

Nemo contra hominem nisi homo ipse

Damián Jorge Rosanovich

El avance de la sociedad de masas y los límites
de la estatalidad en Jorge Dotti¹

I

Frente al ocaso de los grandes sistemas, la atomización del género filosófico aparece como un lugar común, frecuentado por perspectivas que, ya en un tono celebratorio, ya con una cadencia melancólica, reiteran una reflexión ciertamente encargada de constatar un sentido común epocal que sólo puede sorprender a quien emprenda la lectura de textos filosóficos con carencia de dimensión histórico-conceptual. Esta nota evidente adquiere una tonalidad aún más confusa cuando se refiere a textos filosóficos escritos en lengua española, en el Río de la Plata, lejanos de las tradiciones que supieron constituir el canon (con sus modulaciones y tensiones correspondientes) del palimpsesto que, no sin equívocos y pocos consensos, es dado en llamar *filosofía contemporánea*.

Aceptado provisionalmente este punto, se impone la necesidad de justificar de manera no banal el objeto sobre el cual ha de cursarse una reflexión crítica sobre un *corpus* de ideas filosóficas pertenecientes a un autor. Juzgamos necesario, pues, ofrecer como fundamento de estas páginas la importancia de homenajear la valiosa contribución que ha realizado Jorge Eugenio Dotti a la filosofía política en Argentina. Este aporte se encuentra acompañado de una tarea docente y de formación de recursos humanos ampliamente reconocida en la Universidad de Buenos Aires y en el CONICET; y del serio compromiso con las circunstancias políticas, económicas y sociales de su tiempo, el cual se encuentra testimoniado en numerosos ensayos aparecidos en publicaciones culturales y políticas (ante todo,

1. Este trabajo es una versión modificada de la introducción a la compilación de textos *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos de Jorge Eugenio Dotti*, Guillermo Escolar, Madrid, 2021.

Punto de Vista y Espacios de crítica y producción), y una actividad de investigación que supo dotar a la filosofía política de un vocabulario y un rigor que no reconocen antecedentes en nuestro país. En un contexto signado por la falta de consensos en torno a los discursos acerca del Estado, el individuo, el derecho, la soberanía, su aporte supo construir un saber riguroso, desprovisto de dogmatismos y de todo espíritu faccioso, siempre abierto al sincero debate de ideas.

A lo largo de cuarenta años Dotti escribió textos que abarcan investigaciones filosóficas de la historia de las ideas argentinas (sus artículos sobre Alberdi y Juan B. Justo, por un lado; la recepción de Kant y de Carl Schmitt, por otro), trabajos de historia de la filosofía (escritos sobre Hobbes, Rousseau, Hegel, entre otros) y ensayos filosóficos (acerca de la posmodernidad, el neoliberalismo, el decisionismo). La amplitud del período fue coincidente con cambios marcadamente significativos en la política local e internacional, lo cual permite trazar fácilmente segmentos en los cuales nítidamente se observan problemas y conceptos condicionantes de la situación histórico-espiritual. Sin embargo, nuestra intención no radica en producir una reflexión sobre estas fracciones, sino más bien en tipificar y evaluar un conjunto de hipótesis específicas que Dotti expuso a lo largo de estos diferentes períodos.

II

No es posible disociar las ideas filosóficas de Dotti de su experiencia formativa en Roma. En el ocaso de la era de los grandes nombres, estudia con Lucio Colletti, quien a fines de los años sesenta ya era un intelectual destacado en la filosofía italiana. El filósofo italiano sostenía un intenso diálogo con Galvano Della Volpe, una figura de peso en los debates marxistas de posguerra en Italia.² La influencia de estos dos filósofos gira en torno a la propuesta de pensar un núcleo duro de la filosofía moderna: la confrontación entre el idealismo absoluto de

2. Ambos pensadores no eran desconocidos en Argentina. Trabajos en español de Della Volpe y de Colletti habían aparecido, por ejemplo, en reconocidas publicaciones del debate cultural y político rioplatense: la revista cordobesa *Pasado y Presente*. *Revista trimestral de ideología y cultura* (1963-1974) y la porteña *La rosa blindada* (1964-1966). En el número 1 de *Pasado y Presente* aparece un *dossier* dedicado a «Apuntes sobre una discusión entre filósofos marxistas en Italia», en el cual, entre otros, escriben: G. Della Volpe, «Sobre la dialéctica», tr. cast., abril-junio de 1963, pp. 69-77; y L. Colletti, «La relación Hegel-Marx», tr. cast., *idem*, pp. 59-63. *La rosa blindada*, por su parte, abre su número 1 con «Marxismo y crítica literaria», de Della Volpe, en *La rosa blindada*, 1, tr. V. Minardi, octubre de 1964, pp. 3-10. Ambas revistas pueden consultarse en *América lee*, el portal de revistas americanas del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDIInCI): www.americalee.cedinci.org

Hegel y la obra de Marx, tanto en su momento crítico juvenil (objector del flanco político como del dialéctico) como en sus deudas no siempre explicitadas en el período de *Das Kapital*. Este encuentro se da a través de una lectura de la *Crítica de la razón pura* que permita ofrecer una fundamentación rigurosa del conocimiento de la realidad desde una perspectiva materialista, y simultáneamente, una crítica del *misticismo lógico* hegeliano.³ A su modo, Dotti participa de este palimpsesto filosófico que, luego de los sucesos de Praga y del ‘68 francés, constituye el punto de encuentro desde el cual intenta pensarse la cada vez más profunda y duradera crisis del marxismo y de las ideologías. El relicario de premisas teóricas y prácticas, que otrora había servido para orientar tanto la reflexión como la acción (in)directa, encontraba una dispersión hermenéutica y geográfica cada vez más pronunciada, que nunca habría de retornar a su origen: de Frankfurt a Beijing, de La Habana a Moscú, de París a Ho Chi Minh.

En este contexto, uno de los interrogantes que guían los primeros textos de Dotti podría ser formulado de la siguiente manera: ¿es posible formular un conocimiento filosófico riguroso de lo político, que escape a la *Kritik der kritischen Kritik*, expresada como conciencia esclarecida frente a la falsa conciencia, como visión del mundo (el deslucido concepto de *Weltanschauung*), o como juego especular de arenas movedizas carentes por principio de toda conciliación superadora? ¿Cómo puede la filosofía ofrecer una comprensión de lo político cuya validez no sea reductible a un mosaico de elementos psicológicos, culturales, históricos o sociales? ¿Cómo evitar la caída sistemática en la reducción a la experiencia, el *escándalo de la filosofía* y el *ateísmo del mundo ético*?

De cara a esta cuestión, su obra filosófico-política ha de ofrecer dos momentos en los cuales es posible advertir modulaciones relevantes. El primero de ellos se

3. Sobre el itinerario intelectual de los vínculos entre teoría y praxis en torno a este tópico, puede consultarse la célebre entrevista que Perry Anderson le realizó a Colletti en 1974: «Entrevista político-filosófica», tr. cast., en *Cuadernos Políticos*, N° 4, México, julio-septiembre de 1975, pp. 61-82. Sobre referencias puntuales a este debate, véase, de G. Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, D’Anna, Messina-Florenca 1950; *Crítica de la dialéctica histórica*, tr. J. A. y R. Sciarretta, Proteo, Buenos Aires, 1965 [1965]; y *Crítica de la ideología contemporánea*, tr. M. Ester Benítez, Alberto Corazón, Madrid, 1971 [1967]; de L. Colletti, *El marxismo y Hegel*, tr. F. Fernández Buey, Grijalbo, México, 1977 [1969]; *La superación de la ideología*, tr. M. Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1982; y «Kant-Hegel-Marx», en *El marxismo e Hegel*, Laterza, Bari, 1969, pp. 275-297 (la traducción al español de la editorial Grijalbo no contiene la parte II de la versión italiana). Acerca de los diferentes derroteros de esta controversia desde una perspectiva no exclusiva del marxismo italiano, puede verse: A. Wellmer, «Derecho natural y razón práctica. Sobre el desarrollo aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, tr. M. Jiménez Rendón, Cátedra-Universitat de Valencia, Valencia, 1996 [1978], pp. 115-171; desde otra perspectiva, O. Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, tr. A. del Río, Trotta, Madrid, 2004 [2003]. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

caracteriza por lo que él mismo llama una instancia «iluminista», «trascendental», «de inspiración kantiana», marcadamente gnoseológica, en la cual su comprensión filosófica de lo político ha de atender, por un lado, a la reconstrucción de nexos lógicos de condicionalidad de los conceptos evaluados (*v. g.* liberalismo, nación, populismo), y por otro, a la intelección de lo político a través de este mismo enfoque trascendental. Esta intelección hace ostensible una continuidad perceptible con el programa dellavolpiano –ulteriormente transitado *mutatis mutandis* por Colletti– de pensar una lectura no hegeliana de Marx (sin que esto suponga eludir no pocos rechazos del filósofo de Trier), en el intento de disociar a Marx del núcleo dialéctico «enderezado» en 1843, en torno a su propuesta científica.⁴ Como veremos, muchos de los textos aparecidos en los años ochenta serán deudores de esta inspiración kantiana. Se trata de retornar al filósofo de Königsberg para no dar por evidente una lectura teleológica de la filosofía de estos tres pensadores. Según esta mirada, mientras que Hegel se habría liberado de los límites kantianos, liquidando la cosa en sí, realizando hasta sus últimas consecuencias la revolución copernicana,⁵ el Marx de los *Manuscritos de Kreuznach* habría logrado destilar el núcleo racional (la dialéctica corregida) bajo la corteza metafísica de su maestro (el «hierro de madera», el «misticismo lógico».)⁶

En paralelo con el desarrollo de este primer momento, en sus ensayos Dotti expone una reflexión filosófica sobre los itinerarios de la política argentina en la democracia de los años ochenta. Estos textos se reúnen en torno a tres instancias:

4. El recurrente litigio en torno al desplazamiento de la dialéctica contiene numerosos episodios, que no pueden ser sintetizados aquí de manera exhaustiva. Con todo, una vista somera de los mismos debería detenerse con detalle en la distinción entre ser y pensamiento, con su correlación entre realidad y lógica, y su consecuente implicación en la relación entre metafísica y gnoseología; la oposición entre sujeto y predicado, y su conexa impugnación a la equívoca inversión de la misma; la concepción (platónica) negativa de la materia, conforme a la cual lo sensible tendría la sustancia en lo otro de sí misma; la dicotomía entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, subsidiaria del primer dualismo mencionado; y por último, o ante todo, la inveterada querrela en torno a la (in)diferencia entre la *oposición real* (sin contradicción) y la *oposición lógica* (portadora de contradicción).

5. Como señala Colletti: «En la historiografía filosófica de orientación hegeliana, la relación Kant-Hegel se ha presentado generalmente (ejemplo clásico entre nosotros: *La reforma della dialettica hegeliana* de G. Gentile) como si el idealismo de Hegel constituyera la verificación de la filosofía kantiana y a la vez la liberación, respecto de ésta, tanto del *caput mortuum* de la “cosa en sí” y, por tanto, del agnosticismo, de los límites puestos al ejercicio de la razón, del formalismo y del fenomenismo, como del “residuo” realista o materialista del que todavía se hallaba “impregnada” la *Crítica de la razón pura*», L. Colletti, *El marxismo y Hegel*, *op. cit.*, p. 70.

6. Comentando el § 269 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* hegelianos, señala Marx: «Lo que verdaderamente interesa [a Hegel] no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica [...]. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica», en K. Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, tr. J. M. Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 84.

en primer lugar, aparece la cuestión en torno a cómo articular los conceptos de *socialismo* y *democracia* en un Estado de Derecho. Es decir, cuáles han de ser los marcos éticos e institucionales de la dialéctica entre sociedad civil y Estado en una situación histórico-espiritual signada por una cruenta dictadura militar, que llevó a cabo acciones sin precedentes en los anteriores golpes de Estado. En este contexto es preciso pensar un Estado cuyas trazas delimiten los marcos dentro de los cuales pueda darse el maridaje entre democracia y socialismo, donde la tensión entre libertad e igualdad no socave el marco constitucional, donde el Estado de Derecho sea el instrumento eficaz y definitivo para superar las interrupciones del Estado constitucional.⁷

En segundo lugar, Dotti tematiza con lucidez los riesgos del rostro bifronte del liberalismo, ya en su variante ético-progresista (defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles y políticas en general), ya en su vertiente economicista (exteriorizada de manera clara por entonces en Estados Unidos y en Europa). Esta segunda faz, radicalizada en clave *neo*, produce un borramiento del elemento ético al jerarquizar y consagrar el momento economicista como *ultima ratio* de todo orden político. Este movimiento es el que permite «justificar un autoritarismo contradictorio con las premisas éticas del liberalismo mismo».⁸ De esta manera, se expone la tensión entre el momento ético y el momento economicista como una circunstancia estructurante y no meramente marginal, de un tópico que marcará la historia social y política de la Argentina durante las décadas subsiguientes.

Por último, de cara a la configuración de una filosofía nacional (no nacionalista),⁹ Dotti expone una reflexión que pueda favorecer un camino de profesionalización

7. «La defensa de la democracia, por el contrario, se despliega por el doble camino del fortalecimiento a ciertas instituciones republicanas (el Parlamento ante todo) y de la extensión del “consentimiento” a nuevos espacios de coyuntura decisional. Ambas direcciones *pueden ser* antitéticas, pero no lo son necesariamente. Su conciliación y simultáneo aumento del control popular de los núcleos de poder autoritario y económico configuran una de las condiciones para la democracia y el socialismo en Argentina [...]. El socialismo, como técnica de organización social para realizar el valor de la igualdad, viene a asumir la mayor responsabilidad planteada por la dialéctica del consenso y del control “desde abajo”: el control de los centros de poder económico», J. Dotti, «*Sapere aude*: sobre democracia, socialismo y filosofía», *Espacios de Crítica y Producción*, N° 1, 1985, p. 23.

8. «¿Viejo? liberalismo, nuevo ¿liberalismo?», *La Ciudad Futura*, N° 1, 1986, pp. 26-27. Amplía Dotti: «El adversario del viejo liberalismo era el autoritarismo, sin más; el del nuevo no sólo –y obviamente– los regímenes colectivistas, sino el estado democrático/socialista, con su impulso reformador y asistencial. Para purificar la economía, elevada a motor de la historia, el neoliberalismo no encuentra contradictoria la anulación de los derechos humanos, pues todas las otras libertades son una suerte de superestructura de la libertad económica absoluta», *idem*, p. 27.

9. En paralelo a sus impugnaciones al liberalismo, Dotti ha mantenido una distancia crítica con el pensamiento nacionalista, de gravitación relevante en las ideas políticas argentinas durante el siglo XX: «No existe el *Ser argentino* como una sustancia-sujeto que se va desplegando en fases, más o

que no se encuentre supeditado instrumentalmente a justificar un proyecto político. En este sentido, rechaza la comprensión de la *philosophia militans*, de fuerte presencia en Argentina.¹⁰ En un campo intelectual fuertemente golpeado por la dictadura militar, las intervenciones a las instituciones,¹¹ la ausencia de grandes consensos y una no desdeñable dosis de desconfianza,¹² entendida como instancia de mediación entre las diferentes tensiones que existen en la sociedad, y correlativamente, entre la sociedad y el Estado, la necesidad de profesionalización de la filosofía busca subrayar el nexo entre conocimiento y libertad.

A diferencia de lo que acontece con el Estado (lugar de la *ley*, limítrofe con la academia «por arriba», tal como la sociedad civil, el *pacto*, lo es «por abajo»), la legitimidad del detentor del «poder» académico reside en su capacidad juzgada en términos de conocimiento, i. e., en una potestad singular que implica –en antítesis a la coacción estatal– no su monopolio sino su propia multiplicación y difusión: la proliferación de «soberanos». Lo que se puede poner en peligro en el orden político es condición de posibilidad de la vida académica: el «saber» es libertario por definición, pues su ejercicio (estudiodocencia-investigación) exige y promueve la autonomía y multiplicación de los titulares de esa particular «soberanía» que es el conocimiento.¹³

La profesionalización de la filosofía no debe ser confundida aquí con la producción en serie de peritos para el mercado de las ideas. Las instancias en las cuales puede producirse esta proliferación de *soberanos* se encuentran circundadas, por un lado, por el acto de subsumir la filosofía a un proyecto político, cuyo sentido-límite clausure la condición de posibilidad misma de todo filosofar; por otro, a través de la necesidad de introducir, en el marco de las instituciones universitarias y de las academias (evocando, por qué no, el antiguo pero actual dilema entre universidades científicistas y profesionalistas), criterios de preser-

menos convulsionadas, de autorrealización. No existe un Logos criollo, que deba ser captado en su fatigosa epifanía», J. Dotti, «Filosofía nacional: profesionalización y compromiso», en *Punto de Vista*, N° 18, 1983, p. 15.

10. El tópico de la *philosophia militans* ha sido estudiado tanto en la recepción (y conexa utilización) de Kant en los intelectuales del siglo XIX como en la idea de emancipación política en Alberdi. Cf. J. Dotti, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el Romanticismo hasta el Treinta*, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires, 1992, pp. 52-53; *Las vetas del texto*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2011 [1990], pp. 71 y ss.

11. La Universidad de Buenos Aires padeció seis intervenciones entre 1930 y 1983. La última de ellas tuvo lugar entre 1974 y 1983.

12. Vale la pena recordar aquí las palabras de Borges: «El mundo, para el europeo, es un cosmos, en el que cada cual íntimamente corresponde a la función que ejerce; para el argentino, es un caos. El europeo y el americano del Norte juzgan que ha de ser bueno un libro que ha merecido un premio cualquiera, el argentino admite la posibilidad de que no sea malo, a pesar del premio. En general, el argentino descrece de las circunstancias», Jorge Luis Borges, «Nuestro pobre individualismo», en «Otras inquisiciones» [1952], *Obras completas*, edición crítica, Emecé, Buenos Aires, 2009, tomo II, p. 34.

13. J. Dotti, «*Sapere aude*: sobre democracia, socialismo y filosofía», *op. cit.*, p. 24.

vacación, transmisión y generación del saber que dependan de la satisfacción de las demandas del mercado.

III

El segundo momento –no necesariamente incompatible con el primero– aparece a fines de los años ochenta, con un marcado giro hacia la metafísica. Más allá de la *vexata quaestio* del nexo lógico entre gnoseología y metafísica, se hace patente en los textos de Dotti no tanto un abandono de la inspiración kantiana como una subsunción de esta comprensión trascendental a la aceptación de premisas compartidas por Hegel y por Carl Schmitt, según las cuales las ideas más profundas de una época se expresan en la metafísica que las respalda y las sostiene.¹⁴ En consecuencia, la filosofía política debe ofrecer una comprensión desde la metafísica, puesto que toda reflexión ulterior habrá de presuponer, implícita o explícitamente, tales respaldos fundacionales a partir de los cuales se piensa todo orden político. Mientras que el primer momento presupone un diálogo con el idealismo trascendental kantiano, con el *proyecto ético-político hegeliano* y con las conexas críticas del joven Marx (rechazando las lecturas teleológicas de este vínculo), el segundo tiene como vector de conducción la metafísica en clave teológico-política schmittiana, a través de una recuperación de estas ideas en la obra de Hobbes y de Hegel.

No obstante, el *filo rosso* de estas instancias, compartido con el elenco de protagonistas de las discusiones ofrecidas (Kant, Hegel, Marx y Schmitt), es sin lugar a dudas la *crítica al universalismo abstracto* . En efecto, como señala Dotti: «Pensar el derecho es pensar lo normativo en situaciones determinadas (ante todo: *en una espacialidad históricamente específica*) y no abstracciones, que encuentran tanto mayor consenso cuanto mayor es su vaguedad y genericidad».¹⁵ El hecho de configurar la reflexión filosófico-política a partir de una comprensión gnoseológica o metafísica no implica el diseño de algoritmos en abstracto destinados a ser actualizados por actores puntuales del quehacer político. Por el contrario,

14. Escribe Dotti: «La idea de revolución es esencialmente metafísica, como lo son todas las nociones fundantes de una visión del mundo, aun –o sobre todo– cuando pretenden articularse en forma de discurso científico y recurren al cotejo con los “hechos” para autolegitimarse. No es una categoría gnoseológica, no hace referencia al conocimiento de presuntos datos objetivos, sino a una interpretación teológico-política de la historia, lo cual supone una conexión argumentativa con otras nociones –también extracientíficas– como las de libertad, decisión y acción», J. Dotti, «Sobre el decisionismo. (A diez años de la muerte de Carl Schmitt)», en *Espacios de crítica y producción* , N° 17, 1995, p. 2.

15. J. Dotti, «Seguid a vuestro jefe». Reverberaciones decisionistas en Melville», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* , N° 2, 2003, p. 127.

ambas comprensiones suponen una gravitación fundamental del conocimiento del derecho y de la historia, puesto que la concreción de lo finito expresado bajo el pensamiento no es un mero epifenómeno de una idea sino que, en tanto verdadero, no puede escapar a las condiciones sociales, históricas y jurídicas bajo las cuales es inteligido. Lo contrario se articula como cifra intelectual de laboratorio, la cual, respecto de la experiencia, habrá de manifestarse o bien como ideal inalcanzable, o bien como instancia intrínsecamente revolucionaria, destinada a liquidar toda realidad que salga a su encuentro y no se ajuste a su estándar.

El referido primer momento ostenta entre sus rasgos más destacados el esfuerzo por recomponer de manera apriorística los nexos de condicionalidad presupuestos en los conceptos políticos evaluados críticamente. La intelección del mundo político se muestra, pues, subsidiaria de una necesaria reconducción a categorías genéticas respecto de las cuales su descenso ha de elucidar la comprensión filosófica que las expone. En este sentido, Dotti afirma: «Cuando la democracia es identificada sin más con el conjunto de elementos “trascendentales” que posibilitan toda comunicación discursiva, no hay modo de impugnarla con sentido: para negarla debo presuponerla».¹⁶ La exposición de los conceptos analizados bajo la representación de una experiencia posibilitada por la logicidad de un elemento condicionante impugna la *mera* reductibilidad a la psicología, la sociología o a la historia entendida como *res gestae* en clave del despliegue del espíritu o de la astucia de la razón. En uno de sus primeros textos en los cuales discute la obra de Schmitt, el filósofo argentino subraya: «la idea de *lo político* mienta una “síntesis *a priori*” específica de un sujeto que llamo el *yo politizo* [...]. Esta función es la condición de posibilidad de esa construcción de la voluntad práctica que es la convivencia política».¹⁷ Asimismo, esta inspiración kantiana se presenta como opuesta a una metafísica que pueda ser reducida a una mera confrontación entre

16. J. Dotti, «Democracia y socialismo: una decisión ética», *La ciudad futura*, N° 2, 1986, p. 23. Comentando la relación entre técnica y economía en Juan B. Justo, Dotti señala: «Se trata de reconocer la función *a priori* (en sentido kantiano) de estas instancias, antes que considerarlas como reflejo de un supuesto devenir histórico, y tener presente que su premisa es una *antropología determinada*, la misma de Aristóteles y Marx, por la cual lo específico del hombre es su obrar teleológico», J. Dotti, *Las vetas del texto*, *op. cit.*, p. 113.

17. J. Dotti, «Lo político moderno», *Espacios de Crítica y Producción*, N° 8-9, 1987, p. 2. Refiriéndose al citado *palimpsesto*, Dotti subraya: «A su manera, y aun en un contexto político y no meramente gnoseológico, el propósito marxista se inscribe en la tradición filosófica contemporánea que intentó traducir en términos de mediación racional lo que Kant (a juicio del idealismo poskantiano) habría dejado sin resolver: la oscura relación entre el fenómeno y la cosa en sí», Jorge E. Dotti, «El hierro de madera», en *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983, p. 239.

diferentes teorías.¹⁸ La síntesis *a priori* opera como instancia trascendental encargada de posibilitar el conjunto de categorías cuyo origen, función y alcance han de estar fundadas en esta determinación. Frente a los intentos de imponer ideas deudoras de particularismos no armonizables con un enlace que los explicita en su coherencia interna, de cara a los dogmatismos (ya en clave neointegrista, tradicionalista, ya en clave antitradicionalista), la exposición de la politización de la realidad a través de una unidad trascendental aspira a exhibir un fundamento doctrinario que pueda hacer ostensible la articulación interna de los conceptos en cuestión como el descenso de un *a priori*, en el despliegue del nexo entre condicionante y condicionado.

Uno de los hilos conductores que permiten visualizar el giro hacia el segundo momento en la comprensión de lo político lo constituye el concepto de *revolución*. Esta noción hace inteligible su nexo íntimo con la génesis del Estado y sus conceptos fundamentales (ante todo, soberanía y representación política), la cual presupone, para los modernos, un irreductible acto de libertad frente a la contingencia de la historia, de cara al abandono de la idea de *historia magistra vitae*. En este sentido, el decisionismo de la teología política de Schmitt proporciona el punto de partida elemental para distanciarse de la comprensión de lo político como acto de conocimiento reconducible a una unidad trascendental. No se trata de que este itinerario sea intrínsecamente desacertado, sino de que, para ser precisos, revela una impropiedad estructural al no poder hacer visible el gesto de libertad originario del ser humano implicado en todo orden político. En este sentido, la cristología secularizada invoca la necesaria concepción antropológica que todo pensamiento político asume, así como también una comprensión de la historia como *drama*, en la cual no existe ya un orden providencial que pueda respaldar el valle de lágrimas donde transcurre nuestra existencia mundana a partir de un acontecimiento por venir que, en clave salvífica, revelaría el verdadero orden inaprehensible para nuestra impropiedad moral y nuestra finitud.

Articulada en torno al teorema de la secularización en la celeberrima formulación schmittiana¹⁹ y a sus conexas consecuencias para pensar la historia como

18. Afirma Dotti: «...encuentro estimulante recoger el legado de los modernos y fundamentar la política de un discurso en una particular síntesis *a priori* o función productiva de sentido práctico en esa multiplicidad dada que son las relaciones interhumanas. Ser *político* no es una propiedad objetivo-trascendente, distintiva de ciertos fenómenos en contraposición a otros que no podrían serlo, sino más bien una visión *in-formativa* de aquello que, genéricamente, llamamos convivencia humana, a partir de la consideración de sus actores como seres libres e iguales», en «Lo político moderno», *op. cit.*, p. 29.

19. «Todos los conceptos sobresalientes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados», C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlín 2015 [1922], p. 43.

drama, la naturaleza del ser humano como determinante para toda concepción de un orden político, o la pregunta genética de *¿por qué el orden y no el caos?*,²⁰ guardan correlaciones con la filosofía de Hegel, para quien la secularización es una de las claves interpretativas para poder comprender el mundo moderno.²¹ Si la expresión más acabada de una época se presenta en las tesis metafísicas que la respaldan, la filosofía política ha de tener que ofrecer una comprensión de la articulación de tales ideas en términos políticos.²²

El privilegio de este enfoque no pasa por alto las objeciones *prima facie* anti-idealistas cristalizadas por el joven Marx y luego discutidas por Della Volpe y Colletti. El desafío no es menor, puesto que siempre se halla presente el riesgo de ofrecer como conocido lo ya conocido, como *differentia specifica* aquello que aparece como epifenómeno de una esencia presupuesta, lo finito como momento desplegado de lo infinito.²³ Es por esta razón que el giro de este momento no es estrictamente una antítesis irreconciliable con el anterior, puesto que no abandona la comprensión de la justificación de toda tesis filosófica en términos de relaciones de condicionalidad a partir de una síntesis trascendental, tal como lo enseña Kant.²⁴ En efecto, Dotti continuó pensando estas categorías desde esta

20. «Si la metafísica se constituye a partir de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, la teología política lo hace a partir de ¿por qué el orden y no el caos? Su respuesta es: por la decisión excepcional sobre lo excepcional», en «Teología política y excepción», *Daimon*, N° 13, 1996, p. 129.

21. Si bien Hegel no utiliza el vocabulario técnico que ulteriormente expondrán Weber, Schmitt y la teología dialéctica, no es ciertamente ajena a su reflexión la tematización del *locus* de la secularización a partir del correlato político/religioso entre catolicismo y protestantismo para pensar la forma de la convicción [*Gesinnung*] en sus diferentes articulaciones, como momento clave de la ética estatal. Cf. G. W. F. Hegel, «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» [1830], en *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1996, § 552. Aun cuando no sea reductible este punto de la doctrina del jurista de Plettenberg a Hegel, muchas de las ideas fundamentales presupuestas en las premisas metafísicas invocadas por Schmitt pueden rastrearse en Hegel, y su confrontación con Kant y el idealismo poskantiano. Ante todo, el libro *galeotto* de esta querrela lo constituye la *Ciencia de la Lógica*.

22. En el número 12 de *Deus Mortalis* Dotti lleva a cabo un comentario crítico de «La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en donde Schmitt defiende esta teoría desde el concepto de *Zentralgebiet*. Cf. J. Dotti, «Técnica y neutralización en Carl Schmitt», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 12, 2018, pp. 37-81.

23. De hecho, es preciso advertir que la exposición crítica que Dotti ofrece de las críticas del joven Marx a Hegel se encuentra escandida por el interrogante acerca de los fundamentos del cientificismo de Marx y de su presunta bandería antimetafísica, portadora de la vía privilegiada de acceso a lo concreto. Cf. J. Dotti, «El hierro de madera», *op. cit.*

24. Refiriéndose a la interpretación schmittiana de Hobbes, subraya Dotti: «...la figura de “Dios” cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia efectiva a la violencia y de la conexa autoimposición real de la obligación de obedecer. Como condición de posibilidad de la decisión fundacional de la república, es un concepto teológico-político ficcional, con prescindencia de cuál puede ser su entidad ontológico o –más aún– religioso-elesiástica», J. Dotti, «El Hobbes de Schmitt», *Cuadernos de Filosofía*, N° 32, 1989, pp. 57-69.

perspectiva, ya que es la que le permite ofrecer una rigurosidad no subsumible a dogmatismos.

La premisa básica del decisionismo es la tesis de la libertad del ser humano, el hecho de que la historia constituye el drama de las implicaciones de esta condición, y de que todo orden político ha de ser pensado como el resultado del despliegue de este momento genético.²⁵ El punto de partida es la asunción schmittiana de que toda teoría o filosofía políticas presuponen implícita o explícitamente una concepción acerca del ser humano. Esta comprensión se presenta particularmente crítica del liberalismo, el cual, aun sin comprometerse necesariamente con algún tipo de bondad humana, deposita una confianza en la paradójica armonización de virtudes públicas generadas en la persecución de un autointerés originario por parte de los individuos.²⁶ Es por esta razón que el concepto sacrosanto de *tolerancia* constituye uno de los momentos clave del orden liberal, puesto que se trata de desactivar todo intento de imponer un orden desde arriba que o bien adolezca de una minuciosa *factura* o bien exceda la representación mentada de la función y el fin del Estado mismo.²⁷ Con el límite mínimo necesario, la tolerancia permite y favorece la reproducción fragmentaria del deseo. La horizontalidad invocada por excelencia es la mercantil, la cual «socializa sin violentar los deseos». Ahora bien, se tolera la libre circulación siempre y cuando los antagonismos se mantengan en el plano de lo *societal*, esto es, mientras no aspiren a cruzar la frontera hacia el mundo estatal, olimpo neutral administrativista encargado de custodiar la lógica del mercado y del *do ut des* como principio rector de la sociedad civil.

25. Como ha estudiado Dotti, la recepción de Schmitt en Argentina se vio en numerosas ocasiones objetada (ante todo, por el nacionalismo católico, particularmente cercano a las ideas de Jacques Maritain) por el hecho de que el jurista de Plettenberg no hiciera depender su doctrina decisionista de un *ordo naturalis* determinante para la construcción del orden político. Asimismo, como ha señalado Dotti, el caso de la reforma constitucional argentina de 1949 tiene un lugar significativo para la recepción y reelaboración de las ideas de Schmitt (y para el caso, de no pocos conceptos expuestos en este volumen), puesto que se trata de una circunstancia política –y no meramente académica– probablemente inédita de discusión de las ideas del jurista desde diferentes posiciones doctrinarias y políticas. Siempre referido a Jorge E. Dotti *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000, para el primer caso, véanse los capítulos V, «El comienzo de la recepción nacionalista: Bruno Jacovella», pp. 71-94, y VIII, «Arturo E. Sampay: el *schmittiano* que nunca fue tal», pp. 135-166; para el segundo, los capítulos VI, «Schmitt en el torbellino peronista: Díaz de Vivar y los debates durante la Convención de 1949», pp. 95-119, y XVI, «Julio Cueto Rúa: un kelseniano a la defensa de la “ortodoxia” schmittiana», pp. 271-322.

26. Jorge E. Dotti, «Sobre los tiempos que corren», *Punto de Vista*, N° 44, 1992, p. 9.

27. «El ideograma central del liberalismo: la *tolerancia* [...]. La tolerancia es la proyección práctica del desencantamiento del mundo, el enmudecimiento de los antiguos dioses y la potenciación de la razón “neutral” de la ciencia a standard disolvente de cualquier enfrentamiento entre “visiones del mundo”», *idem*, p. 10.

Frente al liberalismo, Dotti recupera la comprensión schmittiana del *mal* como condición de posibilidad de la comprensión de la acción humanamente libre: «El mal, así entendido, es el *a priori* no mediatizable de lo político, por ende, también de la revolución: es la instancia refractaria a todo conciliacionismo que disuelva las oposiciones en una “unidad superior”». ²⁸ El mal da cuenta de la ausencia de predicción de las acciones del ser humano, del carácter no reductible a un mecanicismo causal cuyo conocimiento pueda ser expuesto como una herramienta para dominar la realidad del mundo político. En este sentido, Dotti precisa:

Por cierto, no se trata de remitir a (la ficción de) la maldad del hombre para legitimar una actitud pasiva ante el curso de las cosas [...]. Todo lo contrario. El mal es la garantía de la libertad frente a la necesidad. Este pasaje de una vivencia de la finitud a la otra, esto es: la transición cultural desde el sometimiento religioso a lo dado (asunción de la culpa del «pecado original») hacia la intolerancia teológico-política (tanto reformista y/o reaccionaria) para con lo que está mal y que no debe ser aceptado en virtud de ninguna conciliación o intercambio ventajoso, lo marca el proceso de secularización que culmina con la nietzscheana *muerte de Dios*.²⁹

La imposibilidad de la conciliación del mal como *a priori* destaca el elemento irreductiblemente humano que se encuentra presente en la idea de que el individuo, por más que conozca el bien (*nota bene*: ¿cuál sería en un mundo secularizado?), esto no implica un conjunto de conductas ético-políticas a partir de las cuales pueda ser pensado un orden público o los rasgos fundamentales de una sociedad (¿cómo votan las *elites*?). Ciertamente, no es de la benevolencia del legislador, del poder judicial y del titular del poder ejecutivo de donde obtendremos nuestro Estado de Derecho, sino de la libertad del ser humano que, en circunstancias espaciales concretas, *decide* libremente actuar conforme a un determinado fin.³⁰

28. Jorge E. Dotti, «Sobre el decisionismo», *op. cit.*, p. 4.

29. *Idem*. Es preciso subrayar que la eclesiología secularizada no debe inducir a una confusión: en un estadio avanzado del proceso de secularización, su premisa es la siguiente: «[se trata de] Una filosofía que debe partir, digamos así, de la ausencia de fundamento, de la nietzscheana muerte de Dios». No hay aquí un *ordo naturalis* cuya corrupción deba ser permanentemente compensada o recompuesta por instituciones salvíficas. Por el contrario, coherentemente con el citado teorema y el devenir de la posmodernidad como realización de la modernidad, Dotti subraya la necesidad de no permitir la neutralización de acción humana a través del moralismo o del economicismo. Jorge E. Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, *op. cit.*, p. 870.

30. «El mal como marca antropológica originaria es el *prius* absoluto de lo político, la premisa no sintetizable», Jorge E. Dotti, «Deconstrucción y política», *Espacios de crítica y producción*, N° 15, 1994/1995, p. 8. En un extenso ensayo, Dotti desarrolla la idea de que Schmitt encuentra en Kierkegaard «la estructura existencial básica de la decisión». Cf. Jorge E. Dotti, «*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional: Kierkegaard, Constant y Schmitt», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 4, 2005, pp. 303-379.

Este elemento tiene un correlato en la comprensión de la historia como drama secularizado. Lo político supone una intelección de la temporalidad como horizonte en el cual se da la libre decisión. Esta interpretación, señala Dotti: «es incompatible con el tiempo cuantificado que preside la conmutación de equivalentes, es decir con el tiempo como criterio del cálculo que sirve para regular las conexiones interindividuales sobre la base de la utilidad».³¹ La decisión política configura una temporalidad asentada sobre la diáda normalidad/crisis, que debe superar el conflicto no reductible a mera disfunción, y de este modo garantizar la paz. En este sentido, el Derecho respalda aquí la convergencia entre un poder constituyente devenido constituido a través de una decisión y un soberano productor de normas encargado de actuar prudentemente y evitar así la crisis terminal que clausure la vía de resolución política y jurídica de los conflictos, es decir, la mera colisión entre fuerzas –con su conexas legitimación de la violencia armada– como vía posible, antitética a la constitución.³²

No es una casualidad que el contexto epocal para la aparición de estas ideas esté flanqueado por la implosión –de *Stettin a Trieste* y más allá también– del bloque socialista, y por el fortalecimiento del neoliberalismo, entendido como uno de los rostros más agresivos del posmodernismo, consecuencia radicalizada de la modernidad secularizante y secularizada. La objeción a la comprensión trascendental de lo político defendida en un primer momento se explicita como un rechazo de una deducción a partir de una descripción *sine ira et studio* de un estado de cosas.³³ La libertad del ser humano clausura esta posibilidad a partir de mentar las características y las consecuencias de su propio ejercicio creativo. En efecto, las tesis revolucionarias no pueden ser reconducidas a un conjunto de premisas desde las cuales luego puedan deducirse los rasgos fundamentales de un orden ético-político. Una comprensión de lo político que intente aferrar la realidad de esta manera se revela insatisfactoria en el momento en el que esta

31. Jorge E. Dotti, «Sobre el decisionisismo», *op. cit.*, p. 6.

32. En este sentido, el pensador argentino afirma: «...es sensato pensar nuestra época también como la del “fin de la historia”. Sólo que la temporalidad que se cierra, el sentido histórico en crisis (¿terminal?) es el cristiano, ese “gran relato” en el cual la unicidad de Cristo como cruce de trascendencia e immanencia y de la eclesiología como paradigma de la estatalidad tiene su punto de inconciliabilidad y antítesis con los distintos moralismos, normativismos, progresismos y mesianismos que conforman el corpus de la filosofía práctica contemporánea. Estos planteamientos comparten la comprensión del estado de cosas como preludeo a la sanadora *posthistoria*», Jorge E. Dotti, «Violencia, guerra y terror postmoglobales», en Manuel Cruz (coord.), *Odio, violencia, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 111.

33. «no cabe justificar la decisión sobre la situación excepcional mediante el recurso al poder cognoscitivo, como si aquella dependiera fundamentalmente de una acertada observación empírica, comparable a la manera de cualquier perspectiva neutral. La decisión soberana pertenece al universo de la praxis, no del conocimiento, y no recaba legitimidad de su sometimiento a una opinión científica, sino de su función política», Jorge E. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 129.

cuestión no es un salto en un razonamiento o en el orden del ser (si un puente se construyó o no en el sitio que optimiza su beneficio), sino una única racionalización de puntos de partida desde los cuales se piensa el ser humano, la historia y su praxis. Leamos una vez más la siguiente cita: «La idea de revolución es esencialmente metafísica [...]. No es una categoría gnoseológica, no hace referencia al conocimiento de presuntos datos objetivos».³⁴ El revolucionario mienta lo real desde una genealogía conceptual que no puede ser reconducida a un dato de la experiencia, respecto del cual se establezcan sus condiciones de posibilidad. De la dominación de las clases subalternas puede interpretarse la necesidad de interrumpir el hecho maldito e intervenir en el curso de la historia, pero no se sigue de ello un listado de las características que deba poseer el orden deseado o deseable (más allá de los rasgos *per se* viciosos de los cuales carecerían los marcos de dicha convivencia). Por el contrario, los conceptos fundamentales a través de los cuales se piensa la revolución articulan una cosmovisión no subsumible dentro del orden político (¿estatal?), antropológica (confianza en el ser humano), temporal (el ser humano interviene en la historia, endereza y acorta los tiempos del progreso), y teológico-política (el drama de la historia ha de ser superado a través de la inmanentización de un *éschaton* en clave emancipatorio-progresista).

Aquí el Estado aparece siempre como *a priori* de toda convivencia pacífica, es la condición de posibilidad y no el resultado de la deliberación por el orden público justo y equitativo. La estatalidad y la estabilidad no constituyen un dato *hylético* a interpretar, ya de la naturaleza, ya del ser humano. Por el contrario, el Estado aparece para los modernos como la instancia que permite aplacar las hipótesis que conspiran contra la convivencia y establecer un medio para alcanzar la paz.³⁵

En el caso de Marx, aun cuando el conflicto aparezca teorizado en clave economicista, es posible reconducirlo a un origen plenamente metafísico (la eliminación de toda trascendencia), y a su intrínseca politicidad (la enemistad entre

34. Jorge E. Dotti, «Sobre el decisionismo», *op. cit.*, p. 2.

35. Como señala Dotti, históricamente esto puede encontrar un claro correlato en las guerras civiles de religión del siglo XVII, pero también en la necesidad de *cerrar el ciclo revolucionario francés* luego del Code Civil de 1804, o los desafíos que impone el ingreso de las masas a la vida política a través del sistema de partidos y del sufragio universal (masculino), luego de la Primera Guerra Mundial. En relación con estos tópicos, en un aporte a las discusiones del así llamado *Laboratorio Weimar*, el filósofo argentino comenta críticamente el gesto schmittiano de recuperación del concepto de *pouvoir neutre* de Benjamin Constant, como instancia que constitucionalmente pueda garantizar el débil orden weimariano, amenazado por la crisis económica y revolucionaria. Así como Constant quería instaurar un orden liberal postabsolutista, Schmitt busca fortalecer el orden constitucional de la novísima democracia alemana. Jorge E. Dotti, «La cuestión del poder neutral en Schmitt» [2008], en *Kriterion*, N° 118, julio-diciembre 2008, pp. 309-326.

burguesía y proletariado).³⁶ La doctrina de Marx se encontraría, sin embargo, flanqueada por dos matices contrapuestos del concepto de *secularización*: por un lado, entendida como *transposición* (de contenidos o de funciones), aparece *prima facie* desactivada, al rechazar toda trascendencia («mediación cristológica entre cielo y tierra»); por otro, comprendida en clave *emancipatoria*, como mesianismo secularizado, es recuperada a partir de la lectura de la temporalidad como progreso, puesto que es el ser humano quien debe intervenir en la historia para acelerar los tiempos y producir el *ahora* en el cual ha de tener lugar el hecho revolucionario redentor. El momento conflictivo sobre el cual reflexiona Dotti, leyendo a Schmitt y a Marx, surge de los problemas no resueltos de la teoría del valor, la argumentada científicidad fundada en la citada inversión y corrección de la dialéctica, y las deudas con la filosofía hegeliana de la historia.

El itinerario filosófico de Dotti, en esta flexión teológico-política, se cierra con una caracterización de la posmodernidad como realización –coherente, a su entender– de las premisas de la modernidad secularizante. En efecto, no se trata de un proceso que se encuentra escindido de los puntos de partida a través de los cuales se constituye la modernidad, sino, por el contrario, de un derrotero que resulta del desprendimiento de ideas fundacionales de la dialéctica entre sociedad civil y Estado. El momento individual, invocado como voluntad irreductible en la génesis del Estado, tiene en su origen a la conciencia confinada al foro interno. La distinción entre *fides* y *confessio* prevé la decisión leviatánica sobre las lides hermenéuticas en el espacio público y el requisito del cumplimiento de las leyes por parte de los individuos sólo en el foro externo.³⁷ En el decurso del proceso de secularización, articulado con sus figuras conexas en la *Sattelzeit* (ante todo, la revolución

36. Como señala Dotti: «Para combatir el monopolio marxista de la interpretación histórica y política, Schmitt polemiza con la metafísica de la inmanencia economicista sobre la cual se basan esas pretensiones hegemónicas y reivindica el elemento político-jurídico que constituye la cifra de lo singular, irreplicable y único en la historia de los humanos: la decisión soberana a la luz del criterio de lo político», J. Dotti, «De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx» [2011], en C. Mouffe, *El desafío de Carl Schmitt*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 155. En un valioso trabajo, Dotti reflexiona sobre el catolicismo de Donoso Cortés, autor en quien encuentra puntos de contacto con el filósofo de Trier: para ambos es preciso invocar una dictadura (del sable o del proletariado) para poder dar por tierra con la dictadura de la burguesía. Por otra parte, es interesante destacar que Dotti discute aquí un conjunto de confusiones que existen en torno a la interpretación de Donoso Cortés como un tradicionalista (en las filas carlistas), y no como un pensador de lo político. Cf. J. Dotti, «Donoso Cortés y Carl Schmitt», en M. Grillo (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, pp. 61-101.

37. Este tópico es estudiado por Dotti en función del texto schmittiano *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), a partir de las incompatibilidades entre la teoría hobbesiana y el nacionalsocialismo. Cf. J. Dotti, «¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 1, 2002, pp. 93-190.

y el ingreso de las masas en la vida política), la oposición (¿originariamente asimétrica?) entre conciencia individual y Estado se desequilibra cada vez más, lo que produce una corrosión del orden público como cristología secularizada. El correlato político de este proceso es el liberalismo: «La condición cultural posmoderna es el cumplimiento del liberalismo, la coherente efectivización planetaria del proceso de secularización y deshistorización impulsado por la modernidad liberal». ³⁸ El liberalismo expone lo *mercantil* como horizonte de sentido para los vínculos interindividuales. Toda sociabilidad ha de ser resultado de este *dictum*, del cual han de desplegarse, en su propia logicidad, sus figuras internas, tanto para tipificar los rasgos fundamentales que deben poseer las instituciones de un orden público como para confirmar dicha cifra en prácticas colectivas y la intuición originaria del *do ut des* como antropología fundamental. El posmodernismo alcanza su estadio último en tanto y en cuanto lleva «a sus últimas consecuencias el proceso de secularización y *Entzauberung* abierto por la modernidad clásica. Su conclusión es la deshistorización de la existencia humana». ³⁹

La declamada posthistoria detectada por el sismógrafo de la posmodernidad es el correlato de la desactivación de la idea de *crisis*, con los momentos internos propios de la *narrativa* de la secularización (culpa y redención). Si la idea de crisis es la que permite intervenir excepcionalmente sobre lo excepcional para reconstituir el curso de estabilidad (*i. e.*, un Estado de Derecho democrático), la impugnación de la estatalidad *qua* estatalidad invocada por la posmodernidad conduce a la idea de que «Posmodernidad y crisis son incompatibles». ⁴⁰ De esta manera, la estatalidad moderna, en su ya extendido atardecer, es identificada con los males que debería evitar, las parejas malditas: decisionismo y totalitarismo, modernidad y autoritarismo, enemistad y guerra total, Estado y *Konzentrationslager*. ⁴¹

Esta crítica hace visible las temibles consecuencias de la radicalización del derrotero nihilista: la violencia *posmglobal*. No se trata ciertamente de un tigre de

38. J. Dotti, «Sobre los tiempos que corren», *op. cit.*, p. 8. En una referencia alusiva a la Argentina, aunque extensible a no pocas latitudes, señala Dotti: «Lo que antes estaba circunscripto a ser un lugar común del discurso neoliberal de grupos sin consenso mayoritario, y fuera sólo parcialmente efectivizado por las dictaduras militares, ha finalmente encontrado en los últimos años una legitimación democrática», J. Dotti, «Nuestra posmodernidad indigente», *Espacios de crítica y producción*, N° 12, 1993, p. 3.

39. *Idem*, p. 4.

40. Para la posmodernidad «no hay crisis porque no hay más historia (donde el sentido de las acciones suponía las ideas de “culpa” y “redención”) y, consecuentemente, no hay más política. [...] En Argentina esto me resulta evidente»: los conflictos «son categorizados por la opinión mayoritaria, como meras disfunciones de una dinámica de mercado aún *in fieri*, que los ha de eliminar cuando se vigore», J. Dotti, «Nuestra posmodernidad indigente», *op. cit.*, p. 7.

41. Para una crítica a estas posiciones, véase «Conversación con Jorge Dotti», *El río sin orillas*, N° 1, 2007, pp. 236-267.

papel, sino que se presenta como un fenómeno sin límite, inconciliable, no neutralizable, que comparte numerosas características con la condición posmoderna celebrada por la estatofobia: «terrorizar al *otro* devenido criminal absoluto e inhumano es el procedimiento más armónico con el dinamismo horizontal de los fragmentos y diferencias que fluyen por el espacio global, donde no caben exclusiones y definiciones caducas». ⁴² El ataque preventivo, la guerra anticipada, el bombardeo estratégico de poblaciones civiles, la exportación/imposición de las formas de gobierno, constituyen figuras epocales que no azarosamente coinciden con el ocaso de la estatalidad clásica. ⁴³ En tanto la posmodernidad muestra una significativa continuidad con la modernidad, devela el encuentro entre el proceso de secularización, su irrupción en la era de las masas, la totalización del Estado (a través de la neutralización de la diferencia entre sociedad civil y Estado) ⁴⁴ y la inversión de la asimetría originaria entre Estado y conciencia individual. ⁴⁵ Una de las paradojas de la estatalidad moderna es que el elemento que se revela como la clave de su debilitamiento es uno de los momentos fundacionales: «*Quiero, luego existo* no sólo es la cifra del individualismo moderno, sino de las corporaciones que han de ocupar el Estado». ⁴⁶ Cuando se desactiva la fundamentación de la representación en forma de cruz, impugnando la mediación *qua* mediación, la so-

42. J. Dotti, «Violencia, guerra, temor postmoglobales», *op. cit.*, p. 121.

43. Dotti ha hecho una crítica sugerente al *momento ético de la guerra* teorizado por Hegel. Si la paz westfaliana había logrado alcanzar una neutralización del conflicto sin límites propio del XVII para llevarlo a un encuadre formal del acontecimiento bélico, al menos en Europa Occidental (distinción entre paz y guerra, entre civiles y no combatientes, declaración de inicio de hostilidades y de finalización de las mismas, distinción entre áreas de combate y zonas de exclusión), es en el contexto de las guerras napoleónicas cuando comienza a resquebrajarse ese orden (que Hegel literalmente tiene frente a sus ojos, en especial en Jena en 1806, pero comprende de manera sólo parcial), cuya fisura habrá de abrirse de manera inconciliable en el siglo XX. Cf. J. Dotti, «El problema de la guerra en el sistema hegeliano», en V. Lemm y J. Ormeño Karzulovic (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del Espíritu y otros textos*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2009, pp. 285-312.

44. En el Estado total «el dualismo entre lo político y lo apolítico pierde todo sentido, ya que la presión de la sociedad obliga a que el Estado intervenga, abandone su abstencionismo económico, religioso y cultural», J. Dotti, «La ambigüedad de lo público», *Punto de Vista*, N° 55, 1996, p. 30.

45. Es en esta inmanencia plena donde se despliega la «tiranía de los valores». Como señala Dotti, el problema de los valores radica en su representación, antitética a la cristológica: «La horizontalidad es potencialmente belicosa porque es la dimensión (o especialidad metafórica) donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones y diversidad de opiniones se den en torno a los problemas que los valores deberían legitimar objetiva y universalmente», J. Dotti, «*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política», introducción a C. Schmitt, *La tiranía de los valores*, tr. S. Abad, Hydra, Buenos Aires, 2009, p. 82.

46. J. Dotti, «Algunas consideraciones hobbesiano-schmittanas sobre la representación» [2012], en O. M. Donato y P. Gonzáles (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico de su obra jurídica, política y filosófica*, Universidad Libre de Colombia, Bogotá, 2012, p. 195.

beranía queda vaciada del respaldo conceptual que la animaba, y deviene simplemente un *médium* para satisfacer las necesidades y realizar los deseos de las agrupaciones o de las conciencias individuales. Si son cancelados los fundamentos que sostenían los criterios para legitimar y consecuentemente deslegitimar tales demandas, ¿por qué la conciencia individual habría de respetar un orden público que considerase intrínsecamente ilegítimo? Como afirma el filósofo argentino: «Quien contrata se concede el derecho de desencadenar la guerra civil». ⁴⁷

En paralelo, con posterioridad a la caída del muro, Dotti expone una serie de impugnaciones contra el posmarxismo, centradas en los escritos de Ernesto Laclau. ⁴⁸ Por un lado, estos textos muestran una continuidad con los estudios del marxismo, y las críticas a Marx expuestas ya en «El hierro de madera». En los citados trabajos este momento no es exactamente idéntico, pero tiene dos elementos en discusión continua: el lugar de la teoría del valor en Marx y la politicidad o no politicidad de la lógica del conflicto entre burguesía y proletariado. Por otro lado –el punto de mayor interés– gira en torno a las críticas al posmarxismo. En efecto, Dotti discute la idea de que un exterior constitutivo no sea dialectizable; en cierto modo, su afirmación (definición, determinación) no puede excluir por principio su *sistematicidad*. Así, recuerda en este punto la objeción de Hegel a Kant, para quien «afirmar un límite o una diferencia insuperable es superarlos, integrarlos a la universalidad “verdadera”, que neutraliza la

47. *Idem*, pp. 191-192. Más extensamente, en otro texto, afirma: «Para los modernos, hastiados de las luchas civil-religiosas, la mayor imposibilidad para la convivencia pacífica y ordenada es la creencia (paradójicamente constitutiva de la metafísica básica de la modernidad) en que cada ser humano encuentra en su conciencia el criterio para juzgar las conductas en conformidad con la justicia. Esto es, el dogma de la potestad absoluta del *ego iudicans*. A la intolerable condición resultante de semejante anarquía hermenéutica y del belicoso caos existencial que es su fruto, sólo pone fin la institución de la soberanía, o sea del monopolio interpretativo –y consecuentemente también performativo– de los principios universales compartidos por todos aquellos que consienten en renunciar, en aras de una vida sensata y razonable, a su *natural, innata* condición de jueces en causa propia, y devienen ciudadanos *obedientes*. Renuncia y obediencia que, sin embargo, en su concepto mismo (no sólo en la práctica) resultan efímeras, mutables y sobre todo paradójicas, pues es absurdo que quien goza de capacidad práctica (voluntad/acción) para dar *legítimamente* origen al orden civil no posea –también legítimamente y en el nivel fundacional del de la mera *legalidad* –la autoridad para modificarlo cuando lo juzgue necesario», J. Dotti, «“Seguid a vuestro jefe”...», *op. cit.*, p. 187. En este texto Dotti expone una sugerente interpretación de *Benito Cereno* como exposición del nexo de transición desde la metafísica de la finitud a la metafísica de la infinitud, articulada en torno al carácter ilimitado de los mares, la circulación horizontal y la inestabilidad de las relaciones sociales.

48. J. Dotti, «Deconstrucción y política», *op. cit.*; «El gato Félix siempre renace de sus cenizas», *Punto de Vista*, N° 58, 1997, pp. 29-34; «Reflexiones persistentes sobre el marxismo y la crítica deconstruccionista», *Estudios sociales* (Universidad Nacional del Litoral), N° 20, 2001, pp. 12-26; «¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo», *Deus Mortalis*, N° 3, 2004, pp. 451-516; «Entrevista con Jorge Dotti», *op. cit.*

función de lo negativo».⁴⁹ ¿Cómo pensar una alteridad constitutiva? ¿El *antagonismo* es sólo válido y expresivo de un capitalismo globalizado, y por lo tanto es preciso afirmar diferentes ontologías, o se trata de una verdad ontológica respecto de la cual sólo es posible oponer falsas conciencias? ¿Cómo inteligir la necesidad de la contingencia de un antagonismo no dialectizable? ¿No se desconoce la especificidad de lo político al comprenderlo a la luz de una dimensión social/convivencial?

Así como el citado primer momento de sus escritos coincide temporalmente con las reflexiones acerca de la novel democracia argentina y la necesidad de pensar el Estado constitucional, este segundo momento, desde la perspectiva de la ensayística local, focaliza su objeto en torno al desplazamiento del liberalismo político al liberalismo económico o liberalismo «real», cuya concreción criolla incluye el populismo en una variante posmoderna y una entrada no particularmente triunfal en la sociedad del espectáculo⁵⁰ que desactiva el concepto de crisis para ofrecer la comprensión de todo obstáculo como mero traspié en un camino de éxito modernizador y deshistorizado, liberado de las pesadas rémoras del pasado. Es en este período en el cual se patentizan ideas ya expresadas en 1986.⁵¹

Si las esperanzas de no recaer en las atrocidades del pasado hicieron posible el arraigo del liberalismo ético en nuestro imaginario contemporáneo, a su vez esta –entre nosotros inédita– legitimación de la moralidad y del constitucionalismo liberales fueron, por su parte, condición de posibilidad de una nueva economía. El proceso antiinflacionario y las privatizaciones no son la causa del éxito liberal, sino el resultado de la predisposición o apertura de la opinión pública a ciertas consignas autopresentativas de la modernidad liberal como única racionalidad posible.⁵²

El tránsito del momento ético-progresista al economicista se revela para Dotti más como continuidad que como ruptura. Para ello, con todo, ha de ser necesaria la convergencia de la desactivación de la semiósfera que gira en torno al socialismo, así como también una interpretación de la democracia en clave mercantil: la auténtica libertad y la verdadera igualdad solo pueden realizarse en un marco de intercambio de valores y mercancías, materiales e inmateriales, regido siempre por la tolerancia, en donde se reduzca al mínimo la verticalidad necesaria para establecer este orden. Desprovisto de las categorías históricas para interpretar lo político –lesivas de la libre circulación de deseos en yuxtaposición con los legíti-

49. J. Dotti, «Deconstrucción y política», *op. cit.*, p. 7.

50. «Mientras que las decisiones se toman en el ocultamiento de lo que debería ser visible, y para beneficiar a los particulares más poderosos, los actos públicos del soberano responden a los rituales que impone la lógica de la circulación de imágenes en los medios de comunicación masivos», J. Dotti, «Sobre la ambigüedad de lo público», *op. cit.*, p. 32.

51. Cf. J. Dotti, «¿Viejo? liberalismo, nuevo ¿liberalismo?», *op. cit.*

52. J. Dotti, «El gato Félix siempre renace de sus cenizas», *op. cit.*, pp. 29-30.

mos reclamos de minorías postergadas—, en este orden estructuralmente conmutativo, de libre juego entre fragmentos definidos ante todo por el rechazo de la trascendencia: «lo mercantil no se legitima fundamentalmente por la capacidad performativa del libre comercio [...] sino —a un nivel más profundo que el del discurso pragmático— por el hecho de ser la única práctica productiva y conmutativa que se corresponde con las connotaciones culturales del hombre posmoderno».⁵³ De esta manera, todo obstáculo que se ofrezca como contraejemplo de la lógica de esta sociabilidad ha de ser fácilmente convertible en un fiel ejemplo de la tesis que se busca impugnar: en un derrotero histórico que ha dejado atrás el dualismo crisis/normalidad por considerarlo subsidiario de una estatalidad —burguesa o marxista— inconsistente con la emergencia de plurivocidad de consciencias autónomas en un antagonismo eterno, cuya clausura sólo puede ser pensada como una neutralización injusta, resultante del acto en virtud del cual, de manera contingente, una determinada articulación de las redes de sociabilidad logre ejercer un dominio *provisionalmente* hegemónico sobre las demás.

La tercera instancia de reflexión, posterior a la crisis argentina de 2001, tiene como eje vertebrador el debate sobre el populismo, y en particular, su universo de conceptos conexos (militancia y revolución, entre otras). Si bien los contextos son diferentes y los conceptos nunca significan exactamente lo mismo, no es osado trazar una continuidad entre esta etapa y sus críticas vertidas en los años anteriores.⁵⁴ Dotti lee el populismo en correlación con la posmodernidad, como fenómenos convergentes, cuyas similitudes epocales hacen ostensible la evocación no sustancialista de un conjunto de representaciones articuladoras de fenómenos políticos y sociales. No se trata de un populismo esencialista arraigado en los cimientos ancestrales de la nación argentina, sino, por el contrario, de una construcción articulada en torno a dos diferentes momentos. En primer lugar, una evocación revolucionaria, respetuosa de los límites del Estado de Derecho, que conforme a la «nueva militancia» pueda motorizar un plexo de ideas propias de su proyecto político bajo la premisa posmoderna de que «el estado de excepción, con su violencia ciega, es la verdad del Estado».⁵⁵ Por consiguiente, «instrumentalizar el instrumento contra sí mismo, para crear las condiciones de una

53. J. Dotti, «Nuestra posmodernidad indigente», *op. cit.*

54. Criticando a Laclau, afirma Dotti: «lo que en Laclau es un pilar de la apología del populismo, en Marx lo es de su crítica al capitalismo. Podríamos decir que la columna portante del capitalismo financiero resulta serlo también del pospopulismo. Su teoría del significante vacío respalda la producción de significantes vacíos, la inflación como arma de lucha revolucionaria», «Entrevista a Jorge E. Dotti», *Espacios de crítica y producción*, N° 54, 2018, p. 91. En este sentido, véase J. Dotti, «El gato Félix...», *op. cit.*, p. 32.

55. J. Dotti, «Incursus teológico-político», en *Las vetas del texto*, *op. cit.*, p. 290.

nueva convivencia es una prosecución legítima de los *ideales juveniles*». ⁵⁶ Esto implica un escepticismo acerca la prudencia del soberano, entendida como una política anquilosada, excesivamente respetuosa de las formas, a la expectativa de ser violentada por quien encuentre primero el camino. Por el contrario, si el antagonismo, el nihilismo y la sociedad del espectáculo no son elementos neutralizables o conciliables, se trata pues de administrarlos a través de la política, pero ante todo, por medio del señalamiento del origen político de toda construcción jurídica. En segundo lugar, se subraya el momento de la memoria, el terror de la dictadura y sus respectivas consecuencias. Contemporáneamente con el reconocimiento expreso del Estado y de la sociedad argentinos del fortalecimiento de una consciencia democrática acerca de la «necesaria y justa condena judicial, religiosa y ética de las violaciones de derechos y de la dignidad cometidas durante el terror dictatorial», ⁵⁷ se subraya la conexas imposibilidad conceptual de clausura de este proceso. Más allá de la condena producida por la legalidad constitucional, las representaciones de la culpa, del castigo y del crimen aparecen simultáneamente cargadas de una dimensión radicalmente inconciliable, inexpiable, carente por sí de ser armonizada en un proceso que posibilite el pasaje a una «recomposición posterior a la pena». Escribe Dotti:

La lógica de la revolución, por el contrario, rechaza que el castigo revolucionario quede sometido a un esquema de castigo-redención que proviene del perdón religioso, secularizado en clave *burguesa* (*i. e.*, de la ley civil). La idea misma de revolución niega esta resolución, por ser incompatible con su teleología: el pasado no puede parir el futuro a conquistar [...]. Este camino –bien definido como el de *hasta la victoria siempre*– exige una purificación ininterrumpida, una justicia implacable sin solución de continuidad, el aniquilamiento cáustico del mal en una prolongada guerra santa laica, sin que importe el hecho de que los medios con que se combate no sean literalmente las armas. La sociedad justa nace de una lucha, cuya finalización *no debe* visualizarse. ⁵⁸

Vale la pena insistir en esto: partiendo de la premisa de la citada «necesaria y justa condena judicial, religiosa y ética de las violaciones de derechos y de la dignidad cometidas durante el terror dictatorial», el punto crítico no radica en su evaluación, sino en la representación (y sus usos conexos) de una plusvalía moral no conciliable a través del derecho. Se subraya el problema del solapamiento entre memoria e historia reciente, y la conexas intersección entre moral, política y derecho, las cuales contribuyen de manera geométrica a exacerbar la sensibilidad colectiva de uno de los capítulos más delicados de la historia argentina, cuyas interpretaciones, lejos de ser inertes, constituyen uno de los momentos que más

56. *Ibid.*

57. *Idem*, p. 291.

58. *Idem*, p. 293.

movilizaron la sociedad argentina en estas décadas. La magnitud del acontecimiento exige que la filosofía se ocupe de pensar un problema que requiere ser inteligido a la luz de las reinterpretaciones y relecturas en conflicto.

En clave decididamente schmittiana, como complemento de un trabajo aparecido en el 2000,⁵⁹ Dotti lleva a cabo un análisis de la figura de la excepcionalidad presente en la reforma constitucional argentina de 1994 para pensar la lógica de lo político, de manera conexas con la (auto)defensa del Estado de Derecho democrático. Como ejemplo de una nueva formulación de la pregunta por la vigencia de las ideas schmittianas, en contra de las impugnaciones hechas al jurista de Plettenberg, frente a las objeciones de la continuidad entre decisionismo y autoritarismo, se expone una comprensión de la excepcionalidad (en su sentido radical, no como extraordinariedad prevista) como *violencia del origen* amenazante del orden público. A través de distintos pasos (*i. e.*, la emergencia pública, la secesión, la crisis extrema y el derecho cívico de resistencia) se estudia el linaje conceptual bajo el cual se piensa esta figura de la crisis que amenaza con destruir el orden público. Esta reconducción debe ser pensada a través de los conceptos de soberanía y de representación política:

Una constitución vive de la paradoja de tener que regular lo irregulable: las conductas excepcionales de la autoridad en el estado de excepción para la protección del orden estatal [...]. La misma ontología que justifica el propósito jurídico encarnado en una constitución vuelve imposible que el sistema normativo constitucional sea el cumplimiento pleno del mismo, porque las situaciones que lo ponen en peligro presentan rasgos que escapan a toda previa categorización precisa en las normas constitucionales.⁶⁰

Por un lado, la constitución debe tipificar un conjunto de situaciones (ordinarias) frente a las cuales el Estado ha de actuar de manera prevista. Con todo, debe dejar margen a que el soberano disponga de las acciones pertinentes para las circunstancias excepcionales, en donde el objetivo excluyente es la superación de la crisis y la restauración de la normalidad. Lo contrario sería palmariamente incompatible con el Estado de Derecho. Dicha excepcionalidad ha de requerir la combinación de prudencia y actividad por parte del soberano, «la discreción político-jurídica de quien debe actuar como estadista sensato».⁶¹ La vitalidad de la soberanía y la legitimidad de la representación para sostener el orden público

59. Jorge E. Dotti, «La Convención del '94», en *op. cit.*, pp. 819-862.

60. Jorge E. Dotti, «La cuadratura del círculo. La constitución argentina como testimonio de la imposible normativización de lo político», en *Las vetas del texto, op. cit.*, p. 169. En la síntesis del texto, afirma Dotti: «esta presencia sustancial, aunque moderada, de lo excepcional en una constitución no significa que el estado de excepción permanente sea la condición de posibilidad del Estado, apotegma del antiestatalismo posmoderno», *idem*, 244.

61. *Idem*, p. 173.

del Estado de Derecho constituyen un modo de subrayar la presencia (del largo ocaso) de la matriz del pensamiento político moderno en el núcleo de nuestro orden político. En un horizonte epocal signado por la violencia indiscriminada, la interpretación de este ocaso será decisiva para la determinación de nuestra praxis política colectiva.

IV

A pesar de que Dotti recupere la idea schmittiana de que la comprensión de la estatalidad moderna en los años veinte participa de un avanzado ocaso de sí misma (*¿siempre llega tarde* la ciencia jurídica, como la filosofía?), esto no implica la caducidad de la necesidad impostergable de pensar lo político para razonar sobre el orden público. Aquí se abre el camino a dos reflexiones: la primera gira en torno a dos procesos concomitantes: por un lado, en la citada huella de la secularización, la radicalización de la sistematicidad no sistémica de la posmodernidad en su faz neoliberal y estatofóbica. Por otro, nos encontramos con el sentido de la técnica y de la economía como santo y seña del presente, su lectura como la consagración del ser humano a estas instancias como la redención en un mundo cada vez más refractario a la aceptación de un orden constituido verticalmente⁶². ¿Constituye de algún modo la técnica una suerte de weberiano *reencantamiento* del mundo existencialmente atomizado a finales del diecinueve? La segunda se despliega a través de la capacidad que el *rallentato* y cada vez más agotado dinamismo de la dialéctica entre sociedad civil y Estado tiene aún hoy para recomponer un orden público del novecientos fuertemente marcado por sus atrocidades, abierto en el siglo XXI por una violencia global sin límites, con una marcada desconfianza en la invocación de las soluciones consideradas autorizadas en el pasado reciente, y una conexas *cautela* para afianzar propuestas: «habrán muerto Dios, el Estado y la sustancia/sujeto, pero no la guerra total y la violencia irrestringible»⁶³. En esta disyuntiva, ¿puede el Estado recuperar una ética estatal que le permita instituir un orden público que, sin abandonar las premisas fundamentales de un Estado de Derecho en una sociedad de masas, alcance a instituir jerarquías *legítimas* que ordenen una sociedad civil que entienda cada vez más a

62. Dentro de sus últimos textos Dotti ha desarrollado estas reflexiones en torno a la cuestión de la ética estatal, en la traducción de la conferencia schmittiana de 1929, y posterior comentario. Cf. «Observación preliminar», traducción y «Notas complementarias» de Carl Schmitt, «Ética del Estado y Estado pluralista», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 10, 2011-2012, pp. 289-524.

63. J. Dotti, «Violencia, guerra y temor postmoglombales», *op. cit.*, p. 118.

las instituciones públicas como un instrumento para satisfacer sus demandas particularistas en conflicto?

Es importante destacar que la intervención de Dotti en la esfera pública tiene una marcada continuidad con su reflexión filosófica, ya que su enfoque nunca abandona este registro, pero también sus estudios de «filosofía de la historia de las ideas en Argentina», entre los cuales cabe citar los ya mencionados textos sobre Kant (*La letra gótica*), la cual hace evidentes los meandros epistémico-institucionales de la conformación del campo intelectual filosófico en Argentina; *Las vetas del texto*, donde se dedica a estudiar el encuentro entre filosofía y mundo político-intelectual en el siglo XIX y en el Centenario argentino, y por último, o ante todo, su ya citado *Carl Schmitt en Argentina*.

En un país y en una época no particularmente ávida por la reflexión filosófica, la circulación y consumo de sus objetos (las razones no son pocas: las intervenciones de las instituciones, la pregnancia del discurso antiintelectual, los problemas de comunicación entre los intelectuales y una clase dirigente no particularmente interesada en escucharlos), a través de textos exegéticos y de ensayos, de su actividad docente y de investigación, así como por medio de la creación de espacios de reflexión filosófica, Jorge Dotti ha sido, sin lugar a dudas, una figura transformadora en la filosofía política argentina. En una época en la cual la pregunta por el quehacer filosófico difícilmente pueda ser respondida desde alocuciones neorrománticas (la lengua, la nación, *les grands hommes*), el pensador argentino supo establecer un diálogo riguroso –con fuerte base filológica, conocimiento detallado de la historia, de idiomas, del horizonte intelectual y cultural de sus objetos– con los clásicos del pensamiento político y con los debates ineludibles de su época. A casi cien años de la aparición de la *Teología Política I* –texto extensamente visitado, comentado y discutido por Dotti– es posible afirmar que el mundo ha cambiado demasiado como para seguir pensando con las mismas categorías explicitadas allí, pero quizás no lo suficiente como para abandonarlas y dar por cosa juzgada el ocaso presuntamente inexorable de la estatalidad clásica.

Universidad Nacional de San Martín
Universidad Pedagógica Nacional