre Alemania, alegaba que no veía en este país una situación “remotamente parecida al capitalismo de estado” (Wiggershaus, 1994: 285). Aunque uno y otro inscriben la economía alemana en el totalitarismo, las fórmulas respectivas difieren significativamente en carácter y proyecciones, pues el “capitalismo de Estado en su forma totalitaria” (Pollock, 1973: 199)⁸ de Pollock atribuye al Estado respectivo una capacidad plena de control de la economía en beneficio de un grupo dirigente que, en cuanto “coalición” (1973: 201), revela capacidades organizativas, formas coordinadas de dominio y, en definitiva, “la primacía de la política sobre la economía” (Jay, 1966: 155)⁹. Por el contrario, la “economía monopólica totalitaria” de Neumann supone la continuidad del capitalismo monopolista bajo la cobertura dictatorial, la permanencia de la es-

estructura social clasista, y la precariedad de la coalición gobernante, que en definitiva deja a la vista las grietas del sistema de dominio (a esto último apuntaba el título: réplica del Behemoth hobbesiano, el Estado nazi sería “un no-estado, un caos, un imperio de la anomia y la anarquía”) (Neumann, 1983: 11)¹⁰.

El libro de Franz Neumann, *Behemoth. The structure and practice of national socialism*, pone en evidencia inmejorablemente las distintas formas de perduración de una gran obra, en este caso una de las pertenecientes a la tradición viva de la Escuela de Frankfurt. Pues a diferencia de otros textos representativos de la corriente -pensemos en *Dialéctica del iluminismo o Crítica de la razón instrumental*-, no se trata de un “clásico” apto para la recomposición de los fundamentos de una orientación teórica, pródigo en inspiración para esa exégesis pero irremisiblemente abocado a su fijación en la historia de las ideas. Su vigencia tiene un carácter distinto en virtud de que la continua reelaboración conceptual del área en la que se inscribe apela a él como una pieza polémica en confrontaciones actuales sobre los modelos más productivos y consistentes en la interpretación del nazismo.

Compuesto en 1941-42 con el limitado acopio de fuentes documentales a que se veía constreñido el autor en razón de su radicación en Estados Unidos como exiliado antifascista, y publicado en ese último año, *Behemoth* ofreció una vigorosa descripción del “módulo político del nacional-socialismo” que, aunque siempre mencionada con deferencia por especialistas posteriores y más documentados, ha incrementado sensiblemente su significación y pertinencia en el marco de los debates actuales.

Estos últimos, y en particular los referidos a los polares criterios de interpretación del nazismo, que respectivamente asignan un peso determinante en la evolución y dinámica de ese régimen a los factores intencionales (de donde las problemáticas de la personalidad carismática del líder, la explicación del proceso en virtud de las decisiones individuales del Führer, etc.) o bien a las dimensiones estructurales del régimen (y, por tanto, a la índole funcional de las decisiones políticas), han restituido actualidad al *Behemoth* de Neumann¹¹. En efecto, los historiadores de la corriente “estructuralista” (indistintamente llamada “funcionalista”) han recuperado la perspectiva neumanniana para oponerse a la importancia excesiva concedida al papel de Hitler en la explicación, con todos los desbordes psicologistas a que esa atribución dio lugar en la bibliografía sobre el nazismo. Baste citar, como ilustración de esta vitalización de un autor frankfurtiano, a Ian Kershaw, quien recupera el planteo de *Behemoth* de una alianza de bloques (movimiento nazi, gran capital, ejército) (Kershaw, 1992: 111-112) y sitúa claramente a la tendencia “estructuralista” en la estela del “análisis magistral” del Neumann de los años cuarenta (Kershaw, 1992: 135); a Pierre Ayçoberry, en su revisión general de las interpretaciones del nazismo, donde -luego de indicar los logros analíticos y los aciertos proféticos del libro de 1942- recomienda examinar

minuciosamente el desarrollo del libro para descubrir, en cada una de sus partes, “el germen de las investigaciones de los historiadores ulteriores” (1979: 138); a Tim Mason, en fin, para quien *Behemoth* era “la mejor obra sobre el Tercer Reich” (además de un valioso testimonio del valor de la historiografía marxista) (1995: 53) y que tenía a su autor -según recuerda la editora de una compilación póstuma de sus escritos- como uno de sus dos mentores en la profesión (el otro era Edward Thompson) (Caplan, 1995: 3-4). Muy recientemente, un estudioso alemán, Jürgen Bast, dedicó un volumen a la reconstrucción del análisis neumaniano de las estructuras políticas y jurídicas del aparato de poder nazi (1999: 300-301), articulando la exposición a partir del funcionamiento del sistema político del pluralismo, inicialmente en la democracia de masas weimariana y finalmente en una paradójica acepción en el nacionalsocialismo. Bast hace notar que para Neumann pluralismo y totalitarismo no eran antinómicos, sino momentos constitutivos simétricos del funcionamiento del poder nazi, lo que justificaba su fórmula de un pluralismo de las organizaciones totalitarias. Las nutridas referencias a los estudios contemporáneos sobre Neumann que figuran en la sección introductoria del libro de Bast constituyen también un testimonio expresivo de la no agotada productividad de los inaugurales planteos sistemáticos de comienzos de los años cuarenta (1999: 1-7)¹².

Otro politólogo frankfurtiano incorporado a los desarrollos presentes de la ciencia social es Otto Kirchheimer (1905-1965), integrante asimismo de la diáspora norteamericana del Instituto y compañero de tareas de Franz Neumann, con quien había compartido en Alemania tanto la militancia socialista como la práctica jurídica. La re inserción del pensamiento de Kirchheimer en las elaboraciones teóricas actuales tuvo lugar en el campo de los estudios criminológicos, a partir de la reedición de *Punishment and Social Structure*, una obra que compuso en colaboración con Georg Rusche a fines de los años treinta y que, habiendo sido en su momento la primera publicación en inglés del Instituto, se convirtió, con la mencionada reedición, tres décadas después, en un texto clásico dentro de la disciplina. *Pena* (o *Aplicación de la pena*, en su versión alemana) y *estructura social* (Rusche y Kirchheimer, 1978) fue considerado, en oportunidad de esta exhumación, una decisiva fuente de inspiración para los esfuerzos tendientes a examinar con criterios históricos y materialistas la naturaleza y funcionamiento de los sistemas penales, con un aliento inaugural que cristalizó en la denominación de “criminología crítica” como fórmula descriptiva de la tendencia renovadora de la disciplina. Su remisión a las cuestiones de la organización del trabajo y la ideología que ésta expresa, así como la conexión de ambas con los más englobadores procesos de control social, hicieron de la obra de Kirchheimer un *pendant* natural de los temas análogos que contemporáneamente trataba Michel Foucault, particularmente en *Vigilar y castigar*. Esa tácita confrontación ponía de relieve las ventajas metodológicas del tratamiento kirchheimeriano en la medida en que los conceptos determinados y la especificación genética volvían manifiesta la derivación de la idea de

“disciplina” a partir de las mutaciones en la organización capitalista del trabajo, en tanto la similar noción de Foucault invierte la secuencia y debilita la especificidad de la idea disciplinaria al difundirla de manera uniforme en una pluralidad de esferas (Melossi, 1974: 14) (en este mismo sentido, la expansión omnicompreensiva del concepto foucaultiano de “panoptismo” también vulnera la exigencia de determinación categorial -a propósito de la disciplina- y debilita la posibilidad de identificar las fuentes del poder real) (Cacciari, 1993: 227-238).

Si la repercusión de los trabajos relativos al condicionamiento social y económico de la legislación penal se produjo en forma diferida -es decir, cuando mucho tiempo después de aparecido *Punishment and Social Structure* y en una escena intelectual modificada los criminólogos de orientación marxista se propusieron refundar en forma “crítica” el campo de su especialidad-, ya en vida de Kirchheimer sus aportes a la teoría política fueron valorados como renovadores, particularmente en dos temáticas: la de la emergente transformación del formato e intervención estatal de los partidos políticos, y por otro lado la de la politización de la justicia. En el primer caso, se ha considerado que Kirchheimer fue el primero en advertir la mutación que tenía lugar tanto en la composición de la base social de los partidos como en la actitud característica que éstos adoptan en los procesos de formación de los gobiernos (Herz, 1972: 285-287). Fue Kirchheimer quien aclimató famosamente la descripción de *catch-all-party* para definir al nuevo tipo de partido que sustituía a las antiguas formaciones de rígida formación clasista o religiosa. En *The Transformation of the Western European Party System* y en oposición a diagnósticos como los de Duverger (que indicaban la modernidad del partido de masas frente al tipo clientelar norteamericano), indicó esa emergencia como característica de los sistemas políticos del capitalismo tardío. Ciertamente, en cuanto antiguo militante de un partido de masas típico como la socialdemocracia alemana, su comprobación connotaba pesimismo y desencanto, acentos que no fueron retenidos por el medio receptor estadounidense, el cual sencillamente neutralizó su lectura de los cambios en curso, allanando su inclusión entre los hallazgos operativos de la ciencia política (Bolaffi, 1982: XIV-XVIII).

Conectado con la cuestión del cambio estructural del partido político, figuraba el otro asunto examinado por Kirchheimer: el debilitamiento de la “oposición de principio” que estaba en la base del juego de alternancia en el gobierno. Se abría paso un nuevo modelo -que él analizaba a partir del caso austríaco, pero que luego se reproduciría en Alemania Federal- del “cartel” de partidos o de grandes coaliciones; algo que, en el mismo tono pesimista, Kirchheimer juzgaba como una tendencia involutiva de los sistemas políticos.

La otra temática encarada por Kirchheimer tiene afinidad con sus exploraciones sobre política penal en el libro en el que colaboró con Rusche: *Political Justice* (1961) estudia las estructuras de diversos sistemas políticos y jurídicos con el fin de establecer la utilización de los procedimientos legales con fines políti-

cos. Investigadores que aprovecharon su enseñanza en ese período de su radicación norteamericana han juzgado “clásico” el tratamiento que dio Kirchheimer a cuestiones como el delito político o el juicio político (Herz, 1972: 286)¹³, entre otras situaciones enmarcadas en las modalidades según las cuales el Estado lleva a cabo la administración del derecho.

Hay aún otra faceta de la producción intelectual de Kirchheimer actualmente revaluada en función de una configuración contemporánea de intereses teóricos que están centrados en la dilucidación de “lo político” como dimensión ontológica y fundante de la institucionalidad jurídica y estatal. Nos referimos a las reflexiones hermenéuticas y a los intentos reconstructivos que tienen por objeto la exploración sistemática de la *oeuvre* de Carl Schmitt y, dentro de ella, de las producciones del período de entreguerras: en cuanto brillante discípulo de Schmitt durante ese lapso, Otto Kirchheimer también ha reclamado atención en su doble carácter de acólito y contradictor, es decir tanto, por su original simbiosis de motivos schmittianos y categorías marxistas durante los años veinte y treinta, como por el carácter de sus réplicas teórico-políticas al maestro en el último de esos decenios. Ciertamente, la actual atracción que suscita la obra de Schmitt -y, parcialmente en su órbita y parcialmente fuera de ella, la de Kirchheimer- debe enmarcarse en la más general fascinación suscitada por la República de Weimar en la múltiple significación que ésta reviste como experiencia histórica singularísima (“laboratorio” político y cultural de tendencias antagónicas, escenario paradigmático de crisis y conflictos, aciago prólogo de un “resistible ascenso” dictatorial, etc.).

Son entonces los ensayos escritos por Kirchheimer durante la República y luego de su caída los que concentran el interés de los politólogos, en coordinación inmediata con elementos doctrinarios schmittianos y, más en general, con la cultura política socialdemócrata y marxista de la época. El centenar de páginas que dedica Angelo Bolaffi a introducir una selección de escritos de Kirchheimer de los años 1928 a 1933 es un buen ejemplo de la mencionada recepción¹⁴. Bolaffi estudia el desarrollo del pensamiento político kirchheimeriano durante ese período en estrecho cotejo exegético con las obras de Schmitt en las que el mismo se apoya, y asimismo con las necesarias referencias a aquellos planteos socialdemócratas coetáneos -como los de Otto Bauer o Max Adler- que Kirchheimer tenía en cuenta en la elaboración de su propia posición. Ésta, en definitiva -tal la tesis del ensayo de Bolaffi- recupera la problemática schmittiana en sus núcleos más incisivos: el señalamiento de las aporías del parlamentarismo moderno y el modo en que ellas gravitan en las vicisitudes de la República de Weimar, el énfasis en un concepto sustantivo (y no meramente procedimental o formalista) de la democracia, la necesidad principista de un contenido decisonal en la Constitución (capaz de articular fines políticos), etc., sin por eso seguir las opciones últimas de Schmitt, particularmente en la resolución concreta -hacia 1932- de la tensión entre legalidad y legitimidad. Si en un primer momento un leninismo asumido en clave soreliana había aproximado los desarrollos de Kirchheimer a la con-

cepción schmittiana de la dictadura, un ulterior giro “luxemburguiano” en su pensamiento lo hará tomar distancia de aquella actitud, en consonancia con una valoración afirmativa de la legalidad en un momento en que se ciernen amenazas sobre la permanencia de la República: el desenlace reaccionario de la crisis situará, entonces, a Schmitt y Kirchheimer en frentes opuestos¹⁵.

El hecho de que Kirchheimer comenzara su asociación con el Instituto de Frankfurt (en el exilio) solamente a partir de 1937, podría hacer pensar en la irrelevancia de la consideración de sus años de Weimar cuando se trata de establecer un cuadro panorámico de la incidencia del pensamiento político frankfurtiano en la investigación y la reflexión teórica presente.

No obstante, ha sido justamente la revisión de la obra de Carl Schmitt y la evaluación de su influencia la que ha conducido a una apreciación -sin duda problemática, y en ocasiones especiosa- de una conexión mucho más que episódica de la herencia schmittiana con las fases formativas de varias personalidades que se integraron, en distintos momentos, a las actividades del Instituto. Si bien existen estudios particularizados que vinculan a Schmitt con cada una de esas figuras, un encuadre de conjunto es el ofrecido por Ellen Kennedy (traductora y aclimatadora de la obra de Schmitt en Estados Unidos) en un artículo que suscitó diversas réplicas y fue publicado por la revista norteamericana *Telos*, a su vez conspicua caja de resonancia del *revival* de Schmitt en ese país (1987: 37-66)¹⁶.

Sin duda provocativo, el recuento de los contactos personales e ideológicos de Schmitt con Kirchheimer, Neumann y Benjamin, de los ecos favorables de su obra anterior a 1933 en la revista del Instituto (uno de cuyos comentaristas fue Karl Korsch) y de la incorporación de algunos de sus planteos en la teorización temprana de Jürgen Habermas, constituyó un drástico intento de refiguración de la historia intelectual que enmarcó la génesis de la teoría crítica. Esta última, en opinión de Kennedy, resulta inadecuadamente comprendida si no se recupera en plenitud la riqueza de los debates sobre Estado y política que atarearon a los intelectuales del período weimariano: en particular, la crítica de las instituciones liberales fundamentada por Schmitt habría cautivado hasta tal punto a los futuros impulsores de la teoría crítica que la amputación de ese fermento y su tácita denegación en las historias de la corriente no harían justicia a la articulación interna de sus ideas. Las alegaciones presentadas al respecto incluyen, además del bien documentado y conocido caso de Kirchheimer -aquí rotulado “el más importante ‘schmittiano’ de izquierda”- (Kennedy, 1987: 47), también los de Franz Neumann y Walter Benjamin. El primero, tanto por su trato personal con Schmitt -de quien fue alumno en 1930-32- como sobre todo por la aplicación de conceptos schmittianos que efectuara en sus trabajos de esos años. El segundo, por su explícita incorporación de nociones derivadas de Schmitt en la interpretación de la singularidad del drama barroco alemán, así como por el reconocimiento de esta deuda en una carta por él dirigida a Schmitt¹⁷ y en un curriculum vitae redac-

tado contemporáneamente¹⁸ (se puede agregar que el nexo que aquellas nociones -“soberanía” y “estado de excepción”- establecen entre las respectivas concepciones de Schmitt y Benjamin ha ocupado recientemente a otros comentaristas)¹⁹. El filósofo frankfurtiano más detalladamente escrutado por Ellen Kennedy para defender su tesis de la invasora presencia de Schmitt en la teoría crítica es -con un ademán intencionadamente polémico en virtud de la influencia actual de sus ideas- Jürgen Habermas, de quien afirma que su deuda al respecto, explícita en obras tempranas (por ejemplo en el libro sobre la opinión pública), subsiste implícitamente después, ya que los argumentos de Schmitt suministrarían la base teórica del análisis del Estado en el capitalismo tardío y también las posteriores disquisiciones sobre el orden constitucional a propósito de la situación en Alemania Federal (Kennedy, 1987: 61). Si en todos los casos individuales considerados el propósito de Kennedy es mostrar que los opuestos valores y fines políticos de los frankfurtianos respecto a los defendidos por Schmitt no pueden disimular su apelación a la misma argumentación formal propuesta por este último, la existencia de esa brecha resultaría más patente en Habermas, quien, a diferencia de Kirchheimer y Benjamin, por ejemplo, no descarta los principios liberales sino que busca fundar en ellos una renovada filosofía política y un modelo de interacción social guiado por normas racionales y criterios ético-discursivos.

Previsiblemente, ese inquietante desplazamiento de la producción frankfurtiana a zonas internas del archipiélago doctrinario schmittiano -convenientemente designadas con el rótulo “schmittianismo de izquierda”- no dejó de suscitar réplicas animadas que ponían en juego los diseños plausibles de una historia intelectual de la teoría crítica. Varias de esas réplicas aparecieron en el mismo número de *Telos* en el que Kennedy exponía su interpretación. Martin Jay, acusado por esta autora de pasar por alto “discretamente” (Kennedy, 1987: 45) el peso de la influencia schmittiana en su narrativa de los orígenes y desarrollos de la Escuela de Frankfurt, hizo notar -bajo el retórico encabezamiento interrogativo “¿Reconciliar lo irreconciliable?”- la inconsistencia de las tesis kennedyanas, inevitablemente abocadas a un “singular empobrecimiento del pensamiento político contemporáneo” (Jay, 1966: 80). Benjamin, Neumann y Kirchheimer, alega Jay, se interesaron por las ideas de Schmitt mucho antes de su incorporación al Instituto de Frankfurt, y cuando ésta se produjo, tanto la crítica interna de ese pensamiento como la evaluación de su desemboque en una legitimación del Estado nazi los llevaron a denunciarlo inequívocamente. Pero sobre todo, la incompatibilidad del pensamiento de Schmitt con el de los miembros del Instituto estaría en que éste último, con distintas gradaciones, se vio afectado por la dialéctica hegeliana en la conceptualización de los problemas, mientras que la incompatibilidad de dialéctica y decisionismo, en el caso de Schmitt, marca una diferencia insalvable (Jay, 1966: 73)²⁰. En el mismo sentido, y en coherencia con tal modalidad filosófica de apreciación de los procesos y fenómenos históricos, la Escuela de Frankfurt nunca efectuó una denegación total del liberalismo (como sí lo hiciera Schmitt), sino

un escrutinio severo de sus logros y sus fracasos como premisa de la reconducción de algunos de sus componentes válidos en una sociedad deseable. Lo que, por lo demás, se pondría en evidencia en las posiciones de Habermas, el filósofo más injustamente tratado por Kennedy en su diseño tendencioso de la “herencia” izquierdista de Schmitt.

Con la exposición de la radical incompatibilidad de la visión habermasiana de la democracia respecto de la opción plebiscitaria de Schmitt, así como del básico distanciamiento de una noción hobbesiana de soberanía en aquella concepción, Jay, en definitiva, desestima enfáticamente cualquier posibilidad hermenéutica de lectura que concluya, como la de Kennedy, en la existencia de un “argumento formal” común a Habermas y Schmitt. En esta última asimilación de posiciones insisten Ulrich Preuss y Alfons Söllner para mostrar su inconsistencia y rebatir la validez de la interpretación revisionista. Preuss enumera los distintos lugares en los que la formulación de Kennedy es claramente impropia para describir una comunidad de perspectiva en Habermas y Schmitt: por ejemplo, indicar “una tensión entre principios y realidad en la constitución liberal” sería, para Schmitt, irrelevante, ya que para él la antítesis se da entre los principios del liberalismo y los principios de la democracia; más en general, el esfuerzo schmittiano por establecer a lo político en una esfera autónoma en la que se dirime “la decisión existencial entre amigo y enemigo” (Preuss, 1987: 103-104) es claramente opuesto a la caracterización de Habermas, para quien la índole “transitoria” de lo político se vuelve visible en el momento en que el poder social toma la forma de una autoridad racional. Análogos contraposiciones son esgrimidas por Söllner en lo que se refiere a la riesgosa aproximación de Habermas y Schmitt, pero su artículo refuta a Kennedy con mayor dilatación, ya que reconstruye la inserción de las ideas del resto de los teóricos frankfurtianos aludidos por esta autora en la más amplia historia de su actividad en Weimar, y después en el exilio. Particularmente en el primer período, durante el cual supuestamente habría actuado sobre ellos la influencia de Schmitt, Söllner encuentra evidencias textuales de una inclinación opuesta: la distinción benjaminiana entre una violencia legítima y una ilegítima; la vigencia, en Kirchheimer, de un paradigma crítico marxista que, sobreimpuesto a las nociones schmittianas, movilizó en parte de su producción; la afinidad de las posiciones de Kirchheimer, aún en esa época, con otras del campo socialdemócrata (Neumann, Herman Heller, etc.) son referencias que Söllner articula para rechazar, sin miramientos, la interpretación de Kennedy (1987: 81-96). Adicionalmente, reinserta el proyecto intelectual de Habermas en un contexto de historia cultural omitido por esa autora y que mostraría el esfuerzo del filósofo por reconstruir un linaje propiamente alemán a las ideas democráticas, realizado en la década de 1950 e inscripto en dos frentes: la crítica a la nativa tradición de derecha, complaciente con el nazismo, y, simétricamente, la afirmativa recepción de la literatura de la emigración. El carácter de esa iniciativa no podría estar más alejado del círculo de pensamiento schmittiano que Kennedy indica, para esas mismas fechas, como gravi-

tando sobre la obra temprana de Habermas. En resumen, el intenso intercambio polémico²¹ a que dio lugar la coordinación hipotética de dos universos mentales opuestos entre sí en inspiración y proyección es significativo en más de un sentido. Por un lado, se lo puede entender como un episodio, entre otros, del *revival* del pensamiento anti-ilustrado que, en casos como éste, se concentra en la alegada fecundidad de la doctrina de Carl Schmitt para un examen crítico de “las deficiencias del sistema liberal dominante”²². Por otro lado -y esto es más pertinente en nuestro contexto- el ademán anexionista que guía las relecturas de obras de la Escuela de Frankfurt en clave schmittiana constituye un firme reconocimiento de la decisiva inscripción del pensamiento frankfurtiano en el ámbito de la teoría política (es decir, en cuanto área diferenciable de la filosofía de la historia, la teoría estética, la crítica cultural, etc., especialidades más comúnmente vinculadas a su herencia). Esta aserción puede probarse mediante la consideración de otro autor, apenas mencionado hasta ahora pero significativo desde el punto de vista de las demandas hermenéuticas que en los últimos tiempos se han ejercido sobre él para resaltar la índole política de su proyecto intelectual.

En efecto, si no hay autor “frankfurtiano” más comentado y cribado en la actualidad que Walter Benjamin -lo que se puede demostrar tanto por la multiplicación de volúmenes y números monográficos de revistas a él dedicados²³ como por la acumulación de bibliografías siempre provisionales sobre esa misma proliferación-²⁴, tampoco hay uno en el que retorne con más insistencia el desciframiento político de su pensamiento, muchas veces con la intención de incorporar ese legado a una lectura, también política, del presente.

Uno y otro propósito están ejemplificados en los sucesivos trabajos de una especialista de Benjamin, la norteamericana Susan Buck-Morss, quien luego de ofrecer una de las mejores historias de la filosofía dialéctica frankfurtiana (1981) acometió en dos libros posteriores una obra de recuperación del ambicioso diseño benjaminiano de los “Pasajes” que no tiene paralelo en la literatura especializada. El primero de ellos reconstruye creativamente la “dialéctica de la mirada” (Buck-Morss, 1989) que inspiró a Benjamin su articulación de los restos dispersos de la cultura de masas como conjunto significativo que admite la fijación de una verdad filosófica. Cuando los textos de *Passagen-Werk* se dieron a conocer, en la ostensible diseminación de motivos que abarcaba su lábil arquitectura y sus lacónicas referencias a una posterior organización de contenidos, los estudios de ese “torso” (en el que se cifraba, emblemáticamente, una inconclusión literaria y existencial, pero también el signo ominoso de una tragedia más vasta) se interesaron en los fragmentos desde distintas perspectivas, aunque con una marcada tendencia a acotar, como relevantes, los tramos referidos a una eventual filosofía de la historia. Opción ésta, sin duda, facilitada y fomentada tanto por la comparativamente más nítida estructuración de la sección respectiva (Benjamin, 1983/4: 1-40) como por el hecho de que su legibilidad se veía reforzada por las ya conocidas “Tesis de filosofía de la historia” (de acuerdo al nombre convencio-

nal que identificó a la serie de reflexiones en las que la crítica del historicismo se complementaba con observaciones normativas sobre el modo de acceder al conocimiento del pasado histórico)²⁵.

Muy diferente es la actitud de Buck-Morss, quien en un doble movimiento recompone la experiencia histórica de Benjamin y a través de ella ilumina aquella articulación histórico-cultural que suscitó la mirada configuradora del autor de los “Pasajes”. La finalidad declarada de la autora es reanimar “la fuerza política y cognitiva” (Buck-Morss, 1989: IX) que contiene *Passagen-Werk*, bajo el supuesto de su pertinencia no sólo exegética sino activamente interventora en la interpretación del mundo cultural de hoy. El señalamiento de la permanencia de los mitos e imágenes de sueño que la cultura de masas propone a la conciencia del consumidor -ilustrada con frecuentes cotejos de imágenes del siglo XIX y de distintas épocas del siglo XX-, unido a la inteligente reconstrucción de las indicaciones teóricas y metodológicas de Benjamin presentes en los materiales conservados, está orientado con firmeza a ese impulso del “despertar” activo y consciente que el escritor alemán asentó en la obra como criterio estratégico. Tal conquista del conocimiento histórico que rescata el significado político de lo que de otro modo subsistiría como prolongado encantamiento o fascinación letárgica, busca neutralizar la inerte transfiguración del presente que acompaña la función legitimadora de la cultura dominante y propone, en consecuencia, tareas de recuperación coherentes con una percepción modificada y vigilante de ese universo. Así, la motivación político-cognoscitiva del mayor emprendimiento benjaminiano vuelve a encarnarse en un proyecto contemporáneo que entiende a la transmisión de cultura, en las palabras de Buck-Morss, como “un acto político” de decisiva importancia en la medida en que “la memoria histórica afecta decisivamente la colectiva voluntad política de cambio” (1989: XI). En definitiva, *The Dialectics of Seeing* busca hacerse eco de la sugerencia benjaminiana según la cual los sedimentos culturales activos en las imágenes de la experiencia urbana están “políticamente cargados” y pueden “transmitir una energía revolucionaria a través de las generaciones” (Buck-Morss, 1989: 336).

En el segundo de los libros mencionados, Susan Buck-Morss no considera temáticamente los desarrollos de *Passagen-Werk*, pero aplica con creatividad analítica sus intuiciones básicas en una lectura política del presente desencantado que se sirve del léxico y los conceptos benjaminianos para una original apreciación comparativa de la declinación de los sueños colectivos en las opuestas civilizaciones del capitalismo y el socialismo. El abrupto enlace del deseo de plenitud y su abismal hundimiento están inscriptos en la antítesis que da título a la obra *Mundo de sueño y catástrofe*, síntesis expresiva del enfoque crítico de la ilusión y sus resortes fantasmagóricos desde la perspectiva del desastre, *topos* benjaminiano que aquí dilata su potencialidad heurística mediante el sensible tratamiento de Buck-Morss.

Los “mundos de sueño” de la democracia, de la historia y de la cultura de masas son examinados en su carácter de utopías colectivas en trance de agotamiento por efecto de los desmoronamientos deplorables de los dos opuestos sistemas económicos que inicialmente los inspiraron y de los que se sirvieron para legitimarse. Buck-Morss hace explícito su uso de esa noción en la acepción benjaminiana que remarca su ambivalencia: deseo utópico de universos sociales en los que la felicidad personal y la superación de la escasez serían, al fin, posibles, y al mismo tiempo reservas de energía utilizadas instrumentalmente por las estructuras de poder en una dirección destructiva para las masas. La guerra, el terror y la explotación en que se convirtieron las expectativas de varias generaciones corresponderían a los “sueños” de la soberanía de las masas y de la abundancia industrial. En cuanto al anhelo de una cultura para las masas, éste suscitó, como efecto ominoso, un conjunto de “efectos fantasmagóricos que estetiza la violencia de la modernidad y anestesia a sus víctimas” (Buck-Morss, 2000: XI). Escrito desde la perspectiva que ofrece el fin de la guerra fría, el libro es también un registro de las experiencias de trabajo en común de intelectuales del Este y del Oeste para el análisis crítico de sus respectivas sociedades. Las formas específicas que en uno y otro campo asumía la conjunción opositiva de “mundo de sueño y catástrofe” figuraron en la agenda de la propia autora durante sus frecuentes visitas -entre 1988 y 1993- al Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Moscú, donde compartió experiencias con especialistas locales en autores de la Escuela de Frankfurt como, precisamente, Walter Benjamin (y Theodor W. Adorno). En una tácita incorporación de claves conceptuales y técnicas de expresión derivadas de Benjamin, Buck-Morss organiza la materia de su libro como una reserva de *aperçus* históricos, reflexiones teóricas e imágenes (fotográficas, pictóricas) que, en conjunto, se ofrecen como piezas de un montaje críticamente orientado a la producción de “shocks”, en la acepción que este procedimiento reviste en la metodología benjaminiana. La apelación a nociones articuladoras como “constelaciones” y “tiempo mítico”, o la dualización de estadios -sueño y pesadilla, imagen y fantasmagoría, utopía y despertar, etc.- como recursos puestos al servicio de una mirada política que retiene la promesa de emancipación contra todos los espejismos de “la argumentación neoliberal” (Buck-Morss, 2000: XIII) es una convincente muestra de la eventual actualización del pensamiento crítico de Walter Benjamin. El inventivo aprovechamiento de ese legado en términos de integración de figuraciones e ideas, del “uso de imágenes *como* filosofía”, está aquí subordinado a una admonición cuya fórmula -“la evaluación del siglo veinte no debe quedar en manos de sus vencedores”- (Buck-Morss, 2000: XV) retoma y prolonga las advertencias dramáticas del autor de las “Tesis”.

La recuperación, en Benjamin, de una crítica cultural políticamente orientada -tal como vimos en Buck-Morss- debe distinguirse de una adhesión a las implicaciones estratégicas de su pensamiento político en la forma que éste toma, por ejemplo, en las “Tesis de filosofía de la historia”. Si bien no se puede decir que

luego de las agrias disputas de los años sesenta (cuando, en Alemania Federal, Adorno y Horkheimer fueron acusados por estudiantes izquierdistas de “traicionar” a Benjamin)²⁶ el tema de la recuperación política de la filosofía benjaminiana haya dado lugar a un verdadero debate, sí puede señalarse una notoria diferenciación de posiciones en cuanto al carácter del legado. Dejando de lado una serie, considerablemente nutrida, de orientaciones de lectura receptivas al esfuerzo filosófico de Benjamin en las dramáticas circunstancias en que redactó las “Tesis”, y por tanto proclives a su caracterización como un documento teórico de perdurable inspiración, se diseñan dos actitudes polares. Por un lado, la de quienes creen encontrar en la crítica del gradualismo socialdemócrata el esbozo de un “mesianismo político” de inquietantes efectos potenciales, ya que las tesis de 1940 no serían “otra cosa que un manual de guerrilla urbana” (Tiedemann, 1983/4: 96); el énfasis en la discontinuidad de la historia y la expectativa de una abrupta entrada en ella del Mesías/proletariado revolucionario constituiría menos un diagnóstico proveniente de Marx que un anhelo propio del “entusiasmo de los anarquistas” (Tiedemann, 1983/4: 95). Esta posición es la de Rolf Tiedemann, editor de las obras de Benjamin y antiguo discípulo de Adorno, quien, en su momento, también había visto con inquietud que el teórico de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica se hubiese situado “en los límites del anarquismo”²⁷.

También Rainer Rochlitz, otro estudioso de Benjamin, experimenta similares aprensiones en cuanto a la política de Benjamin en las “Tesis”: la invocación, en éstas, de un “estado de emergencia” como regla, y la aprobación del sentimiento vindicativo en las masas, lo llevan a asociar el temperamento revelado por Benjamin en ese texto con “la ética de ciertos grupos terroristas” en los años setenta. Dado que este último período difería considerablemente de la época de redacción de las “Tesis”, Rochlitz juzga que la mayor influencia política de la obra de Benjamin se ejerció “en nombre de una falsa actualización” (1996: 235). Por otro lado, la incisiva crítica a los fundamentos filosóficos (historicismo) e ideológicos (concepciones del “progreso”) que Benjamin atribuye a la teoría y la práctica socialdemócratas han encontrado un eco favorable en amplios sectores de la opinión, tanto por su sintonía con la crítica filosófica del optimismo ilustrado, y más precisamente con la vertiente frankfurtiana de esa crítica (Mensching, 1980: 157-180) emblemáticamente representada en *Dialéctica del iluminismo* (Horkheimer y Adorno, 1970), como por su congruencia con las imputaciones políticas que tienen como blanco las opciones estratégicas del antifascismo de los años treinta. En el marco de esta última orientación, es significativa la recuperación del pensamiento político de Benjamin que efectúa Terry Eagleton en un brillante estudio que, centrado en las promesas de la “crítica revolucionaria” benjaminiana para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas, contiene también un sugerente paralelo entre Benjamin y Trotsky que muestra sus afinidades en distintos terrenos, incluyendo aquél referido a la hostilidad manifestada hacia los programas e ideas del Frente Popular en la época mencionada (Eagleton, 1981: 173-175).

Una evaluación panorámica del legado teórico de la Escuela de Frankfurt en la reflexión política contemporánea permite distinguir dos tipos de producciones que, aunque puedan vincularse entre sí, resultan claramente diferenciables: aquellas que prolongan la inspiración de la “teoría crítica” en el establecimiento de un proyecto de teoría social general, y las que sin una ambición análoga exploran -a partir de uno u otro linaje frankfurtiano- las posibilidades de conectar aspectos de aquella herencia con una temática singular del presente. En tanto las producciones del segundo tipo, como se acaba de señalar, son tributarias de una pluralidad de fuentes “clásicas”, las del primer tipo están organizadas en torno a la obra de Jürgen Habermas, y de hecho tienen a éste como su impulsor más prolífico. Las posiciones públicas, el proyecto teórico y la influencia de Habermas son suficientemente conocidos en la actualidad, ya que constituyen una presencia viva y configuradora. Lo que habría que recalcar en el contexto de esta exposición es la modalidad diferencial de esa opción dentro de las continuidades de la teoría crítica. Habermas ha sido explícito al respecto en diversos lugares, y particularmente en su obra principal, *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1990): la presentación que allí efectúa de una versión renovada y programática de la “teoría crítica de la sociedad” tiene como premisa razonada la indicación de las causas que bloquearon el desarrollo de su concepción clásica. La extrapolación del concepto lukacsiano de “cosificación” fuera del contexto histórico del sistema capitalista, la amplificación de la razón instrumental a una general “lógica del dominio sobre las cosas y los hombres”, la disociación del enlace crítico de filosofía y ciencia y la concomitante insistencia en una teoría apartada de la práctica, etc., rasgos todos ellos ostensibles a partir de *Dialéctica del iluminismo*, mostrarían para Habermas el fracaso de la original iniciativa del Instituto. Pero tal fracaso, que para él se debe a lo que llama “agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia”, puede ser superado mediante la sustitución de ese paradigma por una teoría de la comunicación que, en cuanto verdadera heredera de la empresa interrumpida, resultaría apta para asumir las tareas pendientes de la teoría crítica (Habermas, 1990: Tomo I, 480-508 y Tomo II, 527-572). Entendida entonces como alternativa a la filosofía de la historia pesimista y políticamente estéril en que desembocó el impulso frankfurtiano inicial -y cuyas formas categoriales, como ya señalaron otros discípulos de Adorno, acabaron por desvincularse de la historia concreta- (Krahl, 1974: 166-167), la teoría habermasiana de la acción comunicativa, en cuanto supone una teoría de la racionalidad y de la modernidad, ha servido a su autor como una instancia crítica para evaluar un conjunto de direcciones del pensamiento contemporáneo. Entre éstas, merecen destacarse las que filosóficamente se aglutinan en el post-estructuralismo (Habermas, 1989: caps. 7 a 10) y políticamente en el neoconservadurismo²⁸, unas y otras tributarias, en ciertos casos, de ese ataque a la modernidad que Habermas percibe como una amenaza tanto al conocimiento del mundo como a su transformación. Su muy conocida fórmula-consigna referente a la modernidad como proyecto inconcluso (Habermas, 1987: 141-156)²⁹ y, por tanto, necesitado de cumplimiento puede entenderse como un espacio de concentración argumentativa en el que han confluído diversas líneas

de reflexión. Estas abarcan, por ejemplo, la lectura habermasiana del post-estructuralismo (Norris, 1997: 97-123; Couzens Hoy, 1997: 124-146; Schmidt, 1997: 147-171 y Bohman, 1997: 197-220), su ética discursiva (Benhabib y Dallmayr, 1990) o su noción de esfera pública (Calhoun, 1992), pero también cuestiones como la participación política (Eder, 1992: 95-120), la temática adorniana de la dominación (Eder, 1992: 95-120) o la crítica comunitarista del liberalismo (Benhabib, 1992: 39-59), la relación entre moralidad y política (McCarthy, 1992: 51-72) o entre filosofía y práctica social (McCarthy, 1992: 241-260) en el plano de temas y problemas acotados, si bien la orientación habermasiana también ha inspirado elaboraciones sistemáticas de mayor respiro.

Es preciso aclarar que la mencionada orientación no se limita a prolongar o a especificar líneas de desarrollo contenidas en los propios trabajos de Habermas; la yuxtapuesta incorporación de otros mentores por un lado, y por otro la complejización de la teoría para incluir en ella direcciones divergentes o “superadoras” del maestro permiten hablar, en ocasiones, de una crítica inmanente de Habermas en estos autores, que por ello han sido incluidos a veces en una “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt (con lo que supone esta noción a la vez de corte generacional y de nuevo comienzo). Ejemplifica esta situación la obra de Axel Honneth, quien en su primer libro (Honneth, 1991), luego de pasar revista a las aporías de la primera teoría crítica, integra la revisión de la segunda con las adquisiciones de una corriente ajena a esa tradición (Foucault) a fin de aprovechar comparativamente los recursos de una teoría del poder sumándolos a los propios del enfoque comunicativo; y en su segundo libro -continuación programática del anterior-(Honneth, 1995)³⁰ retoma el énfasis en una politización de la problemática de Habermas mediante la recuperación de la lucha hegeliana por el reconocimiento como premisa teórica de una conceptualización de las formas normativas que regulan las interacciones sociales. A diferencia de Habermas -piensa Honneth-, se podría fundamentar la teoría crítica en “alguna forma de antropología filosófica” en vez de hacerlo en una concepción lingüística. Se puede agregar que las sugerencias correctivas de Honneth, ligadas por él a la elaboración de una teoría general, representan uno entre muchos casos de acomodación de las concepciones habermasianas a otras iniciativas intelectuales que, reconociendo el valor seminal de la obra de Habermas, buscan integrar sus elementos con una variedad de otras matrices de pensamiento: v.g., desde la hermenéutica de Gadamer (Bernstein, 1983: 184) hasta la teoría de la práctica de Bourdieu (Calhoun, 1995: cap. 5), sin omitir incluso aquellos aspectos del post-estructuralismo que subsistirían en una “tensión fructífera” con la obra en cuestión (Landry, 2000: 99-129).

En cuanto a las que indicamos como producciones de un segundo tipo, éstas, ajenas a un impulso sistemático y volcadas en cambio a la recuperación y aplicación de una herencia singular en una esfera precisa de indagación, podrían distribuirse, para comodidad de la exposición, de acuerdo a las figuras del Instituto que concitan su atención.

Una adecuada representación de este grupo, así como la prueba de la consolidación de una tradición “frankfurtiana” de pensamiento político, la ofrece la obra que William E. Scheuerman consagró a las ideas políticas y jurídicas de Franz Neumann y Otto Kirchheimer y su vigencia en la actualidad. Interesado centralmente en demostrar “la relevancia de los análisis que Neumann y Kirchheimer dedicaron al imperio de la ley en el Estado de bienestar del siglo XX” (Scheuerman, 1997: 6), Scheuerman entiende que esos autores suministraron una cantidad de percepciones agudas sobre el desarrollo jurídico contemporáneo que una teoría democrática de orientación crítica debe, en el presente, tomar en cuenta. En una situación en la que la expansión del aparato administrativo y el surgimiento de nuevas formas de autoridad pública y privada han llegado a ser característicos, resulta pertinente incorporar la lección de los juristas de la Escuela de Frankfurt acerca de los procesos de “desformalización jurídica”. Al describir los aportes interpretativos que los teóricos estudiados realizaron entre los años treinta y sesenta, el propósito de Scheuerman es, además de difundir logros insuficientemente conocidos en el medio jurídico norteamericano, poner en evidencia el estímulo presente de esos resultados para una época, como la actual, en la que se asiste a ataques unilaterales y destructivos contra el derecho formal, ataques -en su opinión- en gran medida debidos a que ese derecho contiene elementos críticos que ponen en cuestión las desigualdades sociales que genera el sistema capitalista (1997: 1-10 y 240-248).

Así como la asimilación productiva de Neumann y Kirchheimer se efectuó -de acuerdo a la iniciativa de Scheuerman- en la consideración de un objeto demarcado y preciso, la desformalización de la ley, las apropiaciones de Benjamin señalan tendencialmente el extremo opuesto: una incitación general y difusa, una conativa amalgama de sus *topoi* y procedimientos con las percepciones electivas del intérprete o el crítico que, así, dota a su trabajo de un dispositivo hermenéutico pródigo en iluminaciones. Si las obras ya comentadas de Susan Buck-Morss muestran la posibilidad de una lectura política del presente investida de proféticas claves benjaminianas, la virtualidad de estímulos provistos por este autor se extiende a otros campos conexos. Hay, así, una política de la memoria, como la que Jonathan Boyarin buscó fundamentar articulando la constelación de imágenes parisinas de Benjamin con las experiencias de los judíos polacos de París que recogió su propio estudio etnográfico (1992). Hay una política de la historiografía, como la que Irving Wohlfarth pone en evidencia en un conspicuo estudio (1986: 559-609), así como hay otra, filosóficamente razonada por Reyes Mate, de la propia historia (1991: 49-73); sin olvidar, desde luego, la política de la cultura, dilucidada admirativamente por tantos intérpretes de Benjamin³¹. Variaciones más lábiles pueden encontrarse asimismo en quienes hallan en esa proteica reserva una política de las imágenes (Weigel, 1996: 1ª sección), una política del lenguaje (García Düttman, 1991: 528-554), una desmitificación de la metrópolis (Gilloch, 1996) y, en este último terreno, mediado por el surrealismo, incluso un

“marxismo gótico” (Cohen, 1993: cap. 1). Es notorio el contraste entre esta disponibilidad prismática de lo político benjaminiano y la más opaca pantalla que ofrece Adorno para un acercamiento similar. Los atributos de “quietismo temperamental” (Jameson, 1990: 249) o “escepticismo político” (Vacatello, 1972: cap. IV) que se le asignan, el “diferimiento de la praxis”³² o la “ciencia melancólica” (Rose, 1978)³³ en que culminaría su obra, la carencia de ilusiones sobre la edificación de una sociedad más humana “a través de medios políticos de algún tipo” (Jay, 1984: 243) que se le imputa, etc. son todas percepciones de una incolmable escisión entre la filosofía adorniana y su eventual proyección política en el presente. Ciertamente, se podría matizar este juicio si se incorpora a la herencia de Adorno la latencia utópica de su pensamiento, presente sobre todo en su teoría estética (Jay, 1988: 4), la cual, al imaginar una humanidad emancipada compuesta por individuos autónomos en libre juego interactivo, permitiría afirmar, como lo hace Eagleton, que “en este sentido, existe la base de una política en la obra de Adorno” (1990: 357).

Con menores reservas y un más amplio respaldo textual y contextual, esa misma afirmación es válida para Herbert Marcuse, quien hacia 1968 pudo declarar que para él “la filosofía se ha vuelto inseparable de la política” (1970: 127). Hasta qué punto una manifestación como ésta hace de Marcuse una contrafigura de Adorno se puede apreciar en las actitudes divergentes que uno y otro adoptaron, en esa época turbulenta, respecto a las movilizaciones estudiantiles, divergencias que pueden seguirse incluso en el intercambio de correspondencia que durante 1969 documentó sus antagónicas posturas³⁴. Tres decenios después, el destino de aquella parte de la producción de Marcuse que mejor encarnaba la articulación de teoría crítica y pensamiento estratégico (nexo éste para el que ningún otro autor frankfurtiano encontró una audiencia tan masiva)³⁵, ha quedado comprometido por la mutación radical de la situación del mundo en la que ese esfuerzo fructificó, y por tanto es preciso buscar en otros componentes de su legado la evidencia de una reserva productiva.

Esta posibilidad parece allanada ahora con la publicación de los *Collected Papers* del filósofo (ver el volumen citado en la nota 21). Su editor, Douglas Kellner, ha hecho notar que, si bien a diferencia de Adorno Marcuse no anticipó la embestida posmoderna contra la razón y la ilustración -su dialéctica, agrega, “no era ‘negativa’”- (Kellner, 1998[b]: XIV), en otros aspectos su lección está viva. La práctica marcusiana de arraigar el trabajo teórico en investigaciones históricas concretas (algo en lo que Marcuse fue fiel a la inspiración original del Instituto) y las áreas precisas en las que ese criterio fue puesto en práctica, hacen resaltar esa inspiración. Ejemplos de tal aseveración son la indagación del papel de la tecnología en las sociedades contemporáneas, que permite distinguir entre las tendencias opresivas y las emancipatorias, su visión del impulso crítico del arte y el pensamiento, y en general, en una época como la actual, de reorganización global del sistema capitalista, la insistencia en el contraste entre el imperio de las

fuerzas de dominación, acompañado de conmociones políticas, y el potencial de liberación (Kellner, 1998[a]: 37-38) que una teoría dialéctica de los procesos sociales puede descubrir y caracterizar en una perspectiva progresista. Ciertamente, todo esto replantea una vez más la permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político, que en este caso se inscribe en la permanente y necesaria revisión y adaptación de aquellos recursos conceptuales que, originados en la labor acumulativa de la Escuela de Frankfurt, se han integrado ya en los desarrollos continuos de la ciencia social.

Bibliografía

- Abrams, M. H. 1995 “What is a Humanist Criticism?”, en Eddins, Dwight (ed.) *The Emperor Redressed. Critiquing Critical Theory* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press).
- Adorno, Theodor W. 1975[a] (1951) *Minima Moralia* (Caracas: Monte Avila).
- Adorno, Theodor W. 1975[b] (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. 1991 (1931) “La actualidad de la filosofía”, en Adorno, Theodor W. *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Paidós).
- Adorno, Theodor W. y Herbert Marcuse 1999 “Correspondence on the German Student Movement”, en *New Left Review* (London) N° 233, Enero-Febrero.
- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin 1998 *Correspondencia (1928-1940)* (Madrid: Trotta).
- Anderson, Perry 1979 (1976) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid: Siglo XXI).
- Ayçoberry, Pierre 1979 *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme 1922-1975* (París: Seuil).
- Bast, Jürgen 1999 *Totalitärer Pluralismus. Zu Franz L. Neumann Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft* (Tubinga: Mohr Siebeck).
- Beaud, Olivier 1997 *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme* (París: Descartes & Cie).
- Benhabib, Seyla 1992 “Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue”, en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).
- Benhabib, Seyla and Fred Dallmayr (eds.) 1990 *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge: The MIT Press).
- Benjamin, Walter 1979[a] *Correspondance* (París: Aubier) Vol. I “1910-1928”.
- Benjamin, Walter 1979[b] *Correspondance* (París: Aubier) Vol. II “1929-1940”.
- Benjamin, Walter 1983/4 “N [Theoretics of Knowledge, Theory of Progress]”, en *The Philosophical Forum*, Vol. XV, N° 1-2, Otoño-Invierno.

- Benjamin, Walter 1991 *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Benjamin, Walter 1995 *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: LOM-ARCIS).
- Benjamin, Walter 1996 *Escritos autobiográficos* (Madrid: Alianza Editorial).
- Berman, Russell A. 1989 *Modern Culture and Critical Theory. Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Bernstein, Richard J. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Bohman, James 1997 “Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism”, en Passerin d’Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on “The Philosophical Discourse of Modernity”* (Cambridge: The MIT Press).
- Bolaffi, Angelo 1982 “Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer”, en Kirchheimer, Otto *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale* (Bari: De Donato).
- Boyarin, Jonathan 1992 *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Bredenkamp, Horst 1998 “Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 46, Fasc. 6.
- Breines, Paul 1969 “Marcuse y la Nueva Izquierda en Norteamérica”, en Habermas, Jürgen (comp.) *Respuestas a Marcuse* (Barcelona: Anagrama).
- Buck-Morss, Susan 1981 *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (México: Siglo XXI).
- Buck Morss, Susan 1989 *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge: The MIT Press).
- Buck-Morss, Susan 2000 *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge: The MIT Press).
- Cacciari, Massimo 1993 “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, en Tarcus, Horacio (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- Calhoun, Craig (ed.) 1992 *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press).

Calhoun, Craig 1995 *Critical Social Theory. Culture, History, and the Challenge of Difference* (Oxford: Blackwell).

Caplan, Jane 1995 "Introduction", en Mason, Tim *Nazism, Fascism and the Working Class* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohen, Margaret 1993 *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley: University of California Press).

Couzens Hoy, David 1997 "Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida", en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Dews, Peter 1988 *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres: Verso).

Dews, Peter 1992 *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas* (Londres: Verso).

Dubiel, Helmut 1992 "Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

Eagleton, Terry 1981 *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (Londres: Verso).

Eagleton, Terry 1990 *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Basil Blackwell).

Eddins, Dwight (ed.) 1995 *The Emperor Redressed. Critiquing Critical Theory* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press).

Eder, Klaus 1992 "Politics and Culture: On the Sociocultural Analysis of Political Participation", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

García Düttman, Alexander 1991 "Tradition and Destruction: Benjamin's Politics of Language", en *MLN*, Vol. 106, N° 3, Abril.

Gavagna, Ricardo 1982 *Benjamin in Italia. Bibliografia italiana 1956-1980* (Firenze: Sansoni).

Geli, Patricio 1999 "Franz Neumann o el enemigo como problema. Los regresos de *Behemoth* en la historiografía sobre el nazismo", en Grillo, María Victoria y Patricio Geli (comps.) *La derecha política en la historia europea con*

temporánea (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Gilloch, Graeme 1996 *Myth and Metropolis. Walter Benjamin and the City* (Cambridge).

Habermas, Jürgen 1987 “Modernity. An Incomplete Project”, en Rabinow, Paul & William M. Sullivan (eds.) *Interpretive Social Science. A Second Look* (Berkeley: University of California Press).

Habermas, Jürgen 1989[a] *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus).

Habermas, Jürgen 1989[b] “The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English”, en *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historian’s Debate* (Cambridge: Shierry Weber Nicholson, The MIT Press).

Habermas, Jürgen 1990 *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus) Tomo I y II.

Herz, John H. 1972 “Otto Kirchheimer”, en Boyers, Robert (ed.) *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (Nueva York: Schocken).

Hess, Jonathan M. 1999 *Reconstituting the Body Politic. Enlightenment, Public Culture and Invention of Aesthetic Autonomy* (Detroit: Wayne State University Press).

Honneth, Axel 1991 *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge: The MIT Press).

Honneth, Axel 1995 *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: Polity Press).

Horkheimer, Max 1974 (1937) “Teoría tradicional y teoría crítica”, en Horkheimer, Max *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu).

Horkheimer, Max y T. W. Adorno 1970 (1947) *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sur).

Jameson, Fredric 1990 *Late Marxism. Adorno, or The Persistence of the Dialectics* (Londres: Verso).

Jay, Martin 1966 *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Berkeley: University of California Press).

Jay, Martin 1984 *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press).

Jay, Martin 1987 “Reconciling the Irreconcilable? Rejoinder to Kennedy”, en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, N° 71, Primavera.

Jay, Martin 1988 *Adorno* (Madrid: Siglo XXI).

Jay, Martin 1993 “The Aesthetic Ideology as Ideology: Or What Does it Mean to Aestheticize Politics?”, en Jay, Martin *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique* (Nueva York: Routledge).

Jurist, Elliot J. 1994 *Constellations*, Vol. 1, N° 1.

Kalyvas, Andreas 1999 “Review essay. Who’s afraid of Carl Schmitt?”, en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25, N° 5, Septiembre.

Katz, Barry M. 1987 “The Criticism of Arms: The Frankfurt School Goes to War”, en Katz, Barry M. *Journal of Modern History* Vol. 59, N° 3, Septiembre.

Kellner, Douglas (ed.) 1998[a] “Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s”, en *Collected Papers of Herbert Marcuse* (Londres: Routledge) Tomo 1.

Kellner, Douglas (ed.) 1998[b] “The Unknown Marcuse: New Archival Discoveries”, prefacio a *Collected Papers of Herbert Marcuse* (Londres: Routledge) Tomo 1.

Kennedy, Ellen 1987 “Carl Schmitt and the Frankfurt School”, en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought* N° 71, primavera.

Kershaw, Ian 1992 *Qu’est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d’interprétation* (París: Gallimard).

Kirchheimer, Otto 1961 *Political Justice. The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton).

Korsch, Karl 1964[a] (1923) *Marxisme et philosophie* (París: Editions de Minuit).

Korsch, Karl 1964[b] (1930) “El estado actual del problema. (Anticrítica)”, en Korsch, Karl *Marxisme et philosophie* (París: Editions de Minuit).

Krahl, Hans-Jürgen 1974 “The Political Contradiction in Adorno’s Critical Theory”, en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, N° 21.

Krohn, Claus-Dieter 1993 *Intellectuals in Exile. Refugee Scholars and the New School for Social Research* (Amherst: The University of Massachusetts Press).

Landry, Lorraine Y. 2000 “Beyond the ‘French Fries and the Frankfurter’: an agenda for critical theory”, en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, N° 2, Marzo.

Löwy, Michael 1996 “‘Against the Grain’: The Dialectical Conception of Culture in Walter Benjamin’s Theses of 1940”, en Steinberg, Michael P. (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press).

Lukács, Georg 1960 (1923) *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (París: Editions de Minuit).

Marcuse, H. 1970[a] (1934) “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y Sociedad* (Buenos Aires: Sur).

Marcuse, Herbert 1970[b] (1937) “Filosofía y teoría crítica”, en Marcuse, H. *Cultura y sociedad* (Buenos Aires: Sur).

Marcuse, Herbert 1970[c] “La liberación de la sociedad opulenta”, en Marcuse, Herbert *Ensayos sobre política y cultura* (Barcelona: Ariel).

Marcuse, H. 1971 (1941) *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (Madrid: Alianza).

Marramao, Giacomo 1979 *Il politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta* (Bari: De Donato).

Marramao, Giacomo 1989 *Poder y secularización* (Barcelona: Península).

Mason, Tim 1995 “The Primacy of Politics. Politics and Economics in National Socialist Germany”, en Mason, Tim *Nazism, Fascism and the Working Class* (Cambridge: Cambridge University Press).

McCarthy, Thomas 1992[a] “Philosophy and Social Practice: Avoiding the Ethnocentrism Predicament”, en Honneth, Axel et al. (eds.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

McCarthy, Thomas 1992[b] “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press).

Melossi, Dario 1978 “Mercato del lavoro, disciplina, controle sociale. Una discussione del testo”, en Rusche, Georg y Otto Kirchheimer *Pena e struttura sociale* (Bologna: Il Mulino).

Mensching, Günther 1980 “Le tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin”, en Rella, Franco (comp.) *Critica e Storia* (Venecia: Cluva).

Merleau-Ponty, Maurice 1957 (1955) *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires).

- Missac, Pierre 1987 *Passage de Walter Benjamin* (París: Seuil).
- Mouffe, Chantal (comp.) 1999 *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).
- Neumann, Franz 1968 (1957) *El estado democrático y el Estado autoritario* (Paidós: Buenos Aires).
- Neumann, Franz 1983 (1942) *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Norris, Christopher 1997 “Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida” en Passerin d’Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on “The Philosophical Discourse of Modernity”* (Cambridge: The MIT Press).
- Osborne, Peter 1993 *Radical Philosophy*, N° 65, Otoño.
- Osborne, Peter 1996 *Radical Philosophy*, N° 80, Noviembre-Diciembre.
- Pollock, Friedrich 1973 (1941) “Capitalismo di stato: possibilità e limiti”, en Pollock, Friedrich *Teoria e prassi dell’economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941* (Bari: De Donato).
- Pollock, Friedrich 1981 (1941) “Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?”, en Marramao, Giacomo (comp.) *Tecnologia e potere nelle società post-liberali* (Nápoles: Liguori).
- Poster, Mark 1989 *Critical Theory and Post-Structuralism. In Search of a Context* (Ithaca: Cornell University Press).
- Preuss, Ulrich K. 1987 “The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy”, en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, N° 71, primavera.
- Racinaro, Roberto 1982 “Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo en los años veinte y treinta”, en Kelsen, Hans *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo* (México: Siglo XXI).
- Reyes Mate, M. 1991 “Benjamin o el primado de la política sobre la historia”, en *Isegoría* N° 4, Octubre.
- Rochlitz, Rainer 1996 *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin* (Nueva York: The Guilford Press).
- Rose, Gillian 1978 *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (Nueva York: Columbia University Press).
- Rusche, Georg y Otto Kirchheimer 1978 (1939) *Pena e struttura sociale* (Bologna: Il Mulino).

Scheuerman, William E. 1997 *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge: The MIT Press).

Schiavoni, Giulio 1980 *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura* (Palermo: Sellerio).

Schmidt, James 1997 "Habermas and Foucault", en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Schmitt, Carl 1933 *Staat, Bewegung, Volk* (Hamburgo).

Schmitt, Carl 1993 (1956) *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama* (Valencia: Pre-Textos).

Smith, Gary 1979 "Walter Benjamin: A Bibliography of Secondary Literature", en *New German Critique*, Nº 17, primavera.

Smith, Gary 1988 "Bibliography", en Smith, Gary *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections* (Cambridge: The MIT Press).

Söllner, Alfons 1987 "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, Nº 71, primavera.

Sprinker, Michael 1999 "The Grand Hotel Abyss", en *New Left Review* (London) Nº 237, Septiembre-Octubre.

Tiedemann, Rolf 1983/4 "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History'", en *The Philosophical Forum*, Vol. XV, Nº 1-2, Otoño-Invierno.

Tyson, Lois 1999 *Critical Theory Today. A User-Friendly Guide* (Nueva York: Garland Publishing).

Vacatello, Marzio 1972 *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi* (Florencia: La Nuova Italia).

Villacañas, José L. y Román García 1996 "Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de excepción", en *Daimon. Revista de Filosofía* Nº 13, Julio-Diciembre.

Weigel, Sigrid 1996 *Body and image space. Re-reading Walter Benjamin* (Nueva York).

Wiggershaus, Rolf 1994 *The Frankfurt School and the Institute of Social Research. Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge: Massachusetts, The MIT Press).

Wohlfarth, Irving 1986 “Et Cetera? De l’historien comme chiffonnier”, en Wismann, Heinz (ed.) *Walter Benjamin et Paris* (París: Les Editions du Cerf).

Wohlfarth, Irving 1996 “Smashing the Kaleidoscope: Walter Benjamin’s Critique of Cultural History”, en Steinberg, Michael P. (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press).

Notas

1 El apartado bibliográfico en el que figura el libro de Adorno y Horkheimer corresponde al capítulo “Crítica marxista” e incluye, curiosamente, entre sus escasos títulos, *Teoría de la clase ociosa* de Veblen y *La ética protestante* de Weber (Tyson: 1999: 78). Ya unos años antes, en otro libro panorámico, “Critical Theory” era el nombre común de una constelación parecida que tampoco incluía a la Escuela de Frankfurt. Allí, las teorías abarcadas con ese nombre iban “desde el estructuralismo, pasando por la deconstrucción y otros esquemas post-estructurales y prácticas interpretativas hasta algunos tipos del actual Nuevo Historicismo” (Eddins, 1995). La cita corresponde al primer artículo de la compilación (Abrams, 1995: 13). Todavía en 1989 un autor norteamericano podía distinguir -para luego conectar- las diferentes tradiciones involucradas cuando, en la Introducción de su texto, afirmaba: “la tesis de mi libro es que la teoría post-estructuralista tiene mucho que ofrecer a la reconstrucción de la teoría crítica” (Poster, 1989: 3). Hacia la misma época, un crítico inglés encaraba diferentemente la relación de una a otra corriente, a saber, como “una serie de contrastes, *rapprochements...* [y] notables convergencias entre la interpretación frankfurtiana del marxismo y el pensamiento post-estructuralista” (Dews, 1988: XVI-XVII).

2 Horkheimer: “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en la selección del mismo autor *Teoría crítica* (1974), Marcuse: “Filosofía y teoría crítica” (1937), en H. Marcuse *Cultura y sociedad* (1970).

3 El “Prefacio para la nueva publicación”, fechado por Horkheimer en abril de 1968, en *Teoría Crítica* (9-14). Una reciente presentación de conjunto de las posiciones políticas involutivas de Horkheimer, cuya acrimonia alcanza a otros miembros del Instituto, puede encontrarse en el artículo póstumo de Michael Sprinker (1999: 115-136).

4 “La recuperación del problema *marxismo y filosofía* sería ya necesaria desde el solo punto de vista teórico... Pero, como para el problema *marxismo y Estado*, es evidente que la tarea teórica nace aquí también de las exigencias y las necesidades de la praxis revolucionaria” (Korsch, 1964: 104).

5 Si se deja de lado la alusión de Karl Korsch (1930) a la comunidad de perspectiva filosófica que existiría entre sus “escritos, los de Lukács y otros comunistas ‘occidentales’”, es sólo a mediados de los años cincuenta cuando la fórmula, con el adjetivo aún entrecomillado (“El marxismo ‘occidental’”), aparece en un libro importante para caracterizar las posiciones filosóficas de Lukács en 1923. Respectivamente, Karl Korsch: “El estado actual del problema. (Anticrítica)”, texto de 1930 incluido en *Marxisme et philosophie* (40) y Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica* (1957) (ver título del cap. II). Dos décadas después, con la expresión ya normalizada, Perry Anderson presenta un panorama considerablemente abarcativo, en épocas y en diversidad interna, en sus notorias *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979).

6 El libro de Lukács, publicado originalmente en 1923 (Berlín, Malik Verlag), ejerció una nueva influencia a partir de la no autorizada edición francesa (*Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, 1960) y de la finalmente convalidada reedición que Lukács permitió en 1968 haciéndola preceder de un prólogo autocrítico.

7 Las respectivas interpretaciones de Pollock y Neumann, así como su cotejo, figuran analizadas en Giacomo Marramao (1979: 214-221 y 254-258). Para un encuadramiento más general que tiene en cuenta las orientaciones del Instituto en el exilio, cf. Martin Jay (1966: cap. 5) y Rolf Wiggershaus (1994: 280-291).

8 El compilador de la antología, Giacomo Marramao, la ha hecho preceder de un iluminador encuadramiento histórico: “Note sul rapporto di economia politica e teoria critica” (11-47).

9 Una consideración problemática de esta cuestión figura en un artículo de Pollock de 1941, “Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?”, en Marramao (1981). El volumen recoge una serie de trabajos sobre aspectos económicos, políticos y jurídicos de la Alemania nazi publicados en una entrega de *Studies in Philosophy and Social Science* (revista sustituta de la *Zeitschrift für Sozialforschung*) (1941). Es muy útil la “Introduzione” (9-48) de Marramao a su compilación.

10 Algunas prolongaciones de los temas del libro figuran en Franz Neumann (1968).

11 Para una evaluación reciente de la incidencia de las tesis de Neumann en la discusión en curso sobre distintos aspectos de la conceptualización del nazismo, cf. Patricio Geli (1999: 117-147).

12 En “Raul Hilberg, historiador de la *Shoa*. Perspectivas y discusiones en relación a su obra”, Federico Finchelstein evoca un aspecto poco conocido de la actividad académica de Neumann vinculada con su especialización en la historia de la Alemania nazi: su aceptación de la dirección de una tesis que elaboraría Hilberg (dirección interrumpida por su muerte en 1954) y que culminaría en el libro clásico de este autor, *The Destruction of the European Jews* (1961). El texto de Finchelstein es una comunicación presentada en las VII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Neuquén, 1999.

13 Aunque el autor no menciona su vinculación personal con Kirchheimer en la breve semblanza intelectual que lo tiene por objeto, otros estudiosos se refieren a ella. Bolaffi, quien cita la antología *Politics, Law and Social Change. Selected Essays by Otto Kirchheimer*, indica que sus compiladores, John H. Herz y Erich Hula (este último, antiguo asistente de Hans Kelsen en el Instituto de Derecho Internacional de Colonia) habían sido “discípulos de Kirchheimer” (XVII). Por otro lado, Claus-Dieter Krohn recuerda la participación conjunta de Herz y Kirchheimer tanto en la división de investigaciones del Office of Strategic Services como luego en la Rand Corporation (1993: 176-177). Por lo demás, la participación de los emigrados izquierdistas en oficinas gubernamentales norteamericanas durante la guerra y la inmediata post-guerra ha sido estudiada en detalle, con abundantes referencias a los casos de Otto Kirchheimer, Franz Neumann y Herbert Marcuse -entre otros- en Barry M. Katz (1987: 439-478) y en Douglas Kellner (1998[a]: 1-38).

14 El citado artículo de Bolaffi ocupa las páginas XI-CXII del volumen mencionado.

15 Distintas referencias a la polémica anti-schmittiana de Kirchheimer pueden encontrarse en Marramao (1989: 160 y 286), Racinaro (1982: 116 y 126-127 -entre muchos otros comentarios sobre la posición de Kirchheimer en el mencionado debate) y Beaud (1997: 85-86, 142-144, 161-163 y 206-207).

16 El artículo integra una “Special Section on Carl Schmitt and the Frankfurt School” de ese número de la revista.

17 La carta no está incluida en la compilación de la correspondencia de Benjamin que efectuaron Scholem y Adorno (Benjamin[a] y [b], 1979), pero sí en la edición de las obras completas de Benjamin a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main, 1974-1989), de donde la ha tomado recientemente Horst Bredekamp (1998: 901-916). En la carta, fechada el 9 de diciembre de 1930, Benjamin le anuncia a Schmitt que recibirá un ejemplar de su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y podrá advertir cuánto le debe a él la presentación de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII que allí figura. Agrega que en los últimos libros de Schmitt, y especialmente en *La dictadura*, ha encontrado una “confirmación” (*Bestätigung*) de sus propias

modalidades de investigación en filosofía del arte a partir de las utilizadas por Schmitt en filosofía del Estado (1998: 903). Si bien no se ha conservado respuesta alguna de Schmitt a esa carta, en un texto suyo muy posterior hay elementos que permiten hablar de una deuda recíproca y a partir del mismo escrito benjaminiano aludido. En efecto, en la “Observación preliminar” a su *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama* (1993), original alemán de 1956, Schmitt incluye *El origen del drama barroco alemán* entre unos pocos libros a los que, dice, “debo valiosas informaciones y observaciones esenciales” (5).

18 Ver el tercero de los “Currículos” redactados por Benjamin e incluidos en sus *Escritos autobiográficos* (1996: 58).

19 Ver el mencionado artículo de Horst Bredekamp (1998) y también el de José L. Villacañas y Román García (1996: 41-59).

20 Jay recuerda también que esa incompatibilidad fue aludida intencionalmente por Herbert Marcuse cuando, hacia el final de *Reason and Revolution* -escrito durante la guerra en su exilio norteamericano-, cita una fórmula de Schmitt de 1933 según la cual “el día en que Hitler subió al poder ‘Hegel, por así decirlo, murió’” (Marcuse, 1971: 406). Jay podría haber citado también una anterior aparición de la misma referencia en otro texto de Marcuse: “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (Marcuse, 1970: 44, n. 74). En ambos casos, la remisión es al texto de Schmitt *Staat, Bewegung, Volk* (1933: 32).

21 Ninguna de las réplicas mencionadas debilitó el aplomo de Ellen Kennedy, quien reiteró su argumentación en un número posterior de la revista (Kennedy, 1987: 101-116).

22 Ese es el planteo de Chantal Mouffe en la presentación (“Introduction: Schmitt’s Challenge”) de su compilación *The Challenge of Carl Schmitt* (1999: 6). Se trataría, para Mouffe, de leer a Schmitt “no para atacar a la democracia liberal, sino para preguntarse cómo ésta puede ser mejorada” (1999: 6); responder al desafío de Schmitt consistiría, para una política liberal-democrática, en sustituir el antagonismo por el agonismo, es decir, el enfrentamiento entre enemigos por la confrontación entre adversarios (1999: 4-5). Igualmente favorable a una incorporación productiva de Schmitt para desarrollar las “potencialidades inexploradas de una teoría democrática radical” es el estudio de Andreas Kalyvas (1999: 87-125 -la cita es de la página 89). Versiones menos complacientes con la promesa liberal pueden encontrarse en los dos números especiales que la revista *Telos* dedicó al examen de las temáticas schmittianas: n° 72, verano 1987, y n° 109, otoño 1996. En sentido contrario, una severa desestimación de la recuperación de Schmitt, hecha desde un punto de vista receptivo a la tradición de la teoría liberal y a la coordinación de

ésta última con los presupuestos universalistas de la democracia participativa puede encontrarse en Jürgen Habermas “The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English” (1989[b]: 128-139).

23 Índice elocuente de esta extendida modalidad es que una misma revista haya dedicado, en el transcurso de un decenio, cuatro números monográficos a Benjamin. Ver *New German Critique*, N° 17, primavera de 1979; N° 34, invierno de 1985; N° 39, otoño de 1986; N° 48, otoño de 1989.

24 Ya en 1982 apareció un libro consagrado a recoger el inventario de lo publicado sobre Benjamin en una sola lengua (ver Gavagna, 1982). En inglés, un mismo estudioso hizo conocer, sucesivamente, dos índices bibliográficos sobre Benjamin (Gary Smith, 1979: 189-208 y 1988: 371-392).

25 Las “Tesis”, regularmente publicadas bajo esa denominación a partir de su inclusión en *Schriften* (selección de textos de Benjamin editados por Adorno para Suhrkamp, Frankfurt, en 1955) como “Geschichtsphilosophische Thesen”, figuran bajo su título originario -“Über den Begriff der Geschichte”- en la traducción anotada que realizó Pablo Oyarzún Robles y a la que agregó las notas preparatorias de esa composición. En uno y otro caso, la fuente utilizada es la de las obras completas de Benjamin, *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (1991) (ver Benjamin, 1995: 45-107).

26 Las acusaciones tenían que ver con las presuntas manipulaciones de los textos de Benjamin, por parte de Horkheimer y Adorno, hechas con la finalidad de atenuar o suprimir las formulaciones ostensiblemente marxistas.

27 Carta de Adorno a Benjamin, fechada en Londres el 18 de marzo de 1936, en Theodor W. Adorno y Walter Benjamin (1998: 135). Oponiéndose a una prematura supresión del carácter autónomo de la obra de arte, Adorno previene asimismo contra “un romanticismo anárquico que confía ciegamente en la autonomía del proletariado en el proceso histórico” (1998: 135-136).

28 Ver los ensayos agrupados en J. Habermas (1989[b]).

29 Ver también la compilación de Peter Dews (1992).

30 En este caso, mi comentario se basa en las siguientes tres fuentes: la reseña del original alemán por Elliot J. Jurist (1994: 171-180); la de la traducción inglesa por Peter Osborne (1996: 34-37) y la entrevista con el autor, realizada por el mismo Osborne (1993: 33-41). En este diálogo, Honneth se manifiesta escéptico sobre la existencia de una “tercera generación”, aunque acepta su posibilidad futura (36-37).

31 Entre otros, Giulio Schiavoni (1980); Irving Wohlfarth (1996: 190-205); Michael Löwy (1996: 206-213); Pierre Missac (1987). Inserta en esa política

de la cultura está, desde luego, aquella que razona la inscripción social de la obra de arte y, también, los usos ideológicos del sentimiento estético. En este sentido, la conocida denuncia benjaminiana de la estetización fascista de la política ha continuado alimentando análisis y polémicas. Ver, al respecto, Russell A. Berman (1989: 34-40), Martin Jay (1993: cap. 6), Jonathan M. Hess (1999: parte I, cap. 2).

32 Ver el título del libro de M. Vacatello citado.

33 La autora incorpora, en el título de su libro, la expresión con la que se abre la dedicatoria de una de las más conocidas obras de Adorno. Ver, de este autor, *Minima Moralia* (1975: 9).

34 Adorno y Marcuse y la introducción de Esther Leslie en *New Left Review* (1999: 118-136).

35 Un ejemplo, entre muchos, de esa repercusión se puede encontrar en Paul Breines (1969: 130-148).

TERCERA PARTE

*Ciudadanía, sociedad civil y estado
en la teoría política*

Pasado y presente
El dilema Wollstonecraft como
herencia teórica y política

Alejandra Ciriza*

“La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el estado de emergencia en que vivimos es la regla”

Walter Benjamin, Tesis de Filosofía de la Historia

A más de doscientos años de la publicación de la *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrita en Londres en 1792 en el clima de conmoción política generado por la Revolución Francesa, retornar a Mary Wollstonecraft constituye una suerte de ejercicio de memoria teórica y política.

Memoria incitada en buena medida por la aceptación de algunas conceptualizaciones de cuño gramsciano acerca de las funciones de la memoria en la constitución de la identidad de los sectores subalternos, y por la idea de que existe una tensa relación, sumamente compleja y llena de matices, entre el feminismo contemporáneo y la herencia teórica y política de la ilustración¹. Retornar a Mary Wollstonecraft y a la *Vindicación* es en este sentido una suerte de recorrido que procura, benjaminianamente, en un salto de tigre hacia el pasado, iluminaciones para pensar el presente. Iluminaciones que permitan recuperar los fragmentos de una tradición de oprimidas, los retazos del pasado a sabiendas de cuánto de irrecuperable hay en la tradición ilustrada, pero a la vez de cuánto de ese pasado ha marcado y marca aún nuestro presente (Benjamin, 1982, p.112).

* CONICET - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

La idea de recurrencia, de retorno hacia el pasado, está ligada indudablemente a una perspectiva atenta a la densidad histórica, a la recuperación de la herencia dispersa y fragmentaria que los oprimidos y oprimidas suelen reunir con dificultad, pero también a la noción de repetición en un sentido, por así decir, importado del psicoanálisis. Es por esto que condensaremos nuestra atención sobre lo que tan acertadamente Celia Amorós llamara el dilema Wollstonecraft, es decir, la dificultad que deriva de un doble movimiento al parecer inherente al feminismo: la demanda de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. La tensión propia de la inscripción de las demandas de las mujeres bajo el orden político nacido de la crisis de las sociedades de soberanía constituye desde mi punto de vista un síntoma, síntoma que a través de la repetición de las interrogaciones y la bipolaridad de los obstáculos muestra las complejas relaciones entre cuerpo y política, entre subjetividad individual y colectiva, entre pasado y presente.

Este trabajo entonces ha de moverse en el filo de un doble registro de indagación. Por una parte, pregunta por la relación entre cuerpo y política, por la relación entre el anclaje a la materialidad de la carne, a la solidez de los cuerpos sexuados, que hasta no hace demasiado tiempo la humanidad imaginaba como destino ineluctable para los sujetos y las formas de inscripción de la diferencia sexual en el orden político, ligado desde la modernidad a regulaciones de carácter universalista y abstracto². Por la otra, pregunta por lo que la herencia ilustrada marca en orden a la incorporación de las mujeres al mundo público y la política desde los albores de la modernidad, es decir, pregunta por el tipo de relación posible con un pasado recuperable sólo como destello y fragmento, a sabiendas de las imposibilidades del progreso, de la recurrencia de los dilemas para quienes hemos mitigado la idea de realización plena y acabada de los sueños de una humanidad emancipada, pero que no hemos dejado de invocarla como utopía irrenunciable.

La utopía de las feministas, como tantas otras, nació bajo el signo ambiguo de la ilustración, como intentona de construcción de un mundo donde la diferencia sexual no derivase en desigualdad social y política³. Las feministas, las que en tanto tales, sin portar aún ese nombre, participaron de las revoluciones burguesas del siglo XIX, proclamaban entonces el derecho, para las mujeres, de ingresar al orden político bajo el impulso de la expansión de las luces y la educación. Para muchas de ellas, crítica ilustrada de los prejuicios y educación constituían la llave que abría para la humanidad las puertas de un futuro que se soñaba abierto y promisorio. Es significativo que Mary Wollstonecraft dijera entonces:

“Rousseau se empeña en demostrar que todo estaba bien en los orígenes, hay toda una serie de autores que mantienen que todo está bien ahora, y yo digo que todo irá bien en el futuro, algún día” (Wollstonecraft, 1977, p. 42).

El dilema Wollstonecraft se hizo visible cuando, bajo el signo de las revoluciones burguesas, se proclamara que “todos los hombres han nacido iguales” a la vez que en el mismo acto se excluía a las mujeres sólo en razón de su sexo (Amo-

rós, 1995). Como señala Sheila Rowbotham, la cuestión de las mujeres despertaba enormes resistencias: “A excepción de algunos raros individuos como Condorcet la mayor parte de los hombres -Robespierre, Marat y Hébert incluidos- eran contrarios a cualquier propuesta de participación activa de las mujeres en la vida política, pues la consideraban contraria a la naturaleza” (Rowbotham, 1976, p. 40). Y ello porque la diferencia corporal constituye algo que, desde la perspectiva de no pocos ilustrados, era un asunto ajeno a la política y la sociedad, un asunto de sangre, carne. En suma: naturaleza, biología, destino inmodificable.

El cuerpo humano y sus funciones son, sin embargo, permanente objeto de regulaciones sociales y políticas perfectamente historizables. A la vez también es verdad que algo en el cuerpo, en cuanto marcado por la diferencia sexual, resiste a la historización y a la simbolización. Como señala Slavoj Žižek, “La historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las sucesivas historizaciones y simbolizaciones” (Žižek, 1992, p. 82)⁴. Al hacerse cargo de los efectos que la diferencia sexual tiene en cuanto al goce de derechos, las feministas se colocaban en un punto en el cual, simultáneamente, se evidencian los límites del orden democrático-burgués, pero también la imposibilidad de inscripción plena de las demandas de las mujeres en el espacio público y bajo la forma de derechos.

Mujeres y proletarios constituyen un indicio de aquello que no funciona en los sistemas políticos organizados bajo criterios de igualdad abstracta. Las demandas de diferentes y desiguales, de mujeres, proletarios, negros, indios, no pueden resolverse en un catálogo de derechos ciudadanos. Sin embargo es sólo a partir de la instauración de criterios abstractos de igualdad que es posible cuestionar los lugares asignados por la costumbre, la tradición, la “naturaleza” misma. De allí el vínculo ambiguo entre feminismo e ilustración, precipitado en un momento en el cual a la vez que se rasgaba el velo de la costumbre, y mujeres ilustradas y mujeres del pueblo confluían en un espacio de acción política colectiva, se hacía posible la politización de la diferencia sexual. Es a partir de la idea de derechos ciudadanos universales y del cuestionamiento de las significaciones “naturalmente” asignadas a la portación de un cuerpo de mujer que las demandas de las feministas hallan un sentido. Por otra parte, la politización de la diferencia sexual, el núcleo de la teoría y la política feministas desde los albores de la modernidad, halla una dificultad que se bifurca, por así decirlo, en una suerte de doble vía de acción política y consideración teórica. Una de ellas se orienta hacia la instalación del asunto de la diferencia sexual en el espacio público, ligada al intento de transformar todo asunto vinculado con la diferencia sexual en demanda de conquista de un derecho. La otra, consciente de la problematicidad implicada en la idea de derecho y del riesgo contenido en los procesos de juridización y formalización, apela de diversos modos a la crítica de lo que podríamos llamar una “política de derechos” señalando sus límites e imposibilidades. Sin embargo, si no es posible, ni tan siquiera deseable, hacer de todo asunto ligado a la diferencia sexual y a las

relaciones entre los sujetos un asunto de legalidad, es por lo menos problemático suponer que la sola referencia al cuerpo o al sexo sea portadora de potencialidades emancipatorias.

Mary Wollstonecraft (de allí su lugar de clásica) plantea por esto un asunto recurrente para las feministas. Nacida en 1759 y muerta en 1797 como consecuencia de una septicemia postparto, la inglesa insistió en el intento de hacer manifiesto el carácter político de aquello que la mayor parte de los teóricos y activistas políticos de su tiempo, aún los más radicalizados desde el punto de vista social, se empeñaban en despolitizar: las relaciones entre los sexos⁵. Despolitización sin lugar a dudas ambigua porque nace de un proceso histórico, político y social que desemboca en la consideración de las mujeres como políticamente irrelevantes y en la asignación de las capacidades de gobernar, deliberar, elegir, a los varones de la especie. La diferencia corporal, sobre la cual se construía (y se construye aún) la equivalencia *mujer igual madre*, se traducía para las mujeres en destino doméstico (Roudinesco, 1989; Fraisse, 1991).

El sexo y la orientación sexual, de la misma manera que otra serie de diferencias reales, se constituían como punto de anudamiento de una serie de conflictos que eran y son aún políticos.

El rechazo de Rousseau y de Locke, pero también del incorruptible Robespierre y del baubuvista Marechal hacia la inclusión de las mujeres en el mundo público, poco tenía que ver con la biología real. Era el producto de una compleja operación política y social de reasignación de lugares y funciones que, lejos de lo que expresamente se afirmaba, se montaba sobre las diferencias entre los géneros sexuales para producir desigualdades.

La consideración de las mujeres como políticamente irrelevantes fue presentada como efecto directo de la diferencia corporal que establece un proceso de división natural de roles complementarios. El valor de los argumentos de Mary Wollstonecraft radica en la indicación de la distancia que separa a la naturaleza pura del conjunto de operaciones políticas que concluyen en la exclusión de las mujeres del dominio de la cosa pública. Wollstonecraft ha advertido que la exclusión de las mujeres es efecto de un peculiar sistema de dominación, el patriarcado. Como dice Cristina Molina Petit, “Es justamente la capacidad de hablar por alguien, y la posibilidad de señalar sitio a otros lo que caracteriza al patriarcado como sistema de dominación” (Molina Petit, 1994, p. 26).

La tensión, inaugurada por las revoluciones burguesas, como supo verlo Marx, está marcada y permanecerá durante siglos. Marx señala la escisión entre el ciudadano abstracto y el burgués egoísta como el producto legítimo de las revoluciones burguesas. Como *citoyens*, los sujetos tienen los derechos que su condición como hombres reales les niega. Por una parte, en un orden basado en la igualdad abstracta de los sujetos ante la ley, los mecanismos de igualdad no

pueden sino ser formales. Por la otra, el cumplimiento de la igualdad formal se articula profundamente a la lenta emergencia de mecanismos de diferenciación y distribución desigual de los bienes, el poder y el saber⁶. La juridicidad, que instituye y funda el corazón del nuevo orden, al decir de Michel Pêcheux, es el requisito para su funcionamiento debido a que, aboliendo las fronteras que dividían el mundo feudal en estamentos, permite la circulación universal de las mercancías y flexibiliza los compartimentos instalando un espacio de tránsito para todos los sujetos con el solo requisito del mérito y la capacidad (Michel Pêcheux, 1986). De allí la significación que la ficción jurídica, tan ligada al contractualismo y a la fundación imaginaria del orden político moderno porta, pues delimita la forma bajo la cual se va a presentar la cuestión de subalternos y mujeres. A la vez que se proclama la igualdad formal de los sujetos ante la ley, el sistema de explotación capitalista asegura y reproduce desigualdades de clase; a la vez que se proclama la igualdad formal entre los sujetos, la indiferencia de los cuerpos en orden a la política y la explotación capitalistas, las mujeres son consideradas como radicalmente diferentes, diferentes con una diferencia llamada “natural”, que es la que, al parecer, traza para ellas un destino de inscripción deficitaria en el orden de la cultura y de la política. La eficacia de Rousseau y el interés recurrente que despierta en las feministas reside precisamente en que condensa los argumentos que fundan la exclusión de las mujeres en un orden que trasciende la historia y la cultura, a la vez que propone una hipótesis acerca de los orígenes y fundamentos del poder político que liga de manera permanente e indisoluble política y razón a masculinidad. Desde su perspectiva es la naturaleza misma la que ha señalado para las mujeres un destino de preñeces y domesticidad (Ciriza 2000; Cobo, 1995).

La idea de un orden surgido del acuerdo entre individuos libres e iguales, pero excluyente para las mujeres, situadas del lado de la vida privada, del estado pre-social, de la naturaleza, puesto que se hallan ubicadas exactamente en la otra orilla de la frontera que separa el orden del contrato -regido por la juridicidad y la igualdad abstracta- del espacio prepolítico, ha conservado un encanto duradero. Si Rousseau edifica su argumentación sobre las poderosas ilusiones que suscita la diferencia marcada en el cuerpo, Mary Wollstonecraft supo ver hasta qué punto los mecanismos que hacían “de un rey un rey y de una mujer una mujer” se sustentaban sobre procesos políticos, históricos y sociales. Si bien las mujeres permanecieron aun durante siglos sujetas a consideraciones de antiguo régimen, Mary Wollstonecraft puso en funcionamiento un nuevo modo de pensar que, al mostrar las formas en las que se podían aplicar los conceptos nacidos de las revoluciones burguesas a la condición de las mujeres, instalaba una lógica que hacía expreso el proceso de demarcación de fronteras que permitía la perpetuación de la autoculpable minoridad para la mitad del género humano, e inauguraba con ello una perspectiva que advertía la dimensión política de la subordinación de las mujeres despojándola de toda connotación puramente biológica o psicológica. El feminismo contemporáneo es heredero de los dilemas nacidos en esa encrucijada en la cual se

debatía el lugar de las mujeres en el nuevo orden, lugar de ciudadanas, como querían Wollstonecraft y Condorcet, dueñas de su razón y su voluntad y de una autoridad propia, o bien depositarias de un poder ligado a la fuerza oscura del misterio que por siglos nos ha sido atribuido, como afirmaba Rousseau. La tensión entre la consideración de la diferencia como un principio de acción política propio de las mujeres y la herencia teórica y política del igualitarismo ilustrado, persiste aun.

Trabajar sobre la herencia ilustrada, sobre sus luces y sombras, es hacerlo sobre los dilemas que retornan. Constituido sobre la abstracción y la universalización, el orden contemporáneo ve aumentar la individualización: nuevos derechos y nuevas formas de desigualdad remiten a aquel pasado preñado a la vez de promesas emancipatorias y obstáculos. Es por esto que insistimos sobre Mary Wollstonecraft. Se trataría, en pocas palabras, de regresar a Mary Wollstonecraft desde una mirada tensa, entre el pasado y el presente, entre la búsqueda de los acuerdos necesarios y la ampliación de los derechos, pero también desde la asunción de las tensiones irresueltas que, como la diferencia sexual, insisten de la misma manera que los síntomas, sin lograr una inscripción acabada en el orden político. En buena medida también éste era el asunto para las ilustradas: asumir el desafío planteado por un orden cuya legitimidad reposaba en la apelación al consenso y la igualdad a la vez que realizaba de hecho la exclusión de las mujeres a través de una serie muy compleja de procedimientos no precisamente consensuados. La relación entre feminismo y contractualismo, entre feminismo e ilustración, consiste precisamente en ese peculiar dilema. La noción misma de contrato resitúa la cuestión de las mujeres, porque implica una serie de tensiones entre un orden que se quiere basado en el acuerdo pero que no puede sino organizarse sobre violencias y exclusiones en lo que a la forma de incorporación de los sujetos subalternos se refiere (Ciriza, 1997, 1999; Pateman, 1995). La vindicación de los derechos de las mujeres, a la vez que posibilitada por el contrato, en cuanto éste se dice fundado en un orden igualitario basado en la crítica de prejuicios y privilegios, es al mismo tiempo una crítica en acto respecto de sus límites. El contractualismo moderno procede respecto de las mujeres según criterios de ordenamiento propios de las sociedades de antiguo régimen, construyendo para ellas un espacio separado de circulación restringida, el mundo doméstico. El cuerpo, convertido en impedimento, se hace visible como la fuente de un conflicto sordo y corrosivo que durará siglos. De alguna manera Mary Wollstonecraft es el nombre de esa herida abierta en el corazón del orden político moderno. Una herida que aun retorna, una herida aun no cerrada en la medida en que remite a las cuestiones más complejas de la organización política: las articulaciones entre política y subjetividad, entre cuerpo y política, entre individuación y sexualidad, entre política y deseo, entre los lentos procesos de constitución de un sujeto y los efectos de su formación sobre los modos bajo los cuales los sujetos y sus demandas son admitidos o excluidos del espacio político. Lo que la Wollstonecraft y las revolucionarias francesas vienen a plantear es, precisamente, la profundidad del desacuerdo que ha marcado y marca la cuestión de las mujeres y la política⁷.

La reclusión de las mujeres en tiempos de revolución: un destino anclado al cuerpo

Las coyunturas revolucionarias han constituido históricamente momentos propicios para la emergencia de los subalternos. Sectores populares y mujeres, sujetos variopintos oprimidos y explotados en razón de la clase, el color, el sexo, aparecen entre las grietas abiertas en el sistema cuando un orden se derrumba y otro comienza a nacer. La revolución francesa, que marcó el clima político del tiempo que le tocara vivir a Mary Wollstonecraft, fue uno de esos momentos de estallido de certezas, de conmoción de la vida cotidiana y de los lugares consagrados, un momento en el que muchas mujeres intentaron, con suerte desigual, ingresar al mundo público y participar de la toma del cielo por asalto⁸. Entre ellas Mary Wollstonecraft, como parte del heterogéneo grupo de radicales ingleses, y también las francesas Olympe de Gouges y Théroigne de Méricourt, Etta Palm y la respetable y girondina Mme. Roland, con quien Mary entró en relación durante su viaje a Francia en 1793⁹. Por añadidura, no sólo de mujeres se trataba entonces. Muchos varones consideraban que el orden nuevo debía incluir a las mujeres, a tono con las ideas críticas y radicales del enciclopedismo francés. Aún más: la discusión no era simplemente teórica, no sólo convocaba a los filósofos más destacados de la época, como Diderot, D'Alembert y Condorcet, probablemente los casos más relevantes, sino que el debate político, sumamente agitado, había tomado estado público. Danton y Desmoulins, también Brissot, ponían a la orden del día la reforma de la familia patriarcal, símbolo del sistema monárquico: se argumentaba en favor de iguales derechos de propiedad, se introducían conceptos tales como los de "reintegración de los derechos naturales de las mujeres", se reclamaba por el derecho a la educación, al voto, a la ciudadanía en suma (Sledziewski, 1993; Fraisse, 1993, 1994; Puleo, 1993; Tomalin, 1993).

La coyuntura de la revolución constituye un nudo en el que se entrelazan los hilos de la demanda de igualdad de los subalternos con procesos de resquebrajamiento del antiguo régimen. Las mujeres resultaron doblemente interpeladas: por una parte sus vidas se vieron afectadas por el revuelo general causado por el derrumbe del antiguo régimen y la conmoción del orden establecido. Por la otra, no se trataba sólo de la emergencia de los sectores subalternos y sus demandas, sino que el proceso, al abarcar la redefinición de los parámetros de inclusión y la delimitación del espacio político y sus fronteras respecto del espacio privado, implicó un reordenamiento de las relaciones entre los sexos. Esto es, contra las visiones clásicas, una revolución no es sólo un proceso que implica transformaciones políticas, sino que reorganiza el mundo, pone a la orden del día reivindicaciones atinentes a los derechos políticos, pero conmueve también la fuerza de la costumbre.

Para agregar complejidad al asunto, la revolución no es sólo un acontecimiento que instala una discontinuidad entre pasado y presente en procura de establecer nuevas reglas de juego político. La revolución es un tiempo mucho más com-

plejo que el breve lapso del ciclo ascendente, ese estallido de fuego y luz durante el cual las costuras del viejo orden se deshacen; es también el amargo sabor de la derrota termidoriana, el retroceso de los derechos y la construcción de una imagen terrorífica de desorden y exterminio adherida a su memoria como una sombra inseparable. Si bien es cierto, como han señalado Bosc, Gauthier y Wahnich, que la sangre del Terror, y más precisamente del Gran Terror que se extiende desde la ley del 22 de Pradial hasta el 9 de Termidor es de 1.366 muertos en dos meses, mientras el saldo arrojado por Thiers, cuando reprimió la Comuna, fue de 23 mil insurgentes ejecutados sólo en la Semana Sangrienta, los termidorianos triunfaron al lograr instalar una imagen espantable del Terror que quedó indisolublemente ligada a la revolución. La memoria de la Revolución Francesa “construida sobre un imaginario mortífero de sangre y sexo” involucraría a las mujeres de una manera particular¹⁰.

La revolución, es verdad, constituyó un momento de transformación para la condición de las mujeres, tal como lo atestiguan la propia Wollstonecraft y las legiones de revolucionarias que en ese tiempo peculiar bregaban por la instalación de la cuestión de sus propios derechos como ciudadanas. Pero también fue un momento de confrontación en el que precipitaron con claridad un conjunto de significaciones que probablemente hallen en la posición sostenida por Rousseau un espacio de condensación discursiva privilegiado. Muchas de las afirmaciones que Rousseau sustentara constituyen el núcleo duro de aquello que se repite a la manera de un síntoma en no pocos debates contemporáneos acerca del lugar de las demandas de las mujeres en el orden político¹¹. La imagen rousseauiana de feminidad que deriva de las diferencias anatómicas consecuencias psíquicas y políticas, retorna a la vez como diagnóstico y como promesa de restitución de la armonía perdida cada vez que las mujeres han ingresado (e ingresan) al espacio público. El argumento de la irreductibilidad de la diferencia sexual, del cual se extraen consecuencias relativas a la necesidad de excluir del espacio público y del saber a las mujeres, constituye el modelo bajo el cual se ha pensado la cuestión de las mujeres a partir de la construcción del orden político moderno (Cobo, 1995; Fraisse, 1994; Ciriza 2000). Si del cuerpo femenino derivan como un exudado natural maternidad, espíritu pragmático y capacidad para asumir la domesticidad, el ingreso de las mujeres al mundo público constituye la peor de las amenazas¹². El fantasma de las mujeres transmutadas en sexo devorador, bacantes desbordantes de lujuria y emisarias de la muerte, no es una exclusividad de Termidor, sino una sombra amenazante que el propio Rousseau verbaliza con anticipación.

La apuesta de Rousseau no es menor: apunta por una parte a soslayar el conflicto, colocado en el origen del contrato social, a través de una serie de operaciones de exclusión, corte, separación y clausura que permiten construir una imagen del juego político como un espacio gobernado por la juridicidad y la igualdad abstracta, a la vez que se despolitizan y recortan cuidadosamente las fuentes del conflicto social: las relaciones reales de desigualdad basadas en la propiedad, en

la diferencia sexual, en la raza; esto es, los espacios de tensión imposibles de solucionar por la vía del acuerdo racional (Ciriza, 2000).

El rechazo hacia la demanda de derechos ciudadanos para las mujeres (esto es, la negativa a aceptar su tratamiento en términos políticos y no biológicos) deriva de la tensión entre un orden que es proyectado e imaginado como racional y consensual y aquellos aspectos o sujetos incontratables que serán objeto de permanente disputa, en un agitado clima de avances y retrocesos¹³. La negativa a aceptar la cuestión de las mujeres como un asunto de debate político, la insistencia en la asociación entre cuerpo y destino femenino, constituyen estrategias duraderas en lo que al sostenimiento del orden patriarcal se refiere. La salida de las mujeres del espacio familiar es presentada como una amenaza, no sólo para un orden político determinado, sino para la sociedad toda y la “civilización” misma. Si el orden consensual es posible, lo es sobre la base de un conjunto de desplazamientos y desajustes: el ciudadano es un individuo abstracto, y no un sujeto con carne y sangre. Sólo los varones (y en sentido estricto sólo los varones burgueses, blancos e ilustrados) son individuos. Las mujeres son seres demasiado ligados a la biología y a la inmediatez del cuerpo. Ellas son las depositarias de la responsabilidad por la reproducción de la especie humana, sujetos en los cuales el carácter encarnado constituye una evidencia de los mandatos de la naturaleza: partos, menstruaciones, menopausias constituyen la prueba concluyente de un destino de inevitable subordinación¹⁴.

La cuestión de las mujeres es uno de los puntos de imposibilidad para la construcción consensual del orden político moderno. Por una parte la lógica del contrato requiere el consentimiento de sujetos libres y autónomos, tal como lo ha mostrado la polémica Filmer-Locke (y como lo afirma el propio Rousseau), como condición necesaria para la organización de un orden político emancipado de los lastres del prejuicio y el privilegio. Por la otra, la escisión entre un espacio de la política y otro de la biología, uno público-masculino y el otro privado-femenino, basado en el consentimiento, pero cercado de tal modo que se lo considera no sólo como separado, sino como imposible de inscribir plenamente en el orden de la cultura, establece un lugar paradójico para las mujeres. Siglos después Freud escribe en *El malestar en la cultura*:

“Las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y la vida sexual; el trabajo de la cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en un asunto de los varones a quienes plantea cargas de creciente dificultad constriéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado” (Freud, 1981, p. 67).

Familia y vida sexual constituyen en todo caso residuos de tiempos primitivos, el lugar de la insondable oscuridad que refuerza y justifica el carácter excluyente

de la dicotomía: público–privado, estado–familia. Sin embargo, la dicotomía no lo es sólo en cuanto a la forma de regulación de las relaciones entre los sujetos. Rousseau, tanto como Locke, rechaza la derivación de la autoridad política de la autoridad paternal. La autoridad política deriva del consentimiento expreso, y es ajena no sólo a la fuerza, sino al cuerpo y la consanguinidad. Rousseau, y tras él una larga progenie de filósofos y políticos, sostendrá que de las diferencias corporales entre los sexos derivan destinos no sólo distintos sino desiguales. Transformadas las diferencias físicas en evidencia de un destino desigual, la cuestión de la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía no merece tan siquiera ser discutida. Para ellas, en función de un sino escrito con marcas indelebles y eternas en su anatomía, las leyes de la naturaleza han establecido un lugar de privilegio, el de perpetuar la especie, sin lo cual, al decir de Rousseau “en breve se extinguiera el linaje humano” (Rousseau, 1955, p. 249). La extranjería de las mujeres respecto del orden político se sustenta en una articulación fuerte entre cuerpo y destino. Un destino que es supraindividual, ahistórico e inexorable, pues se apoya en las leyes de la naturaleza. Las mujeres son sólo y ante todo las hembras de la especie, y como tales las responsables de su reproducción. A diferencia de Condorcet, para quien la preñez constituye un accidente de la misma manera que gotas o resfríos, para Rousseau la anatomía es destino¹⁵. Dice Rousseau:

“Decís que no siempre las mujeres están encintas. No, mas su destino es estarlo... ¿Deja por eso de ser el estado de la mujer el de madre? ¿Y no deben afianzar este estado con leyes generales las costumbres y la naturaleza?” (Rousseau, 1955, p. 249)

La radicalidad de la solución rousseauiana reside en que a la vez que indica la complementariedad entre los sexos en orden a la reproducción de la especie, transforma la diferencia anatómica en un principio de exclusión política. Mientras la ley del amor indica la complementariedad entre los sexos, la de la naturaleza, la misma sobre la que se funda el orden del contrato en cuanto posibilita la construcción de un orden político igualitario, establece para las mujeres un único lugar posible, el de la subordinación. Si el orden político moderno está basado en el consenso, la racionalidad, la libertad y la autonomía de los individuos varones, las mujeres, imposibilitadas de devenir individuos en función de la determinación anatómica, han de estar sujetas a relaciones basadas en la arbitrariedad. Para ello es preciso dejar sentado que la anatomía, según las “antiguas leyes de la naturaleza”, es destino.

“...el destino especial de la mujer es agradar al hombre... el mérito del varón reside en su poder y sólo por ser fuerte agrada. Esta no es la ley del amor, pero es la de la naturaleza, más antigua que el amor mismo” (Rousseau, 1955, p. 247).

Sin embargo el “más allá del orden político” se traduce en recurso a principios políticos de antiguo régimen cuando de las mujeres se trata. La “pura biología” deriva en la necesidad de estar sujetadas a la voluntad de otro.

La crítica del paternalismo a lo Filmer y las batallas en torno de la organización matrimonial y familiar de antiguo régimen no producen sino un nuevo principio de autoridad masculina, esta vez basado en el consentimiento. Un consentimiento que no está, sin embargo, libre de violencia. Rousseau ha comprendido bien hasta qué punto la arbitrariedad erigida en sistema constituye el principio de la sumisión y la obediencia ciega, la herramienta privilegiada para la inculcación de la subordinación. Dice:

“Justificad siempre las tareas que impongáis a las niñas, pero imponédselas continuamente. Los dos defectos más peligrosos para ellas, y de que menos sanan cuando una vez los han contraído, son la ociosidad y la indocilidad. Las doncellas deben ser vigilantes y laboriosas; no basta con ello; deben estar sujetas desde muy niñas. Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumarlas cuanto antes a la sujeción para que nunca les sea violenta; a resistir todos sus antojos, para someterlas a las voluntades ajenas. Si quisieran estar siempre trabajando convendría precisarlas algunas veces a que holgaran” (Rousseau, 1955, p. 255. El destacado es nuestro).

Mary Wollstonecraft. Politizar la llamada cuestión femenina. Las marcas del desacuerdo

“La cuestión del universalismo político está completamente suspendida del régimen de fidelidad o infidelidad que se sostenga no tanto respecto de tal o cual doctrina, sino respecto de la Revolución Francesa o la Comuna de París u Octubre de 1917, o de las luchas de liberación nacional, e incluso respecto de mayo de 1968” (Robespierre, Estudio preliminar, 2000, p. 16)

Sin lugar a dudas Mary Wollstonecraft es, y pasaría a la historia, tal como certamente lo intuyera William Godwin, en su calidad de autora de la *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Arrojar ahora una mirada hacia aquel 1792 de escritura de la *Vindicación* es interrogar ese pasado desde un conjunto de coordenadas: retorno de la cuestión de los derechos en un tiempo que halla políticamente correcto celebrar su expansión, pero que no tiene pudor en proclamar la plena compatibilidad entre derechos humanos y capitalismo; retorno de la pregunta por la significación de la diferencia sexual para la construcción del orden político en un tiempo de exaltación de las diferencias, pero también de extinción de algunas formas del universalismo, que hacen precisamente a la preservación de la vida humana.

Nacida en los suburbios de Londres el 27 de abril de 1759 y muerta de una septicemia postparto tras el nacimiento de su hija Mary Godwin, la de Mary es una biografía en la que se anudan de manera emblemática los signos de su tiempo. Destino individual y destino colectivo se amalgaman en el itinerario de Mary Wollstonecraft, permitiendo advertir las luces y sombras de un tiempo que a la vez que anunciaba la emancipación de todas las sujeciones propias del antiguo régimen y el nacimiento del tiempo de los derechos, establecía para las mujeres un destino de subalternidad y sumisión que sólo algunas se atrevieron a quebrar.

Perteneciente a una familia de incierta suerte económica, Mary se veía obligada a llevar el tipo de vida que esperaba a la mayor parte de las mujeres que en su época no eran particularmente acaudaladas, ni dóciles ni hermosas: el oficio de educadora e institutriz de familias nobles o pudientes¹⁶. De hecho, Mary lo fue. Hacia mediados de 1780 ella y sus hermanas, Eliza y Everina, organizaron una escuela para señoritas que instalaron primero en Islington y luego en Newington Green, donde Mary entró en relación con el círculo de Richard Price¹⁷.

Tras una breve estadía en Irlanda como institutriz de la numerosa prole de los Kingsborough, el retorno a Londres imprimió un vuelco a su vida a partir de dos acontecimientos convergentes pero de distinta índole: por una parte el vínculo con el editor Joseph Johnson (quien la estimuló a escribir y publicó sus escritos) abrió sin dudas sus horizontes personales; por la otra, el clima político propio de los momentos revolucionarios alentó en Mary convicciones políticas transformadoras, ligadas a un proceso en el cual era posible esperar de hombres y mujeres la capacidad para modificar y mejorar, a partir de su actividad consciente, sus propias condiciones de existencia. Mary fue revolucionaria y escritora, es decir, una hija de las luces y de la revolución.

La *Vindicación de los derechos de la mujer*, el texto más conocido, vio la luz en 1792. No se trataba del primer escrito de Mary Wollstonecraft, quien acababa de publicar una *Vindicación de los derechos del hombre*, que constituía una respuesta, la primera en Inglaterra, a las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke. Su autora formaba parte de los círculos reformistas y “*dissenters*” que abogaban por la realización de transformaciones en la sociedad, alentados por los recientes procesos revolucionarios acontecidos tanto en las antiguas colonias como en Francia. Mary no estaba sola, sino rodeada de intelectuales disidentes que pensaban en la posibilidad de la reforma social e imaginaban un modelo de gobierno que, mediante la aniquilación de la propiedad y la reducción de la humanidad a su natural estado de igualdad, eliminase la mayor parte de las causas de la violencia y la maldad. Por añadidura, su propia experiencia de mujer soltera, en una época en la cual la vida y educación de las mujeres estaba orientada hacia el matrimonio, la había preparado para advertir las inequidades a las que la sociedad condenaba a las mujeres solas. En el círculo de Johnson (que también había sido editor de Erasmus Darwin, y en cuya editorial publicaron autores co-

mo Thomas Paine, William Godwin y William Blake), así como en su trayectoria personal, Mary hallaría los estímulos para la escritura de la *Vindicación*¹⁸.

A contrapelo de Rousseau, que hace de la diferencia un principio de producción de lógicas diferenciales asignando a las mujeres un destino anclado en la biología, Wollstonecraft trabaja sobre la dicotomía igualdad-desigualdad como categorías políticas de distribución de derechos. Desde su perspectiva la conversión de la diferencia en desigualdad obedece a criterios políticos, y por lo tanto tiene efectos que exceden la suerte individual de varones y mujeres para extender sus consecuencias hacia las posibilidades de transformación o conservación del orden social. Su argumentación en este sentido es sumamente clara:

“Pero si las mujeres han de ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos de la humanidad, demostrad primero, para así refutar la acusación de injusticia y falta de lógica, que ellas están desprovistas de inteligencia, si no este fallo en vuestra nueva constitución pondrá de manifiesto que el hombre se comporta inevitablemente como un tirano, y la tiranía, cualquiera sea la parte de la sociedad hacia la que apunte el frente de su cañón, socava los fundamentos de la moral”.

Y más adelante:

“...si las mujeres no pueden gozar de sus derechos legítimos, buscarán, corrompiendo a los hombres, los privilegios ilegítimos” (Wollstonecraft, 1977, p. 23 y 25).

La dicotomía, que Rousseau presenta en términos de diferencia biológica, es asumida por Wollstonecraft en términos de criterios políticos: de allí su potencial como crítica antipatriarcal.

Si Rousseau elabora, a partir de la diferencia sexual y tomando como dato las diferencias anatómicas entre los sexos, una argumentación que infiere de la biología la asignación de lugares diferenciales para varones y mujeres en orden a la política y al saber, para Wollstonecraft el debate ha de instalarse en el terreno político: el principio de la igualdad, propio de los regímenes modernos, no se opone a diferencia, sino a privilegio. Apartir de la inversión de la lógica rousseauiana, nuestra autora toma como punto de partida la crítica de la lógica del privilegio. Es precisamente la idea de destinos políticos iguales para varones y mujeres lo que la hace percibir la feminidad tradicional como amenaza y la “masculinización” de las mujeres como única alternativa para la construcción de un orden político moderno basado en acuerdos racionales. De este modo, la crítica hacia la feminidad tradicional forma parte del combate contra los privilegios del *ancien régime*.

En este punto Mary no difiere demasiado de D’Alembert. Para el ilustrado francés, quien escribiera una carta a Rousseau a propósito de las tesis sostenidas en el *Emilio*, la feminidad tradicional es también efecto funesto de relaciones de opresión. Dice D’Alembert:

“La esclavitud y degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a la que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente la educación funesta, yo diría casi homicida que les prescribimos, sin permitirles tener otra, educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar...”

Y más adelante:

“...una educación más sólida y viril permitiría a las mujeres cultivar su razón. Descartes consideraba que las mujeres eran “más aptas para la filosofía que nosotros”. Inexorable con ellas, vos las tratáis, señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores desarman...” (D’Alembert, 1993, p. 74).

Si Rousseau se esfuerza por construir lógicas específicas en orden a regular los espacios asignados a mujeres y varones en función de la preservación de la diferencia, Wollstonecraft desdeña el mundo fragmentario que la idea rousseauiana de espacios separados para varones y mujeres implica. La moral, la sexualidad, la racionalidad, es una para ambos sexos. Así como la doble moral masculina produce prostitutas y esposas, la exaltación de la sensibilidad, la sumisión y la irracionalidad de las mujeres, efecto de una educación subalternizante, las hacen débiles e incapaces de contribuir a la construcción de un orden político moderno e igualitario. Mientras una mujer sea una mujer en el mismo sentido que un rey es un rey, ellas socavarán la posibilidad de construir una sociedad igualitaria. Dice Mary Wollstonecraft:

“Un rey es siempre un rey, y una mujer es siempre una mujer; la autoridad de éste y el sexo de aquella suponen siempre un obstáculo para las relaciones racionales” (Wollstonecraft, 1977, p. 110).

La sociedad futura ha de ser producto del esfuerzo de ambos sexos. De allí la necesidad de educar mujeres y varones capaces de asumir tanto sus responsabilidades públicas como privadas.

Mientras los sexos sean educados en las ideas complementarias de subordinación y privilegio, será imposible evitar que las mujeres horaden las bases de organización de la sociedad. Desde el punto de vista de Wollstonecraft, la dependencia de las mujeres, limitadas en la posibilidad de lograr en forma autónoma medios propios de subsistencia debido a una educación que las convierte en seres destinados a agrandar, igual que la insistencia en la belleza como atributo femenino por excelencia, constituyen una suerte de emanación del sistema de privilegios del antiguo régimen. La ignorancia hace que las mujeres conspiren contra la posibilidad de construcción de un orden más justo e igualitario, del mismo modo que favorece en los varones el exclusivo interés por el lucro y la competencia económica.

Advertida de las consecuencias políticas que el recurso a las diferencias anatómicas entre los sexos como principio de organización social produce, Wollstonecraft puso todo su empeño en argumentar a favor de la construcción de un orden social de circulación universal para varones y mujeres. De allí el énfasis en la igualdad y la afirmación de su deseo de desaparición de la diferencia sexual:

“Deseo sinceramente ver desaparecer de la sociedad la diferencia entre los sexos, salvo cuando se trata de relaciones amorosas, porque esa diferencia es la causa de la debilidad de carácter que se atribuye a las mujeres” (Wollstonecraft, 1977, p. 111).

La alternativa para la construcción de un orden político nuevo e igualitario, un orden capaz de resistir la amenaza recurrente de la tiranía, consiste en el ingreso de las mujeres a la condición de ciudadanas. La distribución igualitaria de derechos no puede hacerse, sin embargo, sin cumplir con un requisito previo: la educación de las mujeres según principios racionales, susceptibles de hacer de ellas individuos autónomas dueñas de su razón y de su voluntad. Wollstonecraft ha comprendido bien que la esencialización de la diferencia hace de las mujeres seres extraños al orden de la política y la cultura. Señala entonces el carácter político de la escisión entre una perfección femenina, consistente en la subordinación, y una perfección humana consistente en la libertad y la igualdad. Desde su punto de vista, quienes abogan por naturalezas separadas desean esclavas, no ciudadanas. Dulzura y sumisión son virtudes serviles, el argumento propio de quienes clasifican a los seres humanos en dos clases bien diferenciadas en razón del sexo.

Universalista convencida, Mary ha llegado a la comprensión de que aceptar la existencia de algo así como una naturaleza femenina separada implica la idea de inmodificabilidad de la condición femenina. La remisión a los orígenes, a la ley de la naturaleza, liga a las mujeres a una ineluctable fatalidad, a un destino inexorable que ha de cumplirse, aunque sea por una vía distinta del amparo en la tradición (el argumento propio de los conservadores) pero asentada indudablemente en el “todo está bien ahora”. Una radical historización, unida a la idea de progreso, organiza la lógica argumentativa de Wollstonecraft y la impulsa a colocar la disputa en el terreno de lo público y la política, de las transformaciones sociales y la educación, de la universalidad de los principios de justicia que han de asegurar una distribución igualitaria de poder, oportunidades y educación. Si todos los seres humanos son iguales en cuanto a racionalidad y capacidades, no queda sino desear una educación igual para todos y todas, aún más, una educación que, al ser practicada en espacios compartidos, prepare a ambos sexos para la asunción de sus responsabilidades futuras. La argumentación es contundente, y no exenta de la ira que ha acompañado no pocas veces los alegatos de las feministas:

“Si se prueba que (las mujeres) están dotadas de razón no deberán ponerse obstáculos en su mejora por lograr dar satisfacción a sus anhelos sensuales. No se utilizarán las flores de la retórica para enseñarles a someter su

inteligencia a la autoridad del hombre. No se afirmará, al hablar de la educación de las mujeres, que no deberán gozar de la libre utilización de la razón ni se les recomendará la astucia o el disimulo cuando son seres susceptibles de adquirir las virtudes de la humanidad”, dice Wollstonecraft.

Y más adelante:

“Veo con indignación las nociones erróneas que esclavizan a mi sexo” (Wollstonecraft, 1977, p. 76-77).

Si una educación de la sensibilidad ha sido la causa del ambiguo estatuto social de las mujeres haciendo de ellas esclavas o tiranas, la nueva educación ha de hacer de las mujeres un individuo en el sentido ilustrado de la palabra. Educadas en la autonomía, la rectitud, la racionalidad y el pleno conocimiento de sus deberes y derechos, las mujeres dejarán de necesitar del engaño, la seducción, el capricho, expedientes de débiles y privilegiados/as. Del mismo modo que los privilegios de la monarquía, los privilegios de la belleza constituyen un obstáculo para el acceso a la racionalidad, la autonomía y la libertad. Si Rousseau refuta la idea de una educación igualitaria para las mujeres sobre la base de la idea de que ellas perderán su poder, Wollstonecraft afirma:

“No deseo que tengan poder sobre los hombres, sino sobre sí mismas” (Wollstonecraft, 1977, p. 120).

Contra una política de subjetividades desgarradas, Wollstonecraft aboga por una educación racional para ambos sexos, una educación que ponga en su lugar los afectos. La subordinación de las mujeres nace precisamente de un largo proceso que lejos de educarlas las domestica, acostumbrándolas a guiarse por la razón de otro. Incapaces de hallar en sí mismas los principios de la acción moral, ignorantes y temerosas, debido a una educación deficiente, las mujeres no podrían en modo alguno ingresar como ciudadanas al orden político ni garantizar que sus hijos lo hicieran. En las antípodas de Rousseau, Wollstonecraft argumenta a favor de la necesidad de racionalización de los afectos, la flexibilización de los límites entre público y privado, la existencia de un espacio de circulación universal para varones y mujeres, capaces de ser a la vez ciudadanos y ciudadanas públicos y seres humanos responsables de sus afectos privados. Sólo el acceso a una educación racional por parte de ambos sexos constituye la base sólida de una nueva organización social capaz de alzarse por encima de privilegios y prejuicios.

“La mujer cuya virtud se edifica sobre prejuicios es esclava de sus sentimientos y puede ser sojuzgada por otros... Si es verdad que todas nuestras artes han de residir en conquistar a un hombre, si es verdad que una mujer tolera mejor un insulto a su inteligencia que a su cuerpo se destroza la moralidad... Es así como se insulta la inteligencia de todo el sexo femenino y se despoja a la virtud de sus bases comunes” (Wollstonecraft, 1977, p. 173 y 174).

Si la racionalidad es la base de la castidad, la familia, la igualdad y la felicidad en una sociedad ilustrada, la seducción ha de ser erradicada como la mayor amenaza contra la equidad en las relaciones entre los sexos¹⁹. El amor infiltra con su ejército de fantasmas y ficciones las relaciones entre varones y mujeres, corroe las seguras bases de la amistad, devuelve a las mujeres a la inmediatez de la relación con su cuerpo y a las preocupaciones por el placer, sustento (hasta el presente) de su subordinación, pues la debilidad es una ventaja sólo si se acepta que la mujer “fue creada” y ha de ser educada para el placer del hombre.

La fuerza de la argumentación política se compensa con una pérdida de flexibilidad en lo atinente a la interpretación del papel de la sensibilidad, la fantasía, el erotismo. Si para Wollstonecraft un individuo es un sujeto dueño de su razón y de su voluntad, los afectos sólo pueden ser interpretados como obstáculos en el logro de la tan ansiada autonomía. En las antípodas de las novelas y libros para mujeres que procuraban educarlas en el manejo de los sentimientos, la sensibilidad y los secretos rumoreados en el espacio clauso del hogar, Wollstonecraft se erige en la campeona del ingreso de las mujeres en el mundo público. Lo hace en cuanto mujer y ciudadana constituyéndose en portavoz privilegiada de ese movimiento que casi un siglo más tarde recibiría el nombre de feminista.

“¡Si vosotras, hermanas mías, realmente poseéis modestia, deberías recordar que la virtud es incompatible con la ignorancia y la vanidad! La sobriedad mental se adquiere por la práctica de los deberes y la busca del conocimiento. La mirada baja, el rubor sonrosado... son apropiados en su momento, pero la modestia que es hija de la razón no puede existir mucho tiempo si no se modula la sensualidad con la reflexión” (Wollstonecraft, 1977, p. 198).

Es verdad que probablemente sus argumentaciones fueran pacatas, y que la defensa de una moralidad puritana y austera como base de la construcción del nuevo orden social debiera mucho a su condición de mujer soltera y a la fuerte censura que pesaba entonces sobre la sexualidad femenina. Sin embargo, es indudable que Mary ha detectado con certeza el punto de entrapamiento de los patrones tradicionales de feminidad. No es en modo alguno casual que el inefable Jean Jacques indicara el del buen parecer como el criterio de conducta por excelencia para las mujeres.

No es en modo alguno casual que la identificación entre feminidad, corporalidad y afectos haya estado demasiado tiempo marcada con el signo inequívoco de la subordinación, la exclusión, la desautorización y el menosprecio.

Sería equivocado, a mi entender, leer el rechazo de Woolstonecraft a la identificación mujeres-afectos como una prueba más de la pretendida unilateralidad de la Ilustración, esa suerte de maquinaria expulsora de toda forma de alteridad. Si efectivamente las mujeres, como gustan señalar Derrida y otros y otras dife-

rencialistas, son lo otro cuya verdad reside en la apariencia y la excedencia frente a la racionalidad abstracta, disecante y falogocéntrica de la Ilustración, Mary Wollstonecraft no es sino el nombre de uno de los muchos intentos de travestimiento de “la mujer”. En definitiva no era muy diferente lo que sobre Mary pensaban sus adversarios políticos, para quienes ella no era sino la clara personificación de las desdichas que acechan a la humanidad si las mujeres se ocupan de los asuntos concernientes a lo público y la política.

Si desde el punto de vista de Mary un orden político verdaderamente justo y equitativo ha de incluir a las mujeres, ha de hacerlo sobre su consideración como seres humanos antes que sexuales. Un mundo bigenérico lo es en la medida en que no atribuye el monopolio de la racionalidad a un sexo por sobre el otro, sino que admite que la inteligencia no tiene sexo, que la autonomía y el deseo de libertad, así como la responsabilidad por la crianza de los hijos, han de ser compartidos. La sociedad por la que aboga no ha de estar dividida en apartados estancos: varones y mujeres han de transitar entre lo público y lo privado, entre el ejercicio libre de un oficio productivo y la crianza de los hijos. El mantenimiento de criterios sexuales de división del trabajo y de fracturación entre un orden público masculino y una domesticidad exclusivamente inherente a las mujeres asienta sobre la subalternidad femenina. Mujeres domésticas y esclavos son el síntoma del orden de privilegio: tanto unas como otros son propiedad de sus amos, ni unas ni otros pueden elegir su suerte ni oficio.

De su cáustica lectura de la condición de las mujeres deriva su visión respecto del matrimonio.

Bajo las condiciones de su tiempo éste no constituía una unión libre entre seres iguales, sino apenas un recurso, el único honorable, para escapar a un destino de prostitución pública. Equiparado a prostitución legal, el matrimonio es la contrapartida apenas disimulada de la prostitución callejera, y ambos el efecto de la ignorancia de las mujeres y de su incapacidad para desempeñarse en todos los oficios.

El tono de la *Vindicación* es, de la misma manera que muchos de sus argumentos, una herencia duradera para las feministas. Su aguda percepción del privilegio que implica la posibilidad de asignar papeles, así como su filosa captación de la significación política de la reclusión doméstica de las mujeres, mantiene aun para nosotras, sus herederas, un profundo significado político. Incluso el puritanismo de la argumentación es comprensible. Para Mary el sexo anclaba a las mujeres a la suerte de la especie, a la serie de los indeseados embarazos y al riesgo de la muerte, a las maternidades repetidas, al sometimiento a la voluntad de algún otro.

Sin lugar a dudas es la posición misma de Wollstonecraft la que otorga a sus dichos una flexibilidad que excede sus palabras, de la misma manera que es la posición de Rousseau la que da peso a sus discursos. La posición de Wollstonecraft

estaba determinada por la articulación entre el momento histórico que le tocara vivir y su condición de sujeta sexuada. Su vida personal y el entramado de relaciones sociales en que estaba inscrita le proporcionaban una perspectiva “subyugada”, como hoy diría Teresa de Lauretis, esto es, una posición que reclama por lo universal desde la experiencia de la subordinación, que aspira a la totalidad desde el punto de vista que proporciona la exclusión.

A pesar de su excepcionalidad, y aun para Mary Wollstonecraft, la condición de mujer era por entonces una fuerte desventaja. Profundamente enamorada de Gilbert Imlay, en 1794 Mary dio a luz a su primera hija, Fanny, en un clima político borrascoso. El umbral de tolerancia abierto para la cuestión de las mujeres en el seno de la revolución se derrumbaba. En 1795 Condorcet se suicidaba en prisión, víctima del terror jacobino. Sin embargo la debacle había comenzado antes: la muerte de Marat a manos de Charlotte Corday, el club de Républicaines Révolutionnaires que patrullaban las calles de París, la posición de Olympe con relación al guillotinado de Luis, no tardaron en hacer impopular la causa de las mujeres. La revolución se impregnaba de imágenes de horror y destrucción. Las mujeres habían ingresado al espacio público durante la revolución, pero no eran ciudadanas. Como ha indicado Elizabeth Roudinesco, las mujeres fueron asimiladas a “la figura extrema del crimen, el desorden y el instinto... son las portadoras de una violencia mortífera... tratadas de locas en cuanto toman parte de la vida pública” (Roudinesco, 1989, p. 134). Imagen terrorífica de las pasiones desatadas, las *citoyennes*, poco menos que furias míticas, fueron las depositarias del temor a la revolución. Sus acciones, probablemente extremas (qué no lo es en tiempos de revolución) contribuyeron, se dice, a levantar la resistencia masculina. Los temores rousseauianos se encarnaban peligrosamente. El feminismo ilustrado iba cediendo paso a un feminismo popular y guerrero cuyos nombres emblemáticos eran los de Pauline León y Claire Lacombe, vinculadas a los *enragés*. En un clima tumultuoso en el que el antifeminismo crecía, fue guillotinado Olympe mientras Théroigne se retiraba de la escena pública, e iniciaba su camino a la locura, víctima del ataque de un grupo de *tricoteuses*. La persecución antigirondina llevaba a la guillotina a Brissot, y el 8 de noviembre de 1793 a Mme. Roland. Francia aniquilaba sin pausa a su propio movimiento feminista.

En 1794 Mary escribía *Un enfoque histórico y moral sobre la Revolución francesa*, sometida a fuertes presiones económicas, mientras su relación con Imlay se despeñaba rápidamente hacia el desenlace. En este contexto decide retornar a Londres donde, presa de la desesperación, intenta suicidarse con láudano. Poco tiempo después acepta la propuesta de viajar por Noruega con la pequeña Fanny para arreglar asuntos de negocios de su ex-amante. A su retorno a Inglaterra la relación con Imlay estaba terminada. Sin embargo Mary se resistía al papel de mujer abandonada. Las cartas a Imlay, previas a una segunda intentona de suicidio, que realizara arrojándose al Támesis desde el puente de Putney, hablan a las claras:

“Me dices que mis cartas te torturan. Te sobra razón; nuestras mentes no congenian. Yo he vivido en un mundo ideal y he alimentado sentimientos que tú eres incapaz de comprender -de otro modo no me tratarías como lo haces. Yo no soy, y no seré, un simple objeto de compasión, un obstáculo -ni siquiera tan ligero que te pueda estorbar” (Mary Wollstonecraft, 1979).

La situación, por añadidura, no era simple en Inglaterra. El mundo al que Mary había pertenecido se derrumbaba. En Londres se prohibían las asociaciones políticas, las reuniones de más de cincuenta personas y los escritos contra el rey. Godwin se había visto envuelto en un juicio por sedición seguido contra Hardy, Holcroft y numerosos demócratas, aún cuando al parecer eran claras sus antipatías por los agitadores de la London Corresponding Society. El nombre de la propia Mary había salido a relucir a propósito del juicio por sedición contra Stone, uno de los amigos con los que había compartido la experiencia parisina.

Finalmente William Godwin, su último compañero y el padre de Mary Shelley. Tampoco el vínculo entre Mary y el líder de los radicales ingleses fue sencillo. Godwin acababa de escribir *Political Justice*, donde ponía en claro su opinión adversa respecto del matrimonio. Sin embargo iniciaron un vínculo que terminaría en casamiento ante el embarazo de Mary, y que sólo finalizó con su muerte, causada por una septicemia post parto el 10 de setiembre de 1797. Godwin, incapaz de reseñar la muerte de su mujer, simplemente escribió: las ocho menos veinte minutos. Tras la muerte de Mary, Godwin editaría su último trabajo, una novela con fuertes rasgos autobiográficos titulada *María o las injusticias de ser mujer*. Allí puede leerse:

“Las desdichas de la mujer, como las de la parte oprimida de la humanidad, pueden ser consideradas como un requisito necesario para sus opresores, pero ciertamente hay unos pocos que se atreverán a adelantarse a la mejora de los tiempos y concederán que mis escenas no son el aborto de una imaginación destemplada, o los bosquejos cargados de sombras de un corazón herido” (Wollstonecraft, 1798).

Probablemente el recurso a la ficción constituyera desde el punto de vista de Mary el mejor expediente para dar cuenta de “los sentimientos que he encarnado”, sentimientos ligados, como explica en el prefacio seleccionado por Godwin, a su “experiencia como mujer, más que como individuo”.

Consideraciones sobre la herencia política de la Ilustración

La relación con lo que hemos llamado la herencia ilustrada, de la misma manera que los nexos con cualquier genealogía que se procure reconstruir, no siempre se presenta de idéntica forma.

Más bien los modos de vinculación, retorno, rememoración del pasado, dependen de eso que al comienzo de este texto hemos llamado políticas de la memoria. Ellas no son ajenas a un conjunto de elementos que establecen de alguna manera qué y cómo recordar.

Como recurso erudito, el retorno a los clásicos busca instaurar una relación anafórica que autorice la toma de palabra en el mundo académico. No es por tanto extraño que la instalación de los debates feministas en el espacio académico haya traído aparejada una voluntad de recuperación de querellas y nombres, polémicas y textos. Sin embargo, aún esa forma, aparentemente despojada de todo interés que no sea el puramente cognoscitivo, deja filtrar entre las hendeduras las marcas que el presente deja sobre aquello que podemos percibir del pasado. Esa suerte de iluminación que liga el pasado al presente trae a colación aquello del pasado que nos concierne (Benjamin, 1982). Por eso, probablemente para los subalternos sea dificultoso sostener una mirada que afirme las continuidades. Para subalternos y subalternas, oprimidos y oprimidas, el pasado no es jamás la ancha avenida de la historia, sino una serie de senderos inconclusos, de caminos bifurcados, de sendas perdidas, fragmentos de acciones colectivas, fracasos, derrotas y alguna luminosa victoria, reunidos con dificultad.

Nos hallamos, además, con el insistente retorno de ideas, categorías, imágenes, ligados a la ilustración. Ello se debe en parte, según señalan múltiples diagnósticos no necesariamente convergentes, a la tensión provocada por el retorno de las democracias y el discurso de los derechos solapados con el flagrante aumento de las desigualdades y la injusticia (Derrida, 1995). La necesidad de hallar una interpretación para eso que se ha dado en llamar las “promesas incumplidas de la modernidad” ha contribuido no poco con esta insistencia por mirar hacia el pasado, hacia ese momento fundacional en el cual parecía verosímil la posibilidad de articular avance técnico y progreso moral, acumulación de saberes y respuestas ante las grandes interrogaciones. También el nuevo protagonismo adquirido por la cuestión de la ciudadanía convoca el fantasma de la Ilustración.

Rousseau, Kant, la Wollstonecraft, Paine, Condorcet, retornan como hitos inevitables. Sin embargo, la cuestión de lo que retorna hace inevitable la advertencia sobre la imposibilidad de todo retorno. La Ilustración no lo hará, dado que sólo fue posible bajo ciertas condiciones. Si es indudable que el individualismo, el contrato, y las cuestiones de la ciudadanía y los derechos retornan, también lo es que la burguesía ha perdido en el camino todo ideal ilustrado. La pregunta por la relación con el pasado invita a advertir las tensiones propias de las sociedades organizadas simultáneamente sobre principios abstractos de igualdad y relaciones de producción y reproducción de la vida humana basadas en la desigualdad y la explotación, pero también a establecer las especificidades de cada momento histórico. A diferencia de los tiempos del *Contrato social* publicado en 1772, que anunciaba sin saberlo el tiempo de la gran revolución moderna, el retorno del

contractualismo como asunto de debate teórico y político se cumple hoy en un clima de arrasamiento de los sectores subalternos tal vez más semejante al de las reacciones termidorianas. Del fondo de la caja de Pandora de la crisis capitalista de mediados de los '70 han salido, junto con la revitalización de la filosofía política académica y la autonomización de los debates intelectuales, las fuerzas desatadas del capitalismo salvaje, desmantelando los derechos de los trabajadores y retrotrayendo la brutalidad de la explotación capitalista a niveles comparables con la fase de acumulación originaria.

El debate por el asunto de la ciudadanía supone para las feministas reabrir el dilema en un doble registro: por una parte la cuestión de la igualdad en lo que a la justa distribución de los bienes económicos, sociales y simbólicos se refiere, y por la otra la inevitable tensión entre igualdad abstracta e identidad sexual. De la misma manera que la tradición marxista no puede soslayar la contradicción entre el burgués egoísta y el ciudadano abstracto, las feministas no pueden sino revisar la herencia ilustrada a sabiendas de que el ciudadano no es simplemente neutral, sino que las formas de incorporación de los sujetos a la sociedad incluyen políticas relativas a la sexualidad. Si alguna corporalidad tiene el ciudadano, está modelada sobre uno de los cuerpos de la humanidad: el masculino. Bajo el signo de la Ilustración, a la vez que se abría una brecha por la cual todos debían ser considerados como si fueran iguales, se erigía un obstáculo para la incorporación de las demandas igualitarias de las mujeres. La doble dirección del conflicto en orden a la diferencia sexual está marcada de manera ejemplar por los caminos diferenciados que escogen Rousseau y Mary Wollstonecraft.

Rousseau transita el camino de la diferencia sentando dos principios de regulación de las relaciones entre los sujetos: igualdad abstracta en el mundo público y desigualdad natural, derivada inmediatamente de la diferencia biológica en el privado. El ginebrino había establecido con claridad que sólo la reclusión doméstica de las mujeres garantizaría el tranquilo predominio masculino que durante siglos ha mantenido el orden patriarcal. Mary Wollstonecraft opta, en cambio, por la crítica del privilegio. Consciente de que son los principios políticos establecidos en el mundo público los que asignan lugares a los sujetos, concentra su crítica en la cuestión de la igualdad, una igualdad a partir de la cual finaliza, si se quiere, apostando a la disolución de la diferencia.

Sin embargo, aun cuando creyese en la posibilidad de edificar un orden consensual organizado sobre la base de la distribución equitativa de bienes materiales y simbólicos, aun cuando tentara la posibilidad de edificar un orden más humano sobre la base de la regulación intelectual de los acuerdos, Wollstonecraft pone de manifiesto que el conflicto por la asignación de lugares es político y ha de dirimirse en el espacio público. Aquello que Mary Wollstonecraft comprendió bien, y que constituye una herencia duradera para las feministas, es que la cuestión de las mujeres no se resuelve por la vía de acuerdos privados, que hacen ine-

vitale el retorno de privilegios, sino instalando nuestras demandas en el espacio público como sujetas libres y autónomas. Es obvio que una de las dificultades mayores de la “herencia Wollstonecraft” es que esa correlación de fuerzas es históricamente variable y no se construye sólo argumentativamente, sino a través de estrategias práctico-políticas de articulación de las experiencias y las diferentes formas de la práctica feminista. Dependen, por decirlo a la manera de Leonor Calvera, de los umbrales de tolerancia del patriarcado. Y en tiempos de avance conservador y de furia neoliberal, los umbrales tienden a estrecharse. Como señalan Norman y Kymlicka, el énfasis de la nueva derecha sobre la familia, así como el acento puesto sobre la precedencia de las obligaciones sobre los derechos y libertades, dificulta aún más la incorporación de las mujeres, recurre cada vez más sobre las virtudes domésticas y las responsabilidades familiares, funde (y confunde) el derecho a la privacidad con organización patriarcal de la familia, mientras niega a las mujeres el derecho que como individuos tienen a su propia intimidad, a su cuerpo, a decidir en libertad (Kymlicka y Norman, 1997, p. 13-14). Una vez más, la negativa de Wollstonecraft a instalarse en el privilegio del acuerdo privado, posible para pocas, constituye un ejemplo luminoso a recuperar.

En cuanto a la admisión de la cuestión de diferencia sexual en el espacio público, el asunto es uno de esos temas en los cuales el retorno del dilema Wollstonecraft toma otro sesgo: el de la imposibilidad de inscribir plenamente nuestras subjetividades en el espacio político, el de la dificultad y el delicado borde que limita lo personal y lo político, el de los recaudos necesarios para llevar a cabo e instalar formas de demanda política que no desemboquen en la exposición de subjetividades desgarradas. Sólo un sueño de transparencia lindante con la pesadilla puede suponer que algún beneficio político pueda obtenerse de la inmediatez y la pura presencia. No se trata pues de un asunto de historia, como advierte en algún punto Žižek, sino de estructura. La cuestión de la diferencia sexual es uno de esos asuntos en los cuales los nexos entre política y subjetividad, entre cuerpo y política, ponen al desnudo la imposibilidad de reducir la cuestión de las mujeres a conquista de derechos, legalidad y regulación jurídica de la diferencia.

La herencia duradera de Mary Wollstonecraft reside en su capacidad para empuñar y asumir las condiciones históricas y sociales en las que vivió. Si de hecho, tal como por propia experiencia advertía, la condición misma de mujer implicaba desgarramientos personales, sólo la complicidad política con un orden injusto podía considerarlos como necesarios. Para Wollstonecraft nada de emancipatorio había en la apelación, por sí mismos, al sexo y la diferencia. Sólo su inscripción bajo un haz de luz que la desnaturalizara podía abrir un camino a transitar donde la diferencia biológica no coagulara en destino de subalternidad para las mujeres. Nada hay de revolucionario en el cuerpo mismo. La “incurable diferencia” no es por sí misma un principio de acción política, sino cuando se articula a la negativa universalista a aceptar cualquier forma de complicidad con la naturalización de la opresión y la injusticia. Al mismo tiempo, sus advertencias y observaciones

acerca de su propia experiencia recuerdan cuánto de encarnado hay en toda perspectiva. Si es cierto que la pura apelación al cuerpo no es en sí misma revolucionaria, sí lo es que su indisoluble materialidad, las necesidades inherentes a la vida humana, las marcas que la sexuación dejan en la carne y el inconsciente de los sujetos, tienen que ser tomados en cuenta en toda política que considere la suerte de oprimidos y oprimidas. Derechos abstractos y economía abstracta, el *non plus ultra* del capitalismo global, el feliz matrimonio entre democracia y capitalismo, apuestan a la abstracción. Pretenden que las hambrunas, las violaciones, los abortos, las torturas, las deportaciones, las laceraciones sobre los cuerpos de los oprimidos y las oprimidas, nunca tuvieron lugar.

Mary Wollstonecraft nos proporciona una perspectiva subyugada desde la cual mirar, desde el pasado, el presente, no sólo porque ilumina las formas bajo las que se juega la cuestión del cuerpo, la política y los derechos de las oprimidas, sino porque emblematiza ese momento relampagueante de asociación entre las aspiraciones feministas de las privilegiadas y las tradiciones de acción colectiva de aquellas que no lo eran.

Bibliografía

- Armstrong, Nancy (1991) *Deseo y ficción doméstica* (Madrid: Cátedra).
- Benjamin, Walter (1982) *Para una crítica de la violencia* (México: La nave de los locos).
- Braunstein, Néstor (1981) *A medio siglo de El malestar en la Cultura de Sigmund Freud* (México: Siglo XXI).
- Burke, Edmund 1980 (1790-1791) *Reflexiones sobre la revolución francesa* (Buenos Aires: Dictio).
- Ciriza, Alejandra (1996/97) "De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres", en *El Rodaballo* (Buenos Aires) Año 3, Verano, 20-26.
- Ciriza, Alejandra (1999) "Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas", en Boron, Atilio (compilador) *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y Las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: Clacso-EUDEBA) 229-251.
- Ciriza, Alejandra (2000) "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad", en Boron, Atilio (compilador) *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: Clacso-EUDEBA) 77-111.
- Cobo, Rosa (1995) *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau* (Madrid: Cátedra).
- Condorcet, Antoine Marie de 1993 (1790) "Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía", en Alicia Puleo (editora) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos).
- Condorcet, Antoine Marie de 1993 (1787) "Cartas de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia", en Alicia Puleo (editora) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos).
- D'Alembert, Jean le Rond 1993 (1759) "Carta de D'Alembert a Jean Jacques Rousseau", en Alicia Puleo (editora) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos).
- De Lauretis, Teresa (1993) "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en Cangiano y DuBois (compiladores) *De mujer a género* (Buenos Aires: CEAL).
- De Martino, Giulio y Bruzese, Marina (1994) *Las filósofas* (Madrid: Cátedra).
- Evans Misenheimer, Helen (1981) *Rousseau on the Education of Women* (Washington, DC: University Press of America).
- Fraisse, Geneviève (1991) *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (Madrid: Cátedra).
- Godineau, Dominique (1992) "La mujer", en Vovelle, Michel y otros *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).

- Kymlicka, Will y Norman, Wayne, (1997) "El retorno del ciudadano", en *Agora* (Buenos Aires) Año3, N° 7, 5-43.
- Molina Petit, Cristina (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración* (Barcelona: Anthropos).
- Paine, Thomas 1954 (1791-92) *Los derechos del hombre* (Buenos Aires: Aguilar).
- Pateman, Carole (1995) *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel (1986) "Delimitaciones, inversiones y desplazamientos", en Labastida, Jaime (compilador) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Puleo, Alicia (1993) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Robespierre, Pierre Maxime (2000) *Pour le Bonheur, Pour la liberté, discours, choix et présentation par Yannick Bosc, Florence Gauthier et Sophie Wahnich*, (Paris) La Fabrique.
- Roudinesco, Elizabeth (1989) *Feminismo y Revolución. Théroigne de Méricourt* (Barcelona: Península).
- Rousseau, Jean Jacques 1961 (1762) *El Contrato Social* (Buenos Aires: Perrot) (edición facsimilar de la traducción castellana aparecida en Londres en 1799 y reimpresa por Moreno en Buenos Aires en 1810).
- Rousseau, Jean Jacques 1955 (1762) *Emilio* (Buenos Aires: Safian).
- Scott, Joan (2000) "Feminismo fin de siglo y la querelle des femmes", en *Mora* (Buenos Aires) N° 6, 19-37.
- Thiebaut, Carlos y otros (1991) *La herencia ética de la ilustración* (Barcelona: Crítica).
- Tomalin, Claire (1993) *Vida y muerte de Mary Wollstonecraft* (Barcelona: Montesinos).
- Valcárcel, Amelia (1993) *Del miedo a la igualdad* (Barcelona: Crítica).
- Vovelle, Michel y otros (1992) *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).
- Wollstonecraft, Mary (1977) *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madrid) Debate (publicado a comienzos de 1792).
- Wollstonecraft, Mary (1979) *Collected letters of Mary Wollstonecraft*, Cornell University Press.
- Wollstonecraft, Mary *Maria or the Wrongs of Woman, After the edition of 1798, The Project Gutenberg Etext of Maria, by Mary Wollstonecraft.*
- Zizek, Slavoj (1992) *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Notas

1. A título de indicación acerca de la recurrencia de la asociación, es interesante señalar que existen varios trabajos realizados por feministas españolas que han analizado desde el campo de la filosofía política y a través de distinto tipo de estudios el proceso por el cual, a la vez que la cuestión de la igualdad ocupaba un lugar central, y la sensibilidad ante la injusticia y la desigualdad iluminaba las zonas oscuras del antiguo régimen, se producía un proceso de equiparación entre luces, razón y masculinidad. El bicentenario de la revolución francesa dio ocasión para la publicación y escritura de un vasto repertorio de estudios tanto acerca del desempeño de las mujeres durante la revolución, como sobre los debates filosóficos a propósito del lugar de las mujeres en la sociedad posrevolucionaria. También la historiadora y feminista norteamericana Joan Scott ha asociado recientemente la “querelle des femmes” del siglo XVII con algunos debates que a propósito de la suerte contemporánea del feminismo norteamericano han tenido lugar en Francia (Cobo, 1995; Puleo, 1993; Molina Petit, 1994; Roudinesco, 1989; Fraisse, 1993; Scott, 2000).

2. Digo “hasta no hace demasiado tiempo” porque las nuevas tecnologías reproductivas han venido a alterar de manera significativa la relación con el “destino corporal”. La biotecnología, la manipulación genética, la posibilidad de clonación, las intervenciones quirúrgicas y hormonales con fines de transformación del cuerpo, hacen borrosos límites que antes se consideraban inamovibles e inmodificables. El efecto es la emergencia de identidades erráticas y extrañas (*queer*, como gustan decir), de múltiples combinaciones posibles entre sexo biológico, orientación sexual y construcción social de la identidad de género.

3. La mayor parte de las indagaciones en torno de los inciertos comienzos del feminismo parecen coincidir en indicar los tiempos de la revolución francesa como el momento en el cual, como dice Sheila Rowbotham, “las aspiraciones feministas de las mujeres privilegiadas y las tradiciones de acción colectiva de aquellas que no lo eran vinieron a encontrarse” (Rowbotham, 1976, p. 36).

4. Las relaciones entre cuerpo y política, las regulaciones políticas sobre los cuerpos, son tan antiguas como la humanidad misma, pero la posibilidad de advertirlo en forma explícita es producto de peculiares iluminaciones teóricas procedentes de campos disciplinares diversos, y no siempre compatibles con aquellos de los cuales las feministas han echado mano. Hay no sólo en el objeto mismo, sino en las formas de su abordaje, una inocultable tensión que sin duda cruza éste como otros muchos escritos. La tensión, como Zizek supo verlo con agudeza, se liga a aquello de lo real que resiste a la teorización, que persiste como nudo traumático y como síntoma.

5. La tesis acerca de la despoliticación del llamado contrato sexual como condición para la edificación del orden político moderno constituye una tesis recurrente en la bibliografía feminista. Entre los textos más relevantes cabe indicar *El contrato sexual*, de Carole Pateman, *Dialéctica Feminista de la Ilustración*, de Cristina Molina Petit, y *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jacques Rousseau*, de Rosa Cobo.

6. De hecho, como señala Sheila Rowbotham, el primer capitalismo no proporcionó una experiencia común a las mujeres. Sus consecuencias fueron diversas, tuvieron diferentes resultados entre los distintos sectores, y tendieron a la diferenciación de intereses y aspectos de la experiencia femenina. Mientras para unas se hacía verdad aquello de la “igualación”, y adquirían el “derecho” a ser explotadas a la par de sus hombres en la naciente industria (lo que no las relevaba de la responsabilidad doméstica, los embarazos y los partos), un complicado arsenal de rizos, enaguas y puntillas, así como una curiosa mitología acerca de la debilidad física (debida precisamente a embarazos y partos) y la ilogicidad de las mujeres mantenía a las burguesas a buen resguardo del trabajo extradoméstico (Rowbotham, 1976, C. 1 y C. 2).

7. La cuestión del desacuerdo remite a las observaciones realizadas por Rancière. La polémica por la inclusión de las mujeres en el orden político no es un simple asunto de malentendido, sino de diferencias irreductibles en cuanto al lugar mismo que les quepa con relación a la política y la cultura. O bien esencialmente distintas, tanto como para erigirse en adversarias del orden edificado por los varones, o bien esencialmente semejantes y por lo tanto asimilables, la cuestión de las mujeres resiste y ha resistido a los intentos de eliminación del conflicto. Tanto los esfuerzos por organizar la política sobre el cuerpo como los de suprimirlo haciendo del asunto una simple cuestión de semejanza por la vía de la extensión de derechos, se estrella con la recurrencia del dilema.

8. Son muchos los trabajos sobre las mujeres y la revolución francesa. Vale, sin embargo, indicar algunos de los que han sido una fuente de inspiración para éste: el de Geneviève Fraisse, *Musa de la razón*; el de Elizabeth Roudinesco, *Feminismo y Revolución*, que discurre sobre el caso específico de Théroigne de Méricourt; el volumen de la *Historia de las mujeres*, dirigido por Duby y Perrot, donde se puede ver el artículo de Elizabeth Sledziewski sobre Revolución Francesa; los datos aportados por Vovelle en *El hombre de la ilustración*, además del volumen *Las filósofas*, donde es posible hallar datos biográficos de muchas mujeres que, de diversos modos, intervinieron en la disputa de los sexos, asunto teórico vinculado a esos tiempos de conmoción política.

9. El movimiento radical estaba formado por sujetos de muy diversa procedencia y formación: agitadores e intelectuales, como Paine y Godwin; moralistas y críticos del orden, como Blake; aventureros como Fuseli; y oportunistas como Tayllerand, a quien Mary dedica la Vindicación, que era “el hombre más cínico y corrupto que hubiera conocido revolución alguna” (Tomalin,

1993, p. 148). Sin embargo, indudablemente estaba interesado en la educación femenina y había escrito acerca del asunto.

10. Dicen Yannick Bosc, Florence Gauthier y Sophie Wahnich en el prefacio a la selección de discursos de Robespierre compilados bajo el título *Pour le Bonheur, Pour la liberté: (los termidorianos)* “refusseront qu’on puisse faire l’histoire de ce temps falsifiant les pièces, les faisant disparaître. Ils préfèrent alors construire sur un imaginaire mortifère de sang et de sexe la mémoire horrifiée de la Révolution française” (Robespierre, 2000, p. 10).

11. El establecimiento de un lugar “naturalmente” asignado a las mujeres, el de la crianza de los hijos y el cuidado de los afectos, que posibilita la despolitización de las relaciones de poder entre los sexos e inhabilita para discutir asuntos que se consideran inherentes al ámbito de “lo privado”, no es en realidad una estrategia que fuera exclusiva de Rousseau, sino de un rasgo común a muchos liberales que aún se perpetúa. La consideración del mundo doméstico como exclusiva responsabilidad femenina y la despolitización de las relaciones privadas (tanto económicas como familiares) es recurrente en el liberalismo clásico, e incluso entre sus más destacados herederos contemporáneos, como el caso de Rawls.

12. Muchos autores insisten en señalar que la propuesta educativa de Rousseau respecto de las mujeres está delimitada por la identificación mujer = esposa-madre, pero también, y fundamentalmente, por su vínculo con Thérèse Le Vasseur. A propósito de ella decía Hume: “She is so limited, that she knows neither the year, the month, nor the day of the week; she is unaware of the value of money and in spite of all that, she has on Jean Jacques the empire of a nurse over her charge” (cit. por Misenheimer, p. 26).

13. El carácter contradictorio y tenso del orden político moderno, así como las permanentes disputas en torno de lo que entiendo por “aspectos incontratables” (tales como la desigual distribución de la riqueza, de la fuerza y el poder) es perceptible si se arroja una mirada atenta a la dimensión histórica. El asunto fue dificultoso ya en los inicios. Es interesante ver los debates sobre los criterios para establecer “a quién se admite y a quién se rechaza como ciudadano”, tal como lo dice M. Dupont en su alocución contra el régimen censitario, que tuviera lugar en el seno de la Asamblea Constituyente el 22 de octubre de 1789 (Cfr. Robespierre, 2000, p. 24-27).

14. La idea de una lógica transpersonal, propia del cuerpo femenino, permite la escotomización entre el cuerpo de una mujer y sus derechos o deseos, entre las mujeres como sujetos y las mujeres como puros cuerpos portadores de la responsabilidad de reproducción de la especie. Esto se hace particularmente visible aun hoy cuando se debaten asuntos como los derechos del niño por nacer, como si la madre fuera sólo el receptáculo de esa “vida en ciernes”, no una sujeta en sentido estricto, dotada de densidad psíquica y de autonomía personal.

15. Las diferencias entre Rousseau y Condorcet no son simple asunto de opinión, sino de desacuerdo. Mientras que para Condorcet las mujeres deben ingresar en cuanto ciudadanas al orden político, para Rousseau son extrañas. Criaturas peligrosas que es necesario recluir en el espacio de la domesticidad.

16. Las novelas de la época, especialmente las de Jane Austen, tocan problemas centrales respecto de la frágil condición de las mujeres de la pequeña burguesía urbana. Impedidas de recibir herencia y educadas para el matrimonio, carentes de una preparación profesional que les permitiera el acceso a algún tipo de trabajo con el cual fuera posible sostenerse, la mayoría terminaba ejerciendo la profesión de institutriz. Es interesante señalar que los libros de conducta de la época, entre los cuales se encontraban los del doctor Gregory, repetidamente citado por Mary en la *Vindicación*, insistían sobre la producción de una subjetividad femenina destinada a la realización de labores domésticas y actividades no remuneradas. Se pueden ver algunas indicaciones al respecto en el texto de Nancy Armstrong. Por añadidura Sheila Rowbotham dice: (hacia fines del siglo XVIII) “La exclusión de las actividades productivas y de la instrucción hizo imposible (para las mujeres) el acceso a cualquier profesión. El proceso de especialización intelectual, que fue uno de los efectos de la revolución científica, acentuó aún más esta exclusión” (Rowbotham, 1976, p 22).

17. Price fue el primer intelectual radical con el que Mary entró en contacto. Según la información proporcionada por Claire Tomalin, Price era un ministro de ideas disidentes que alentaba simpatías hacia la revolución norteamericana y mantenía correspondencia con destacados filósofos de su tiempo (Tomalin, 1993, p. 50 s.).

18. Entre los y las intelectuales con quienes Mary compartía inquietudes políticas por entonces está Thomas Paine, el autor de los *Derechos del Hombre* y de un panfleto publicado en 1776, *Common Sense*, que constituyó uno de los folletos de propaganda de la revolución norteamericana; pero también John Opie, el pintor que realizara el retrato más conocido de Mary; una escritora, Anna Barbauld, dedicada a escribir sobre temas morales y educación; William Blake, quien ilustró las *Original stories* de Mary, y compartía con ella las ideas políticas y la actitud de crítica social, e incluso Henry Fuseli, que entre muchas otras cosas fue traductor de Rousseau al inglés cuando aún la tinta del *Contrato* y del *Emilio* estaba fresca.

19. Es sencillo advertir que esa racionalidad, inevitablemente pensada como única y universal, está constituida sobre el modelo masculino, según los parámetros posibles en la época.