



¹⁶ *El hombre y su Dios*, p. 116, Ed. Paulinas.

¹⁷ San Pablo: Tim. 3,4.

¹⁸ Ignacio Leep: *Psicoanálisis de la Amistad*.

ESCLARECIMIENTOS SOBRE LA NOCIÓN DE «METAPOLÍTICA»

-Corrientes y planteamientos-

Dr. Ricardo Miguel Flores
Jefe de la Sección de Filosofía
Centro de Estudios Humanísticos - UANL

Presentación

En los últimos lustros ha sido cada vez más frecuente en los medios académicos y, en general intelectuales, el uso del vocablo *metapolítica*, el que, como veremos, está urgido de una explicitación adecuada, así no sea sólo por el hecho de que distintos autores se sirven del mismo según diversas y aún heterogéneas connotaciones, toda vez que su utilización no se restringe únicamente a finalidades de índole académica.

En el presente texto intentaremos mostrar las principales concepciones que sobre esa noción es dable encontrar en el pensamiento actual, en la inteligencia de que, por su misma relativa novedad, aún no encuentra una concreción y delimitación bien perfilada en cuanto a sus contenidos, los cuales, de acuerdo a las distintas corrientes del pensamiento, y aún, visiones del mundo, presentan variaciones y matizaciones diversas.

No tiene esta colaboración -sería imposible- pretensiones de exhaustividad, ni es nuestro propósito, al menos por ahora, formular una evaluación crítica de estas distintas corrientes del pensamiento metapolítico. Ello exigiría un trabajo de más largo aliento, y un espacio y condiciones de las que por el momento no disponemos. Tampoco la selección efectuada conlleva desde luego adhesión alguna a cualquiera de las distintas escuelas. Es así que nuestro propósito se circunscribe a una presentación sucinta, -que esperamos suficiente a dicha finalidad-, de algunas de las ideas más resaltantes en las varias manifestaciones teóricas hoy en circulación. Con todo, no nos inhibiremos de efectuar alguna anotación crítica incidental eventualmente. Esperamos que estas breves acotaciones contribuyan a disipar posibles equívocos.

La "Nueva Derecha"

Una de las acepciones prevalecientes de "metapolítica" es la que asimila la palabra a una actividad predominante o exclusivamente cultural, que en todo caso es antecedente y preconditione explícita de la actividad política, y aún incluso, faena abiertamente dirigida a la toma del poder

político, después de realizar una labor de reemplazo del anterior paradigma cultural, que dotaba de sustento al poder político dominante, como veremos.

A finales de los años sesenta, el grupo cultural francés conocido como la *nouvelle droite*, encabezado por Alain de Benoist, va a ser quien ponga en circulación el vocablo en una acepción virtualmente coextensiva a la de *teoría del poder cultural* del filósofo italiano Antonio Gramsci, "que más que preparar el ascenso al poder de un partido político pretende transformar las mentalidades, a fin de promover un nuevo sistema de valores. Es por lo que la ND ha escogido ser una escuela de pensamiento y no un movimiento político. . . . Su objetivo es suscitar el debate ideológico, totalmente necesario y urgente en un momento en el que la sociedad europea está invadida por el desencanto, la incertidumbre y la tentación de la renuncia" ¹. El proyecto cultural metapolítico consiste en difundir en la llamada sociedad civil una concepción del mundo, con el consecuente impacto histórico.

Ahora bien, en el presente contexto, una concepción del mundo va a ser entendida como una configuración cultural mucho más amplia que una mera ideología; esto es, se trataría de un mismo proyecto histórico y un mismo horizonte sociocultural, compartiendo valores, ideas e ideales básicos, influidos por la antropología y aún la biología del grupo portador de tal cosmovisión. Diversas ideologías pueden ser comprendidas bajo una misma concepción del mundo.

La Nueva Derecha, en su labor de revisionismo histórico, va simplemente a invertir el signo de la revolución cultural propuesta por el filósofo italiano Antonio Gramsci, tomando inverso el sentido de varios conceptos gramscianos; ese va ser el caso de la conocida noción de *intelectual orgánico*: "La noción de este nuevo tipo de intelectual se resume en cuatro imperativos: Primero, tomar posiciones frente a lo inmediato, es decir, ser observador comprometido de la situación presente, aunque guardando una libertad de apreciación y de reflexión; segundo, no dejarse aprisionar por una dialéctica bipolar, es decir, por la posibilidad de tener que escoger entre la derecha liberal o la utopía cristiano-marxista igualitaria; tercero, crear y emitir un discurso de ruptura de esta ideología dominante, en la que el liberalismo y la socialdemocracia no representan más que dos facetas complementarias de una misma concepción del mundo igualitaria y economicista; lo que supone en el mundo del simulacro en que vivimos, crear una nueva dimensión mítica, capaz de dar sentido a la realidad, pues la fuerza de una idea proviene ante todo de su capacidad lírica. A la ND le corresponde hacer nacer la emoción poética del siglo XXI. El cuarto y último imperativo es el compromiso total y permanente entre la teoría y la acción." ².

En esta visión de la Metapolítica que -como ya mencionamos, no es la única- es patente el rechazo a las visiones homogeneizantes y unificadoras de *globalismo unimundista*, ya se presenten en clave neoliberal, de "tercera vía", "nuevo centro", etc., y asimismo hay un claro desplazamiento que la sitúa en las antípodas de lo que se ha dado en llamar *opinión políticamente correcta*. Hay patentes afinidades con las corrientes "neopaganas" europeas, y entronca con una larga tradición idealista e intelectualista toda vez que se adscribe explícitamente a la noción de que "la idea es primero". Quienes promueven esta visión ven con sumo desdén tanto las formas de activismo desaforado como los "arribismos" pragmáticos reformistas, ya que mientras las primeras resultan patéticas y carentes de futuro, los segundos son planos, inconducentes e incapaces de suscitar pasiones. A largo plazo, ninguna de estas dos posiciones es viable, sus nucleamientos políticos se pierden en el limitado horizonte de las reivindicaciones materiales y cortoplacistas, y les es inherente una proclividad temporizadora con los poderes mundiales, allanándose a sus proyectos, y supeditándoles sus propias agendas políticas, de las que finalmente abdican.

Pretende la Metapolítica de la ND, erigirse en un *nuevo poder cultural* alternativo, que se sitúe más allá del horizonte de despliegue de las viejas oposiciones izquierda-derecha, liberalismo-socialismo, y aún socialdemocracia-comunismo, neoliberalismo-keynesianismo y otras, planteando nuevos ejes de problematicidad como podría ser el plano de confrontación entre partidarios y adversarios de los derechos humanos (y por lo tanto de una esencia o naturaleza humana única, y del consiguiente "derecho natural"), de una nueva "Europa imperial aliada con los pueblos del Tercer Mundo" ³, y de partidarios y adversarios de "un nuevo paganismo sobrehumano".

En los hechos, la *nouvelle droite* se desmarca de todos los partidos políticos actuantes, y no ejerce ninguna acción política partidaria ya que estima que los partidos políticos han sido netamente superados por los mega *mass-media*, y en general, la llamada "industria cultural"; en consecuencia es en ese ámbito donde habrá de actuar preferentemente.

Tesis definitorias de la ND son -entre otras- la de la concepción *esférica* de la historia, que se remitiría a Nietzsche, en la cual se asiste a una supuesta *indeterminación* de los procesos históricos, siendo aquí pasado, presente y futuro no ya instancias puntuales de una línea unidireccional preestablecida, ni momentos ínsitos en un escenario de repeticiones ya sea idénticas o analógicas (como en las distintas visiones cíclicas), sino más bien perspectivas que coinciden en todo momento actual. Asimismo postula en afinidad con lo anterior, que el mundo es un caos sin sentido

predeterminado, y el hombre sería un "animal que da sentido a las cosas"; en consecuencia, no habría ninguna suerte de normas preestablecidas, ya que éstas son meras convenciones creadas por los hombres. La transformación cultural propuesta implicaría la creación de nuevas normas conducentes a una nueva *subjetividad colectiva* de una fuerza tal que su vigencia y legitimidad funcionales parezcan naturales y absolutas.

Subyacente a las concepciones que sobre la historia y la sociedad tiene la Nueva Derecha, encontramos una específica visión del hombre y de la razón. El hombre aquí "no es, sino que deviene", creándose a sí mismo en perenne mutación que le permite diverger cultural y antropológicamente, a la inversa de las visiones judeocristiana y helénica, para las que habría una naturaleza común ante la que las diferencias étnicas y culturales serían derivadas y provisionales. Por tender siempre a "lo más", hacia "meta-naturalezas", el fin buscado y explícitamente postulado sería un "sobrehumanismo", con tintes heroicos aunados a la técnica moderna y a la voluntad de poder.

En cuanto a la razón, virtualmente se proscribió la "lógica monovalente aristotélica", que canoniza los principios de exclusión binaria y de contradicción por incompatibilidad para postular una lógica sintética que reconcilie los antagonismos conceptuales, dando lugar a "nociones nuevas por fusión".⁴ Esta concepción de la Metapolítica pretende superar una serie de dualismos que operan en el paradigma cultural vigente en Occidente, como materialismo y metafísica, conservadurismo y revolución, liberalismo y socialismo, individualismo y colectivismo, etc., tratando de instaurar la ya expuesta visión diferencialista, "antiuniversal" y neopagana.

Visión desde la Hermenéutica y la Teoría Crítica.

Decíamos líneas arriba que no era esta la única manera de conceptualizar la *metapolítica*; existen otras visiones al respecto que conviene explicitar con la mayor nitidez posible, resaltando desde ahora que no todas hacen uso explícito del vocablo. Una segunda versión de esta noción que se va abriendo paso progresivamente la encontramos en la confluencia -en lo que respecta al tema que nos ocupa- de las corrientes hermenéuticas y analíticas del pensamiento, que tienen en común la pretensión de elaborar una *filosofía sin metafísica*, posición que tiene diversas consecuencias no desdeñables en el nivel correspondiente al de la metapolítica y, por ende, al de la política sin más.

La hermenéutica⁵ -en un principio técnica y arte de la interpretación textual- ha devenido en la filosofía del presente como una *teoría generalizada de la interpretación*, posición crítica esta que desborda con

mucho los estrictos marcos referenciales de una corriente filosófica o de una postura académica, toda vez que el problema hermenéutico surge a partir del momento en que se toma conciencia de la coimplicación de la interpretación *en todo entendimiento y comprensión humanos*, que de origen aparece ya como necesariamente interpretativo. Ello es porque la comprensión (*verstehen*) tiene siempre como supuesto una *preinteligencia*, de suyo atravesada por múltiples condicionamientos, derivados de la común situación histórica de una sociedad, y de la propia historicidad individual de cada quien, presente en todo individuo junto con su origen e historicidad vital.

Así, toda comprensión por un lado es histórica y deudora de tales condicionamientos; por otro, si *conocemos* dicha condicionalidad, ¿no podríamos también explicarla? Esto es, ¿cabe separar la *preinteligencia* o *precomprensión* que tenemos, de los temas o asuntos mismos de que nos ocupamos? En la línea de la fenomenología más clásica (Husserl, Scheler, Ingarden, Bochenski) esto es considerado factible; hoy día, el pensamiento hermenéutico en su desarrollo ha ido nucleando en torno suyo una concordancia cada vez más unánime en el sentido de que tal abstracción es imposible; a esta aporía se le ha dado en llamar *círculo hermenéutico*; este habrá de consistir entonces en que toda comprensión está de suyo signada por la preinteligencia del comprensor o cognoscente. En toda pretensión de explicitación de dicha preinteligencia, se tendría que recurrir a otra preinteligencia, y así hasta el infinito. El círculo es ineludible. El lector avezado desde aquí podrá estar en condiciones de ir derivando tesis que tienen ineludibles consecuencias en el ámbito de la teoría y aún de la actividad políticas.

Ello da pie a las siguientes contundentes afirmaciones de Emeric Coreth, uno de los principales exponentes de las posiciones hermenéuticas: "Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos . . . Es siempre el hombre concreto, determinado en cada caso, el hombre que se experimenta y entiende en su mundo, el que pregunta por el ser del hombre. La precomprensión concreta no puede eliminarse en modo alguno. No podemos saltar por encima de nosotros mismos. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia un puro "yo pienso". Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica. . ."⁶

En todo el amplio horizonte de las ciencias humanas y sociales encontramos a la hermenéutica jugando un papel decisivo en el esclarecimiento de los métodos de dichas ciencias; un politólogo suficientemente informado acerca de estas cuestiones es consciente de que los asuntos que se configuran como objetos de estudio en su ámbito de

conocimiento no se establecen de manera permanente e inequívoca, sino que muestran facetas multiformes en buena medida mediacionadas en su ser o en su sentido por el lenguaje; en consecuencia, todo sentido *sólo es tal dentro de un universo de discurso*, en donde un entramado de elementos cosmovisionales, ideológicos, lingüísticos y antropológico-culturales conforman la constelación necesaria, mas aún no suficiente a efectos de su comprensión e interpretación.

Para una satisfactoria «comprensión de lo otro» es necesario *desplazarse de un universo de discurso a otro*, lo cual sólo es posible en una consideración del lenguaje como un *trascendental y/o existencial* (Heidegger, Jaspers) que dé pie a una «*fusión de horizontes*» (Gadamer⁷). Ello no conlleva en manera alguna un deslizamiento relativista o una apuesta en las ciencias humanas y sociales por la arbitrariedad o la impostura⁸; de lo que se trata es no eludir inderogables exigencias metodológicas y de ubicarse "a la altura de los tiempos", según gustaba de decir Ortega y Gasset.

La actual hermenéutica desborda los confinados límites a que la había circunscrito en su momento el historicismo alemán de Wilhelm Dilthey, quien la conceptuaba como metodología general de las ciencias del espíritu. Así, mientras las ciencias físico naturales pondrían en operación un dispositivo metodológico analítico-causal explicativo (*Erklären*) de sus respectivos objetos, las ciencias del espíritu llevarían a cabo la ya apuntada *Verstehen* de las realidades humanas y culturales que son objeto propio de su consideración.

Hoy día, no obstante, la cuestión hermenéutica no se recortaría entonces en una problemática regional, limitada al campo de las ciencias humanas, sino que se presenta con carácter universal, por configurar el universo todo del discurso humano en su totalidad, al ser la interpretación tanto principio implícito como intención final explícita del entendimiento y la intelección humanos.

En esta línea de sentido, «interpretación» habrá de ser *abrir* un texto, obra, producción, contexto o discurso redirigiéndolo y conexiónándolo con su *sentido* antropológico, partiendo de la captación de su significado inmediato y a continuación, proceder a su decodificación-recodificación, lo que implica la mediación de un código, lo cual finalmente no sólo no rompe, sino ratifica el planteamiento nuclear de la hermenéutica diltheyana, donde *comprender* justamente habrá de ser *aprehender un sentido*, o poner en relación un fenómeno con una conexión total conocida⁹.

Para Gadamer, Coreth, Betti, Ricoeur, etc., el lenguaje representa la interpretación o «*hermeneia*» fundamental o primigenia del mundo o

hermeneia fundacional del universo del discurso humano, siendo la lengua propia una visión del mundo, perspectiva o cocreación mediacional que filtra y a la vez colorea los perfiles de realidad que se presentan ante el ser humano. De esta suerte, la hermenéutica se configura como horizonte semiológico generalizado desde el cual juzgar críticamente toda interpretación particular, p. ej., de las ciencias humanas, tomando en consideración que esta perspectiva teórica se erige en una especie de estructuración modélica que permite articular la propia construcción crítica de la realidad.

Aquí la verdad no habrá de ser concebida como conformidad inamovible con una realidad "asegurada" en su congelación presente a la conciencia, sino adecuación-conformación "justa" (en el sentido de *justeza*), de ésta frente a las realidades, a las que -mediante un permanente proceso de precisión y ajuste- les permitiría fijar su valor de posición y en lo posible, su consistencia ontológica.

En el pensamiento contemporáneo es dable encontrar avenidas que, recorriendo sinuosas trayectorias, súbitamente convergen y así se suscitan amalgamas y fusiones imprevistas; vemos entonces cómo Karl Otto Apel, discípulo de Jürgen Habermas (Escuela de Frankfurt) sintetiza en un sólo haz teórico tesis hermenéuticas, analíticas y de su propia tradición de *teoría crítica*. Apel plantea que hay diversos mundos o comunidades comunicativas, subyaciendo a cada una de ellas sus propias *condiciones de posibilidad de comunicación*. En las condiciones actuales de globalización y hegemonía del *capitalismo mundial integrado* (como lo conceptualizan Félix Guattari y Toni Negri), la verdadera y universal comunidad de comunicación, para Apel, sería la humanidad viviente entera, la que estaría en vías de transitar hacia la aceptación de unas determinadas reglas de juego lingüístico, en un sentido wittgensteiniano.

La *transformación de la filosofía* que postula Apel, plantea como verdadero aquello que ha de presentarse como conjunto *supuesto* de condiciones que hacen posible todo discurso comunicativo; por ende, no es ya, como en Habermas, el asentimiento al que se arriba mediante discursos. Pretende Apel haber encontrado un nuevo punto cartesiano *refundacional* de la filosofía¹⁰ en el *apriori* de la comprensión argumentativa, que en la comunidad comunicativa real adquiere una posición destacada dentro de la *preestructura hermenéutica de la inteligencia*. De suerte tal que todos los restantes supuestos de la comprensión, -de índole material y existencial- cuyo relieve en muchas ocasiones desdibuja y torna opacas las reglas del juego argumentativo, *de jure* deben subordinarse en principio al mencionado *apriori*, so pena de extraviar el significado genuino que en justicia les corresponde.

Habermas en todo caso no discurre lejanamente al horizonte hermenéutico; él se pregunta cómo es posible en la sociedad moderna una *identidad* (como comunidad de convicciones de un sujeto colectivo), tomando en consideración la ausencia unificadora de mitos, religiones, y aún, sistemas filosóficos, de que carece la *sociedad pluralista*. Su respuesta la construye en la línea de que tal identidad sólo es asequible mediante asentimientos obtenidos a través de discursos *libres de dominio*, esto es, en situaciones comunicativas ideales opuestas a los hechos (contrafácticas). Habermas parte de una plataforma de ideas que pretende reflejar una situación histórica dada, en la que el binomio dialéctico 'fuerzas productivas-relaciones de producción', es sustituido por la interacción contingente entre la esfera del actuar instrumental y la del actuar práctico-simbólico.

Ello debido a que, en la revisión que de la original herencia frankfurtiana (Horkheimer, Adorno), efectúa Habermas, quedan claramente diferenciadas, por un lado, la apropiación de la naturaleza por los hombres mediante instrumentos (lógica o razón instrumental), y por otro, la interacción comunicativa en una comunidad ética mediante el lenguaje (razón comunicativa). Tan netamente distinguibles son ambas esferas que, en el marco de la sociedad actual y su devenir tecnocrático, la lógica instrumental ha avasallado, "sobreconformado", a la esfera de los discursos comunicativos, quedando relegados en particular, los discursos referentes a los fines, los valores y la liberación.

El interés emancipatorio que Habermas conserva de sus predecesores va más allá del esquema de Marx nucleado en torno al trabajo, la superación de la lucha de clases y la abolición de las mismas junto con el Estado; todo ello no supondría sin más la superación de toda forma de opresión y servidumbre. La propuesta habermasiana gira en torno a la necesidad de liberar primero a la propia esfera de la interacción comunicativa de su sujeción a la razón instrumental, y a la vez, supeditar a los afanes emancipatorios los cánones de la ciencia, posibilitando una reunificación de *teoría y praxis*, en un nivel superador del actual estado de cosas, signado por la hegemonía tecno-burocrática y cientificista, lo que sitúa todo su planteamiento en un claro nivel metapolítico.

La *dialéctica* deviene entonces reflexión que se traduce en lenguaje libre de dominación, implicando necesariamente la inmersión del sujeto en la totalidad que es conocida y una praxis dialógica no exenta de dificultades. El conocimiento de suyo, conlleva interés y pautas valorativas; en el caso de las ciencias naturales, estas se hallan sometidas al mismo espacio de dominación instrumental vigente, en las condiciones actuales. A las ciencias sociales, por su parte, la actual tecnificación de la sociedad las *aliena*, ocultando su

genuino interés práctico y su vocación liberadoras, lo que las ubica en un ámbito de entendimiento político, desplazándolas de entrada, de fungir meramente como espejo de las ciencias naturales, uncidas al carro victorioso de los intereses de la dominación y de la racionalidad instrumentales.

La *teoría crítica* de Habermas, pese a su conjunción de ideas asimilables a la *dialéctica de la ilustración* de Horkheimer, al pragmatismo de Pierce y James, al interaccionismo simbólico de Cooley, Mead y Wright Mills, a la misma hermenéutica del ya mencionado Gadamer, y a las tradiciones filosóficas representadas por Marx, el psicoanálisis, el idealismo alemán, el historicismo y aún el positivismo, desarrolla su propia especificidad, que gira en derredor de la tesis de la emancipación, que para Habermas y Apel, va a representar la única idea aún promovible heredada de la tradición filosófica. Hay quienes ven precisamente en Gadamer y Habermas, y en menor medida en Apel, a los últimos representantes de la *gran tradición filosófica* de Europa.

Para este último pensador, el gran mérito de la filosofía hermenéutica, al modo de Gadamer, va a consistir en reaccionar contra el proceso de reducción sufrido por la teoría del conocimiento procedente de Kant, en la moderna *lógica de la ciencia*, incluidas todas las variantes positivistas. Y es que la hermenéutica ha puesto en evidencia los presupuestos trascendentales -otrora ocultos- de esta lógica a la que subyace la relación *sujeto-objeto* defendida por Descartes y Kant, y adicionalmente, al radicalizar la reflexión sobre la «comprensión» ha descubierto estructuras de suyo impensables en el esquema diádico planteado, superando simultáneamente tanto el *idealismo gnoseológico* como el *solipsismo metódico*, esto es, Kant y su antecedente, Descartes.

Esto conlleva implícitamente y conduce necesariamente a la tematización del lenguaje como un *a priori* irrebasable -si bien reconstruible- del comprender. En Gadamer -desde la óptica de Apel- encontramos aplicada críticamente la radicalización de la idea de hermenéutica a la autocomprensión filosófica de las ciencias del espíritu, superadora en definitiva de la concepción *objetivista*, sumamente restrictiva del positivismo -que en el neopositivismo lógico habrá de reaparecer- para la que «comprensión» meramente habrá de significar la tematización vivencial por empatía de los procesos o actos psíquicos de otras personas.

Se trata aquí de una concepción deformadora y sustitutiva del verdadero problema hermenéutico original: el acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo, esto es, acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de lo real en tanto que real. Y es que para Karl-Otto Apel como ya vimos, la verdad estribará en lo que ha de suponerse para que pueda darse

una comunicación, el conjunto de condiciones de posibilidad *a priori* que posibilita los discursos

La hermenéutica plantea consistentemente que no nos es dable a los humanos -y esto envuelve consecuencias políticas inocultables- alcanzar mediante reconstrucción o realizar *a posteriori* la plenitud concreta del mundo de la significación o de comprensión de otro hombre o de otra época histórica. Ciertamente, Gadamer llega a hablar de *mezcla de horizontes*, mas esto es, en el mejor de los casos, una aproximación. Si lo anterior fuera exigible sin más, toda posibilidad de intelección quedaría por principio obliterada, dada la radical singularidad de cada «mundo de significación».

En concordancia con lo anterior, plantea el ya citado Emerich Coreth: «Pero cuanto más se trate de entender una totalidad concreta, por ejemplo a otro hombre, o una obra literaria del pasado que contiene o presupone todo un mundo de relaciones humanas, de maneras de comportarse, de formas de pensamiento o de mentalidades, tanto más debe la intelección, tanto como sea posible, intentar iluminar el trasfondo para ganar el horizonte correcto de comprensión»¹¹.

Precisan Coreth y los hermeneutas que el «mundo de la vida» al que se refería Dilthey «abarca -en heterogénea unidad- maneras de ver muy distintas, intenciones teoréticas, intereses prácticos, valoraciones afectivas, tomas de posición y modos de obrar los cuales, en cuanto forman el trasfondo atemático, sólo pueden ser investigados conclusivamente a partir de afirmaciones o de sucesos singulares . . . Interpretar afirmaciones singulares sin atención a su origen y a trasfondo, o sea interpretarlas «ingenuamente» a partir de la comprensión previa propia, conduce a errores»¹².

De ahí la importancia decisiva del concepto -fundamental en hermenéutica- de *horizonte*: «totalidad comprendida conjunta y atemáticamente o bien, preentendida, la cual penetra, condicionándolo y determinándolo, en el conocimiento -la percepción o la intelección- de un contenido singular que se abre dentro de esa totalidad de una manera determinada»¹³. Hay horizontes parciales heterogéneos ubicados a distintas escalas, configurando entre todos un horizonte de totalidad donde se insertan la vida histórica y la intelección humana. Cada horizonte concreto posee su propia respectividad, su específica manera de aprehender sentidos, de mirar la realidad y de *leerla*, condicionante de cada contenido singular, así formalizado. Por esta vía, la conocida dicotomía de «objeto formal» y «objeto material» queda superada, y la escisión entre un sujeto puro enfrentado a una objetividad pura queda a su vez en entredicho desde el momento en que es todo el mundo de la experiencia y la comprensión el que

satura la manera de ver del sujeto, conforma su horizonte y le posibilita o cancela opciones de intelección.

Se puede colegir de todo lo anterior, finalmente, que si bien es posible seguir afirmando -en consonancia con las posiciones clásicas- que *el mundo es el horizonte total*, toda vez que abarca nuestra total comprensión del mundo, también se debe puntualizar que, por estar referido a una situación social e histórica determinada, el horizonte deviene «horizonte total relativo». Aquí el «horizonte total absoluto», en Gadamer y Coreth -notoriamente influidos por Heidegger en esta cuestión- se desplaza precisamente al hombre -punto axial de todas las cuestiones- y a su esencia, convertido en nuevo *a priori* pero no por ello desvinculado de la cuestión del ser. La designación que sintetiza esta visión es bien conocida: «ser-en-el-mundo».

Autonomismo y Metapolítica del deseo.

Sin hacer necesariamente uso de la expresión «metapolítica», encontramos una muy original y poco atendida visión metapolítica en el pensador y luchador social italiano Antonio (Toni) Negri¹⁴. Cercano a la filosofía francesa posestructuralista de Gilles Deleuze y Félix Guattari, escribirá varios textos con este último, además de sus propios escritos. Con estos autores comparte el propósito de rearmar un nuevo tipo de diagnóstico que conjugue "las dimensiones del inconsciente y de la subjetividad con las dimensiones socio-políticas, idiosincráticas, resituando los síntomas propios de esta era de la información planetaria"¹⁵. Tanto Guattari como Negri se sirven de la noción de Capitalismo Mundial Integrado (CMI en lo subsecuente)¹⁶, acuñado por el primero en la elaboración de todo su andamiaje conceptual político y metapolítico. De lo que se trata para Negri-Guattari es de estructurar una nueva armazón referencial que haga posible la formulación de *nuevas propuestas*¹⁷, abriendo paso al ejercicio de la imaginación, la creatividad social y a la rehabilitación-reapropiación de los conceptos de «necesidad» y de «deseo», entendidos en el presente contexto como fundamentos de la vida comunitaria.

Proponen estos pensadores en un escrito de 1984¹⁸, una redefinición de *comunismo*, entendido ya no más como sinónimo de «aplastamiento del hombre bajo el peso del colectivismo», sino como la vía más adecuada y deseable de liberación de las singularidades individuales y colectivas, que indefectiblemente habrá de pasar por la abolición de toda suerte de regimentación y/o control de los pensamientos y de los deseos.

Y no es que no haya conciencia por parte de Negri acerca del estrepitoso fracaso del llamado «socialismo real», en su momento socio y cómplice de las potencias capitalistas. Ambos tipos de regímenes son considerados desertores de las grandes promesas de la ilustración: *libertad, igualdad, fraternidad*; y no sólo esto, sino que incluso serían copartícipes de un sometimiento de la vida humana en sus distintas dimensiones: trabajo ante todo, pero también deseo, sueño, arte, etc. «El hombre que, no hace mucho, hacía de su trabajo y de su calificación una fuente de dignidad, se encuentra, sea cual sea su posición, constantemente amenazado de caducidad social: desempleado, menesteroso, asistido en potencia»¹⁹. El trabajo «se ha convertido en el nido de todas las irracionalidades en que se anudan todos los apremios y todos los sistemas de reproducción y de amplificación de esos apremios, que consiguen así infiltrarse en las conciencias, y proliferar en todas las avenidas de la subjetividad colectiva»²⁰.

El hecho es que el problema del capitalismo permanece, más allá de posiciones triunfalistas a lo Fukuyama, dado que el hombre en este sistema, pareciera trabajar sin descanso en su propia exclusión en lugar de trabajar en función de un enriquecimiento de las relaciones del hombre con los demás hombres, con la naturaleza y consigo mismo. Hoy día, lo sabemos, el trabajo está comprometido, cuestionado, diseccionado. Algún autor habla de «abolición»²¹ del trabajo no en un sentido filosófico o antropológico de "realización personal", "actividad práctico-sensorial", o aún, "actividad autónoma de transformación de la materia", sino del "trabajo" que "se tiene o no se tiene", esto es, el trabajo propio del capitalismo industrial que viene a ser propiamente, una construcción social consistente en una actividad destinada a inscribirse en el flujo de intercambios a escala de toda la sociedad, que posibilita y vehiculiza de manera *normalizada* la producción y reproducción del todo social. Implica competencias socialmente definidas puestas en operación mediante procedimientos socialmente homologados.

Entendido así el trabajo en el CMI, éste restaura las peores formas de dominación, servidumbre y explotación al obligar a todos a luchar contra todos para obtener un puesto laboral en el sentido definido; se perpetúa entonces un estado que, en las condiciones actuales tiende a enrarecerse y a enmascarar y disimular aún más, si cabe, la verdadera situación del «trabajador». Por un lado, es un verdadero precario: «... la figura central y la condición "normal" no son más las del "trabajador" -ni *a fortiori* la del obrero, el empleado, el asalariado-, sino la del precario que ya "trabaja", ya no "trabaja", ejerce de manera discontinua múltiples oficios, de los cuales ninguno es un oficio, no tiene profesión identificable y tiene como profesión el no tenerla; no puede por lo tanto identificarse con su trabajo y no se identifica, sino que considera como su "verdadera" actividad aquella por el ejercicio de la cual se esfuerza en las intermitencias de su "trabajo"

remunerado»²². Por otro, el capital exige que simultáneamente sean los trabajadores "autónomos" y "creativos" en su trabajo.

Las condiciones macrosociales son tales que se ha generado una salida de la "sociedad de trabajo" sin reemplazarla por ninguna otra; se disuelve el sentido específico anterior de pertenencia social. André Gorz lo establece: «Nos sabemos, nos sentimos, nos aprehendemos a *cada uno de nosotros* como desempleado en potencia, subempleado en potencia, precario, temporario²³, de tiempo parcial en potencia.»²⁴. Guattari hablará de *no-garantizados*.

Según Lester Thurow²⁵ -uno de los corifeos más entusiastas del globalismo-, "el capitalismo le declaró la guerra a la clase obrera y la ganó". Esta sensación satura de manera más o menos vaga la percepción del imaginario social de una manera progresiva en particular a partir de la hegemonía neoliberal establecida desde finales de los setenta en todo el mundo. A partir de ese momento «la reproducción material y cultural de las sociedades entra en crisis y la anomia, la barbarie, las guerras "civiles" larvadas o no, el miedo a un desfundamiento de la civilización y a la implosión de la economía globalizada, basada en las finanzas, en la cual el dinero produce dinero sin vender ni comprar nada más que dinero, se extienden a todos los continentes. El dinero se convirtió en un parásito que devora la economía y el capital, en un depredador que saquea la economía»²⁶.

Volviendo a Negri y a la especificidad de su propuesta, él afirma que los «agenciamientos capitalísticos» se han apropiado del discurso del comunismo para despojarlo de su capacidad de análisis y de su propuesta de liberación. Y es que Negri y su escuela conceptúan al comunismo como el «conjunto de las prácticas sociales de transformación de las conciencias y de las realidades en los niveles políticos y sociales, históricos y cotidianos, colectivos e individuales, conscientes e inconscientes»²⁷. Será ante todo la "lucha colectiva por la liberación del trabajo" la que habrá de ser llamada *comunismo*.

Hay un claro énfasis en lo que se ha dado en llamar "las nuevas subjetividades", originadas según esta visión, a partir de los años sesenta, en particular, al calor de los conflictos de año 68, los cuales permitieron la aparición en la escena social y política de nuevos actores sociales, nuevas *singularidades colectivas* dotadas de una especial movilidad, creatividad y variabilidad espacio-temporal y canalizadoras de nuevos procesos de singularización del deseo.

Se rompe con los anteriores moldes masificadores de lo social y se rechazan todas las formas de colectivismo organizado en empresas capitalistas y/o socialistas, en procura de una mayor y mejor *productividad social*, que desemboque en la *re-construcción del trabajo*, espacio que, al lado del ámbito de lo propiamente cultural configura una topología metapolítica. El concepto de *trabajo* en estos *autonomisti*, no permite su cristalización en ninguna forma de propiedad privada ni considera los instrumentos de producción como un fin en sí mismo, sino como elemento mediador a cuyo través se habrá de posibilitar el desarrollo pleno de la singularidad y una nueva producción de subjetividad. (Es claro que se trata de una revisión del concepto de *sujeto revolucionario*, entendido en clave marxista). Su visión del poder es acotado como horizonte de liberación, como auto-valorización y auto-producción de las singularidades.

El llamado de Negri a una «subversión creativa» que comprenda no sólo privativamente el espacio de las luchas políticas o político-partidistas lo sitúa a las claras en un nivel propiamente metapolítico, y lo distancia de las corrientes «posmodernistas» de un Lyotard o un Vattimo: «... los cambios se han vuelto claramente *irreversibles*. Los nuevos modos de subjetivación han dislocado literalmente los viejos escenarios de la lucha de clases, implantándose en las raíces imaginarias y cognitivas de las nuevas dimensiones del "producir", convirtiendo su toma de conciencia en un acto de voluntad transformadora. Los procesos de singularización de deseo se han apoyado así, sobre prácticas colectivas que constituyen desde entonces nuevos territorios políticos. Su dramática afirmación ha cuestionado nuestro "vivir" social y lo ha promovido como base de una mejor expresión subjetiva del conjunto de los sistemas de producción materiales y semióticos. *Su contestación de la propiedad privada es una negación radical* de todas las formas de *colectivismo ciego*...»²⁸.

Las llamadas "nuevas subjetividades" aluden a una amplia gama de *nuevos actores* que demandan de suyo la construcción y reconocimiento de su propio espacio de demarcación social y de demandas diseñadas a partir de diversidades socioculturales: movimientos de estudiantes y de jóvenes en general, de las mujeres, de minorías religiosas, étnicas y/o lingüísticas, etc., así como de formas altamente renovadas de las tradicionales luchas de los trabajadores; son movimientos de "defensa y reconquista de la ruptura"²⁹, de *marginalidades* desbordadas que, al decir de Negri, son portadoras en potencia de las necesidades y deseos de las grandes mayorías. En una expresión *prima facie* paradójica, Negri-Guattari afirman que son precisamente las marginalidades las instancias capaces de «universalidad». Para esta innovadora y audaz línea de pensamiento metapolítico, los «universales políticos» no implican ninguna afirmación con pretensión de verdad trascendente y no se desmarcan de los espacios de poder y deseo de

los hombres concretos; incluso se trataría de desplazarse de la dialéctica aliado-enemigo hacia una posición que marca un salto cualitativo en este sentido: se trata entonces de un universal político que «se constituye por el descubrimiento del amigo en su singularidad, del *otro* en su irreductible heterogeneidad, de la *comunidad* solidaria en el respeto de sus valores y finalidades propias»³⁰.

Es tesis nuclear de esta *metapolítica del deseo* que deben ser las finalidades humanas las que califiquen y orienten la producción, no viceversa. La organización capitalista del trabajo para la ganancia es la instancia que en su proceso de redefinición de las formas de exacción de plusvalía y sus nuevas y más sutiles formas de mando y dominación se opone a la libertad, la creatividad y el deseo, mediante diversos dispositivos como el control social establecido vía los medios de comunicación, la informatización de toda la actividad económica y múltiples actividades sociales, la articulación/supeditación de todos los tiempos y espacios sociales al modo de producción ampliado, que así sobrecodifica los imaginarios, las subjetividades, y aún los deseos y la vida privada, tornándose ilocalizable y «desterritorializado» el poder.

Para esta corriente metapolítica, la «intelectualidad», que es «presencia y tarea común», deviene forma del trabajo y de la comunicación productiva, y en consecuencia, trama y conducto de lo social y lo político; otras formas de aparición de lo intelectual han perimido; no más crítica *externa* de lo existente, ni compromiso con un supuesto «proceso de transformación»; en todo caso, los procesos se han de reconducir a una productiva autoposición y determinación del «sujeto intelectual colectivo». Se trata de erigir un nuevo «poder constituyente» y de la aparición de un nuevo *sujeto revolucionario*, ajeno a toda mirada expropiadora y cosificadora del otro. «En la ondulatoria constitución del proceso revolucionario, entre éxodo y retorno, entre miseria y riqueza, entre anticipación y movimiento de masas, el momento sincrónico de la nueva creación consolida la diacronía de los acontecimientos y actualiza una irreversible genealogía. Construir la agencia política del intelecto general hacia la producción de poder constituyente es un proceso que transforma la ausencia de memoria (a lo que siempre la vida nos constriñe) en presencia del producto total de las luchas pasadas y presentes. Trabajo vivo sobre un capital históricamente acumulado y ontológicamente fijado. En cualquier caso: comenzar desde el principio no es volver atrás»³¹.

Tradicionalismo

El escritor argentino Alberto Buela, en el número correspondiente al año 1997 de la Revista *Disenso* ³² nos da noticia de la concepción metapolítica presente en la corriente denominada *tradicionalismo*, que en el presente contexto hace referencia a una línea de pensamiento que se ocupa del estudio de un supuesto saber primordial común a todas las civilizaciones, distinguiéndolo claramente de tradiciones específicas de pueblos particularmente considerados, cuyos valores históricos habrían de ser objeto de conservación en aras del mantenimiento de una identidad sociocultural.

Es Silvano Panunzio ³³, uno de los autores que traza los lineamientos centrales de esta visión *tradicional*; pero su más destacado difusor en nuestra lengua ha sido el pensador sudamericano de origen italiano Primo Siena, el cual estima biunívocos y correlativos los conceptos de *trascendencia* y *metapolítica*, al ser esta última expresión y traducción de una ciencia de índole más bien sagrada, y no precisamente profana. Se trataría entonces -en esta visión ciertamente heterodoxa- de una penetración del misterio *escatológico* de la historia, el cual habría de consistir en todo caso en un proyecto providencial que comprendería las vidas todas de hombres y naciones.

Por lo tanto, es «ciencia» a la vez que «arte regia y profética»; es una visión metafísica de la política en la que hombres que actúan con rectitud tratan de realizar un paradigma «metapolítico» en el sentido indicado, una *Civitas Dei* o ciudad espiritual primigenia que sirve de pauta a la política real. En realidad, es una visión supratemporal y supraempírica que trata de cohonestar dos mundos, el de los modelos o paradigmas ideales y el de las realidades efectivas, el cual debe acomodarse en todo caso al primero.

Mención aparte habría que reservarle al pensador italiano Julius Evola, "manjar difícil de digerir" como lo ha calificado el sabio especialista en religiones Mircea Eliade ³⁴. Evola, ha sido poco difundido y es poco conocido aún en nuestros días; adicionalmente, ha habido una serie de distorsiones sobre su pensamiento, de tal suerte que escritores poco rigurosos lo han tildado sin mayor criticidad de "fascista", con un desconocimiento total de la compleja y en último análisis polémica relación que este autor mantuvo con dicho movimiento político. Asienta el propio Eliade que «Todo contribuye al aislamiento de Evola en el ámbito del pensamiento y de la cultura modernos: el rigor de sus análisis filosóficos, su espíritu crítico y el coraje de defender como sea una ciencia "tradicional", que opone a la ciencia laica, fragmentada, atomizada» ³⁵.

La concepción metapolítica y metahistórica evoliana se ubica en una línea en la que encontramos a Gobineau, Chamberlain, Spengler y Rosenberg; de ellos, hoy día ciertamente sólo el tercero conserva cierto prestigio, que a últimas fechas luce remozado; es inevitable que, cada vez que se vuelve a hablar de crisis de la civilización y/o de la cultura, se vuelva a Spengler, a Toynbee, a Ortega, a Keyserling, y otros con idénticas preocupaciones.

Evola en realidad es ignorado por los especialistas porque rebasa con mucho los estrechos límites de sus rígidos marcos de investigación al uso. Los diletantes, por otro lado, lo rehúyen al no asimilar su "erudición en verdad prodigiosa" (Eliade), y la inmensa mayoría de los académicos (sobre todo los enfeudados a la "opinión políticamente correcta") recelan de la ausencia de concesiones en la exposición que hace de sus ideas este vigoroso pensador, que en aparente paradoja, señala no tener ideas "propias", sino manifestar y tratar de poner en claro, nociones otrora patrimonio común a los distintos pueblos y culturas desde la más remota e insondable antigüedad.

Imposible resulta desde luego hacer aquí una exposición exhaustiva del pensamiento de este autor, como tampoco lo hicimos en el caso de las otras corrientes, dados los limitados propósitos del presente escrito; mas no nos eximiremos de señalar algunas de las ideas que más resaltan del notable polígrafo italiano, que por origen de sangre, perteneció a la nobleza de su país.

Evola cultivó y propuso la más radical alternativa a la civilización moderna: la idea de *Tradición*. Esta es concebida como un tipo ideal o categoría metafísica opuesta al mundo "anómalo y decadente" representado por la llamada modernidad, siendo las civilizaciones tradicionales las genuinas depositarias de una normalidad y una sacralidad, hoy periclitadas en un Occidente "anormal y extraviado".

El «mundo de la Tradición» presentado por Evola es ajeno a toda suerte de fantasía individual. Utilizando un método inductivo, y con un impresionante acopio de datos históricos y antropológicos desbordantes de erudición, Evola recorre las manifestaciones tradicionales de civilizaciones tales como la antigua China, la Grecia más arcaica, la civilización azteca, el Egipto de los faraones, Roma, el Islam, la India aria, la antigua Persia, Mesopotamia, Babilonia, la Europa cristiana medieval y otras, y efectuando un proceso de depuración de sus datos históricos y contingentes, obtiene un precipitado mediante el cual, los «principios generadores» de cada una de estas civilizaciones son remitidos al *plano metafísico* donde, de acuerdo a Evola, es posible encontrarlos en estado puro.

Julius Evola es un crítico muy severo del método histórico científico, particularmente en su versión positivista decimonónica, cuyos procedimientos realizarían operaciones de violencia destructivas del espíritu de aquello que se quiere investigar. El método evoliano, similar en mucho al de otros autores como el ya mencionado Eliade, así como Walter Otto, consiste en tomar con seriedad lo que hombres de otras culturas dicen de sí mismos, y en particular, no permitir que se subordinen a una "rigurosa historicidad", y a una "linealidad histórica", aspectos tan delicados de las culturas, como son las manifestaciones *espirituales* y *sacras*, eje de las indagaciones del presente autor. Pocas obras es posible encontrar tan ajenas a las oscilaciones de las modas intelectuales de las diversas tendencias en Historia.

De acuerdo a Evola, el hombre tradicional era consciente de una realidad *más alta*, de carácter *suprasensible*, *metafísico* y *sagrado*, al lado de lo sensible, material y profano. Frente al devenir del mundo, el "transmundo" del Ser. No sería todo esto, asunto de *fe* o de *teoría*, sino cuestión de *experiencia*. Configuraba *lo invisible* de tal suerte lo real, que tenía tanta o quizá mayor densidad que lo visible, captable por los sentidos del cuerpo. En el orden del mundo de la Tradición, «es la naturaleza superior la que fundamenta y justifica la naturaleza inferior; las instituciones sociales y políticas, la vida misma, carecen de sentido si no es por referencia al principio superior del Ser. De este modo, se conocían medios de contacto entre uno y otro plano: la Iniciación era el acto del tránsito; la Acción heroica y la Contemplación, las dos grandes vías de aproximación, el Rito y la Fidelidad, la mediación; la Ley tradicional, el gran soporte; y el símbolo terreno, el Imperio»³⁶.

Es más que obvio que el mundo de la Tradición, no existe ya hoy en sentido social, "civilizacional", al menos por lo que toca a Occidente. Lo que convencionalmente es llamado "tradición" sólo es un residuo de formas socioculturales anteriores al mundo moderno, que poco o nada tienen que ver con los planteamientos de Evola. Con todo, es dable aclarar, que para Evola "lo moderno" es un *modo propio de ser de cierto tipo humano*, opuesto en todo al mundo tradicional, constituyendo ambos dos polaridades opuestas de la existencia, las cuales es posible encontrar en todas las etapas de desarrollo de la humanidad, sólo que en la era actual lo moderno habría desplegado con mucha mayor amplitud sus potencialidades.

Para esta visión metapolítica -que incorpora inocultables afinidades con la obra de Ernest Jünger- la única forma viable de conciliación entre ambos mundos sería la inequívoca subordinación del inferior (moderno) respecto del superior (tradicional), del cual el primero recibiría el rumbo y la orientación.

Lo moderno, en esta heteróclita visión, no cabría ser reducido ni a la primacía de lo cuantitativo, ni al individualismo, al irrealismo, al capitalismo o al comunismo, ni mucho menos al mero consumismo; tampoco es el desarrollo sin precedentes de la ciencia y la tecnología occidentales. Se trataría ante todo de un *principio metafísico*, manifestable en diversos niveles de la realidad, que van desde el religioso hasta el político, por el que el hombre quedaría encerrado en el marco de una fatalidad superior e ineluctable, tomase la forma que tomase.

La historia actual, en esta visión, acontecería en cuatro ciclos históricos de descenso -como enseñaban varias sabidurías desde antiguo-, cada uno más corto a similitud de la ley mecánica de la aceleración. Habiéndose impuesto pues el mundo moderno sobre el tradicional, el tiempo humano se ha "materializado", la decadencia habría traído consigo la irrupción de las cuatro edades sucesivas, encontrándose la humanidad en un proceso de caída, por apartamiento del estado primordial originario.

Sin embargo, la libertad quedaría a salvo, de forma tal que no habría fatalismo ni al principio ni tampoco al final de la historia. El que vuelva a imperar el espíritu dependerá en último análisis de la acción de algunos hombres, que ubicados en un plano metapolítico, logren reconducir la presente edad hacia un punto de restauración del orden primigenio, el cual vendría signado por la sacralidad, la jerarquía y la primacía de lo trascendente, así como por la efectiva subordinación de los aspectos económicos, prácticos, y en general, materiales, de la existencia.

Hasta aquí la presentación de las distintas visiones metapolíticas. Como se ve, son muy diversas entre sí, y aún opuestas. Todas pretenden situarse más allá de los discursos políticos habituales y aún de las disciplinas académicas que abordan lo político. Algunas pretenden incidir claramente en las realidades políticas efectivas, mientras que otras se repliegan en un espacio pura o marcadamente teórico. El tiempo decidirá si llega a unificarse el sentido del vocablo o si la equivocidad del término habrá de prevalecer. También está por verse si finalmente serán las visiones heterodoxas las que se apropien de esta noción, o si esta devendrá en una voz académica, aséptica y "políticamente correcta". El diferendo apenas inicia.

En todo caso, esperamos que estas concisas consideraciones hayan contribuido en alguna medida a un mejor conocimiento de distintas concepciones de la metapolítica, la mayoría de las cuales, ciertamente, transcurren por las márgenes de la producción teórica y cultural³⁷, erigiéndose en visiones alternativas a los paradigmas actualmente prevalecientes.

Notas bibliográficas

¹ Alain de Benoist y Guillaume Faye, *Las ideas de la «Nueva Derecha»*, Ediciones de Nuevo Arte Thor, Col. El laberinto, Barcelona 1986, pp. 142-143. Las siglas ND en todos los casos van a significar "*Nouvelle Droit*" o "Nueva Derecha".

² *Ibid.*, p. 144.

³ *Ibid.*, p. 146. De hecho, han ido cobrando cierto auge movimientos europeos neomonárquicos, partidarios de la restauración de alguna de las diversas formas imperiales que a lo largo de la historia se han sucedido en dicho continente. Los hay desde promotores del *Imperio Francés* o del *Imperio Austro-húngaro*, hasta del antiguo *Imperio Romano*, por no hablar de los perennes grupos neo-nazis, que sueñan con la instauración de un *Cuarto Reich*, -ario y "nórdico" desde luego- (no hay más que ver el *fenómeno Heider* en la Austria actual. Incluso hay quienes proyectan una *Restauración Carolingia*, vía la abolición de toda la modernidad, después de una eventual crisis terminal de Occidente. Spengler cabalga de nuevo.

⁴ *Ibid.*, p.16.

⁵ Nombre derivado de *Hermes*, el «mensajero divino» que traía a los hombres los mensajes de los dioses; y de ahí *hermeneus*: heraldo traductor.

⁶ Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder, Barcelona, 1982.

⁷ Hans-Georg Gadamer es considerado uno de los filósofos alemanes de más prestigio en la actualidad y el máximo exponente de esta línea de pensamiento, que de alguna manera compendia y prolonga las tradiciones más clásicas de la filosofía centroeuropea. Su principal obra es *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*.

⁸ Ver nuestra reseña al libro de Alan Sokal y Jean Bricmont *Imposturas intelectuales*, a publicarse en *Humanitas*, Anuario de investigación de la Universidad Autónoma de Nuevo León, núm. 27, Monterrey 2000.

⁹ Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE, México 1979, *passim*.

¹⁰ Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Ed. Taurus, Madrid 1985, 2 vols.

¹¹ Coreth, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder, Barcelona 1972, p. 103.

¹² *Ibid.*, p. 104.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Politólogo italiano, nacido en Padua en 1933, en cuya Universidad fue profesor de ciencias políticas y sociales. Sus escritos se mueven en el espacio del pensamiento político y del derecho, así como en el de la filosofía francesa, alemana e italiana. Hegel, Max Weber, Descartes, Marx, y particularmente Spinoza concitan destacadamente su interés. En los años sesenta fue uno de los teóricos del *operarismo* italiano. En los setenta derivó esta línea hacia la *autonomía obrera*. Ha dado cursos en la Universidad de París VII y en el Colegio Internacional de Filosofía (París). Ha estado en prisión acusado de estar vinculado a las *Brigadas Rojas*. A su reciente retorno a su patria, nuevamente el Estado le ha brindado un "hospedaje carcelario", por razones que nos resultan poco claras. Entre sus principales escritos se encuentran *El poder constituyente*, *Marx más allá de Marx*, *Fin de siglo* y *La anomalía salvaje* (sobre Baruch de Spinoza). También ha escrito un ensayo sobre Leopardi. De estas obras, sólo *Fin de siglo* ha aparecido en castellano (Paidós/I.C.E.-U.A.B., Col. Pensamiento Contemporáneo 19, Barcelona 1992).

¹⁵ Félix Guattari. *Cartografías del deseo*. Francisco Zegers Editor. Santiago de Chile 1989, p. 18.

¹⁶ Se introdujo para referirse al hecho de que el capitalismo contemporáneo se ha convertido en un fenómeno que compromete al planeta entero ("globalización" es el vocablo que finalmente se ha impuesto, pero dice menos que la expresión de Guattari). Se caracteriza por el hecho de que sus interacciones son constantes aún con países que históricamente parecían haberse escapado, y porque tiende a *sobreconformar* o *sobrecondicionar* toda actividad humana, de tal suerte que, a nivel planetario, nada escaparía a su control.

¹⁷ Esta línea de pensamiento no sufre del síndrome de «parálisis por análisis», tan extendido entre las diversas versiones de la hermenéutica.

¹⁸ «Las nuevas alianzas», en *Cartografías del deseo*, cit.

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰ *Idem*

²¹ André Gorz, *Misérias del presente, riquezas de lo posible*. Paidós, Col. Estado y sociedad 62, Buenos Aires 1998.

²² Gorz, *op. cit.*, p. 63.

²³ Lo que en México llamamos comúnmente "trabajador eventual".

²⁴ *Op. Cit.*, p. 63.

²⁵ Citado por Gorz, *cit.*, p. 19.

²⁶ Gorz, *op. cit.*, p. 15.

²⁷ Negri, *op. cit.*, p. 147.

²⁸ *Ibid.*, pp. 160-161.

²⁹ Por desconocimiento de teorías más explicativas y abarcadoras, así como de más alta densidad teórica como las de Negri, Guattari, Michael Hardt y otras similares, a muchos "analistas" políticos de hoy día se les escapan fenómenos nuevos que van en esta línea, como los movimientos estudiantiles y universitarios que hoy vemos en Irán, México (UNAM, Normales Rurales), Colombia, Perú, Ecuador y próximamente, Argentina. En 1997-98 asistimos a fenómenos análogos en Francia. Los viejos paradigmas carecen de la red conceptual idónea para la asimilación de estas manifestaciones *arborescentes*, que poco tienen que ver con los fenómenos sociales de carácter estudiantil de los sesentas y setentas, *independientemente de que los actuales nuevos actores así lo construyan en su imaginario*. Era notable la insistencia con que usaban varios editorialistas palabras como "inaprensible", "evanescente", "inasible" y otras similares, para referirse al movimiento de la UNAM. Periodistas y autoridades enloquecían porque cada vez que se dialogaba con el CGH (Consejo General de Huelga), este se hacía representar por diferentes personas. A un sistema dominante ilocalizable sólo se le puede combatir por movimientos con similares características. Para quienes están fuertemente aferrados a los anteriores paradigmas, todo esto resulta inasimilable.

³⁰ Negri, p. 162.

³¹ Negri, *Fin de siglo*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Col. Pensamiento Contemporáneo 19, Barcelona 1992, p. 159.

³² Buenos Aires, 1997.

³³ Obra principal: *Metapolítica: La Roma eterna e la nuova Gerusalemme* (Roma 1979).

³⁴ Recensión sobre su libro *Rivolta contra il mondo moderno*, publicada en «Vremea» ("El Tiempo"), año VIII, núm. 382, mayo 31 de 1935, apud. «Ciudad de los Césares», s/f, Santiago de Chile., p. 13. En el mismo texto Eliade dice a las claras que en dicha obra es posible "si no encontrar respuesta a viejas preguntas, por lo menos contemplar una explicación del mundo y de la historia de una fascinante grandeza". Ediciones Heracles de Buenos Aires publicó en castellano en 1994 *Rebelión contra el mundo moderno*.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁷ No podemos dejar de mencionar que en México se publica una revista bajo el nombre de «Metapolítica» desde el año de 1997 por el Centro de Estudios en Política Comparada, A.C. y la UAP, dirigida por César Cansino; es un importante y loable esfuerzo sin duda. Sin embargo, estimamos que la mayor parte de los materiales que han aparecido -que en su mayoría son de calidad- se ubican prevalentemente en el marco de la Ciencia Política y la Política Comparada.