

## La crisis política de la comunidad nacional como el desencuentro del sujeto popular con su forma institucional

Daniel Carlana

Decimos que hay crisis cuando hay separación, escisión o un diferir un *sujeto* consigo mismo. Donde hay crisis hay *movimiento* y, por lo tanto, la crisis no es un acontecimiento que en el orden sublunar –como diría Aristóteles– pudiese no suceder<sup>1</sup>. El orden sublunar, el mundo de lo que nace y muere, es crítico en la medida que el movimiento es un permanente motivo de duda acerca de la unidad e identidad de lo sensible<sup>2</sup>.

El concepto de crisis –pensado en clave aristotélica– supone, entonces, los conceptos de sujeto<sup>3</sup> y movimiento<sup>4</sup>. La crisis es el movimiento de un sujeto, la inquietud del sujeto en el mundo del movimiento.

¿Pero no se trataba aquí de pensar la crisis política de la comunidad nacional? ¿Cómo es que partimos del problema del movimiento de la esencia sensible (*ousía aistheté*)?

Es evidente que la comunidad nacional -el pueblo políticamente organizado- no es una esencia sensible<sup>5</sup>: el pueblo no es la población<sup>6</sup>, pero si comenzamos a tener en cuenta las siguientes cuatro consideraciones quizás se vuelva verosímil el ensayo de pensar al pueblo como *materia* y *sujeto*, y a la comunidad nacional como un *compuesto* político: 1. las comunidades –al igual que las esencias sensibles del mundo sublunar– también están signadas por el movimiento y la contingencia en la medida que pueden ser de otro modo e incluso pueden no ser; 2. la teoría política jamás abandonó en su tradición clásica el intento de pensar el sujeto político: el Estado, pero quizás nunca se vio obligada a llevar hasta sus últimas consecuencias uno de los significados implicados en el concepto aristotélico de sujeto: la materia (cfr. *Met. Z*, 3, 1029 a 2); 3. si se intentara

pensar “lo político” del sujeto político no desde la cultura, la naturaleza o la *fysis* sino desde lo metafísico, la ontología comenzaría a tener interesantes puntos de contacto con la teoría política como ya lo puso de manifiesto la filosofía alemana de la voluntad (s. XVII1-XIX); 4. lo que en definitiva se busca con este intento es comprender la *descomposición* del poder político de la comunidad nacional, de aquí que se vuelva operativa una ontología de la composición.

A una comunidad, entonces –sin ser un sensible– le sucede lo que a toda organización sublunar: la contingencia amenaza su unidad en todo momento y no sólo en el crucial instante de la propia desorganización. Para los entes del mundo sublunar la muerte (el no ser) nunca es del todo una experiencia muy lejana.

Aristóteles llama materia (*hylé*) al sustrato del movimiento que es la causa (*aitía*) de la inquietud y el temblor constitutivo de lo que es en el ámbito de lo sublunar. A lo que se mueve, a cada paso se le presentan inconvenientes que impiden el éxito de su unidad. La materia es el principio y la causa de que no podamos determinar con total certeza el movimiento futuro de lo que es. Sin embargo la materia no impide la unidad del ente sino el éxito inmediato de esa unidad. Por la materia (y no sólo por ella) el ente es un móvil. Sin la materia no podríamos decir –del ente sublunar– ni que es, ni que es uno. Pero también por la materia la unidad del ente está colocada en la angustiante aporía de tener que ser y no ser, de tener que ser uno y ser múltiple.

El reposo, y también el descanso, el domingo y la vida privada –en definitiva, la *quietud*– no son de ningún modo la unidad y la inmovilidad del ente<sup>7</sup>. Será por el camino del acto (*enteléjeia*) que la actividad (*enérgeia*) que es el movimiento entrará en un orden teleológico capaz de conjurar la angustia en la que el ente se encuentra inmediatamente colocado por la materia<sup>8</sup>. Cuando la decisión (*proáiresis*) humana, es decir, cuando el elegir adecuadamente los medios pone en acto la vida práctica del ente con *lógos* a esa actividad Aristóteles la llama *práxis*.

Es entonces en el mundo que la *praxis* construye y que los griegos llamaban *polis* que se abrirá –en el seno mismo del mundo escindido– quizás el único ámbito para reorganizar y construir una identidad y unidad –no de carácter sustancial pero sí sublunar– a través del camino largo de las mediaciones prácticas. Aristóteles llama felicidad (*eudaimonía*) al bien práctico y último, al acto acabado y autárquico que es el fin de la actividad ético política. Si estas consideraciones son ciertas será el *ánthropos* –la politicidad y logicidad que caracterizan al hombre– la única posibilidad que la *fysis* tiene de ser *kósmos*. Pero en la medida del fracaso del proyecto metafísico del *ánthropos* irá ganando cada vez más solidez el imperio no político y antepredicativo de la *fysis*. Sin *ánthropos* –sin politicidad y logicidad– el mundo sublunar quedaría sumergido en la angustia de una *fysis* atravesada de modo inquietante y no lógico por la finitud.

La expresión “crisis política” lo único que puede significar en sentido estricto es que en una comunidad ya casi no hay política, es decir, que esa comunidad alejándose de la felicidad va en camino de sumergirse en la *fysis*, en el abismo del fin del lenguaje si es posible vislumbrar algo de ello. Pero en la medida que la actividad ético política es la que enfrenta el problema de la *fysis* –el movimiento del mundo sublunar– la expresión “crisis política” puede también significar una redefinición del modo como una comunidad hace frente al problema cosmológico, es decir, cómo –de ahora en más– se dispone a afrontar el problema de la vida, de la muerte y de la felicidad.

La crisis política tiene entonces tres modelos de abordaje según desde que supuestos se comprenda, primero, el “alma” del mundo sublunar, es decir, su movimiento y contingencia, y, segundo, el modo como estas determinaciones atraviesan a la comunidad política. Si comprendemos la contingencia de la polis desde la dialéctica de la *praxis* política la crisis ganará inteligibilidad desde la Tópica y la Dialéctica del discurso de la comunidad<sup>9</sup>. Si desde la organicidad será la Fisiología del cuerpo político y social la que nos ayude a comprender las características de la desorganización<sup>10</sup>. Pero si comprendemos la contingencia desde la descomposición será una Física de la composición del poder, del compuesto político la que nos orientará en la investigación.

Si no se pierden de vista estas distinciones quedará más claro por qué hemos buscado también en la Física y no sólo en la Ética y la Política de Aristóteles un contexto ontológico extraordinario para pensar la crisis política de nuestra comunidad nacional en lo que también tiene ella de extraordinario.

Se dice que hay crisis política porque el pueblo se ha desencontrado con su histórico proyecto, con el guión de esa historia anticipada que llamaba comunidad organizada<sup>11</sup>. Pero a diferencia de una aproximación meramente ideológica a la crisis de la comunidad organizada como proyecto o *télos* de un pueblo aquí no se intenta *explicar* sino dar con algún hilo conductor para *comprender* la significación de este desencuentro.

Ahora bien, que el pueblo no reconozca como propia esta singular forma de organización de su poder que es la comunidad organizada o, dicho de otro modo, que el pueblo esté separado de su poder como comunidad organizada no significa que esté separado absolutamente de todo poder aunque quizás sí de todo proyecto propio pero no necesariamente sin estrategias para no verse enmarcado en un proyecto ajeno.

De la crisis así entendida no se sigue la ausencia de todo protagonismo popular pero sí la crisis de la cultura intelectual que esperó que ese protagonismo se encausara bajo el modelo ideológico de la comunidad organizada.

Si el *sujeto* popular no se encuentra expresado en su poder bajo la *forma* institucional de su clásico proyecto ¿bajo qué forma determinada expresa su composición y poder? Quizás no haya formas institucionales hegemónicas que expresen la potencia popular (lo cual nos exigiría pensar nuestra crisis política más allá del marco de una crisis coyuntural). Pero que ninguna forma determinada exprese la materia popular no significa que el *movimiento espontáneo de la materia* no pueda valerse –cuando la oportunidad (*kairós*) así lo sugiera– de cualquier forma para expresarse políticamente.

Hay crisis política porque hay una desestructuración de causas que los intelectuales jamás hubiesen esperado encontrar. No logran armonizar sus responsabilidades<sup>12</sup> la materia (el pueblo), el *télos* (o el proyecto, la comunidad organizada) la forma (las instituciones políticas de la comunidad organizada) y el *lógos* (el gobierno –es decir, el discurso conductor del gobierno)<sup>13</sup>. Que cualquier forma logre expresar la composición del sujeto popular significa no sólo que cualquier ciudadano puede –en las “democracias” de tiempos de crisis– ser “conductor” sino también que cualquier institución política y social podrá ser –lo que en otro tiempo se llamaba– una “organización libre del pueblo”; y del mismo modo, las instituciones que en otro tiempo fueron organizaciones libres en tiempos de crisis podrán dejar de serlo.

El pueblo pensado como materia próxima de la comunidad, pensada –a su vez– como un compuesto en crisis, es un pueblo con poderes (*dynameis*) que precisamente por la crisis se liberan en dos direcciones: el monstruo y el *autómaton*. El monstruo es el resultado de la composición de una forma que no ha logrado conducir los poderes de la materia (cfr. *De Gen. Anim.* IV, 3-4). El *autómaton* es también resultado del movimiento espontáneo de la materia que sin ser conducida por una forma concluye en aquello mismo que ordinariamente produce la intervención de ésta (cfr. *Met. Z*, 7). Una comunidad en crisis es una comunidad que poco a poco se comienza a habituar al azar (*tyché*), los *autómata*, los monstruos (*térata*) y las monstruosidades<sup>14</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> "Aristóteles pertenece a una tradición que él mismo interpreta en un sentido dualista: la de Parménides y Platón, según la cual existe una ruptura (*gorismós*) fundamental entre las realidades estables, inmutables y, por lo tanto, objetivables en el discurso y en la ciencia, y las realidades móviles "indeterminadas", que, refractarias a su fijación en el lenguaje riguroso y coherente de la ciencia, son únicamente accesibles a través de la "opinión". Aristóteles no renuncia a esta ruptura; simplemente la desplaza. En lugar de separar dos mundos, como Platón, el mundo inteligible y el mundo sensible, tal separación se opera en el interior del único mundo que Aristóteles tiene por real, separando entonces dos regiones de este mundo: la región celeste, caracterizada, a falta de inmutabilidad propiamente dicha, por la regularidad inmutable de los movimientos que se producen en ella, y la región –o, en sentido estricto "mundo"– sublunar (es decir, situado por debajo de la esfera de la luna), ámbito de las cosas que "nacen y perecen" y se encuentran sometidas a la contingencia y al azar"; P. Aubenque, "Aristóteles y el Liceo" en *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI Editores, trad. Santos Julia y Miguel Bilbatúa, Madrid<sup>15</sup> 1986, Volumen 2 "La filosofía griega", p. 195.

También es necesario recordar que para Aristóteles el término "movimiento" no significa únicamente el movimiento local, la traslación. En el libro V de la *Física* Aristóteles distingue en el seno del cambio (*metabolé*) la génesis (paso del no ser al ser o del ser al no ser) de la *kínesis* (paso de un contrario a otro). En la *kínesis*, movimiento, distingue a su vez el movimiento local (*forá*), la alteración cualitativa (*allósis*), el crecimiento cuantitativo (*ayxesis*) y el nacimiento y la muerte (*génesis kaí fthorá*). Sin embargo a pesar de estas distinciones hay en Aristóteles un uso indistinto de los términos *metabolé*, *kínesis* y *génesis*. Es así que –siguiendo otro criterio– en el seno del cambio general podrían distinguirse el movimiento natural, artificial y fortuito (cfr. *Met. Lambda*, 6, 1071 b 35).

<sup>2</sup> "¿Cuál es, pues la particularidad del ser en cuanto ser del mundo sublunar? (...) La respuesta a esta pregunta es *el movimiento*. El movimiento es, como ya habíamos barruntado, la diferencia fundamental que separa lo divino de lo sublunar (...); El ser en movimiento y el ser inmóvil no son, como hemos visto (p. 304 ss.), dos especies opuestas en el interior de un mismo género. El movimiento no es una diferencia específica, es decir, cuya presencia o ausencia no impediría proferir un discurso unitario sobre los seres a los que afecta o no afecta. No es una diferencia que dejaría subsistir una Unidad más alta; es la Diferencia que hace imposible, por principio, toda unidad, es el Accidente que no es un accidente más entre otros, sino aquello en virtud de lo cual la unidad del ser se halla afectada sin remedio por la distinción entre esencia y accidente; es el corte que separa el mundo del accidente del mundo de la necesidad"; P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Madrid 1974, pp. 400-401.

<sup>3</sup> Cfr. S. Maresca, "Subjectum" en *Revista Origen*, Bs. As., 1988, pp. 65-76. Cfr. D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, Bs. As., 1970, cap. VII "Sujeto y yo" pp. 118-137. Cfr. H. Padrón, *Materia y materiales en Aristóteles*, Rosario, 1987, pp. 59-99; 159-176.

<sup>4</sup> Cfr. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, ídem pp. 395-462. Cfr. W. Bröcker, *Aristóteles*, Frankfurt<sup>2</sup> 1957 [trad. cast. Francisco Soler, Santiago de Chile, 1963].

<sup>5</sup> Es decir, la comunidad —la *polis*— no se nos ofrece inmediatamente como un *compuesto* de materia y forma (lo cual no significa que no pueda ensayarse este pensamiento), pero tampoco es un *simple* (y he aquí el motivo que permite aquel ensayo, pero no sólo aquel ensayo); la comunidad también puede ser pensada como un compuesto de potencia, actividad y acto. Sin embargo en la *Política* Aristóteles no sigue ninguno de estos dos caminos; Aristóteles no aborda la cosa política desde la *teoría: desde* principios ontológicos que se poseen, *sino desde* la experiencia y la práctica políticas: *hacia* principios ético-políticos que se buscan. Que la comunidad nacional pueda ser pensada como un compuesto de materia y forma o como un compuesto de acto y potencia significa que no puede —desde nuestra perspectiva— dejar de ser pensada como un compuesto. Para lo político también podrían valer principios propios del ámbito de lo físico. Recordemos entonces que “todo lo que ha llegado a ser es un compuesto (*Fis.* 1,7 190 b 11)” claro que no de partes sino de principios, y como la contingencia está vinculada a la materialidad y el movimiento: “todos los seres que son engendrados, ya por naturaleza ya por técnica, tienen una materia, pues cada uno de ellos es capaz a un tiempo de ser y no ser, y esta posibilidad es su materia (*Met. Z*, 7, 1032 a 19)”.

<sup>6</sup> Aquí se intentará pensar al *pueblo* como materia y sujeto (*hypokéimenon*). El sujeto es una de las significaciones de la esencia, y ésta uno de los géneros supremos del ente en tanto ente. La *población* aparece en el marco de otro de los géneros supremos, cuando la *comunidad* es dicha como cantidad, ésta supone la esencia pero de ningún modo se identifica con ella. Recordemos también que la materia es una de las significaciones del sujeto pero de ningún modo uno de los sentidos de la esencia —*ousía*— (cfr. *Met. Z*, 3).

Otra distinción entre pueblo y población —siguiendo el hilo conductor de la distinción cartesiana naturaleza/cultura— puede encontrarse en C. Eggers Lan, “Los conceptos de ‘pueblo’ y ‘nación’ en la propuesta de unidad latinoamericana” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N° 12, Bs. As., 1987, p. 25.

<sup>7</sup> Cfr. P. Aubenque, *Op. cit.*, p. 407.

<sup>8</sup> Cfr. S. Maresca, “Teoría del acto”, en *Correo de la Fundación Origen*, Bs. As., 1990, N° 1, pp. 3-5.

<sup>9</sup> Cfr. A. Martínez, “Tópica, Dialéctica y Política. Para una lectura del ‘discurso político’ del Justicialismo” en *Revista de Filosofía Latinoamericana* N° 7-8, Bs. As., 1978, pp 5-25.

<sup>10</sup> Cfr. J. Bolívar, *La sociedad del poder*, Bs. As., 1984, cap. II “Acerca de los cuerpos del poder”, pp. 55-94.

<sup>11</sup> Para el concepto de *proyecto* Cfr. G. Cirigliano, “¿Qué es un proyecto nacional?” en *Revista Ideas para una cultura popular*, Catamarca, 1988, pp. 3-4.

<sup>12</sup> No hay "armonía de responsabilidades" significa que no hay justicia. Recordemos que en griego *aitía* no sólo es "causa" sino también "culpa"; la materia, el fin, la forma y el *lógos* son co-culpables de que el ente sea así. Cfr. M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik" en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp 15-18 [trad. cast. Adolfo Carpió en Revista *Época de Filosofía*, N°1, Barcelona 1985, pp. 9-11]

<sup>13</sup> Cfr. A. Mason, "La comunidad nacional como ente natural", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 9-10, Bs.As., 1979, p. 183. Aquí se hace una interpretación "estática" de las doctrinas de las cuatro causas de Aristóteles de la cual nosotros intentamos alejarnos.

<sup>14</sup> Cfr. J. Moreau, *Aristóteles y su Escuela*, trad. cast. Marino Ayerra, Bs. As.2, 1979, parte III cap. 7 "la finalidad y el azar" pp. 109-115.