

Un capítulo incompleto de teoría política

I

El *Essai sur le don* (1923-1924)¹ de Marcel Mauss es algo más que el catálogo ilustrado de una exposición sobre el regalo. El desequilibrio involuntario entre historia social, laboratorio etnográfico y metafísica política despierta toda la curiosidad del lector. Un gesto de neutralidad normativa denuncia la marca indeleble de galo-positivismo evolucionista de sus páginas, pero la descripción de costumbres esquimales, hindúes, poli- y melanesias excava pausadamente en búsqueda de un arquetipo social: del regalo en original incontaminado, premercantilista, anterior a la diferenciación cultural. Aquel momento fundante que consume al obsequio en tanto que reconocimiento comunitario. Es ahí donde el estudio corrompe su propio ascetismo teórico. Mauss lo había concebido dentro de una investigación de largo aliento sobre los orígenes del derecho contractual y los sistemas de prestaciones económicas. Y se empecina por eso con el corolario metodológico. Sólo el desborde de la hipótesis originaria lo obliga al final a una «conclusión moral», que acota ejemplarmente la documentación etnológica. El regalo es uno de esos fenómenos *totales*, una condensación irreducible de normas que subsumen actos individuales a instituciones colectivas. El regalo es la madre del trueque; la forma original del intercambio mercantil; ci-

1. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en Marcel Maus, *Sociologie et Anthropologie*, précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Maus par Claude Lévi-Strauss, PUF, Paris, 1966, pp. 145-279.

miento de la interacción grupal. El primer lenguaje para dar y recibir; expresión primitiva de la obligación y del derecho. No menos tentadoras para la usura retórica son las alusiones al *potlatch*. La economía de la necesidad como resultado del cultivo del prestigio; el despilfarro como el origen del ahorro; la acumulación de capital a partir de la ostentación. El hombre de las cavernas es el dandy en su primer tapado de piel. El festejo navideño asume sólo la continuación de mal gusto, mezquina, de los ritos de competencia tribal a través de la destrucción sin límites de bienes, bacanales y orgías ociosas. Toda la explicación de Mauss sobre la formación de la individualidad como cálculo diferencial de la economía suntuaria despierta la fantasía teórica. La economía maldita de Bataille, la teoría de la deconstrucción de Derrida y la del intercambio simbólico de Baudrillard son en gran medida apostillas al pequeño opúsculo.² Mauss no sólo trasciende las intuiciones burguesa de Veblen y Sombart; anticipa sin quererlo toda la crítica cultural de la sociedad de consumo.³ Crédito, renta e interés derivados del gasto dispendioso. Mauss no se pregunta no obstante por el principio de validez racional que permite la interacción simbólica. El regalo le resulta impensable sin recompensa. Da por sobreentendido que la libido cosificada en objeto de honor se permuta por el costo afectivo de destrucción. Y de ahí deriva su comprensión del sacrificio: como comercio con la divinidad; disagio de pánico; juego estratégico que en su irracionalidad hiperbólica deviene comunicación. Mauss tampoco extiende la mano para sacar provecho teórico-político a su siembra antropológica. No se detiene un instante en la fundación de soberanía a través de la administración del excedente social: limita la teoría del regalo a prototipo de intercambio, a capitalismo antediluviano, pero a diferencia de Marx no inquiere tampoco en la ontogénesis del valor de cambio.

La producción sociológica posterior al ensayo de Mauss no respeta las proporciones del original.⁴ La obra y sus receptores trazaron un horizonte todo menos lineal. Los ecos en la etnología internacional fueron dispares. En Francia devino un texto canónico. En la introducción a la colección de trabajos de Mauss reunidos en 1950 en el volumen *Sociologie et Anthropologie*, Lévi-Strauss en una suerte de manifiesto estructuralista le reconocía un giro copernicano en la etnografía, le criticaba sin embargo su funcionalismo inconcluso, incapaz de haber dado el

2. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard. Paris. 1976.

3. Werner Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus* (1922), Dtv, Munich, 1967. Thorstein Veblen, *The Theory of The Leisure Class. An Economic Study of Institutions* (1899), Random House, Nueva York, 1934.

4. Mauss: *bier et aujourd'hui*. XII Colloque annuel du Groupe d'Etudes Pratiques Sociales et Théoriques. Actes editées par G. Berthoud et G. Busino, en *Revue européenne des Sciences Sociales. Cahier Vilfredo Pareto*, xxxiv, 1996, N°. 105.

La riqueza brota sólo de la producción de un valor adicional, no de la forma de consumirlo o acumularlo. El trabajo, como mercancía, cuyo valor de uso es la producción de un valor de cambio superior al suyo propio, es lujo y ahorro a la vez. La completa mercantilización de la relaciones humanas hace sin embargo imperceptible en el intercambio entre capital y trabajo una donación fundante del sistema: la plusvalía. Es notable hasta qué punto Marx ponderaba su hallazgo que se arrojó a trazar una epistemología de la economía-política *-qua* crítica social- en torno a la evolución histórica de la categoría de plusvalor. Para Marx no habría sido tanto la inmadurez del capital, como la frontera ideológica la que impidió a la fisiocracia primero, a Ricardo y Smith después, junto con todo el pensamiento inglés de la época descubrir la esencia de la creación de riqueza en el plusvalor. La historia de la teoría de la plusvalía es una fenomenología por la cual la razón purifica su ideología, descubriendo la magia del capital como ocultamiento de la generosidad del trabajo. Enajenadas son las relaciones capitalistas no porque supongan sacrificio, sino porque encubren al obsequio inmanente de la fuerza del trabajo humano como virtud del capital. En el universo de la mercancía la donación es falsa. Una teoría de la entrega no encaja sin embargo en el marco conceptual de Marx, porque reduce la sociedad a interacción de valoraciones productivas. Ahí se eleva lo que después devino la muralla histórica del socialismo real. El programa del comunismo se utopizaba a sí mismo pretendiendo contabilizar lo incuantificable.

II

Con Aristóteles aparece la primera intelección de la entrega en los nudos que atan la red ética de las virtudes sociales: la temperancia (*sophrosyne*), la liberalidad (*eleutheriotes*), la magnificencia (*megaloprepeia*), y la magnanimidad (*megalopsychia*). Se trata de aquellos principios de cuya justa medida debe resultar la regulación social de la riqueza. Si los consejos éticos sugieren una crítica de las prácticas irracionales de la *polis* antigua, cobran sentido únicamente dentro de una sociedad jerárquica, casi irrepresentable desde el capitalismo moderno y su estado de derecho. Si bien hoy no es distinto, y como ayer sólo los *ricos* pueden dar; mientras que es aconsejable que los *pobres* no despilfarren sus exiguos ahorros; los mecanismos actuales para la distribución de esa riqueza son impensables fuera de las funciones sistémicas de la ley y la moneda. Premio y castigo por los excesos de desperdicio o contención circulan con códigos autónomos extramORALES. Un frente amorfo de ideas comunitaristas y postestructuralistas ha buscado en los últimos años la rehabilitación de la ética aristotélica para aquellos

espacios primarios, vírgenes del mercado y de los mecanismos de control público, como enseñanza para interacciones no egoístas. Cuesta imaginarse no obstante en qué medida compromisos solidarios cívico-sociales puedan alimentar una moral poscapitalista desde la ética aristotélica. Más bien parece así, que es esa lectura *virtuosa* de la entrega la que impide aún hoy descifrar su dimensión política.

Que la sociedad moderna se conciba a sí como una unión voluntaria de ciudadanos libres presenta menos problemas para una jurisprudencia del regalo que la identificación de la libertad con el derecho inalienable a la propiedad privada. La compra-venta es un contrato; el regalo, no. Si en uno hay al menos dos partes activas, en el otro en principio sólo una; y el beneficio tampoco es simétrico. La destrucción voluntaria de la propiedad privada materializada en el obsequio linda con la corrosión social y la demencia ciudadana. De ellos protege el derecho privado al individuo, y en la regulación monopólica de las donaciones reside la soberanía del estado. Una donación es más sospechosa que una venta ilícita; y el fisco trata a los donantes con la misma impiedad que a productores y consumidores. En una sociedad de propiedad colectiva, no hay regalos. Pero en la sociedad en que toda acción contiene un canje entre propietarios individuales; la donación irrestrictiva exige una norma extraordinaria. Por eso también el honramiento de la filantropía reafirma la privacidad de la solidaridad. La cristianización del *potlatch* en *caritas*, la conversión de la fiesta pagana en lotería de beneficencia denuncian precisamente la racionalización moderna como irreductibilidad de la propiedad privada; aun cuando el sistema de prestigio se cubra todavía voluntariamente de arcaísmo irracional.

La obra de Bataille es pirotécnica.¹⁵ La misma llama nietzscheana pero que estalla más sorpresiva que las de Adorno o Heidegger aún. Sus disparos sin dirección invitan a la imaginación. El lenguaje naturalista es apenas un accidente de época, porque los textos operan dentro de la médula metafísica del cuerpo cultural europeo. Bataille se pierde en sus propias metáforas, pero la sentencia que la sabiduría económica del universo es aberrante, no es, a pesar suyo, física atómica. La naturaleza es exceso torpe, dilapidación, gasto puro. Todo es excedente en el mundo. Por eso no es un paraíso; porque es una selva de excrementos, de producción y consumo descontrolados. Él sitúa en la fricción entre la economía de la naturaleza, cuyo principio es la abundancia, y la economía particular

15. Georges Bataille, «L'économie à la mesure de l'univers» (1946), «La part maudite» (1949), «La limite de l'utile» (1939-1945), «La Souveraineté» (1954-1956) en *idem*, *Oeuvres Complètes*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, vols. VII y VIII. Gerd Bergfleth, *Theorie der Verschwendung. Einführung in Georges Batailles Antiökonomie*. Mit einem neuen Nachwort, Mathes & Seitz Verlag, Munich, 1985. Rita Bischof, *Souveränität und Subversion. Georges Bataille Theorie der Moderne*. Mathes & Seitz Verlag, Munich, 1984.

del individuo, surgida de la necesidad, el punto de partida de la metafísica. Una está más allá de la muerte; la otra es la angustia de la sobrevivida. En ese momento irreconciliable se alberga la razón. La espera de una unión instantánea es el hombre, cuya desesperación deviene conciencia de sí. Por su amoralidad radical, esta filosofía de la abundancia se revela política, pero Bataille la arma como un *bricoleur* antropológico. Así la risa es destello antes que reflexión de esa discontinuidad entre necesidad y exceso; y cuando la fiesta intenta recomponer temerosa un orden imaginario, la guerra sentencia la verdad última de la soberanía. El hombre internaliza la prodigalidad solar en una sombra perpleja sobre sí mismo. Las formas culturales de su impaciencia regulan una teleología de superproducción e incontinenencia. Bataille ilustra brillante la vergüenza y la soberbia de la modernidad frente a la economía total en el tabaco. La inutilidad como placebo frente a la agonía del tiempo que el humo recorta en instantes, una quema (im)productiva a escala gigantesca consumada en celdas singulares. Placer de la nada. Sólo una metafísica del desperdicio trasciende la necesidad. Bataille no se da cuenta, sin embargo, que su ruptura del finalismo onto-teológico significa aquella substancialización de la naturaleza que el juicio libre debe criticar. No sólo el cálculo utilitario, también la reflexión de la naturaleza como dilapidación es simbólica. Para una teoría de la economía general la tesis bataillana del despilfarro es intransigencia pura; él mismo la vuelca en una teoría de la soberanía. Soberano es quien gasta sin fijarse dónde, cuánto ni cómo. Soberanía es negación de comercio. Soberano es quien está más allá de la utilidad. Consumo presente absoluto. Milagroso, sagrado, divino. Salto afuera de la utilidad; historia sin pasado ni futuro. Bataille muestra con ello la contradicción fundamental de la burguesía y su sistema infeliz de envidia feudal pero realidad de masas. Ahí fracasa todo el programa político burgués, pero también el del comunismo real, porque un orden de la mezquindad necesaria extrangula la libertad a la que aspira. La modernidad política está cargada de sadismo. Para una filosofía de la acción política la obra de Bataille es equívoca pero revolucionaria. El fundamento del dominio político no es un cálculo de beneficios. No es cálculo ni beneficios. Soberanía es eliminación del pecunio.

Utopía y contrato social son los dos programas que racionalizan la distribución social del excedente colectivo y el pago equitativo del esfuerzo individual. Uno y otro se encuentran ya en los incunables de la civilización. La reimpresión moderna, como crítica ideológica y proyecto civil, introdujo sin embargo una variante latente pero inédita en los platonismos precedentes. La sociedad no se legitima desde arriba y hacia afuera, sino desde abajo y para adentro, en el individuo. El pacto social se apoya en un cálculo utilitario individual o en una deontología escrita en singular, sensibilizada por el amor o el miedo al prójimo. No

es la sumisión escolástica en la que el pueblo como unidad escatológica transfiere su poder al soberano; son los *citoyens* como sílabas con sonido propio que por decisión voluntaria construyen una taxonomía de orden y obediencia. El contrato es la *ley natural* que administra la entrega. Sin embargo, desde el momento en que la totalidad resulta como efecto de las donaciones individuales, mientras que el pacto adquiere vigencia únicamente eliminando los derechos prepolíticos, el fundamento social se niega a sí mismo. En ese salto tropiezan todos los contractualismos modernos. Si bien la persona, autónoma e indivisible, es principio y fin de la sociedad política, debe inmolarse primero en la mediación entre el estado de naturaleza y el contrato, para devenir ciudadano después. Ingenuo en el contractualismo no es tanto el presupuesto de que los cálculos subjetivos de preferencias coinciden con una medida objetiva para regular sus interacciones; contradictorio es el concepto mismo de entrega: una vez como beneficio recíproco, otra como acto asimétrico. Hobbes y Locke diferencian al contrato *expressis verbis* del obsequio y la caridad, pero –como también Rousseau– deducen la constitución de la sociedad política del acto de donación libre e irreversible.¹⁶ Que el orden político nazca de esa abdicación original no es la ficción; falaz es la promesa de que en el contrato los firmantes conservarán el derecho cedido. La sociedad política como aquel espacio donde se crea el poder que decide sobre las acciones cívicas es el producto virtual de donaciones discretas, pero no una plaza pública de intercambios. Al contractualismo se le escapa de su propio horizonte visual que la disolución de la responsabilidad individual dentro de la decisión colectiva exige *a priori* la reducción de la libertad a obligación. Un paso que deja indefectiblemente su marca en el paralogismo naturalista tantas veces denunciado. No es casual que el verdadero *think tank* moderno, por su apercepción completamente post-ética de lo político, Maquiavelo, no tema reducir la entrega, en terminología y prosa aristotélicas, a mero cálculo estratégico de poder. Si hay algo que debe aprender el Príncipe es a dar, pero sólo en la justa medida de la apariencia.

16. La formulación en el Leviatán es conocida; subrayada por el mismo Hobbes: «*I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner*» (*Leviathan*. Part II, cap. 17). Casi idéntica aparece en Locke, el hombre se entrega para ser gobernado por las leyes: «*he gives up to be regulated by Laws made by the society*» (*Two Treatises of Government*. II §129). Y en Rousseau con el mismo lenguaje: «*chacun se donnant tout entier*» (*Du contrat social*. Cap. VI. «*Du Pacte Social*»). Para Hobbes, «*The mutuall transferring of Right, is that which men call Contract. [...] When the transferring of Right, ist not mutuall; but one of the parties transferreth, in hope to gain thereby friendship, or service from another, or from his friends; or to deliver his mind from the pain of compassion; or in hope of reward in heaven; This is not Contract, but Gift, Free-Gift, Grace: which words signifie one and the same thing*» (Part I. «*Of Man*», cap. 14). Sobre la caridad en Locke véase el §42 del primero de los *Two Treatises*.

Maquiavelo llama *virtud* lo que es astucia: que el gobernante no se vea miserable por avaro frente al pueblo ni dispendioso por fanfarrón.¹⁷ Esa dosificación del regalo, de la que se obtiene la falsedad más auténtica, parece ser aquella especificidad en la que Mauss primero, y el maussismo después creen encontrar el rasgo agonal de la política. Una explicación satisfactoria de esta dimensión simultáneamente lúdica y trágica de la acción colectiva no se deduce sin embargo de las argumentaciones de Maquiavelo ni de Mauss; aquél porque desconoce la función ociosa de la razón política; éste porque no incluye a la percepción estética en la interacción social.

En el plano práctico la ética kantiana se proponía superar la aporía normativa contractualista con la misma estrategia argumentativa con la que la razón teórica había fijado los límites del conocimiento científico. En un ejercicio de honestidad reflexiva la razón debe confesar sus alcances, de modo que el conocimiento del mundo y el juicio de las acciones humanas se legitime en el purgatorio trascendental. Verdad objetiva y universalidad de las normas se apoyan en la coherencia lógica de un yo imaginario autocrítico, único y universal. Hegel reproduce el mismo esquema, pero con un vuelo especulativo considerablemente más alto. El singular concreto y el universal abstracto son los dos momentos necesarios de una y misma dialéctica histórica del absoluto. No es el sujeto trascendental que forma el mundo; es la razón misma que se refleja en la cadena interminable de falsos infinitos. Las críticas que le siguieron a ese desenfreno metafísico –desde Feuerbach y Marx– son conocidas. Apel y Habermas son los últimos, quienes, todavía movidos por el mismo ímpetu, han intentado edificar los criterios de validez de saberes y normas críticamente sobre las bases del idealismo alemán, aunque no en una dialéctica universal ni en las condiciones de posibilidad de conocimiento y acción en el mundo. El nuevo paradigma cree encontrar en un sincretismo teórico entre pragmática lingüística e interaccionismo simbólico el reaseguro metodológico para una legitimación postmetafísica de los principios de validez racional. Axel Honneth recortó sobre este fondo una sociología del «reconocimiento»,¹⁸ que desemboca en una teoría ética. Todo acto es una lucha por el reconocimiento; y emancipatorio es ese proceso cuando consolida las codificaciones para la retribución simétrica de derechos y afectos. Ésta, como antes la teoría de la acción comunicativa de Habermas –con iguales aspiraciones descriptivas y normativas– se comprende como la columna metateórica que sostiene la idea de una democracia *deliberativa*. Así como la verdad cognitiva resul-

17. Véase *Il Principe*, cap. XVI «Della liberalità e della parsimonia».

18. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

taría de un punto intersubjetivo de encuentro merced al cual *alter* y *ego* se hallan en condiciones de coordinar eficientemente sus acciones; también las valoraciones de justicia surgen en las interacciones puntuales en las cuales uno y otro negocian costos y beneficios. Sobre las complicaciones del paradigma habermasiano para distinguir convincentemente entre *trabajo e interacción*, entre *estrategia y comunicación* se ha escrito lo suficiente para volver aquí. Frágil es la suposición que la construcción simbólica, por colectiva, garantice validez objetiva y transparencia normativa. Honneth se empeña con todas sus fuerzas para demostrar que el amor, el derecho y la solidaridad –en tanto que muestras centrales del convenio de reconocimiento– muestran su veracidad sólo como actos de reciprocidad. En ese marco, el concepto de entrega carece de toda semántica propia. Para la teoría de la acción comunicativa toda interacción es un intercambio. También el altruísmo cobra en esa lógica su significado recién con el aplauso público. Habermas insiste en que el éxito comunicativo depende de una alícuota performativa, no repara sin embargo en que los trabajos adicionales del emisor y del receptor no se remuneran ni miden mutuamente. Es un sinsentido esperar que cada uno se entregue incondicionalmente a la comunicación, y simultáneamente descalificarlo de patológico cuando no exige un salario por su sudor discursivo. Honneth sugiere inclusive que el afecto desinteresado revela en el fondo una perversión sadomasoquista y narcisista. Un mal gusto que no sólo repugna la condición humana; postula falsamente el acuerdo formal entre los interactuantes como imperativo moral categórico.

No sin narcisismo verbal, Jacques Derrida se permite un nudismo metafísico de la entrega como pocos. *Donner le Temps* (1991) es un texto pletórico.¹⁹ El formato heideggeriano de la especulación le prescribe, sin embargo, una teoría de la acción impermeable a la historia. La reflexión sin comienzo ni fin se divierte con la erección de la subjetividad de un sujeto para el que ya no quedan objetividades. La subjetividad se autosatisface con un cogito de la entrega. La abundancia de ocurrencias de la obra se corresponde con la materia en cuestión. Derrida protege a Mauss para *deconstruirlo* irreconocible. Dar es la condición de (im)posibilidad de ser es su tesis vertebrante. Dar es dar el tiempo. Derrida desconfía con razón de la economía del lenguaje para expresar el *don*, pero supone un metrónimo oculto para la valoración de la entrega individual. Lo que lo distancia de modo infranqueable con la tradición maussista no es tan sólo su programa anti-estructural, es su lectura radicalmente antisimbólica. El regalo no simboliza, no transporta significado ajeno. La ruptura del holismo metódico viene más que del desafío a la escritura, de la negación de todo pensamiento en equivalentes.

19. Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Éditions Galilée, Paris, 1991.

Dar es esencia de antieconomía. Por eso tampoco la entrega es sacrificio, porque no es representación de nada, moneda de ningún comercio, premio ni castigo de ninguna transacción. Este desprendimiento semántico de la entrega del plexo de interacciones lo habilita a Derrida para un tratamiento metaético de la constitución de socialidad, pero lo encierra en un dilema del que puede escapar únicamente reduciendo el *presente* a potencia. Dar no es acto, sino siempre condición de ser. *Politiques de l'amitié* (1994)²⁰ explaya ese razonamiento en una teoría de la soberanía que multiplica la misma aporía en tres planos: la marca de la decisión es el hecho, pero su esencia libre reside en el poder ser; el sentido de la amistad es un altruísmo sin límites, su necesidad verdadera es la exclusión egoísta; la soberanía es la afirmación del sujeto, que se logra sólo por el reconocimiento del otro. Derrida denuncia con acierto esta inconsistencia originaria de la razón. La falta de una especificación de los alcances de validez teórica le cancela sin embargo también las puertas de acceso para reunir en una noción de acción política las teorías de la entrega y la soberanía. Katrin Busch, en un trabajo reciente, sale en su defensa atravesando para eso desde Alemania la fenomenología heideggeriana, y al amparo de la filosofía de la alteridad de Levinas. Sin crítica transcendental o social el resultado de la argumentación es su punto de partida, por cierto que obligación (ética) y libertad (estética) se superan mutuamente en el regalo como gesto de reconocimiento de la otredad irreductible.²¹ ¿Cómo?

III

Con un gesto, brutal y sedante, el hombre comunica –siguiendo a Bataille– la angustia a la que lo condena su encierro existencial entre avaricia y prodigalidad, conquista y desprendimiento: con el sacrificio. Porque un regalo sin sangre es falso; porque sólo el dolor transmite valor; porque la medida absoluta de la ofrenda es la muerte. El pasaje estrecho para escapar del aislamiento de la propia finitud sin deshacerse en la exuberancia externa es la angustia; cuyo lenguaje es victimario; dar, ofrendarse. Bataille escribe sus líneas en el cuarenta, y aparecen seis años después. En 1944 se publica en Amsterdam la *Dialektik der Aufklärung* que contiene en el primer excurso, *Ulises o mito e ilustración*, también una

20. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Éditions Galilée, Paris, 1994.

21. Katrin Busch, *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, Fink, München, 2004. Las lecturas de Busch son sugestivas, aunque forzadas. Las ligerísimas alusiones a la entrega (*donner*) que hace Levinas mientan una virtud altruísta natural. Y el comentario al paso de Heidegger sobre el *es gibt* (hay) o el *geben* (dar) son demasiado parcos para quererlos como teoría de la entrega.

teoría de la víctima.²² El paralelo entre los textos es asombroso; sólo que el de Horkheimer y Adorno es considerablemente más negativo. Ya en el relato homérico se encontrarían todas las figuras que explican la crisis civilizatoria de la modernidad. La barbarie no se delata sin embargo en la crueldad de los ritos ni en los festejos de la violencia. Es en la racionalidad de la ofrenda por donde se descose la brutalidad de la naturaleza. Es ella que impone la lógica de la identidad al regalo, y con ello, el principio del engaño. Por eso construyen habitantes de distintos órdenes, con marcadas diferencias de fuerza y astucia –Poseidón, Polifemo y Ulises– aquel espacio discursivo común en el que todo decae, porque los tres piensan en equivalentes. Homero es el verdadero ideólogo del mercado porque mitifica la competencia como libertad. Cada uno piensa para sí que dando recibe, mientras que en la oferta desinteresada ya calcula riesgo y dividendo del embuste. Ahí está la barbarie, no en la sangre derramada de la víctima. Ahí triunfa la naturaleza, porque la víctima es trampa. Por eso mismo deviene desperdicio objetivo, porque en la valoración del oferente está la mentira. La naturaleza le retribuye con terror imponderable y necesario, para que se destruya en miedo profundo y patológico; para que aprenda a dar, sin recibir, creyendo que intercambia. La perfección de ese sistema es el estado total, de mercado total, de guerra total. La completa mecanización del *potlatch*. Hitler, monumentalismo soviético y Manhattan. En *Minima Moralia* (1951), Adorno incluye entre sus reflexiones de la «vida dañada» una que precisa aquella crítica cultural de la Ilustración en la «decadencia del regalar».²³ Es la violación del principio del intercambio que habita en el regalo que lo convierte frente a los ojos del ciudadano moderno en sospechoso. Los hombres se han olvidado del fundamento de esa entrega: «elegir, gastar tiempo, salirse del camino, pensar al otro como sujeto».²⁴ En el invento vergonzoso de los *artículos de regalo* se refleja la profundidad de esa caída. El aforismo de Adorno, cargado de desengaño cultural y algo de mesianismo, se autoriza a sí al menos, como pocos pasajes en su obra, una ubicación de la esperanza histórica en la necesidad metafísica del radicalmente otro contenida en el obsequio: «Toda relación no deformada, tal vez lo conciliatorio mismo en la vida orgánica, es un regalar».²⁵

Las páginas sombrías de Horkheimer y Adorno le quitan a la crítica romántica de la cultura faústica definitivamente la ingenuidad. El discurso no se con-

22. Theodor Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

23. Theodor W. Adorno, «Umtausch nicht gestattet» en *idem, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp. 46-47.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

forma con la censura ideológica. A sí mismo se comprende como una vivisección de la subjetividad occidental. En la neurosis de Ulises se denuncia el destino insoslayable de la racionalidad europea. La distancia con Freud sin embargo no es sólo el biologismo. La mímica de robinsonada con la que aparece la dialéctica de la ilustración es parte constitutiva de ese ajuste. Las fijaciones del yo freudiano, por el contrario, no son siempre irreversibles. Su caracterología se ubica más allá de las relaciones históricas de poder. Freud reconstruye la conciencia de la entrega no a partir de una sociabilidad original, sino en la organización subjetiva del placer. En ese pasaje aparece su explicación de la víctima, a partir de la sensación del primer desprendimiento: «El excremento es el primer *regalo*».²⁶ El carácter anal se funda en esa decisión frente a la defecación. Conservación narcisista o proyección erótica del objeto deseado. Ordenado, ahorrativo, caprichoso. Freud describe los rasgos del carácter anal como el de un contable pequeño-burgués de los afectos. Del interés por el excremento se forma el primer obsequio, y de éste, la representación del dinero. El regalo es sólo vehículo de líbido; indispensable es el movimiento mismo que lo condiciona. Freud lo refiere a la transferencia; tanto patológica como terapéutica.²⁷ Toda la teoría psicoanalítica de Freud vive del concepto de *Übertragung* (transferencia, entrega, donación, cesión). La terapia supone una propiedad introspectiva de la conciencia, una reflexión sobre los pactos subliminales de sumisión. Eso es lo que hace de la clínica todavía una crítica; no la adaptación social, sino la problematización de la autoridad. Patológica no es la transferencia por sí misma, sino su inversión en abdicación de soberanía emotiva. El éxito terapéutico depende de la recanalización consciente de ese desprendimiento infrenable de energías libidinosas. Es llamativo que Freud mismo no compare esa dinámica mental con la posibilidad de la acción social misma supuesta en la entrega. Es innegable, sin embargo, que la teoría de la subconciencia vale como índice para transacciones sin control crítico. Freud descubre el entramado complejo que se teje dentro de la categoría de regalo/transferencia. No duda de que la alienación es la verificación existencial por excelencia; no obstante, reduce el

26. Sigmund Freud, «Über Triebumsetzungen insbesondere der Analerotik» (1917), ahora en *idem, Studienausgabe. Zwang, Paranoia und Perversion*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1982, Bd. VII, p. 128. Es Freud quien subraya *regalo* (*Geschenk*).

27. «Puesto que el excremento [*Kot*] es el primer *regalo* [*Geschenk*], [el niño] transfiere [*überträgt*] fácilmente su interés en esa materia a aquello nuevo que en la vida se le presenta después como regalo más importante. Quien dude de esa derivación [*Herleitung*] del regalo, puede extraer su propia experiencia en el tratamiento psicoanalítico, estudiando los regalos que recibe como analista de sus pacientes, y observar las tormentas de transferencia [*Übertragungsstürme*] que él puede desatar obsequiándoles algo a sus pacientes». *Ibid*, p. 129.

dilema a la reapropiación consciente de esa proyección. Sólo la idea contrafáctica de la condición humana como generosidad ilimitada de entrega le explican la caída neurótica y la reposición clínica. Con eso se le escapa de la vista no sólo toda la dimensión agonial observada por Mauss; queda preso de la ilusión que el intercambio –quasi mercantil– de semánticas privadas recompone la comunicación perdida entre subjetividades.

Seguramente toda religión –el cristianismo sin duda– es culto de la entrega. La conservación del obsequio con la adoración del dador se unen como comunidad en el templo. Oblación e inmolación condensan los polos comprensivos de la eucaristía, de la consagración, como instante único y eterno de Dios entre los mortales. Creación y salvación se realizan en el *agape*, una vez como momento de entrega de Dios hacia el hombre a través del hijo; otra como reconocimiento humano en la ofrenda a Dios. Tan sólo un recorrido superfluo por hermenéuticas cristianas superaría la competencia de estas páginas. Por lo que en esta sede importa, valga el comentario de que reformas y ortodoxias se debaten en interpretaciones simbólica o substantiva de la ofrenda y el sacrificio. El entendimiento analógico de la liturgia no altera no obstante la semántica de la entrega. La misa deviene anámnesis únicamente por el significado absoluto del sacramento, porque es ofrenda verdadera. Ése es el punto irreducible del cristianismo en el ingreso a la modernidad. Si por un lado su enseñanza de la dignidad inalienable de la condición humana, fundamento de una ética universal apoyada en el individualismo abstracto, abre las puertas a los procesos culturales, económicos y políticos de diferenciación social; por el otro, la categorización central de la donación como lenguaje entre Dios y el hombre repugna toda valoración mercantil para la interacción social de necesidades y satisfacciones. Ese diálogo de esferas inmanentemente distintas –aquí en la intimidad de la oración o en la colectivización del trabajo, allá en el misterio del mensaje, en la personificación divina de la víctima– circula, sin embargo, sobre canales separados entre sí y sin retorno. El monoteísmo judeo-cristiano reprime la representación de beneficio. Sólo hay *dar*, gracia pura, para que la institución sea ministerio y transmisión del legado. Ahí es donde se traza la línea de horizonte que cierra pero separa al cielo de la tierra. Si ya desde Agustín la Iglesia anuncia la desfronterización de lo político, la unidad posthistórica de la comunidad, anticipando con ello varios siglos de europeización del planeta, el pacto escatológico que supone el cuerpo político místico es inconciliable con la idea de la política como estrategia gregaria de salvación individual. La contracara de esa resistencia es la fibra indegradable de aspiración a un universal trascendente, seminal en la religión, que se conserva en toda unidad política, sin la cual no hay pueblo ni pastor.

IV

«Dar es manifestar su superioridad, ser más, más alto, *magister*; aceptar sin devolver o sin devolver más, es subordinarse, convertirse en cliente y servidor, devenir menor, más bajo (*minister*)». ²⁸ La fijación al esquema mercantil imposibilita a Mauss aprovechar la analogía para describir la doble asimetría de la transferencia original del poder entre el legislador y el ejecutor. Su observación contiene, sin embargo, todas las piezas del rompecabezas filosófico-político. La legitimidad del mando se asienta siempre en una entrega. Ese obsequio es el problema fundante de lo político. La fuente del poder es el *don*, y en ello reside su intransparencia. Si lo político es la emergencia de aquella fuerza que impulsa el destino colectivo, no resulta de un intercambio, mucho menos pactado, vertical u horizontal, sino de una transferencia unidireccional, de un plusvalor impago e impagable. La alegoría moderna de la sociedad política como contrato mercantil es el correlato de aquel imaginario jurídico burgués del *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias* que Marx desnuda como ideología. La interacción política es en verdad tan simétrica como reversible la historia. La política es arrojado. Un regalo. Es un gesto singular e inconmensurable. Sólo en ese acto se apoya la soberanía. Soberanía no es legislación ni ejecución de poder, sino suma de renunciaciones. Antes que un plebiscito cotidiano, la sociedad es una orgía inagotable de desprendimiento existencial. Un conglomerado amorfo de desperdicios. Toda teoría política se debe a una de la entrega. La politicidad de cualquier orden social está dada en la condición aberrante y generosa de la *donación* por la cual tiene lugar. El regalo simboliza presencia y novedad como momentos ejemplares de lo político, que se nutre de la incontabilidad del precio transferido. En la propiedad primaria de entrega irreversible de la voluntad se apoya también la comprensión excepcionalista de la soberanía. Schmitt no se detiene, sin embargo, lo suficiente en la argumentación, porque persigue unilateralmente al concepto de decisión. No acentúa que el *pouvoir constituant* de la voluntad política es el bautismo del Estado por su condición libre de enajenación, no por arrebatado; porque la constitución es una (auto)donación (*Verfassungsgebung*). ²⁹

La tesis marginalista, de que el valor de cambio de una mercancía se obtiene por la ecuación de las evaluaciones subjetivas de su rareza que circulan en el mercado, no sólo es oposición radical al objetivismo marxista, es también un suici-

28. «Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister*; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir plus petit, choir plus bas (*minister*)», Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 269 s.

29. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Verlag Duncker & Humblot, Munich/Leipzig: 1928, pp. 75 ss.

dio teórico involuntario. Porque el individualismo metodológico deduce de ahí constantes nomológicas únicamente asignando a aquella agregación de singularidades un valor objetivo. Una reducción que, para establecer una relación causal necesaria, exige no sólo un achicamiento del espectro moral de las criaturas sociales a mero egoísmo natural, sino también la eliminación de la pretendida autonomía electiva del sujeto. La estilización teórica de la rareza no deja, sin embargo, de ser interesante. Porque la fascinación del obsequio que se exclama en la sorpresa revela su anormalidad. Va de suyo que el regalo se inscribe dentro de códigos sociales preestablecidos, acotando la espontaneidad al disciplinamiento cultural. La actualización mental de quien obsequia, o la evaluación ética con la que acompaña a su entrega no califican su libertad estética. La entrega incondicional que lo posibilita no es moral. Más allá del cumplimiento de deber, sensibilización de la compasión, altruísmo o recompensa que pueda sugerir esa entrega; su valor es subjetivo, no está contenido en el precio de la mercancía o la cantidad temporal necesaria de esfuerzo para producirlo, pero tampoco en una máxima que se defina en proporción a un principio ético universalizable. Tanto quien entrega como quien recibe juzgan con el gusto la transferencia espiritual o material. La peculiaridad de esa valoración es aquella que Kant atribuye a la reflexión estética, por cierto la de una *universalidad subjetiva*. El regalo se efectúa bajo el presupuesto del dador que el receptor lo valora tanto o más que él; es aquello que hace comunicable el aprecio. Es sugestivo que los tratamientos sobre la ofrenda no se hayan detenido un poco en esta superposición del gusto con la moral. Aun cuando el juicio estético esté contaminado por el código normativo de cada cultura, toda ofrenda —incluyendo al sacrificio— se completa sólo en una inclinación del gusto. Sin gusto no hay regalo. Precisamente por eso el objeto deja de ser mercancía cuando se convierte en obsequio; pues tampoco en la apropiación como moneda de un trueque la valoración individual posee ningún otro parámetro para la objetivación más que uno estético subjetivo.

Es imposible entrar aquí en los laberintos de la tercera crítica kantiana. Un comentario en cambio sobre la interpretación arendtiana, continuada por Ernst Vollrath, según la cual la racionalidad política opera conforme al juicio reflexionante estético, parece obligatoria.³⁰ Desde el momento en que para Kant la apreciación estética de lo bello —por naturaleza desinteresada y conceptualmente acéfala— no transmite conocimientos sobre el mundo ni sentencias de la voluntad y su condi-

30. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago, 1982; Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1987; Ernst Vollrath, *Was ist das Politische. Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 2003.

ción reflexiva se mide en la propiedad de articulación discursiva de la subjetividad, la proximidad con el juicio ideológico-político salta a la vista. El razonamiento político es por defecto analógico; carece de principios de validez universal, pero inquiere a los concernidos por orientaciones existenciales prepredicativas. En la interacción política, yo y tú no declinan conjuntamente principios de validez epistemológica, ética, o afectiva. La arbitrariedad del juicio se suspende sólo virtualmente en generalizaciones ideales. Como en la realización artística, en el acto político el sujeto legisla sin leyes; como en el regalo, la entrega es una interacción sin intercambio. El juicio en materia política, del que resultan la decisión o el consentimiento, no se prueba con esquemas anticipatorios del entendimiento ni garantías de la experiencia; es una empatía espiritual, una armonía de sentidos de la perfección inefable. De la coincidencia virtual de la imaginación con la representación del mundo surge ese apetito estético, humanamente exclusivo. Sólo el hombre regala; por la misma razón que es el único animal político. Kant atribuye esa facultad de participación cultural entre ciudadanos que se refleja en el gusto a un *sentido común*, como cuadrante de una brújula colectiva de subjetividades. A la (in)seguridad de esas agujas se entrega el hombre en sociedad.

Universidad de Köln

Abstract

The article deals with the gift as the ground of politics. It discusses the theoretical precedings of the concept and its speculative and empirical reception in the social sciences and philosophy. Against functionalists and normative approaches of the don the autor stresses the aesthetic dimension of giving. The conditions of the gift consists wether in the exchange, neither in a strategic estimation nor in a natural altruism. It realizes itself in the reflexive autonomy as aesthetic judgement, where the gift achieves its political sense.