05 2007

Antropología y teoría de las instituciones

Paolo Virno

Traducción de Marcelo Expósito

El animal abierto al mundo

No hay indagación sobre la naturaleza humana que no porte consigo, como un pasajero clandestino, al menos el esbozo de una teoría de las instituciones políticas. El análisis de los instintos y de las pulsiones de nuestra especie contiene siempre un juicio sobre la legitimidad del Ministerio del Interior. Y viceversa: no hay teoría de las instituciones políticas digna de tal nombre que no adopte, como oculto presupuesto, una u otra representación de los rasgos que distinguen al *Homo sapiens* de las otras especies animales. Por ceñirnos a un ejemplo muy básico, poco se entiende del *Leviatán* de Hobbes si se olvida su *De homine*.

El nexo entre reflexión antropológica y teoría de las instituciones ha sido formulado con claridad por Carl Schmitt en el séptimo capítulo de *El concepto de lo político*. Escribe: "Se podría analizar toda la teoría del Estado y las ideas políticas sobre la base de su antropología, subdividiéndolas según presupongan, de manera consciente o no, un hombre 'malo por naturaleza' o 'bueno por naturaleza'. [...] En el anarquismo declarado es clara la estrecha conexión que existe entre la fe en la 'bondad natural' y la negación radical del Estado [...]. El radicalismo hostil al Estado crece en paralelo a la fe en la bondad radical de la naturaleza humana". Si el hombre fuese un animal manso, volcado al entendimiento y al reconocimiento recíproco, no tendríamos necesidad alguna de instituciones disciplinantes y coercitivas. La crítica del Estado, desarrollada por anarquistas y comunistas, se alimenta, según Schmitt, de la idea prejuiciosa de una "bondad natural" de nuestra especie. Si, al contrario, como todo hace creer, el *Homo sapiens* es un animal peligroso, inestable y (auto)destructivo, parece inevitable, para ponerle freno, la formación de un "cuerpo político unitario" que ejerza, en palabras de Schmitt, un incondicionado "monopolio de la decisión política".

Creo que es necesario refutar de raíz la tesis de Schmitt. A mi juicio, la riesgosa inestabilidad del animal humano —el llamado *mal*, en suma— no implica de ninguna manera la formación y el mantenimiento de la soberanía estatal. Al contrario. El "radicalismo hostil al Estado" y al modo de producción capitalista, lejos de presuponer la mansedumbre innata de nuestra especie, puede encontrar su auténtico pedestal en el pleno reconocimiento de la índole "problemática" (por tanto incluso peligrosa) del animal humano. La crítica del "monopolio de la decisión política", así como de las instituciones cuyas reglas funcionan como una pulsión de repetición, se debe apoyar justamente sobre la constatación de que el hombre es "malo por naturaleza"

El así llamado "mal"

¿En qué consiste el "mal" con el que, a decir de Schmitt, no deja de confrontarse toda teoría de las instituciones que demuestre una pizca de realismo a propósito de la naturaleza humana? Schmitt se refiere, de pasada, a las tesis del más democrático de entre los fundadores de la antropología moderna, Helmut Plessner. Me limitaré, aquí, a llamar la atención sobre algunas ideas constantes de la antropología filosófica, dejando a un lado las diferencias que hay entre diversos autores.

El hombre es "problemático", según Plessner y posteriormente según Gehlen, porque está desprovisto de un ambiente definido que corresponda punto por punto a su configuración psicosomática y a su bagaje pulsional. Si el animal inserto en un ambiente reacciona con seguridad innata a los estímulos externos, traduciéndolos a

un repertorio de comportamientos funcionales a la autoconservación, el hombre, desambientado como es, ha de vérselas con una profusión de estímulos carentes de una finalidad biológica precisa. Nuestra especie está marcada por la "apertura al mundo", entendiendo por "mundo" un contexto vital siempre parcialmente indeterminado e imprevisible. La sobreabundancia de estímulos desconectados de cualquier funcionalidad suscita una constante incertidumbre y una desorientación nunca del todo reversible: en términos de Plessner, el animal "abierto al mundo" mantiene siempre una desadherencia, o bien un "desapego", frente al estado de cosas y los acontecimientos en los cuales está inmerso. La apertura al mundo, con el grado bastante elevado de potencialidad indiferenciada que comporta, se corresponde, en el perfil filogenético, con una escasa especialización instintiva, incluso con la neotenia, o sea con la permanencia de características infantiles en los sujetos adultos.

Estos indicios bastan para caracterizar la "peligrosidad" del *Homo sapiens* a la que se refiere, según Schmitt, la teoría moderna de la soberanía estatal (peligrosidad que, de acuerdo con Freud, sólo se puede atenuar mediante un orden normativo en todo comparable a la pulsión de repetición). La sobreabundancia de estímulos sin finalidad biológica y la consiguiente variabilidad de los comportamiento van de la mano con la congénita fragilidad de los mecanismos inhibitorios: el animal "abierto al mundo" da pruebas de una agresividad intraespecífica virtualmente ilimitada, cuyas causas desencadenantes no son nunca reducibles a un catálogo definido (densidad de población de un territorio, selección sexual, etc.), sino que son variables hasta lo imponderable. Las luchas por el puro prestigio, e incluso la noción de "honor", tienen una relación muy estrecha con la estructura pulsional de un ser vivo desambientado y, por eso mismo, esencialmente potencial. La falta de un hábitat unívoco hace que la cultura sea, según Gehlen, "la primera naturaleza del hombre". Sin embargo, la cultura misma, en cuanto dispositivo biológico innato, muestra una ambivalencia sustancial: atenúa el peligro, pero, por otra parte, multiplica y diversifica las ocasiones de riesgo; "defiende al hombre de su propia naturaleza", evitándole experimentar su "propia y terrorífica plasticidad e indeterminación", aunque, siendo esa misma cultura la principal manifestación de tal plasticidad e indeterminación, favorece al mismo tiempo el pleno despliegue de aquella naturaleza de la cual debía defenderlo.

El así llamado "mal" puede ser descrito también llamando la atención sobre algunas prerrogativas sobresalientes del lenguaje verbal. Problemático, o sea inestable y peligroso, es el animal cuya vida se caracteriza por la *negación* y la *modalidad de lo posible*. La negación y un cierto grado de "desapego" del propio contexto vital son uno, juntamente a veces con la suspensión provisional del estímulo sensorial. La modalidad de lo posible coincide con el exceso pulsional sin finalidad biológica, así como con el carácter no especializado del animal humano. La *angustia* (o sea, un temor indefinido, no vinculado a uno u otro estado de cosas) es la consecuencia sentimental de la modalidad de lo posible. Y la negación está en la base de la eventual *quiebra del conocimiento recíproco* entre coespecíficos. La evidencia perceptiva "esto es un hombre" deja de ser incontrovertible toda vez que está sujeta a la acción del "no": la antropofagia y Auschwitz están ahí para demostrarlo. El lenguaje, lejos de atenuar la agresividad intraespecífica (como aseguran Habermas y un cierto número de filósofos bienintencionados), la radicaliza más allá de toda medida.

Ambivalencia

Lo que hace peligrosa a nuestra especie es también aquello que la hace capaz de realizar acciones innovadoras, esto es, capaces de modificar hábitos y normas consolidadas. Cuando se habla de exceso pulsional o de negación lingüística, de un "desapego" del contexto vital propio o de la modalidad de lo posible, es evidente que todo ello apunta a la vez tanto a las premisas de la dominación y de la tortura como a los requisitos que permiten la invención de los consejos de fábrica o de otros organismos democráticos. Tanto la "virtud" como el "mal" presuponen un déficit de orientación instintiva. Las condiciones biolingüísticas del "mal" son las mismas condiciones biolingüísticas que alimentan la "virtud".

La total coextensividad entre peligro y resguardo permite asentar sobre bases más sólidas el problema de las instituciones políticas. Por, al menos, dos motivos. Sobre todo, porque nos permite poner en duda si el aparente resguardo (la soberanía estatal, por ejemplo) no constituiría, en ciertos casos, la manifestación más intensa del peligro (agresividad intraespecífica). Además, porque sugiere el siguiente criterio metodológico: *las instituciones protegen realmente si, y sólo si, disfrutan de las mismas condiciones de fondo que, por otra parte, no cesan de fomentar la amenaza; si, y sólo si, extraen, de la "apertura al mundo" y de la facultad de negar, de la neotenia y de las modalidades de lo posible, recursos apotropaicos.*

El pensamiento crítico contemporáneo —de Chomsky al postestructuralismo francés— se ha distanciado de la dialéctica, desconfiando de su vocación de "síntesis". Excelente. Si no fuera por que también ha creído conveniente expulsar de su propio horizonte, junto con la dialéctica, incluso el mero recuerdo de lo *negativo*, o sea de las pulsiones (auto)destructivas que caracterizan a nuestra especie. De este modo, el pensamiento crítico contemporáneo corre el riesgo de corroborar el diagnóstico de Schmitt: "el radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana". Se trata de un callejón sin salida. Antes que abjurar de lo negativo para huir de la máquina dialéctica, conviene desarrollar una comprensión no dialéctica de lo negativo. Son útiles, a tan fin, tres palabras clave: ambivalencia, oscilación, inquietante. *Ambivalencia*: como decía, única es la raíz de la innovación libertaria y de la destructividad. No hay un tercer término resolutivo, o sea una síntesis dialéctica o un punto de equilibrio superior: cada polaridad reenvía a otra; incluso la contiene ya en sí, la deja entrever ya en su misma filigrana. *Oscilación*: el reconocimiento recíproco entre coespecíficos está marcado por un movimiento pendular incesante que va del éxito parcial al fracaso incipiente. *Inquietante*: lo que aterroriza no es nunca lo insólito, sino solamente aquello con lo que tenemos la máxima familiaridad (exceso pulsional, estructuras portadoras del lenguaje verbal), aquello que ha asumido, o podría asumir en determinadas circunstancias, también una función protectora.

Las murmuraciones en el desierto

La relación entre aspectos temibles de la naturaleza humana e instituciones políticas es, sin duda, una cuestión metahistórica. Para afrontarla sirve de poco evocar el caleidoscopio de las diferencias culturales. Sin embargo, como siempre sucede, una cuestión metahistórica gana visibilidad y pregnancia solamente en una coyuntura histórico-social concreta. El problema de la agresividad intraespecifica salta hoy al primer plano *dado que* el Estado central moderno conoce un visible declive, aunque esté marcado por impulsos restauradores e inquietantes metamorfosis. Es en el curso de este declive, y por causa de él, que vuelve a tener importancia en toda su dimensión bioantropológica el problema de las instituciones, de su papel regulador y estabilizador.

La erosión del "monopolio de la decisión política" deriva tanto de la naturaleza del actual proceso productivo (basado en el saber abstracto y en la comunicación lingüística) como de las luchas sociales de los años sesenta y setenta. No importa aquí reafirmar estas causas o ventilar otras posibles. Lo que cuenta son sobre todos los interrogantes que campean en la nueva situación. *¿Qué instituciones políticas son posibles fuera del aparato estatal? ¿Cómo frenar la inestabilidad y la peligrosidad del animal humano allí donde no se puede ya contar con una "pulsión de repetición" en la aplicación de las reglas en cada caso vigentes? ¿De qué manera el exceso pulsional y la apertura al mundo pueden servir de antídoto político para los venenos que ellas mismas segregan?*

Estos interrogantes reenvían al episodio más escabroso del éxodo hebreo: las "murmuraciones" en el desierto, o sea una secuencia de conflictos intestinos de rara aspereza. En lugar de someterse al faraón o de levantarse contra su dominio, los hebreos sacaron partido del principio del *tertium datur*: abandonaron "la casa de la esclavitud y del trabajo inicuo". Se adentraron así en una tierra de nadie, experimentando allí formas inéditas de autogobierno. Pero el vínculo de solidaridad se debilita: crece la añoranza por la antigua opresión, el respeto por los compañeros de fuga se convierte repentinamente en su contrario, en odio; proliferan la violencia y la idolatría. La multitud debe afrontar, y gobernar, el "mal", o si se prefiere, la negatividad que la invade: división,

dominación, agresividad polimorfa, etc. La narración del éxodo constituye, quizá, el modelo teológico-político más acreditado de la superación del Estado. Porque proyecta la posibilidad de pulverizar el monopolio faraónico de la decisión mediante una sustracción emprendedora; pero también porque, dando gran importancia a las "murmuraciones", excluye la posibilidad de que esta sustracción tenga como fundamento la bondad natural del animal humano. El éxodo desmiente a Schmitt: una República ya no estatal mantiene una relación muy estrecha y transparente con la destructividad innata de nuestra especie.

Instituciones postestatales

Quisiera exponer ahora alguna conjeturas sobre la forma y el funcionamiento de organismos políticos que, aun afrontando de cerca los aspectos temibles de la naturaleza humana, resultan no obstante incompatibles con el "monopolio de la decisión política", esto es, con la soberanía estatal.

Buscaré afrontar este problema sin aludir a lo que *podría ser*, dirigiendo a cambio la mirada hacia lo que *existe ya desde siempre*. Dicho de otro modo: dejo a un lado por un momento la necesidad de inventar categorías políticas a la altura de las transformaciones sociales en curso, para fijar la atención sobre dos realidades antropológicas macroscópicas que son, a todos los efectos, instituciones: la lengua y el rito. Estas dos instituciones histórico-naturales *no* son, sin embargo, instituciones políticas. No se debe excluir, sin embargo, la posibilidad de encontrar en nuestra tradición uno o más dispositivos conceptuales que representen el equivalente propiamente político de la lengua o del rito. En nuestra tradición: también aquí, como se puede ver, no me refiero a lo que está por venir, sino a lo que ha sido. A propósito del rito, propongo la siguiente hipótesis: el modo en que éste afronta y mitiga en cada nueva ocasión la peligrosa inestabilidad del animal humano se corresponde con la categoría teológico-política del *katechon*. Esta palabra griega, utilizada por el apóstol Pablo en la segunda epístola a los Tesalonicenses y retomada después constantemente por la doctrina conservadora, significa "lo que frena", una fuerza que aplaza una y otra vez la destrucción extrema. Me parece que el concepto de *katechon*, en tanto aspecto político de la práctica ritual, contribuye no poco a definir la naturaleza y las funciones de las instituciones ya no estatales. Lejos de tener una conexión intrínseca con la teoría de la soberanía, como pretenden Schmitt y los suyos, la idea de una fuerza que frena el así llamado "mal", sin poder, empero, eliminarlo (puesto que su eliminación se correspondería con el fin del mundo, o mejor dicho, con la atrofia de la "apertura al mundo"), se adapta perfectamente a la política antimonopolista del éxodo. Lengua, rito, *katechon*: he ahí las cuestiones sobre las que vamos a volcar nuestros apuntes finales sobre las instituciones de la multitud, o si se prefiere, sobre la posibilidad de una esfera pública ya no estatal.

1. *Lengua*. La lengua tiene una vida preindividual y suprapersonal. Concierne al animal humano singular en tanto en cuanto forma parte de una "masa de hablantes". Al igual que la libertad o el poder, la lengua existe únicamente en la relación *entre* los miembros de una comunidad. La visión bifocal, patrimonio autónomo de cada hombre singular, se podría considerar también, con justicia, una prerrogativa compartida por la especie. No así la lengua: en su caso, es la compartición lo que crea la prerrogativa; es el *entre* de la relación interpsíquica lo que determinada, por resonancia, un patrimonio intrapsíquico. La lengua histórico-natural da testimonio de la prioridad del "nosotros" sobre el "yo", de la mente colectiva sobre la mente individual. Es por esto que, como no se cansa de repetir Saussure, la lengua es una institución. Es por esto que, incluso, se trata de la "institución pura", matriz y medida de todas las demás.

Un juicio tal no estaría plenamente justificado, sin embargo, si la lengua, además de ser suprapersonal, no desempeñase también una función integradora y protectora. Toda verdadera institución, en efecto, estabiliza y cobija. Pero ¿qué carencia debe colmar la lengua histórico-natural? Y ¿de qué riesgo debe proteger? Tanto la carencia como el riesgo tienen un nombre preciso: la facultad del lenguaje. La facultad, o sea la disposición biológica a hablar por parte del individuo singular, es una simple potencialidad privada en principio de realidad

efectiva, muy semejante a un estado de afasia. La lengua, hecho social e institución pura, pone remedio a la *infancia* individual, o sea a aquella condición en la cual no se habla aunque se tenga la capacidad de hacerlo. La lengua protege del peligro principal y más grave al que está expuesto el animal neotenico: una potencia que se queda en tal, que no actúa como corresponde. La diferencia entre facultad del lenguaje y lenguas históricamente determinadas —diferencia que, lejos de cicatrizar, persiste incluso en la edad adulta, manifestándose cada vez que se produce un enunciado— confiere una tonalidad institucional a la vida natural de nuestra especie. Es esta misma diferencia lo que implica un nexo estrechísimo entre biología y política, entre *zoon logon ekon* y *zoon politikon*.

La lengua es la institución que hace posible todas las otras instituciones: moda, matrimonio, derecho, Estado, y podríamos seguir enumerando. Pero la matriz se distingue radicalmente de sus derivados. Según Saussure, el funcionamiento de la lengua es incomparable al del derecho o al del Estado. Esta comparación se revela engañosa. La transformación en el tiempo del código civil no tiene nada en común con la transformación consonántica o la alteración de ciertos valores léxicos. Se podría decir que solamente la lengua es una institución efectivamente *mundana*, esto es, capaz de reflejar en su propio modo de ser la sobreabundancia de estímulos sin finalidad biológica, además del "desapego" crónico del animal humano frente a su propio contexto vital.

La lengua es, al mismo tiempo, más natural y más histórica que cualquier otra institución humana. *Más natural*: a diferencia de la moda o del Estado, la lengua tiene su fundamento en un "órgano especial preparado por la naturaleza", o sea en aquella disposición biológica innata que es la facultad del lenguaje. *Más histórica*: mientras que el matrimonio o el derecho están ligados a ciertos hechos naturales (deseo sexual y crianza de la prole, el primero; simetría entre los intercambios y proporcionalidad entre los daños y las penas, el segundo), la lengua no está nunca vinculada a este o aquel ámbito objetual, sino que concierne a toda la experiencia del animal abierto al mundo, por tanto a lo posible no en menor medida que a lo real, tanto a lo desconocido como a lo habitual. La moda no se localiza en un área cerebral, pero debe no obstante respetar siempre las proporciones del cuerpo humano. Bien al contrario, la lengua depende de ciertas condiciones genéticas, pero tiene un campo de aplicación ilimitado (dado que puede dilatarlo en cada ocasión). La lengua, reflejando la carencia típicamente humana de un ambiente circunscrito y previsible, "carece de cualquier límite en la manera en que procede"; pero es justamente su ilimitada variabilidad, o bien su independencia frente a toda circunstancia fáctica y todo hecho natural, lo que ofrece una protección perspicua cuando se han de enfrentar los riesgos que van asociados a dicha carencia.

La institución pura, al mismo tiempo la más natural y la más histórica, es también, empero, una institución *insustancial*. Es conocida la idea fija de Saussure: no hay en la lengua ninguna realidad positiva, dotada de consistencia autónoma, sino sólo diferencias y diferencias entre las diferencias. Cada término está definido únicamente por su "no coincidencia con el resto", por tanto, por la oposición o heterogeneidad con respecto a todos los otros términos. El valor de un elemento lingüístico consiste en su *no ser*: x es algo propio en tanto en cuanto no es y, ni z, ni w, etcétera. La institución pura no *representa* ninguna fuerza o realidad ya dada, pero puede *significar* todo gracias a la relación negativo-diferencial que rige entre sus componentes. No es el portavoz ni el calco de nada, y muestra así, justamente, su consustancialidad a "un ser que se funda primeramente en el desapego".

¿Es concebible una institución *política*, en la acepción más rigurosa de este adjetivo, que tome prestada de la lengua su propia forma y su funcionamiento? ¿Es verosímil una República que proteja y estabilice al animal humano del mismo modo que la lengua desempeña su papel protector y estabilizador con respecto a la facultad del lenguaje, esto es, a la neotenia? ¿Una República insustancial, basada en las diferencias y en las diferencias entre las diferencias, no representativa? No sé responder. Al igual que otros, desconfío de los cortocircuitos especulativos. Tengo para mí, no obstante, que la crisis actual de la soberanía estatal legitima semejantes preguntas, a las que hemos de evitar cualquier matiz ocioso o autocomplaciente. Que el autogobierno de la

multitud puede conformarse directamente según la lingüisticidad del hombre, a la perturbadora ambivalencia que la caracteriza, es algo que, en fin, debe permanecer cuando menos como un problema abierto.

2. *Rito*. El rito registra y afronta toda clase de crisis: la incertidumbre que paraliza la acción, el terror frente a lo desconocido, la agudización de las pulsiones agresivas en el seno de la comunidad. En los casos más significativos, la crisis de la que se ocupa el rito no concierne a este o a este otro comportamiento en concreto, sino que se aplica a las propias condiciones de posibilidad de la experiencia: la unidad entre autoconsciencia y apertura al mundo. Ernesto de Martino llama "crisis de la presencia" a las ocasiones neurálgicas en las que se exfolia el Yo, cuando el mundo parece a punto de acabarse. Lo que se manifiesta con toda claridad, en esas difíciles circunstancias, es la reversibilidad parcial del proceso antropogenético. Esto es, deja de sentirse como segura la posesión de aquellos requisitos fundamentales que hacen que un animal humano sea un animal humano.

El rito cumple una función terapéutica no porque erija una barrera contra la "crisis de la presencia", sino, al contrario, porque recorre todas sus etapas, buscando destruirlas todas. La praxis ritual secunda al peligro extremo, dilata la incertidumbre y el caos, retorna a la escena primaria de la hominización. Es solamente así, por lo demás, que puede lograr una repetición simbólica de la antropogénesis, reafirmando al final la unidad del Yo y la apertura al mundo. Según De Martino, el colapso psicopatológico y su correspondiente catástrofe de la vida se ven frenados por los "apocalipsis culturales", o sea por los ritos colectivos que imitan la destrucción para acabar con ella. Los apocalipsis culturales son instituciones basadas en la *ambivalencia* y la *oscilación*. Ambivalencia de las situaciones críticas, en las cuales sólo la pérdida ofrece una posibilidad de rescate, y no hay otro reguardo si no es aquél que el propio peligro delinea. Oscilación entre algo familiar que se vuelve inquietante y algo perturbador que se vuelve a emitir familiaridad.

El *apocalipsis cultural es la contrafigura ritual de lo que los juristas llaman "estado de excepción"*. Contrafigura cultural que implica también, en efecto, la suspensión de las leyes ordinarias, dejando emerger ciertos rasgos sobresalientes de la naturaleza humana (crisis y repetición del propio proceso antropogenético) en una coyuntura histórica particular. Como el estado de excepción, también el apocalipsis cultural delinea un ámbito en el cual es imposible discernir con seguridad entre la regla general y la aplicación particular, entre las cuestiones de derecho y las cuestiones de hecho. El estado de excepción se ha convertido hoy en la condición estable de la vida en sociedad. Ya no es un intervalo circunscrito, cuyo origen y cuyo final marca el soberano, sino que es la tonalidad permanente de la acción y del discurso. Esta constatación vale también para el rito. El apocalipsis cultural ya no queda confinado en un espacio y un tiempo especiales, sino que concierne ya a todos los aspectos de la experiencia contemporánea. El motivo es simple. El tarea institucional del rito consiste en frenar el peligro extremo al cual está sujeta la *apertura al mundo* del animal lingüístico. Pues bien, en la época en la que la apertura al mundo ya no se muestra velada o matizada por pseudoambientes sociales, sino que representa inclusive un recurso técnico fundamental (dado que es justamente en ella en lo que se basan la movilidad, la flexibilidad, etc.), esta tarea debe realizarse sin solución de continuidad.

Queda por preguntarse si el apocalipsis cultural, o sea la institución histórico-natural que pone freno al mal radical mediante la oscilación y la ambivalencia, tiene su correlato estrictamente político. Si el rito, además de extenderse por todos los intersticios del tiempo profano, nos dice algo sobre el posible funcionamiento de una República ya no estatal. Mi respuesta a esta pregunta es afirmativa. Como ya he anticipado, tengo para mí que el antiguo concepto de *katechon*, de "fuerza que frena", constituye verosímilmente el equivalente político del apocalipsis cultural; y que este concepto, como por lo demás el de apocalipsis cultural, está en efecto ligado indisolublemente a los avatares de la soberanía estatal.

3. *Katechon*. En la segunda epístola a los Tesalonicenses, el apóstol Pablo habla de una fuerza que frena el

predominio de la iniquidad en el mundo, retrasado una y otra vez el triunfo del Anticristo. Frenar, retrasar: términos estos que nada tienen que ver con "eliminar" o "derrotar", ni tampoco con "circunscribir". Lo que frena no toma distancia de aquello que es frenado, sino que se mantiene próximo e, incluso, no deja de mezclarse. El *katechon* no desvela el mal, sino que lo limita y para una y otra vez sus golpes. No salva de la destrucción sino que la frena, y, para frenarla, se adapta a cada una innumerables ocasiones en las que la destrucción llega a manifestarse. Resiste a la presión del caos adhiriéndose al mismo, tal y como lo cóncavo se adhiere a lo convexo. La línea fronteriza entre el *katechon* y el Anticristo no pertenece en exclusiva a ninguno de los dos adversarios: de manera semejante a como sucede en el dispositivo ritual descrito por Ernesto de Martino, esta línea es, al mismo tiempo, síntoma de la crisis y símbolo del rescate, expresión de la iniquidad y rasgo fisionómico de la virtud. O mejor dicho: es una de esas cosas solamente porque también es la otra.

En el pensamiento político medieval y moderno, el *katechon* se identificaba al principio con el poder secular de la Iglesia, y seguidamente con las instituciones centrípetas del Estado soberano, el cual, imponiendo un pacto preliminar de obediencia, se proponía contrarrestar la disgregación del cuerpo social. Sin duda no es éste el lugar para discutir en detalle el uso conservador de la noción de *katechon*. Baste por el momento hacer la siguiente observación: Schmitt y su álbum de familia (Hobbes, De Maistre, Donoso Cortés) evocan una "fuerza que frena" para referirse *genéricamente* al papel estabilizador y preventivo que compete a las instituciones políticas frente a la peligrosidad del animal desambientado y neotenico. Tal papel es fundamental, pero no discriminante: se puede reivindicar, en principio, por parte de los más diversos tipos de instituciones políticas (para entendernos: por una comuna anarquista no en menor medida que por una dictadura militar), como también por innumerables instituciones no políticas (para empezar, por la lengua y por el rito). Si lo tomamos en su acepción más general, el *katechon* es una propiedad ubicua y invasiva, quizá una constante bioantropológica. El aspecto más sobresaliente, en Schmitt y los autores que le son afines, no es en efecto su reclamo de una "fuerza que frena", sino la manera en que la atribuyen unívocamente a la soberanía estatal. La cuestión del *katechon* vuelve a ser puesta en juicio allí donde se postula la necesidad de una protección institucional, pero negando sin embargo que sean el Estado y su correspondiente "monopolio de la decisión política" quienes deban garantizarla (dado que ellos mismos constituyen un grave peligro). Puesto que están en liza modos disímiles, o incluso antitéticos, de contener la riesgosa inestabilidad del animal lingüístico, parece lícito no solo desvincular del "supremo imperio" estatal la idea de *katechon*, sino incluso contraponer la una al otro. Todo esto no sirve, obviamente, para quienes critican al Estado confiando en la bondad innata de nuestra especie. Para éstos, una "fuerza que frena" merece siempre reproche; para éstos, por tanto, la apropiación del *katechon* por parte del pensamiento político autoritario es del todo legítima, incluso ininpugnable. Pero de éstos prefiero desinteresarme.
Si se equipara el concepto de *katechon* de la función apotropaica intrínseca a cualquier institución política (y no política) que queramos, es necesario concluir que dicho concepto atraviesa y excede al de soberanía estatal: entre estos dos conceptos subsiste una diferencia insalvable, la misma que separa el género de la especie, el sintagma "animal lingüístico" del sintagma "profesor universitario". Si a cambio dirigimos nuestra atención a los rasgos verdaderamente peculiares del *katechon*, a aquello, en suma, que hace de él un nombre propio, no será difícil constatar su heterogeneidad radical frente a la forma de protección que plantea la soberanía estatal. Sigamos ahora este segundo camino. Para captar los aspectos característicos del *katechon* en tanto que institución política, aquellos aspectos que lo emparentan con el apocalipsis cultural y lo oponen al Estado central moderno, es necesario detenerse por un momento en su urdimbre teológica.

El *katechon* está marcado por una antinomia interna. Pone freno al Anticristo, al mal radical, a la agresividad proteiforme. Pero el triunfo del Anticristo, según el libro del Apocalipsis, constituye la premisa necesaria para la segunda venida del Mesías, para la *parousia* que salvará para siempre a las criaturas poniendo fin al mundo. He ahí el doble vínculo al cual está sujeto el *katechon*: si frena el mal, obstaculiza su derrota final; si limita la agresividad, impide que sea aniquilada de una vez por todas. Mitigar cada vez de nuevo la peligrosidad de la especie *Homo sapiens* significa, ciertamente, evitar su despliegue letal, pero significa también, y quizá en primer

lugar, impedir su eliminación definitiva: esa eliminación, para entendernos, que las teorías de la soberanía persiguen mediante la clara separación entre estado de naturaleza y estado civil. Desde el punto de vista político, en cambio, esta antinomia se vuelve productiva si delineamos un modelo de protección institucional según el cual las pulsiones (auto)destructivas vinculadas a la apertura al mundo puedan ser enfrentadas solamente gracias a la mismísima condición biolingüística (neotenia, negación, modalidad de lo posible, etc.) que son fundamento y garante de dicha apertura. Ripara del riesgo, en suma, solamente aquello que asegura nuestra existencia.

Repitamos una vez más el punto crucial. Al impedir el triunfo del Anticristo, el *katechon* impide al mismo tiempo la redención a cargo del Mesías. Trattenere la iniquità implica la renuncia al ripristino de la inocencia. El *katechon*, concepto teológico-político radicalmente antiescatológico, se opone al "fin del mundo", o mejor aún, a la atrofia de la apertura al mundo, a los diversos modos en los que se puede manifestar la crisis de la presencia. Tanto el mal victorioso como la plena victoria sobre el mal que comporta ese fin, ovvero esta atrofia. El *katechon* protege de la micidiale inestabilidad que promana del Anticristo, pero también, y en la misma medida, del estado de equilibrio mesiánico; tanto del caos aterrorizante (terrorífico?) como también de la entropía redentora. El *katechon* no sólo oscila entre lo negativo y lo positivo sin espungere nunca lo negativo, sino que salvaguarda además la oscilación como tal, su persistencia.

En términos estrictamente políticos, el *katechon* es la institución republicana que pone freno a los riesgos que residen en la inestabilidad de "un ser fundado primariamente en el desapego", contrarrestando no obstante, al mismo tiempo, los modos bastante temibles en los que el Estado moderno ha intentado proteger de aquellos riesgos. De manera no diferente a las "instituciones irregulares" (ligas, consejos, asambleas) que caracterizan la existencia política de la multitud de acuerdo con Hobbes, el *katechon* está ligado, mediante un doble hilo, a las circunstancias y a las ocasiones. No opera una síntesis centralizadora con respecto a las formas concretas de vida, a los poderes y a los conflictos locales, sino que cumple una función contingente y puntual. El *katechon* es la institución que mejor se adapta al estado de excepción permanente, a la indistinción parcial (o a la recíproca conmutabilidad) entre cuestiones de derecho y cuestiones de hecho que lo caracteriza. Es la institución que mejor se adapta al estado de excepción en tanto que éste, lejos de ser todavía una prerrogativa del soberano, señala la acción y el discurso de la multitud.

Este texto es una versión resumida y revisada de "El llamado 'mal' y la crítica del Estado", incluido, con traducción diferente a la nuestra, en el volumen Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad, *Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.*

Bibliografia

Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Turín, 1977.

Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), versión castellana: *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Obras Completas, Volumen XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Vittorio Gallese, "Neuroscienza delle relazioni sociali", en F. Ferretti (ed.), *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, Editori Riuniti, Roma, 2003.

Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), versión castellana: *El hombre, su naturaleza, y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.

Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Athenaion Verlag. Frankfurt, 1977.

Thomas Hobbes, *De Cive* (1642), versión castellana: *De Cive*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963), versión castellana: *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México, 1971.

Ferdinand de Saussure, *Ecrits de linguistique générale* (1916), versión castellana: *Escritos sobre lingüística general*, Gedisa, Barcelona, 2004.

Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (1922), versión castellana: "Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", *Carl Schmitt, teólogo de la política*, edición a cargo de Hector Orestes Aguilar, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 2001.

Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), versión castellana: *El concepto de lo político,* Alianza, Madrid, 1991.

Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum* (1950), versión castellana: *El nomos de la tierra. El derecho de gentes del Jus publicum europaeum*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

Paolo Virno, "Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento" (2004), versión castellana: "Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco", *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.