



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Filosofía y política: Los dilemas del consejero

Yamile Socolovsky (UNLP)

El problema del consejero

Se dice que Tomás Moro redactó la primera parte de su *Utopía* luego de concluir la segunda y final, en la que el viajero Rafael Hitlodeo describe la vida de los utopianos, uno de los pueblos que había podido conocer luego de separarse de la expedición de Américo Vesputio. Antes de comenzar a relatar cuáles son las instituciones y los principios de organización social que harían de Utopía la única república en sentido propio, Hitlodeo participa de una amena conversación con varios personajes, entre los cuales se encuentra el propio Moro, en la que las apreciaciones del viajero sobre la inutilidad y, finalmente, la injusticia de las leyes penales inglesas, que brindarían la oportunidad para hablar luego de Utopía, son presentadas en medio de un intercambio de opiniones que enuncian el “problema del consejero”.

A poco de empezar, sus interlocutores señalan a Hitlodeo la importancia de que alguien con su experiencia y conocimientos se coloque al servicio de algún príncipe, para contribuir, con sus consejos, a la utilidad de la sociedad y de los ciudadanos (Tomás Moro, 1998: 75). Hitlodeo se apresura a señalar no solamente que él no ambiciona riquezas ni poder, sino que tampoco posee el saber que se le atribuye. Pero la objeción más importante que tiene para oponer a la demanda de sus contertulios es la que plantea el problema: participar del entorno del monarca en calidad de consejero, o bien lo obligará a dejar de decir la verdad, para adecuar sus intervenciones al tenor de las opiniones admisibles – esto es, aquellas que no contraríen el sentido común imperante en esos entornos, y que resulten gratas a los oídos del poderoso -, o bien lo expondrá, si persiste en la pretensión de afirmar sus concepciones de manera incondicionada, a sufrir toda suerte de padecimientos. En ambos casos, el precio a pagar sería demasiado alto, sobre todo teniendo en cuenta que el sacrificio resultaría finalmente inútil a la causa pública.

Aunque Moro le recuerda que Platón sostenía “que los reinos serían felices si los reyes filosofaran y si los filósofos reinaran”, para insistir en su requerimiento y quejarse del alejamiento de los filósofos, Hitlodeo relativiza ese reclamo, señalando que la multitud de libros escritos por ellos da cuenta de que los filósofos no se han desentendido de su responsabilidad con el mejoramiento de la sociedad. Pero Moro desestima esa defensa, para observar que existe “otra filosofía”, la cual, a diferencia de la inútil y pretenciosa escolástica, sería capaz, ante esas dificultades, de adoptar una “vía indirecta”, destinada a influir en la formación de la voluntad soberana del príncipe. Empleando el teatro como metáfora de la situación, recomienda esta “[...] otra filosofía que sabe el terreno que pisa, es más fiable, y desempeña el papel que le corresponde según una línea que se ha trazado. [...]”. (Tomás Moro, 1998: 102-103). Una filosofía que sabe adaptar su intervención al género que se desarrolla en el escenario en el que se pretende intervenir: porque no se puede recitar en tono de tragedia allí donde se está desarrollando una comedia.

“[...] Si no es posible erradicar los principios erróneos, ni abolir las costumbres inmorales, no por ello se ha de abandonar la causa pública. Como tampoco se puede abandonar la nave en medio de la tempestad porque no se pueden dominar los vientos. No quieras imponer ideas peregrinas o desconcertantes a espíritus convencidos de ideas totalmente diferentes. No las admitirían. Te has de insinuar de forma indirecta. Y te has de ingeniar por presentarlo con tal tino que, si no puedes conseguir todo el bien, resulte el menor mal posible. Para que todo saliera bien, deberían ser buenos todos, cosa que no espero ver hasta dentro de muchos años.” (Tomás Moro, 1998: 103)

Hitlodeo rechazará también esta “vía indirecta”. “[...] Opinar en contra del sentir de los demás sería como no hablar. Y repetir lo mismo, sería hacerme cómplice de su locura [...]”. (Tomás Moro, 1998: 104) Aquella le parece una estrategia completamente vana, ya que no habría margen, en los consejos reales, para eludir pronunciarse abiertamente a favor o en contra de decisiones muy concretas, cayendo inevitablemente en la situación de, o bien hacerse cómplice de políticas indeseables, o bien resultar molesto a quienes no están dispuestos a escuchar la verdad si ella contraría su deseo.

La deserción de la filosofía

No deberíamos dejarnos impresionar demasiado por la intransigencia de Hitlodeo, quien, como señala crudamente José Luis Galimidi, sencillamente “deserta”, desentendiéndose de la dimensión pública de su actuación. Si para Hitlodeo, la modalidad filosófica que Moro recomienda implica contrariar el mandato de Jesús, que exigió a sus apóstoles que pronunciaran su verdad sin medir riesgos, él mismo, “[...] cuidando su seguridad personal y su salud psíquica, teme que asumir la función de difundir el ideario utopiano lo exponga al martirio, y actúa en sentido exactamente contrario del que indica el principio que invoca

[...].” (José Luis Galimidi, 2007: 68).¹ Más aún: se limita – sigue Galimidi – a “impostar el papel airado del censor”, mientras “disfruta de una mesa bien servida” y de un “simposio amigable”... Si tomamos en cuenta, además, que Moro era ya, y continuó siendo, miembro activo de la Corte de Enrique VIII, deberíamos advertir que la propuesta de la “vía indirecta” en el diálogo no podría servir meramente para subrayar la tragedia del consejero y reivindicar, en Hitlodeo, la figura del que Walzer llamaría el “filósofo heroico”: aquel que asume, como condición de posibilidad de la crítica de lo dado, su extrañamiento voluntario respecto de la comunidad de ideas a la que pertenece, pero que mantiene también una vocación de retornar para asumir la misión de re-fundar la sociedad sobre las líneas trazadas en su retiro como un “programa de reforma filosófica”. (Michael Walzer, 1981)

¿Cuál es el mensaje de Tomás Moro? Galimidi propone, como clave hermenéutica, considerar que la obra contiene un elemento profético, el cual no consistiría simplemente en su contenido manifiesto - la presentación de Utopía como la república ideal -, sino en la presencia de los rasgos de la personalidad del profeta, pero distribuidos en el conjunto de la obra, comprendida ya no como mero texto, sino como “proyecto editorial”. La modestia y pasividad del profeta que se asume como vocero de una verdad de la que no es autor, como ejecutor de una misión que le ha sido impuesta por una voluntad superior, estarían expresadas en la actitud del propio Tomás Moro, ensalzada en los *parerga*, el conjunto de textos que acompañan la publicación, procedentes de varios autores – el círculo humanista al que Moro pertenece: los “recomendantes”, los llama Galimidi – que rodean a la obra con referencias que hacen verosímiles los hechos que narra. En cambio, la certidumbre y la intransigencia respecto de la verdad y la importancia de su mensaje, otro de los rasgos del profeta, se hallarían presentes en las convicciones de los utopianos del relato, tanto como en Hitlodeo; unos y otro completamente seguros de la condición óptima de aquella forma de vida, y despreciativos de todas las demás, muy lejos de aquella modestia que sus amigos reconocen en Moro como una virtud.

La deserción de Hitlodeo – que, según esta interpretación, daría pie a una denuncia de la falta de compromiso con lo público y el autoritarismo que se esconden tras la auto-victimización de la figura de quien, lamentándose por no ser escuchado, no está por su parte dispuesto a escuchar a nadie – indica que, si hay en esta obra un “programa de reforma filosófica”, será otro el agente dispuesto a comprometerse con su realización en

¹ Es Hitlodeo quien afirma: “Ya Platón explica con una bella comparación los motivos que alejan a los sabios de los asuntos públicos. Suponed que están viendo cómo la gente pasea por las calles y plazas bajo una lluvia incesante. Por más que gritan no logran convencerles de que se metan en sus casas y se aparten del agua. Salir ellos mismos a la calle no conseguiría nada, sino mojarse ellos también: ¿Qué hacer entonces? En vista de que no van a poner remedio a la necesidad de los otros, optan por quedarse a cubierto, defendiendo al menos su seguridad.”. Tomás Moro, *Op. Cit.*, pg. 105

el mundo real. El proyecto editorial de Tomás Moro y los humanistas aparece así como un proyecto político. Pero, ¿consiste tal proyecto en la pretensión de implantar el régimen utopiano en la Europa del siglo XVI? Si Utopía es presentada como la república ideal, ¿por qué – luego de dejar que Rafael se explaye en la descripción de sus instituciones y costumbres – se ocupa Moro de poner reparos a su adhesión?²

La evidencia de una contradicción en la constitución de la propia Utopía, que Galimidi interpreta como fundamento de una especie de “argumento ontológico invertido”, podría finalmente reforzar la posición de Moro en defensa de una filosofía que sea capaz de promover sus ideales políticos a través de aquella “vía indirecta”. En primer lugar, los utopianos - de acuerdo con el relato del viajero que reivindica su modo de vida como expresión del más auténtico cristianismo, y que ha afirmado, en su crítica al sistema penal inglés, que la vida humana es sagrada en toda circunstancia - asumen que la preservación de su organización social no sólo requiere la institución de la esclavitud, sino que puede justificar la aplicación de la pena capital. (Tomás Moro, 1998: 86 y 171) En segundo lugar, los utopianos desarrollan una política exterior que se desentiende de sus preceptos espontáneamente concordantes con los del cristianismo, tanto como de los principios de la cultura anti-mercantilista que consideran como la única perfectamente coherente con aquella ética, y que organiza su comunidad.³ Estas incongruencias estarían dando cuenta de la distorsión fundamental que implica proyectar la realización de Utopía: concretar, en un tiempo y espacio determinados, la universalidad del ideal, exige asegurar materialmente la subsistencia y la defensa, al precio de incluir en la constitución de la república prácticas contrarias a los valores declamados. No se trataría simplemente de una cuestión de “doble estándar” (en la ética utopiana, en la de Rafael, o en la de Moro), sino de algo más fundamental: la imposibilidad de realizar la perfección.⁴

² “Entre tanto, tengo que confesar que no puedo asentir a todo cuanto me expuso este docto varón, entendido en esta materias y buen conocedor de los hombres. También diré que existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero que no espero lo sean.”. (Tomás Moro, 1998: 210)

³ La política exterior de los utopianos supone, entre otras cosas, la contratación de mercenarios, la compra de extranjeros condenados a muerte para esclavizarlos, y la esclavización (benigna) de los trabajadores pobres de otros países, el ofrecimiento de recompensas a ciudadanos extranjeros por traicionar a sus jefes, la incitación a la lucha a naciones vecinas de los países en conflicto con Utopía, y el uso de oro y plata (acumulados pese a que en esta república carecen de valor) para corromper y manipular a los miembros de otros Estados. La crudeza con que se afirman en esta política se advierte en pasajes como el que justifica que no les importe que los mercenarios perezcan en gran número: “[...] Están convenidos de que el género humano se los habrá de agradecer, si con ello limpian al universo de esta hez de pueblo tan lóbrego y sanguinario.”. (Tomás Moro, 1998: 184)

⁴ De allí la idea de la inversión del “argumento ontológico”: la inexistencia debe tomarse como una nota de la esencia de aquello de que se trata, porque la existencia siempre restaría perfección.

Aún si la función de la utopía no fuera simplemente trazar el diseño de un orden ideal que se espera poder trasladar al plano empírico, sino erigir un modelo que - como la polis que concibe Platón en *República*, establece una referencia crítica para la reforma de las instituciones y prácticas existentes, el dato de que el contenido del programa utopiano resulta al menos parcialmente discutible para el propio autor resulta en principio desconcertante. Esta reserva podría estar indicando que el sentido de la obra de Moro no debería reducirse a la segunda parte de su discurso, cuyo alcance no llega a comprenderse sin considerar la discusión que rodea la exposición, y que tendemos a colocar en un plano secundario. Lo que aquí está en discusión no es la realizabilidad de la utopía, sino el tema que se sintetiza en torno al problema del consejo, y que va más allá de la cuestión moral individual que supondría para el filósofo la disyuntiva de, o bien mantenerse intransigentemente en su verdad - ajeno a la vida política, o expuesto al martirologio - o bien transigir con el estatus quo de la opinión dominante. Tras el dilema que aqueja al filósofo-consejero (o que se resiste a serlo) como problema de su función en la *polis*, la cuestión planteada es la de la relación entre filosofía y política. Cuestión que parece asediar a la filosofía política, y en la que se pone en juego el destino de las pretensiones de verdad (de las que sería portadora la filosofía) en el terreno de la política, tanto como el carácter de esa misma verdad.

Quién es el Príncipe

El problema del consejo y los dilemas que lo paralizan se corporizan con claridad en la figura del “filósofo heroico” que propone Walzer para pensar – sin darnos luego otra solución que la auto-restricción de sus pretensiones y de la tentación autoritaria que conllevan – el modo en que se conjugan la vocación filosófica por la búsqueda de una verdad universal, y una vocación política que quien se considera portador de aquella verdad parece no poder realizar de otro modo sino procurando comenzar todo de nuevo desde el principio. Es decir, volviendo a fundar la *polis* sobre la base de esa verdad. Walzer ve una parte de lo que aquí está en juego. Puesto a discutir la relación entre filosofía y democracia, señala con claridad que la vocación transformadora del filósofo heroico requerirá de un “instrumento político”, y que, de todos los agentes que podrían proponerse como posibles ejecutores de su “programa de reforma filosófica”, el pueblo sería, sin duda, el más inapropiado. La autoridad que el filósofo necesita para lograr la aplicación de sus principios no puede proceder de aquel “monstruo de muchas cabezas”, que nunca termina de componerse como Uno, y cuya voluntad, aún cuando se asumiera expresada a través del mayor número, estará irremediabilmente signada por la contingencia que caracteriza a la propia constitución de esa mayoría. Ese filósofo, políticamente impotente pero convencido de su misión reformista, buscará “susurrar en los oídos del poder”, para contrabandear su verdad en las fisuras del orden democrático,

procurando que ella sea asumida por quienes tienen la capacidad de limitar o de orientar las decisiones del soberano. De otro modo, debería estar dispuesto a admitir la “degradación” de su verdad al status de una opinión entre otras, y dejarla librada a su suerte o, si aún quiere promoverla, a involucrarse en el esfuerzo de construir una voluntad colectiva mayoritaria en torno a una propuesta política. Lo cual convertiría a nuestro filósofo en otro personaje – sofista, intelectual, crítico, publicista, diría Walzer; militante, agregaríamos -, situándolo en otro “régimen de verdad”.

Cabe preguntarse si es necesario admitir estos límites. Es, junto a su vocación “heroica”, su autoimpuesta ajenidad respecto del proceso político la que parece obligar al filósofo a buscar un agente que actúe como el “instrumento” más eficaz para realizar su proyecto ideal. Pero, si el distanciamiento es exigido como condición de posibilidad de una actitud crítica, no serán precisamente “los oídos del poder” lo más receptivos a ella, cuando la reflexión filosófica amenace con debilitar los pilares sobre los que se asienta el orden establecido. Lo que esta encerrona revela es que no podría nuestro filósofo elegir éstos u otros interlocutores – unos que impugnen el orden establecido, o que pudieran estar dispuestos a hacerlo – sin tomar parte en la *polis*, suprimiendo así el distanciamiento radical que suponía aquella concepción de la filosofía política y su verdad. Si creemos que, pese a ello, hay filosofía política (o puede haberla, o tiene sentido intentarlo), este dilema resulta sólo aparente; la filosofía sólo queda encerrada y sin salida en él si aceptamos la concepción que exige la desvinculación radical como condición de la crítica. Desde otro punto de vista, no habrá filosofía política que no suponga, de un modo u otro, pero constitutivamente, una forma del compromiso. Y la producción de un discurso filosófico será siempre más que un “consejo” que preserve la neutralidad del filósofo, o un “regalo” desinteresado para una abstracta (y probablemente ingrata) ciudadanía. En la medida en que se involucra en los asuntos de la *polis*, constituye un modo de intervención política.⁵

La cuestión del destinatario del discurso no es, desde esta perspectiva, menor. ¿A quién va dirigida la crítica filosófica? En este respecto, las apariencias pueden ser engañosas y siempre no tan fáciles de desentrañar. ¿A quién está dirigido *El príncipe* de Maquiavelo? El hecho de que su autor hubiera trajinado la función pública durante el período republicano, y la evidencia de su dedicatoria a Lorenzo de Médici, no obsta para que el libro haya sido considerado como una obra escrita para los pueblos libres. (Jean Jacques Rousseau, 1996: 78). Y el texto, presentado el formato adecuado para ser considerado un ejemplar más del género de los libros de consejos para los magistrados, usual en la época, contiene sin embargo, junto a una aparentemente neutra descripción de la lógica

⁵ Tal vez sea preciso advertir que ello no implica la identificación inmediata de la filosofía política con la acción política, ni con la gestión (de la cosa) pública. Pero, en la medida en que se ocupa de las cosas de la polis, lleva en sí una dimensión política que la liga a un interés práctico.

de la construcción y preservación del poder, algunas indicaciones significativas que contrarían las concepciones dominantes, y que debieron ser, a los oídos del poder, por lo menos perturbadoras. En primer lugar, la cruda afirmación de que la virtud política consiste en algo distinto de las virtudes cardinales cristianas y las virtudes aristocráticas con las que a los nobles les gusta revestir su actuación. En segundo término, la sustitución de la determinación de la Providencia divina por la tensa y siempre irresuelta combinación entre la decisión humana y la Fortuna. Finalmente, la observación de que es prácticamente imposible establecer un dominio sobre aquellos pueblos acostumbrados a vivir en libertad. Junto a su contrapartida, la advertencia de que si un pueblo se acostumbra al yugo, será fácil que cambie de amo, pero imposible que logre recuperar la capacidad de vivir en libertad, estas “interrupciones” del discurso del poder pueden leerse – y lo fueron no pocas veces – como elementos que dotan de sentido a una nueva política republicana-popular, insertos en un discurso que parece, a primera vista, dirigido a “susurrar en los oídos del poder”, pero que finalmente demostró incordiarlos.

La filosofía en la “vía indirecta”: una modesta propuesta

Moro señalaba también que no era posible enunciar la verdad en tono de tragedia cuando se estaba desarrollando una comedia, o viceversa, y que para hacer audible el consejo era preciso adecuar el discurso al género que se estuviera representando. La advertencia, que Hitlodeo rechazaba por ver en ella una adaptación que neutralizaría la potencia crítica del consejo, puede volverse contra él y su condición de “extranjero” en el mundo de las ideas que constituye la comunidad política que viene a juzgar. Pero, además, hacer aquello que Moro no recomendaba, puede ser justamente la estrategia de una crítica que no intenta disfrazarse para susurrar en los oídos del poder, sino que, al contrario, procura generar un efecto de interrupción en el discurso del poder, y en la situación que tal poder sostiene.

En 1729, Johnatan Swift publicó un pequeño ensayo que prometía la solución para que los niños pobres dejaran de ser una carga para sus padres y para su país. Observaba allí que, dada la existencia de numerosas criaturas hambrientas, y considerando la situación deplorable en que se hallaba el Reino, quien descubriera un medio justo, fácil y barato de hacer de ellas miembros útiles y saludables de la nación, merecería de parte del público que le fuera levantada una estatua de Salvador de la Patria. La propuesta, modesta, consiste en que una parte de los niños menores de un año de edad sean vendidos como alimento, “[...] de tal manera que, en vez de ser un fardo para sus padres o para la parroquia, o de carecer de comida y ropa por el resto de su vida, ellas, al contrario, contribuyan a alimentar y, en parte, a vestir a muchos millares de personas.” (Johnatan Swift, 2002: 21. Traducción propia)

Swift hace sus cálculos: de un millón quinientos mil habitantes que tiene el Reino de Irlanda, 200 mil son parejas cuyas mujeres son “reproductoras”, de las cuales 30 mil son capaces de alimentar a sus hijos, 50 mil abortan naturalmente, o pierden tempranamente a sus hijos por accidente o enfermedad. Restan 120 mil hijos de padres pobres nacidos cada año, a quienes sólo espera un destino miserable. Son, sin duda, una carga, porque no pueden ser mantenidos por sus padres ni pueden bastarse a sí mismos: no se los puede emplear en la industria o en la agricultura, no pueden robar hasta los seis años, no son una mercadería vendible al menos hasta los 12 años de edad. Pero sí son comestibles. Swift propone, entonces, reservar 20 mil, de los cuales una cuarta parte sean machos, para asegurar la reproducción, y colocar 100 mil para la venta al cumplir un año de edad.

La ironía de la propuesta – sobre cuyas ventajas colaterales Swift se explaya largamente - es brutalmente manifiesta, y sin duda implica una crítica, no solamente de la situación existente, sino de la ausencia de voluntad política para modificarla. Hacia el final del texto, advierte Swift que a quien esta propuesta le resulte desagradable, no se limite a horrorizarse, sino que considere y explique seriamente cómo conseguirá ropa y comida para 100 mil bocas inútiles, y cómo asegurará a sus padres explotados que no legarán a sus hijos su propia miseria y sufrimiento. Y continúa advirtiendo que aunque está muy dispuesto a escuchar contrapropuestas, espera que nadie venga con proyectos para promover el desarrollo nacional de las manufacturas de acuerdo con el objetivo de satisfacer las necesidades de la población “[...] hasta que exista por lo menos una sombra de esperanza de que habrá alguna calurosa y sincera tentativa de ponerlas en práctica.” (Johnatan Swift, 2002: 35)

Como se señala en el estudio introductorio a la edición brasilera de Swift, la lógica de las situaciones extremas puede ser un formidable instrumento de revelación y descubrimiento; pero es preciso que, para que estas situaciones sean percibidas como tales, alguien las despegue de la “normalidad”, a partir de la sugerencia de soluciones alocadas, “malucas”. Es necesario que alguien haga el relato del acto caníbal, para que se interrumpa el “festín diabólico”, y se imponga un momento de reflexión sobre lo que está ocurriendo. (Leiser Madanes, 2003) La ironía se muestra como una poderosa arma de la crítica cuando coloca a la sociedad ante un espejo que le muestra su canibalismo: la sociedad se come a sus hijos todo el tiempo en que, pudiendo hacerlo, no evita que su funcionamiento se cobre las vidas de los más desamparados. Pero el relato irónico logra ese efecto no solamente porque expone la desmesura, sino porque lo hace de una manera inesperada, descolocando al público, neutralizando por anticipado los argumentos que podrían intentar justificar lo que se presenta como injustificable.

Swift elige la ironía para denunciar la inhumanidad de un orden en el que las personas cuentan como bienes. La interrupción que provoca no procede “desde afuera”, sino que se instala en el interior de un género de discurso establecido - el de los cálculos utilitarios de la economía política – para mostrar cómo se convierte en algo distinto de lo que pretende ser. Produce así un efecto espeluznante al extremar la propia lógica en la que se inscribe la justificación del orden establecido, y despojarla de su cobertura ideológica. Es la clase de ironía que asoma en el texto de Moro cuando señala que las ovejas inglesas se están comiendo a los hombres, precisamente allí donde – paradójicamente, por boca del propio Hitlodeo – se expone un modo de la crítica que señala las barbaridades a las que conduce el mantenimiento de un cierto régimen de la vida social a partir de su propia lógica de desarrollo.

La modesta propuesta de Johnatan Swift no es, no pretende ser, una obra de filosofía; no presenta ni supone una conceptualización de la cuestión política. Es, sin embargo, una pieza en la que se muestra un modo de la crítica – aquella dimensión que, en sus variantes más, menos o nada sistemáticas, deontológicas o descriptivas, la reflexión filosófica reclama como rasgo distintivo. Nos ayuda a pensar que la condición de posibilidad de la crítica podría no residir en aquel “distanciamiento radical” del cual el filósofo no querría o no podría fatalmente volver; sino, al contrario, en un modo de situarse en el mundo - en la “comunidad de ideas” que es toda comunidad política - y en la articulación de un discurso que puede construirse con los elementos de ese mundo que se quiere transformar. Nos invita a volver la atención sobre el tema de la crítica, y a considerar que la creencia de que ella requeriría la retirada a algún “lugar” en el que se produce solitaria y desapasionadamente una verdad universal, puede resultar finalmente sólo una ilusión, que provee una auto-justificación para la deserción del filósofo, o que oscurece los compromisos de la teoría.

Dejar de lado aquella visión de la filosofía y su pretensión de traer al mundo empírico una verdad universal y a-histórica, puede situarnos en una mejor posición para replantear el modo en que la filosofía política se vincula con su tema, pero nos deja a las puertas de un nuevo problema (o nos coloca de nuevo ante un viejo problema). Porque, aún insistiendo en la denuncia del “distanciamiento radical”, aún parece que toda perspectiva crítica requiere, de algún modo, poder situarse en “otro punto de vista” que trascienda en alguna forma lo dado. El intento de remitir esa trascendencia a un modo de la inmanencia que fundaría la crítica de lo dado a partir del señalamiento de sus propias contradicciones – o, en el lenguaje del posmarxismo, de la fisura constitutiva que imposibilita su totalización – no resuelve el problema, que vuelve a presentar la vieja antinomia entre relativismo y universalismo en la forma de una tensión irresoluble entre el “historicismo” y el “resabio metafísico” de las teorías que continúan suponiendo – incluso pese a sí mismas - un

punto de referencia universal. Cancelar esa referencia nos conduce a asumir que sólo hay “perspectivas”, y a introducir, en el plano de las teorías, la contingencia propia de su objeto, la política. Será necesario, entonces, replantear nuestro problema, para procurar entender de qué modo lo universal está presente en lo particular, considerando la posibilidad de que si lo universal siempre es finalmente postulado, tal vez no sea otra cosa que, precisamente, eso: un postulado. (Jacques Rancière, 1996)

Referencias bibliográficas

GALIMIDI, JOSÉ LUIS (2007); “La verdad y su recepción en Utopía de Tomás Moro”, *Deus Mortalis*, N° 6, pg.49-81.

MADANES, LEISER (2003); “Hambre”, *Deus Mortalis*, N° 2. Pg. 9-34.

MORO, TOMÁS (1998); *Utopía*, Madrid, Ed.Alianza. (Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1996); *Del Contrato Social*, Madrid, Ed.Alianza. Traducción de Mauro Armiño.

SWIFT, JONATHAN (2002); “Modesta proposta para evitar que as crianças dos pobres da Irlanda se tornem um fardo para seus pais o para seu país, e para torná-las benéficas ao público (1729)”, Jonathan Swift; *Modesta Proposta e outros textos satíricos*, Sao Paulo, Ed. UNESP. Pg. 17-37. Traducción de Dorothée de Bruchard.

WALZER, MICHAEL (1981); “Philosophy and Democracy”, *Political Theory*, Vol. 9, N°3, August 1981, pg. 379-399.

RANCIÈRE, JACQUES (1996); *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.