



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El fundamento mágico del Estado

Un análisis teórico de la legitimidad estatal. Una mirada antropológica

Autor:

Pelegrin, Diego Marcos

Tutor:

Rosato, Ana María

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 12-4-4

FACULTAD de FILO		LETRAS
Nº 8264SA		3A
28 ABR 2006		DE
Agr.		ENTRADAS

Tesis 12-4-4

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Antropológicas

Tesis de Licenciatura

Tema

El fundamento mágico del Estado: análisis teórico de la legitimidad estatal.

Una mirada antropológica

Autor

Diego Marcos Pelegrin
L.U. 24515017

Director

Dra. Ana María Rosato
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

28 de Abril de 2006

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
I. INTRODUCCION.....	3
1. OBJETO DE LA TESIS.....	3
2. CONSIDERACIONES METODOLOGICAS I.....	5
3. CONSIDERACIONES METODOLOGICAS II.....	7
II. ESTADO, DOMINACION Y LEGITIMIDAD.....	9
1. DOMINACION Y LEGITIMIDAD.....	9
2. SOBRE LOS FUNDAMENTOS ULTIMOS DE LA LEGITIMIDAD.....	21
- LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD.....	23
- ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA LEGITIMIDAD TRADICIONAL.....	29
- EL CARACTER SINGULAR DEL CARISMA.....	33
- CONCLUSIONES DE ESTE APARTADO.....	35
3. LA OBJETIVACION ("DESPERSONALIZACION") DEL CARISMA.....	36
4. CONCLUSIONES: ESTADO Y LEGITIMIDAD.....	39
III. LO SAGRADO Y LO POLITICO (<i>para una redefinición del objeto Estado I</i>)...	44
1. LA ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LO SAGRADO.....	47
- LOS OBJETOS TOTEMICOS Y EL PODER DE LA REPRESENTACION.....	49
- REPRESENTACION Y REPRESENTADO.....	51
- EL CLAN HIPOSTASIADO Y EL SISTEMA TRIADICO DEL TOTEMISMO	53
- LA REPRESENTACION ES CONSTITUTIVA DE LO REPRESENTADO.....	56
IV. ESTADO Y FETICHISMO (<i>para una redefinición del objeto Estado II</i>).....	58
1. EL ESTADO COMO FETICHE I.....	59
2. SOBRE EL CONCEPTO DE FETICHISMO.....	62
3. EL ESTADO COMO FETICHE II.....	79
V. CONCLUSIONES.....	93
- ESTADO, FETICHISMO Y LEGITIMIDAD.....	96
BIBLIOGRAFIA.....	102

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer en primer lugar a Ana Rosato por haber aceptado dirigir esta tesis, por permitirme trabajar con libertad y por sus indicaciones y sugerencias.

Estoy también agradecido con Mauricio Boivin y con Fernando Balbis quienes junto a Ana Rosato dictaron el "Seminario de Investigación Anual" (año 2002) en el marco del cual elaboré el proyecto de esta tesis. Hago extensivo este agradecimiento a los compañeros y compañeras que participaron activamente de dicho seminario.

Por último, quisiera expresar mi agradecimiento a Martina García. Sus comentarios, sus correcciones de todo tipo y las largas discusiones que mantuvimos sobre todos y cada uno de los problemas aquí tratados hicieron que esta tesis fuera posible.

I. INTRODUCCION

1. OBJETO DE LA TESIS

A primera vista, el Estado se nos presenta como a K. en su primer paseo matutino por la aldea: "Y vio entonces allá arriba el castillo; vio en el aire claro su nítido contorno, más nítidamente perfilado aún por la nieve que, extendida en fina capa por doquier, reproducía todas las formas" (Kafka, 1979: 12). Al principio todo es tan nítido, tan claro... y, sin embargo, tan ilusorio. Bien pronto advierte K. que la "fina capa" de nieve extendida "por doquier", lejos de aumentar la nitidez del castillo, encubre una realidad completamente otra: la de una multiplicidad de ínfimas relaciones de dominación dispersas por todos los rincones de la aldea. Pero, aunque el castillo se desdibuje y se fragmente en tal infinidad de relaciones, no por ello deja de estar "allá arriba", "nítido" y brillante por la nieve "extendida en fina capa por doquier". En todo caso, el castillo nunca dejará de ser el *objetivo* de K.

Al abordar la problemática del Estado moderno¹ nos enfrentamos, desde el comienzo, con su naturaleza irreductiblemente dual; la de ser a la vez -y a un mismo tiempo- "cosa" y "relación". Se puede -y de hecho así se ha hecho- estudiar al Estado tomando exclusivamente un sólo aspecto de su realidad, pero lo cierto es

¹ Salvo que indiquemos lo contrario, cuando decimos Estado o cuando hablamos de la dominación estatal nos estamos refiriendo al Estado moderno y no a cualquier tipo de Estado.

que el otro -sea la "cosa" o la "relación"- siempre termina reapareciendo. Así, a las perspectivas ingenuamente "cosificadas" -fueran las de la "voluntad general" o las "instrumentalistas"- se les opuso el aspecto relacional del Estado, "encubierto" por aquéllas. Pero la "cosa" Estado terminó por reaparecer subrepticamente en las perspectivas "relacionistas": ¿qué otro significado puede tener, si no, el uso de términos como "cristalización", "condensación", "autonomización"?

En el marco de este trabajo nos proponemos abordar la problemática del Estado Moderno a partir de lo que consideramos uno de sus aspectos más notables y fundamentales: su legitimidad². Esta elección tiene su justificación. La legitimidad nos sitúa desde el comienzo frente a esta naturaleza dual del Estado, frente a esa suerte de oscilación entre la "cosa" y la "relación". Veámoslo más detenidamente. Al principio, la legitimidad pone en primer plano el aspecto relacional del Estado, su carácter de "relación de dominación". Lo fundamental al indagar al Estado desde la perspectiva de la legitimidad es la cuestión de la relación entre dominantes y dominados: ¿por qué éstos consienten la dominación de aquéllos? Desde este punto de vista, lo que interesa centralmente no es la estructura del Estado en sí misma, su *realidad material*, sino por qué tal estructura es representada como válida por -goza de validez para- aquéllos que se encuentran bajo su dominación. De tal forma, el Estado tiende a ser concebido exclusivamente como relación y no como una "cosa", como algo "en sí mismo". Esta es la primera ventaja de la legitimidad: desde el principio nos previene de caer en perspectivas cosificadas del Estado³, de confundir al Estado con su "objetivación material", con los aparatos de Estado. Sin embargo, y según veremos en el próximo capítulo, al

2 ¿Es necesario aclarar que con el término "legitimidad" no hacemos referencia a juicio de valor alguno? ¿Que cuando afirmamos que el Estado es legítimo no significa que sea "bueno", "necesario" o que "deba ser"?

3 "Nadie ha visto nunca un Estado. Ni a simple vista ni en el microscopio, ni en foto ni desde un avión. No es una cosa, como un territorio o una porción de océano. Es una relación entre los hombres por la cual el derecho de mandar es independiente de la persona del que manda" (Debray, 1995: 59).

avanzar en el análisis de la legitimidad nos topamos con la imposibilidad de comprender el fenómeno de la dominación estatal considerado exclusivamente como relación, como si no fuera una "cosa". Resumiendo, el análisis de la legitimidad nos conduce a través de la siguiente serie: negación de la "cosa" - afirmación de la "relación" - negación de la "relación" - afirmación de la "cosa".

La gran ventaja de estudiar al Estado desde el punto de vista de su legitimidad, y la razón de que éste sea nuestro objeto de estudio, es que este análisis, al mismo tiempo que nos muestra la naturaleza dual del Estado, nos previene -en tanto nos hace oscilar entre uno y otro- de limitarnos a un único aspecto de la dualidad. Podemos decir, entonces, que el objetivo general de este trabajo es el de analizar los fundamentos de la legitimidad del Estado.

Nuestro punto de partida puede plantearse ahora de la siguiente manera: siendo el Estado una "relación de dominación", *¿qué puede imprimirle el sello de legitimidad?*

2. CONSIDERACIONES METODOLOGICAS I

En el próximo capítulo abordaremos la problemática planteada a partir del análisis *crítico* de los desarrollos teóricos de Weber, específicamente de aquellos referidos al Estado y la dominación. Bien podría preguntarse: ¿por qué un trabajo que no tiene como objeto particular a la teoría weberiana le otorga a ésta un lugar tan central? La respuesta a este interrogante está relacionada más con el tipo de lectura que nos proponemos realizar de los escritos políticos de Weber que con la teoría weberiana "en sí misma"⁴.

⁴ Como es bien sabido, Weber definió explícitamente al Estado como "relación de dominio de hombres sobre hombres", con lo cual lo consideraba un caso (histórico y sociológico) específico de las relaciones de dominación. Y, en tanto que era la legitimidad el concepto central para comprender la dominación, le dio a ésta un lugar privilegiado en su aparato teórico y la estudió

Nos referimos al tipo de lectura que Althusser denominó "*sintomática*"; esto es, una lectura "que descubre lo no descubierto en el mismo texto que lee, y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro *texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero... *el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero*" (en: Althusser y Balibar, 1998: 33). Es decir, a lo que apunta esta lectura -o práctica teórica- es a extraer de cierto desarrollo teórico aquello que en él se encuentra ya presente pero velado y que sólo se manifiesta en forma de "síntoma". Se comprenderá, entonces, que esta lectura no se parezca en nada a aquella que busca *separar* en la superficie -y siempre en la superficie- de un conjunto de textos lo "correcto" de lo "erróneo", lo "claro" de lo "oscuro", lo "ambiguo" de lo "unívoco", lo "coherente" de lo "contradictorio"... con el fin de extraer lo "verdadero" y "puro" y de desechar lo "falso" e "impuro". Por el contrario, en la "lectura sintomática" separaciones del tipo "correcto" / "incorrecto" pierden todo significado; ésta se centra, justamente, sobre los puntos "oscuros" (los "*lapsus*") del texto, aquellos en que los textos parecen contradecirse, presentan ambigüedades, y a través de éstos articula el primer texto con ese segundo *texto* "presente por una ausencia necesaria en el primero".

Nosotros consideramos que es posible -y, en principio, fructífero- realizar esta lectura sobre los escritos políticos de Weber tomando como eje analítico el uso que en éstos se hace del concepto de "legitimidad". Esta elección, el par Weber - legitimidad, no es arbitraria. Weber sintetizó mejor que ningún otro las formas empíricas que ha tomado a lo largo de la historia la legitimidad de la dominación política. Su tipología de la dominación política -los conocidos tres tipos puros de la dominación legítima- es a la vez simple, al menos en el sentido que contiene pocos elementos, y exhaustiva: nos permite comprender los fundamentos de la

detalladamente. Se ve claramente la similitud del abordaje de Weber con el que nosotros proponemos, lo cual justificaría ampliamente que tomemos la teoría weberiana como punto de partida de nuestro trabajo. Ahora bien, nuestro interés por Weber va más allá de esta similitud o de un mero punto de partida.

legitimidad de prácticamente la totalidad de las dominaciones políticas presentes o pasadas. Sin embargo, y con esto no pretendemos realizar crítica alguna, el concepto de legitimidad es terriblemente problemático y está plagado de "lapsus". A primera vista, pareciera ser simple y claro, pero rápidamente advertimos que es un concepto complejo, de gran "oscuridad" y *rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas* (Cfr. Marx, 1975: 87). ¿Es causa o efecto de la dominación? ¿Es la legitimidad una simple "añadidura" que se "agrega" a una estructura de dominación "ya en marcha" o es, por el contrario, constitutiva de la estructura misma de la dominación? ¿Puede ser reducida a la "creencia en la legitimidad" de una dominación que lógicamente le es anterior? En fin, ¿es un mero *reflejo ideológico* o es determinante en algún grado de la estructura *material* de la dominación? Esta serie de interrogantes no es más que una muestra de la enorme complejidad del concepto de legitimidad. Nuestro núcleo de análisis estará regido por la pregunta por los *fundamentos últimos* de la legitimidad. Podemos plantear la cuestión de la siguiente manera: ¿Es justificable que la legalidad, la tradición y el carisma sean principios verdaderamente válidos de legitimidad? ¿*Contienen* en sí mismos los fundamentos de su propia legitimidad? ¿Son *per se* legítimos estos principios de legitimidad?

Esto es, entonces, lo que haremos en el capítulo II.

3. CONSIDERACIONES METODOLOGICAS II

Hacia el final del capítulo II, nos encontraremos frente a un hecho realmente curioso: nuestro objeto (el Estado como "relación de dominación") ya no será el mismo; se verá desplazado de la "relación" a la "cosa" (negación de la "relación").

Sin embargo, esta situación no habrá de sorprendernos, y esto, fundamentalmente, por tres razones. En primer lugar, porque nuestro objeto primitivo era ya un objeto desplazado: negación de la "cosa". En segundo lugar, porque ya mencionamos la naturaleza irreductiblemente dual del Estado: este desplazamiento del objeto no hace más que confirmarla. Por último, porque una de las razones para estudiar al Estado desde la perspectiva de la legitimidad es, según vimos, que nos hace oscilar entre la "cosa" y la "relación".

Ahora bien, aunque este desplazamiento del objeto no sea sorprendente, no por ello deja de tener consecuencias: las herramientas teóricas utilizadas a lo largo del capítulo II ya no serán efectivas para el análisis de este *nuevo* objeto, que, aunque tiene carácter de "cosa" (negación de la "relación"), no es la misma clase de objeto que aquel que fuera objeto de la crítica "relacionista". En consecuencia, deberemos dilucidar el tipo de objeto frente al que nos encontramos y, a la vez, encontrar un conjunto de conceptos acordes a él. A tal fin, retomaremos algunos desarrollos teóricos de diversos autores y trabajaremos con ellos a modo de *caja de herramientas*: frente a un problema planteado nos valdremos de teorías y fragmentos de teorías para resolverlo. Esto es lo que haremos en los capítulos III y IV.

Finalmente, en las conclusiones (capítulo V), vincularemos los resultados obtenidos en estos dos capítulos con la problemática general de la tesis: la legitimidad de la dominación estatal.

II. ESTADO, DOMINACION Y LEGITIMIDAD

Como adelantamos en la Introducción, en este capítulo nos proponemos realizar una aproximación *crítica* a los escritos políticos weberianos que tome como eje analítico el uso que en ellos se hace del concepto de legitimidad. Si tomamos como punto de partida la definición weberiana de Estado que se leerá a continuación y no otras, es porque consideramos que la misma presenta dos aspectos fundamentales para los fines de este trabajo. Como se verá, por un lado, se define al Estado como relación (si bien, en rigor de verdad, fiel a la *máxima* de evitar *sustancializar* conceptos, Weber define siempre al Estado en términos de relación, nunca de un modo tan claro y directo como en esta definición). Por el otro, los conceptos de dominación y legitimidad aparecen ya explícitamente en la definición misma.

1. DOMINACION Y LEGITIMIDAD

Sea, entonces, la siguiente definición:

El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de *dominio* de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima (es decir: considerada legítima). Así, pues, para que subsista es menester que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan en cada caso. Cuándo y por qué lo hagan, sólo puede comprenderse

cuando se conocen los motivos internos de justificación y los medios externos en los que la dominación se apoya (Weber, 1964: 1057).⁵

Aunque a primera vista parezca simple, esta definición es conceptualmente densa y exigiría un análisis detallado. Aquí sólo nos interesa destacar que, para definir al Estado, Weber hace entrar en juego dos conceptos de gran importancia: *dominación* ("relación de *dominio*") y *legitimidad* ("coacción legítima"; "motivos internos de justificación", "o sea motivos de *legitimidad*" (1964: 1057)). Estos son, sin ninguna duda, los conceptos fundamentales de la teoría política weberiana y, por lo tanto, de la caracterización del Estado. En principio dichos conceptos no presentan mayores inconvenientes, incluso las relaciones entre ellos gozan de cierta simpleza y hasta podríamos decir transparencia. Veamos esto con mayor detalle.

Según dice el autor,

entendemos aquí por 'dominación' un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta ('mandato') del 'dominador' o de los 'dominadores' influye sobre los actos de otros (del 'dominado' o de los 'dominados'), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato ('obediencia') (1964: 699).

Debe entenderse por 'dominación'... la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos) (1964: 170).

Como surge de estas dos definiciones, para que exista dominación no basta con que se cumpla con el mandato del dominador, sino que es necesario encontrar obediencia⁶ en los dominados, esto es, que actúen como si ellos mismos se

5 Esta definición pertenece a la conferencia *La política como vocación (profesión)*. Si la citamos del capítulo IX de *Economía y Sociedad*, -una suerte de *bricolage* sobre referencias de Weber al Estado y la política no presentes en su "obra capital" (ver el "Prólogo a la cuarta edición alemana" de Johannes Winckelmann)-, es para mantener una misma "línea" de traducción.

6 Es en esto -en la presencia necesaria de obediencia en los dominados- en donde radica, dentro del aparato teórico weberiano, la importante diferencia entre el concepto de dominación y el concepto de poder. Justamente, para Weber el poder no es más que "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (1964: 43). El poder no implica -aunque no excluye- la

hubieran impuesto dicho mandato "y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal" (1964: 172). Este "como si" no puede significar otra cosa que lo siguiente: que no es necesaria la coacción directa (física o no) para que el mandato sea cumplido o, lo que es equivalente, que no existe una resistencia abierta de los dominados frente a la voluntad del dominador.

Por otra parte, toda dominación que pretenda continuidad temporal y que sea algo más que una relación *cara a cara* o, mejor aún, toda dominación que pretenda configurar un "régimen de gobierno" requiere de la existencia de un "aparato de mando"; es decir: "una organización social permanente para los fines del gobierno, lo cual equivale a decir para el ejercicio del dominio" (1964: 704); un círculo de personas subordinados a las máximas jerarquías ("señores"⁷) cuya acción (ejercicio de los poderes imperativos y coactivos) se encamine a la conservación de la dominación (Cfr. Weber, 1964: 705). Según veremos, la estructura interna del aparato de mando y la relación entre el aparato y los (demás) dominados está relacionada con -y en gran medida depende de- el tipo de legitimidad que reclama (y consigue) la dominación.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa con relación a la dominación es la pregunta por sus fundamentos; es decir: ¿cómo se consigue -y mantiene- la obediencia de los sometidos?

La dominación, o sea la probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado, puede fundarse en diversos motivos: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea de consideraciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte del que obedece; o puede depender también de la mera 'costumbre', de la ciega habituación a un comportamiento inveterado, o puede

existencia de obediencia. Por el contrario, para que pueda hablarse de dominación es necesario que se verifique un "mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer" (1964: 170). Por lo tanto, el concepto de poder es un concepto de mayor generalidad que el de dominación: éste es un caso especial de aquél. Evidentemente, como sucede con todos los conceptos weberianos, la transición entre uno y otro es difusa: "La absoluta carencia de una relación voluntaria sólo se da en los esclavos" (1964: 171).

7 "Nos proponemos llamar "señores" a los dirigentes cuyo poder de mando efectivamente ejercido no procede de una delegación de otros señores" (1964: 705).

fundarse, por fin, en el puro afecto, en la mera inclinación personal del súbdito. Sin embargo, la dominación que sólo se fundara en tales móviles sería relativamente inestable (1964: 706),

por lo tanto,

la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (rationales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad* (1964: 170).

El hecho de que para introducir el concepto de legitimidad Weber utilice el verbo "añadir" no debe dar lugar a confusiones. No se trata de un mero agregado que opera fortaleciendo a los demás factores (interés, costumbre, etc.) sobre los que se fundamenta la dominación, ni tampoco de un factor más entre otros. Se trata de "otro factor" que produce otro efecto: la *validez* de la dominación. Validez de una dominación significa lo siguiente: que ésta es vivida como un estado de cosas que no sólo *es* sino que es así como *debe ser*; y que, por lo tanto, se la obedece no -o no sólo- porque resulte más conveniente hacerlo ("situación de intereses"), sino porque la obediencia es *sentida* como un *deber*, como una obligación moral.⁸ En conclusión, la legitimidad no es sólo el factor cuantitativamente más eficaz de una dominación, se trata de un tipo completamente diferente de eficacia. Puesto que presentan diferencias cualitativas en sus efectos, es necesario distinguir la "creencia en la *legitimidad*" de los demás factores⁹ que fundamentan la dominación. Se comprenderá, pues, que toda dominación procure "despertar y fomentar la creencia en su 'legitimidad'" (1964: 170) y que "la conmoción de esa creencia en la legitimidad... [acarree, por lo regular,] graves consecuencias [para sus fines]" (1964: 707).

8 Surge de esto que la "creencia en la *legitimidad*" implica un tipo de obediencia muy diferente de aquella determinada por la "situación de intereses". La diferencia entre estas dos formas de obediencia se manifiesta con claridad si tenemos en cuenta el efecto que la desobediencia produce en el individuo mismo que desobedece: en el caso de la obediencia fundada en la "situación de intereses", produce temor (frente a una represalia o una pérdida de privilegios); en el caso de la obediencia fundada en la "creencia en la *legitimidad*", produce culpa.

9 Estos factores pueden englobarse, en última instancia, dentro del factor "situación de intereses".

Pero la importancia de la legitimidad no se reduce al hecho de que consolide la dominación dándole validez. Ella posee una importancia *extra*: tiene *efectos* sobre la estructura global de la dominación. Esto significa que según "sea la *clase* de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo [aparato de mando] destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación" (1964: 170). Es decir que distintos tipos o fundamentos de legitimidad dan "origen a diferencias reales entre las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación" (1964: 705) y, como es bien sabido, los diferentes tipos de legitimidad en su sentido *típico ideal* son solamente tres; como dice Weber:

En forma totalmente pura, los "motivos de legitimidad" de la dominación sólo son tres, cada uno de los cuales se halla enlazado -en el tipo puro- con una estructura sociológica fundamentalmente distinta del cuerpo y de los medios administrativos (1964: 707).

Entonces, la legitimidad -o, mejor dicho, el tipo específico de legitimidad- determina en grado importante la *forma* que toma la dominación. Por ello,

parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus pretensiones *típicas de legitimidad* (1964: 170)

De aquí deriva la *trilogía weberiana de la dominación*; es decir, los tres tipos puros de dominación legítima: *legal, tradicional y carismática*.¹⁰

Hasta aquí, los conceptos de dominación y legitimidad no presentan mayores inconvenientes. Sin embargo, un análisis más *profundo* de esta descripción nos enfrenta con algunas dificultades relativas a la interpretación de estos conceptos. A continuación plantearemos dos de estas dificultades. La primera (puntos 1 y 2) surge de la anterior descripción y se relaciona con el *status teórico* de la

¹⁰ Los tres tipos puros de dominación legítima son suficientemente conocidos y, por lo tanto, resultaría superfluo realizar aquí una descripción de ellos.

legitimidad. Esta dificultad tiene su importancia puesto que nos permite comprender mejor el modo en que Weber concibe al concepto de legitimidad y el lugar que éste ocupa dentro de su teoría de la dominación. La segunda (puntos 3 y 4), mucho más compleja, se refiere a la relación entre los tipos puros de dominación y su legitimidad, por un lado, y a la relación entre estos tipos puros, por el otro.

1. *El status teórico del concepto de legitimidad*. Podemos plantear la cuestión de la siguiente manera: la legitimidad ¿es causa o efecto de la dominación? ¿es una simple "añadidura" que se "agrega" a una estructura de dominación "ya en marcha" o es, por el contrario, constitutiva de la estructura misma de la dominación? En tanto que se la considere como creencia -"creencia en la legitimidad" de una dominación-, estos interrogantes no resultan problemáticos. Es decir, en su carácter de "creencia", la legitimidad -en su sentido típico ideal- pareciera derivar, de modo más o menos mecánico, de las características de los distintos tipos (puros) de dominación. Para dar un ejemplo, "el fundamento primario" de la legitimidad de la dominación legal "descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad" (1964: 172). Así considerada, la legitimidad no es más que un reflejo en el plano de las representaciones o creencias -*reflejo ideológico*- de la estructura de dominación. Por lo tanto, es un efecto de la dominación y opera a modo de una mera "añadidura" que se "agrega" a una estructura de dominación "ya en marcha" otorgándole validez.¹¹ Sin embargo, el mismo Weber nos advirtió de no limitarnos a este tipo de concepciones: "La 'legitimidad' de una dominación tiene una importancia que no es puramente

¹¹ Este modo de concebir a la legitimidad como derivada y "añadida" no impide -y no cambia con- que se la considere de gran importancia o, aún más, imprescindible.

'ideal'" (1964: 171). Esto se debe al hecho de que la legitimidad es, según vimos, determinante de la estructura de la dominación: el tipo de legitimidad en que se funda la dominación prescribe la organización material del aparato de mando de dicha dominación y las prácticas materiales de los agentes que los conforman: "codetermina la naturaleza del medio de dominación" (1964: 171). En consecuencia, la legitimidad es constitutiva de la estructura de la dominación.

Según parece, la respuesta a los interrogantes planteados al inicio de este punto podría ser la siguiente: *la legitimidad es tanto lo uno como lo otro: causa y efecto; agregado y constitutiva*. Existe un único problema: esta respuesta implica una contradicción. Podemos plantear esta cuestión de la siguiente manera: por un lado, la estructura de la dominación deriva del principio de legitimidad en que se fundamenta; por el otro, la legitimidad deriva de la estructura misma de la dominación, que, repitémoslo, deriva del principio de legitimidad en que se fundamenta. De esta forma, pareciera delinearse una suerte de *paradoja: la legitimidad es, al mismo tiempo, causa y efecto de la estructura de dominación, es sostén de aquello que constituye su fundamento, precede y sigue, al mismo tiempo, a la formación de la estructura de dominación*.¹²

2. Sin embargo, Weber no cae en esta contradicción. En sus escritos, la posible paradoja a la que el carácter dual de la legitimidad¹³ pareciera conducir es evitada a través de los siguientes dos recursos: 1) Dándole predominancia al aspecto "creencia" de la legitimidad: la legitimidad aparece en general como

¹² Este enunciado es un parafraseo de un pasaje de un texto de Paolo Virno en el cual analiza una paradoja análoga relativa a la Teoría del Poder de Hobbes (Cfr. Virno, 2003: 72).

¹³ Entendemos por "carácter dual" el hecho de que la legitimidad funciona a la vez como "creencia" en la legitimidad de una estructura de dominación que la preexiste (aspecto "creencia") y como determinante o constitutiva de la estructura de la dominación (aspecto "estructural").

"creencia en la legitimidad" de la dominación¹⁴; 2) La reducción o subordinación del aspecto "estructural" de la legitimidad -o sea: de la legitimidad en tanto constitutiva de la estructura de la dominación- a una consecuencia del aspecto "creencia" de la legitimidad. Analicemos este segundo recurso más detenidamente. Las pocas veces en las cuales Weber se refiere al aspecto "estructural" de la legitimidad (Cfr: Weber, 1964: 170-171 (puntos 1 y 3)-705), lo considera una consecuencia de la "autojustificación": "El hecho de que el fundamento de la legitimidad [de una dominación]... da origen a diferencias reales entre las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación, *se debe a ese otro hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad en la vida: la autojustificación*" (1964: 705. El resaltado es nuestro). Esta "autojustificación" no es más que la pretensión o reivindicación de legitimidad de los dominadores, y, como señala Michel Dobry, existe una relación de equivalencia "entre el contenido de las reivindicaciones de legitimidad por parte de los dominantes y las creencias en la legitimidad de la dominación por parte de los que están sometidos" (Dobry, 1988: 240, nota al pie N° 1). En realidad, la "autojustificación" no es otra cosa que la "creencia en la legitimidad" de la dominación desde el punto de vista de quienes se encuentran en posición de privilegio: "autojustificación" de los dominadores y "creencia en la legitimidad" por parte de los dominados conforman un par especular. Así pues, el aspecto "estructural" de la legitimidad queda subordinado al aspecto "creencia", no es más que su consecuencia. Y

¹⁴ Esto es perfectamente evidente y no requiere de mayores comentarios. Basta con mencionar que la mayor parte de las veces en las que Weber se refiere a la legitimidad hace referencia a la "creencia en la legitimidad" de una dominación. Por otro lado, cuando analiza (en repetidas ocasiones) los tipos puros de dominación legítima, se centra en el estudio de los principios de organización de la estructura de los distintos tipos puros de dominación y la legitimidad queda reducida a la "creencia en la validez" de los distintos principios de organización de las estructuras de la dominación.

recordemos que, en su carácter de "creencia", la legitimidad deriva de la estructura de la dominación y opera a modo de una mera "añadidura" que se "agrega" a una estructura de dominación "ya en marcha", es decir que existe de hecho, y su efecto es el de darle validez. Por lo tanto, considerado como consecuencia de la "creencia" en la legitimidad, el efecto del aspecto "estructural" de la legitimidad estará limitado, no puede ser de otra manera, a la acentuación de las características de la forma de la estructura de una dominación "ya en marcha", y no a la determinación de la forma misma.

Esta reducción de la legitimidad a la "creencia en la legitimidad" pone en primer plano la cuestión de la relación entre la estructura de la dominación (aparato de mando) y la creencia en su legitimidad. Tal relación es el tema de la segunda dificultad.

3. *El doble desajuste en la teoría de la dominación legítima.* Esta segunda dificultad puede ser formulada de la siguiente manera: ¿Es toda dominación legítima necesariamente legítima? Podemos plantear esta cuestión de un modo menos tautológico. Centrémonos en los tipos puros de dominación legítima. Cada uno ellos se compone, al menos, de dos *elementos* fundamentales: por un lado, una específica estructura de dominación (un tipo particular de aparato de mando); por el otro, su legitimidad, es decir, la "creencia en la legitimidad" de esa estructura de dominación. Por otra parte, como ya hemos mencionado en el punto 1, y dentro de la lógica de los tipos puros, la creencia en la legitimidad de una dominación deriva, de modo más o menos mecánico, de la estructura de esa dominación, es decir: de sus principios organizativos. Entonces: la presencia de una estructura de dominación legítima (legal, tradicional, carismática) ¿es condición suficiente para que se verifique la creencia en su legitimidad? Gianfranco Poggi analiza

indirectamente esta cuestión a través del siguiente interrogante:

-¿A qué dificultades recurrentes y significativas se exponen los ordenamientos políticos en razón del tipo de legitimidad propio?

Los de legitimidad tradicional se enfrentan al peligro de verse 'enyesados' precisamente por la evocación a la tradición, al punto de no saber hacer frente a nuevas necesidades y nuevas oportunidades que exigen acciones políticas desconocidas por la tradición misma. Generalmente obvian tal peligro yuxtaponiendo a los modos de obrar propiamente tradicionales, adecuados a circunstancias recurrentes y de rutina, algunas modalidades de acción que se basan sobre el arbitrio de los poderosos (tal vez enmascarado por la evocación a precedentes de antigua data, pero por entonces olvidados). Con todo, el recurso a tales 'improvisaciones' tiene a su vez ciertos límites, porque si se hace demasiado frecuente y ostentoso no vuelve plausible la evocación misma a la tradición como valor fundante del sistema.

Un ordenamiento de legitimidad carismática incurre en el peligro de tener continuamente que dar razón de sí y adquirir nuevos recursos, produciendo siempre nuevos sucesos, en particular de carácter militar y económico, que renuevan en los seguidores la fe en las cualidades extraordinarias del *líder*... Además, tal ordenamiento, que depende intrínsecamente de las cualidades excepcionales de un individuo, encuentra difícil asegurar la propia continuidad una vez que el individuo en cuestión sale de escena...

Ni el problema de la sucesión a las posiciones de poder ni el de cómo legitimar nuevas formas de acción política se muestran tan agudamente para los ordenamientos de legitimidad legal-racional, los que, por otro lado, están expuestos a problemas diversos -en particular el... de cómo atribuir auténtica validez moral (diría casi una especie de sacralidad) a órdenes... que deben la propia validez exclusivamente al hecho de ser producida sobre la base de determinados procedimientos-. Pero éstos garantizan a las órdenes así producidas como mucho una validez formal, sin radicarlas en otros valores compartidos que los representados por las 'reglas del juego'. En otras palabras, en este tipo de ordenamiento la mera 'legalidad' a menudo no llega a generar auténtica

'legitimidad' (Poggi, 2005: 109-110).

Este extenso pasaje del texto de Poggi nos permite ver, a partir de las dificultades en mantener y generar legitimidad que presentan los distintos tipos puros de dominación, algunas cuestiones de importancia relativas a la relación entre la estructura de la dominación y su legitimidad y entre los distintos tipos de dominación legítima.

Tomemos, en primer lugar, las dominaciones legal y tradicional. En ellas se verifica una suerte de desplazamiento entre dominación y legitimidad que proponemos denominar *desajuste 1*¹⁵: *la dominación puede dejar de verificar la creencia en su legitimidad aún cuando los principios de organización de la estructura de la dominación continúen siendo aquellos en los que descansaba la "creencia en la legitimidad" de la dominación*. Es decir, en el caso de estos dos tipos de dominación la pérdida de la legitimidad no está vinculada a transformaciones en la estructura de la dominación. Aún más, la acentuación excesiva de los principios de legalidad y tradicionalidad en una dominación concreta (fundada predominantemente en alguno de esos principios de legitimidad, por supuesto) pareciera conducir, inevitablemente, a la pérdida de la -o, en el caso de la dominación legal, a la imposibilidad de generar legitimidad.

Sin embargo, nada de esto sucede con la dominación carismática¹⁶: en ella la pérdida de legitimidad está asociada siempre a la pérdida o disminución -ya sea por muerte del líder carismático, ya sea por la imposibilidad de actualizar sus poderes mágicos- del carisma. En el caso de la

¹⁵ Tomamos "prestado" el término *desajuste* de un texto de Althusser (1972) pero le damos un uso diferente al que él le da. Puesto que más adelante (apartado 2, sección: "LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD") trataremos el trabajo de Althusser, advertimos de no confundir "nuestros" desajustes con el suyo.

¹⁶ Curiosamente, Poggi no se detiene a analizar este hecho que surge de su propia exposición.

dominación carismática, carisma y legitimidad parecieran estar indisolublemente unidos; no hay desplazamiento entre dominación y legitimidad, es decir: a diferencia de lo que sucede con las dominaciones legal y tradicional, la dominación carismática no presenta *desajuste*. Llamaremos, aunque se lo considere un exceso terminológico, *desajuste 2* a esta *ausencia de desajuste*, con el fin de destacar que la dominación carismática se encuentra *desajustada* respecto de los otros dos tipos de dominación legítima.¹⁷

Por lo tanto, en términos globales, podemos afirmar que la teoría weberiana de la dominación legítima se encuentra atravesada por un *doble desajuste*: el *desajuste 1* entre dominación y legitimidad verificado por las dominaciones legal y tradicional; el *desajuste 2* entre los tres tipos de dominación legítima: *desajuste* de la dominación carismática respecto de las dominaciones legal y tradicional.

En conclusión, todo pareciera indicar que, en oposición a lo que aparentemente sucede con la dominación carismática, la presencia de estructuras de dominación fundadas en los principios de tradición y de legalidad no es condición suficiente para generar la "creencia en la legitimidad" de esas estructuras de dominación.

4. La existencia del *doble desajuste* nos conduce, necesariamente, a preguntarnos por aquello que podríamos denominar los *fundamentos últimos* de la legitimidad. Plantearemos esta cuestión a través del siguiente interrogante: cada uno de los tres principios de legitimidad ¿*contiene* en sí mismos los fundamentos de su propia legitimidad? Evidentemente, esta no es una pregunta que se hubiera hecho Weber. Para él, "La "legitimidad" de una

¹⁷ A nuestro entender, el exceso terminológico *desajuste 2* se justifica puesto que da cuenta de la existencia de una diferencia sustancial, más allá de las autoevidentes por sí mismas, entre la dominación carismática, por un lado, y las dominaciones legal y tradicional, por el otro. Es decir, que los tres tipos puros de dominación legítima están *desajustados* entre sí.

dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante" (1964: 171). Lo que importa, para Weber, es que se verifique que empíricamente los principios de legitimidad funcionen como fundamento de legitimidad y con esto basta; es decir: que exista la creencia en la validez (legitimidad) de la estructura de dominación. Es en parte esto lo que quiere decir Bobbio cuando afirma que "con la teoría de los tres tipos de [dominación legítima] Weber quiso mostrar cuáles han sido hasta ahora en la historia los fundamentos reales... [de la dominación política]" (Bobbio, 1989: 127). Sin embargo, esta perspectiva limitada a lo empírico no puede solucionar el problema que le plantea al concepto de legitimidad el *doble desajuste*: no permite comprender la diferencia esencial que existe entre el principio de legitimidad carismático, por un lado, y los principios de legitimidad legal y tradicional, por el otro; no permite comprender el carácter diferencial del carisma.¹⁸ Justamente, es a comprender esta diferencia, cuya existencia es revelada por el *doble desajuste*, a lo que apunta la pregunta por los *fundamentos últimos* de la legitimidad.

A su vez, veremos que la respuesta a esta pregunta tiene profundas implicancias sobre el problema de la legitimidad estatal.

2. SOBRE LOS FUNDAMENTOS ÚLTIMOS DE LA LEGITIMIDAD

A lo largo de este apartado nos proponemos indagar sobre los fundamentos últimos de la legitimidad. Como ya hemos mencionado, esta cuestión tiene como

¹⁸ En verdad, la perspectiva de Weber sólo da cuenta de las diferentes formas empíricas que toma la "creencia en la legitimidad".

objeto comprender la diferencia existente, más allá de las diferencias empíricas, entre los distintos tipos puros de dominación legítima. Es necesario aclarar que esta distinción no está presente, al menos no de manera explícita, en la teoría weberiana de la dominación: Weber, según vimos, distingue entre la dominación fundada en una *constelación de intereses* y la dominación fundada en la legitimidad; pero dentro de la dominación legítima cada uno de los tres tipos puros presentan el mismo status teórico: son dominaciones legítimas con igual "derecho". Sin embargo, Weber intuyó la existencia de una diferencia entre la dominación carismática y las dominaciones legal y tradicional, pero la asoció al carácter "extracotidiano" de la primera y no a la cuestión de la legitimidad.¹⁹ Siguiendo esta intuición weberiana, Bendix consideró necesario, para comprender "las intenciones de Weber", distinguir la dominación carismática de las otras dos y considerarla "como un nivel aparte de análisis". De tal modo, propuso realizar una "división tripartita del fenómeno" de la dominación: 1) La dominación basada en la "situación de intereses"; 2) Las dominaciones legal y tradicional; 3) La dominación carismática. Sin embargo, Bendix se mantuvo en la idea de que la diferencia entre 2) y 3) radicaba en el carácter extracotidiano del carisma²⁰ y tampoco la asoció al problema de la legitimidad aún cuando este problema estaba ya presente en esta división tripartita²¹ (Cfr. Bendix, 2000: 285-86). A nuestro entender, no es en el carácter extracotidiano donde debemos buscar la clave del status diferencial de la dominación carismática y su diferencia respecto de los otros dos tipos puros de dominación. Tal diferencia está vinculada, como lo

19 "La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto *fuera* de lo común y *extracotidiana*, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación *cotidiana*, rutinaria -la carismática (genuina) es específicamente lo contrario" (Weber, 1964: 195).

20 "La persona dotada de 'carisma' genuino ejerce una dominación que difiere de la dominación legal y de la tradicional por el carácter extraordinario que tiene en ella el poder de mando" (Bendix, 2003: 285).

21 Es justamente en la cuestión de la legitimidad en donde radica la diferencia entre 1) y 2).

muestra el *doble desajuste*, a la problemática de la legitimidad, y es, por lo tanto, en este asunto en donde debemos detenernos.

Tomaremos como punto de partida de nuestra indagación la conocida problemática legalidad / legitimidad.

LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

¿*Contiene* el principio de legalidad en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad? La relación entre legalidad y legitimidad puede sintetizarse según el siguiente esquema propuesto por Bendix: "las leyes son legítimas si han sido legítimamente sancionadas; y la sanción es legítima si ha ocurrido de conformidad con las leyes que prescriben el procedimiento que ha de seguirse" (Bendix, 2000: 392). Analicemos la estructura lógica de este esquema. Siendo A=ley, B=legitimidad y C=sanción de la ley, podemos extraer dos relaciones lógicas de las cuales se deduce una tercera:

A es B si y solo si C es B
C es B si y solo si C es A
A es B si y solo si C es A

Entonces, del análisis lógico del esquema de Bendix se deduce que para que la ley sea legítima (A sea B) basta con que la misma sea sancionada de conformidad con las leyes (C sea A). Por lo tanto, todo indicaría que la legalidad contiene en sí misma los fundamentos de su propia legitimidad.²² Sin embargo, hemos visto en el

²² Presentada en otros términos, es a esta misma conclusión a la que arriba Bobbio en su análisis de la relación que se establece entre legalidad y legitimidad en la teoría política occidental en general y en la weberiana en particular. Según dice el autor, "La idea de gobierno de las leyes está tan arraigada en la teoría política y jurídica de occidente... que ha tenido un efecto sorprendente sobre la misma doctrina de la legitimidad del poder... *El efecto al que me refiero ha consistido en la resolución del principio de legitimidad en el principio de legalidad... es decir, en el supuesto de que un poder es legítimo en cuanto y en la medida en que es legal*" (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 33. El resaltado es nuestro). En el caso particular de Weber, "la característica del

apartado anterior que aún cuando *C sea A* puede suceder que *A no sea B* (*desajuste 1*). Por lo tanto, en virtud del *desajuste 1* no es suficiente que la ley sea sancionada en conformidad con las leyes (*C sea A*) para que la ley sea legítima (*A sea B*). Es decir, pareciera ser que la legalidad no contiene los fundamentos de su legitimidad.

Es justamente esto último lo que intenta mostrar Bovero en el apartado 6 de "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder":

Buscaré sugerir -dice el autor- que la legalidad, el puro apego a una norma establecida, no es de por sí un título suficiente de legitimación para el poder político (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 52).

Con vistas a tal fin, Bovero retoma la clasificación propuesta por Weber al inicio de *Economía y Sociedad* acerca de los fundamentos de validez de los ordenamientos legítimos. Por supuesto, le interesa solamente el último caso:

Los que actúan socialmente pueden atribuir validez *legítima* a un orden determinado... d) en méritos de lo *estatuado positivamente*, en cuya *legalidad* se cree (Weber, 1964: 29).

Inmediatamente después de haber basado la legitimidad en la legalidad, Weber agrega:

Esta legalidad puede valer como legítima a) en virtud de un pacto de los interesados, b) en virtud del "otorgamiento" -*Oktroyierung*- por una autoridad considerada como legítima y del sometimiento correspondiente (1964: 29).

Es decir, como afirma Bovero, "sorprendentemente Weber pasa a la búsqueda de la búsqueda de una legitimidad para esta misma legalidad, como si respondiese a la objeción '¿qué cosa significa creer en la legalidad de una legislación? ¿Bajo qué título una legislación positiva se considera válida?'" (en: Bobbio, N. y Bovero, M.,

poder racional y legal es que su principio de legitimidad es el mismo ejercicio del poder de conformidad a las leyes establecidas... la legitimidad de este poder se resuelve completamente en la legalidad de su ejercicio" (1984: 34). En conclusión, "la noción de legitimidad... *se disuelve siempre [en la]... de la legalidad*" (1984: 35. El resaltado es nuestro).

1984: 53) o, lo que es lo mismo, ¿en qué se funda la creencia en la legitimidad de la legalidad? Esto significa que "es claro que la legalidad no es un fundamento suficiente de legitimidad, en cuanto tiene necesidad de ser posteriormente fundada. ¿Pero sobre qué cosa?"(1984: 53). Como vimos, Weber propone dos posibles fundamentos: el pacto (contrato, acuerdo) o el "otorgamiento" (imposición). Dejemos de momento a un lado el pacto y centrémonos la segunda posibilidad. Según dice Weber,

La disposición a avenirse con las ordenaciones 'otorgadas'... supone siempre que predominan ideas de legitimidad y... la creencia en la *autoridad* legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden (Weber, 1964: 30).

Siendo que el "otorgamiento" se, valga la redundancia, "otorga" a una autoridad legítimamente impuesta, debemos preguntarnos por el título de legitimidad de aquella autoridad. Evidentemente, si no se quiere hacer un salto de categoría, es decir, fundar la legitimidad en la tradición o el carisma, ésta "debería buscar[se] en una legislación, superior y/o anterior; pero en tal caso -dice Bovero- se necesitará retomar el problema del fundamento de validez de esta última legislación. Todos pueden observar que de esta forma se cae en un retroceso al infinito" (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 53). Por lo tanto:

La legitimidad de este poder [de la dominación legal] no puede ser resuelta en la legalidad, o sea en el apego a una norma superior del mismo poder político, en cuanto después es necesario buscar un ulterior fundamento de esta norma (1984: 54).

Ahora bien, ¿podría resolverse este "retroceso al infinito" en la búsqueda de una constitución (legislación) originaria "dictada por un *usurpador particular* o por alguna asamblea"? (Kelsen, citado por Bovero en: 1984: 55). Dejemos nuevamente de lado la cuestión de la asamblea, que no es otra cosa que la cuestión del pacto o contrato originario, y analicemos el asunto del "*usurpador*". Es obvio que el poder de este "*usurpador*" (su "*autoridad*") está fundada exclusivamente en

la fuerza, por lo tanto, se trata de un poder de hecho "ilegítimo por definición, es un poder al cual no se está obligado a obedecer, pero sí constreñidos a doblegarse (...) En conclusión, si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener... [la dominación legal] como tipo de [dominación legítima] si no es considerando la obligación de obediencia... como fruto de la misma voluntad de los coasociados. Es exactamente el caso del *acuerdo* [pacto, contrato] que se había dejado de lado" (Bovero, en: 1984: 56). De este modo, "se regresa a la perspectiva contractualista. ¿Tenía razón Rousseau cuando titulaba uno de los primeros capítulos del *Contrato Social* 'es necesario retroceder siempre a una primera convención'?" (Bovero, en: 1984: 56). Con este interrogante Bovero culmina su análisis y, aunque afirme que no pretendía "reproponer" el pacto social como el único 'verdadero' criterio de legitimidad" (basado en la legalidad) en que pueda fundarse la legalidad, lo cierto es que deja en pie esta posibilidad como la única plausible (Cfr. 1984: 56).

Lo que nosotros quisiéramos sugerir es que el "contrato social" no constituye un fundamento válido de legitimidad legal en el cual pudiera fundarse, en última instancia, la legalidad. A tal fin, retomaremos el análisis de Althusser (1972) sobre el *Contrato Social* de Rousseau. De su análisis nos interesa principalmente lo que denomina el *Desajuste teórico I*, es decir: el desajuste entre las Partes Intervinientes en el contrato.

En principio, el "contrato social" pareciera ser el objeto ideal para fundar legalmente la legitimidad de la legalidad: para cerrar el sistema de la legalidad sobre sí mismo. Por un lado, es constituyente del orden legal, de la legalidad; por el otro, la categoría de "contrato" es ella misma *ya* legal. Es decir, el "contrato social" es constituyente de aquello mismo que lo constituye; es la fórmula finalmente

encontrada de "administración legítima -legal, podríamos agregar- y permanente" que buscaba Rousseau al comienzo del *Contrato Social* (Cfr. Rousseau, 1969: 3). Sin embargo, son sus mismas ventajas las que hacen de éste un objeto sumamente complejo y paradójico. Veamos esto con mayor detalle a través del análisis de Althusser.

"¿Qué es un contrato? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Reducido a su expresión esquemática, un contrato es un convenio celebrado entre dos Partes Intervinientes (que llamaremos Parte Interviniente N° 1 o PI.1 y Parte Interviniente N° 2 o PI.2) para proceder a un intercambio: toma y daca" (Althusser, 1972: 70). Según dice Althusser, Rousseau retoma este concepto jurídico de contrato pero la estructura del "contrato social" modifica en profundidad el modelo jurídico contractual. En realidad, "Bajo el concepto jurídico de contrato, nos encontramos con un contrato excepcional, de estructura paradójica" (1972: 70). Recordemos la cláusula central, a la cual se reducen todas las demás, del "contrato social":

la enajenación [alienación] total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera (Rousseau, 1969: 9)

Podemos ahora pasar al análisis del Desajuste entre las Partes Intervinientes del contrato. (Desajuste I). ¿Quiénes son las PI? Como surge de la cláusula anterior, son "por una parte, los individuos, tomados uno por uno, y por otra parte la 'comunidad'. Luego, PI.1=el individuo y PI.2=la 'comunidad'" (Althusser, 1972: 73). ¿Qué intercambian las PI? La PI.1 lo da todo en el acto de intercambio ("enajenación total"). Cuando nos preguntamos por lo que da la PI.2 nos encontramos con una "pequeña" dificultad: "¿quién es la PI.2? La 'comunidad' [por supuesto] (...) Sin embargo, todo el misterio del mecanismo del contrato reside en la naturaleza singular de esta PI.2" (1972: 74). Efectivamente, la dificultad con la PI.2 es que ésta no pre-existe ni es exterior al acto del contrato, y esto

contradice la naturaleza del concepto jurídico de contrato. Como dice Althusser,

en todo contrato, las dos Partes Intervinientes existen con anterioridad y exteriormente al acto del contrato. En el contrato social de Rousseau, sólo la PI.1 obedece a estas condiciones. La PI.2, en cambio, escapa a ellas. No existe anteriormente al contrato, y por una buena razón: ella misma es el *producto* del contrato. **La paradoja del Contrato social** consiste, pues, en reunir a dos PI., una de las cuales existe con anterioridad y exteriormente al contrato, pero no la otra, que no es ni anterior ni exterior al contrato, ya que es el producto mismo del contrato, y más aún, su objeto, su fin. En esta diferencia de status teórico entre las dos Partes Intervinientes en el contrato es donde inscribimos el *Desajuste I* (1972: 74. Las negritas son nuestras).

Evidentemente, Rousseau es consciente de este desajuste -y de la paradoja que implica-, pero no puede evitarlo; el Desajuste no es un error que pudiera corregirse o un efecto colateral no deseado, es la condición misma de posibilidad del "contrato social".²³ En conclusión,

el contrato de Rousseau no corresponde a su concepto. De hecho, su Contrato Social no es un contrato sino el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente para un contrato posible, que ya no es entonces el contrato originario. El Desajuste entre el contrato social y su concepto tiene el mismo contenido que el Desajuste que acabamos de definir (1972: 76).

Esto significa que el "contrato social" no es en verdad un contrato; ya que está *desajustado* con relación al concepto de contrato, se trata de un falso contrato (un no-contrato) o, mejor dicho, de un contrato "falseado", de un contrato que no se ajusta a la estructura legal requerida por todo contrato. Es, justamente, el carácter paradójico del "contrato social" lo que le niega a éste su carácter de contrato legalmente instituido. Podemos extraer las siguientes reflexiones de este análisis: 1) El hecho de que el "contrato social" no esté legalmente fundado no significa que este acto constituyente no pueda ser concebido como fundamento último de la legitimidad de todo orden legal²⁴; 2) Sin embargo, *debe reconocerse que este fundamento de legitimidad no está fundado en la legalidad*, lo cual significa que la

23 "Rousseau es lúcido, pero se encuentra apresado. No puede renunciar a este Desajuste, que es la solución misma, bajo la forma del procedimiento, que inscribe a ese Desajuste no en la solución, sino en las condiciones de la solución" (Althusser, 1972: 75).

24 En todo caso, no es a refutar esta idea a lo que apunta nuestro análisis.

creencia en la legitimidad de la legalidad no puede estar legalmente fundada.

Resumamos los resultados obtenidos hasta aquí en esta sección. Partimos preguntándonos si el principio de legalidad *contenía* en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad. A través del análisis de Bovero vimos que la única posibilidad que quedaba en pie para responder positivamente a esta pregunta -es decir: que la legalidad valga de por sí como principio de legitimidad- era recurrir a una "convención primera", al "contrato social". Luego, siguiendo el análisis de Althusser, advertimos que tampoco ésta era en verdad plausible. Entonces, podemos concluir que *el principio de legalidad no contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad*.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA LEGITIMIDAD TRADICIONAL

Consideramos que la conclusión a la que arribamos con relación a la legitimidad legal puede aplicarse igualmente al caso de la legitimidad tradicional. Alejándonos de toda pretensión de realizar un análisis exhaustivo de este tipo de legitimidad, apuntamos a dar cuenta de las razones que nos permiten afirmar que tampoco *el principio de tradicionalidad contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad*.

Como dice Weber, el "fundamento primario" de la legitimidad de carácter tradicional

descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional) (Weber, 1964: 172).

Es decir, este tipo de legitimidad

descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, 'desde tiempo inmemorial', creyéndose en ella en méritos de esa santidad (1964: 180).

Esto significa que quien o quienes ejercen el poder de mando ("el señor o los señores"), lo hacen en virtud de un conjunto de ordenaciones tradicionales que indican que son ellos -y no otros- los que tienen el derecho de ejercerlo. Por otra parte, el poder de mando está limitado y regulado por esas mismas tradiciones, de modo tal que el "señor" no puede transgredir los límites tradicionales puesto que esto "atentaría contra la legitimidad de su autoridad misma, asentada íntegramente sobre el prestigio sagrado de la tradición" (Bendix, 2000: 314).²⁵ Por lo tanto, la dominación tradicional no deja de constituirse a modo de un sistema normativo (más o menos coherente con relación al sistema legal-racional), como afirma Weber:

La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal... orientada por normas (Weber, 1964: 195).

Ahora bien, la obediencia frente a este sistema normativo, esto es, la eficacia de la dominación tradicional, no se funda simplemente en "la mera 'costumbre'... [en] la ciega habituación a un comportamiento inveterado" (Cfr. el análisis de los conceptos de "dominación" y "legitimidad" realizado en el apartado 1). Por el contrario, se funda en motivos de legitimidad que dan validez a la dominación; y es justamente en la sacralización de la tradición (en ese "prestigio sagrado de la tradición") en donde radica, en última instancia, el fundamento de legitimidad de todo orden de tipo tradicional.

De todo esto resulta claro que el *fundamento último* de legitimidad de la

²⁵ "De hecho el ejercicio de la dominación se orienta por lo que, *de acuerdo con la costumbre* está permitido al señor (y a su cuadro administrativo) frente a la obediencia tradicional de los súbditos de modo que no provoque su resistencia. Esta resistencia se dirige, cuando surge, contra la *persona* del señor (o de los servidores) que desatendió los límites tradicionales del poder pero no contra el sistema como tal ('revolución tradicionalista')" (Weber, 1964: 181).

dominación tradicional descansa en la siguiente cláusula: *lo tradicional -aquello que viene "desde tiempo inmemorial"- es sagrado*. Y si se pregunta por qué es sagrado lo antiguo, lo que siempre fue de cierta forma, seguramente se responderá: "porque es antiguo". Tal parece ser la perspectiva de Poggi:

Es la perduración en el tiempo lo que vuelve sagrado, a *largo* plazo, un determinado modo de concebir la realidad y de vincular y orientar el querer. Es pues legítima una orden que plausiblemente se represente como la re-afirmación en el hoy de deberes y obligaciones ya presentes en el ayer, y así por el estilo (Poggi, 2005: 106).

De esta manera, el sistema de la tradición pareciera cerrarse sobre sí mismo: lo tradicional es legítimo porque es sagrado, y es sagrado porque es tradicional.

Lo que aquí quisiéramos sugerir es que el fundamento de legitimidad de esa cláusula, que, repetimos, constituye el *fundamento último* de legitimidad de la tradición, no puede descansar exclusivamente en la tradición. No basta con que un orden sea tradicional para que sea sagrado; es decir: no es condición suficiente, por más que pueda declarársela necesaria. Esta insuficiencia se hace evidente cuando nos preguntamos por los orígenes de las creencias en la sacralidad de la tradición:

Primitivamente, la eficacia moderadora de esta creencia se debió al temor de los maleficios que los poderes mágicos desencadenarían sobre el temerario que osara atentar contra la costumbre, y sobre la comunidad que lo consintiese. A la superstición había ido sucediendo después, poco a poco, una idea religiosa; se pensó entonces que los dioses habían creado las normas tradicionales, y se habían constituido en sus protectores. Aun hoy, en un mundo secularizado, se descubre la acción de esas creencias implícitas en la aceptación irreflexiva del uso establecido (Bendix, 2000: 313).

Según dice Bendix, originariamente la creencia en la sacralidad de la tradición debió fundarse en la creencia en "poderes mágicos" y más tardíamente en "una idea religiosa" (dioses creadores y protectores de las normas). Pero incluso hoy, afirma este autor, en nuestro mundo moderno y secular, estas creencias están implícitas en el respeto a las tradiciones. Esto significa que a la creencia en la

sacralidad de la tradición subyace la creencia en fuerzas sobrenaturales, y no sólo en el origen de las ordenaciones tradicionales sino, también, toda vez que se verifica "la aceptación irreflexiva del uso establecido". En consecuencia, la mera "perduración en el tiempo" no es fundamento suficiente para tornar sagrada la tradición puesto que la sacralización requiere de -en última instancia se fundamenta en- la creencia en la acción de fuerzas sobrenaturales. Y estas fuerzas sobrenaturales ("poderes mágicos" y religiosos) son ajenas a lo estrictamente tradicional o, por lo menos, se acercan mucho más a un fundamento de legitimidad de tipo carismático que a uno de tipo tradicional.²⁶ De aquí que nos permitamos afirmar a modo de conclusión que la legitimidad (validez) de la cláusula "*lo tradicional es sagrado*", fundamento último de legitimidad de la legitimidad tradicional, no puede resolverse exclusivamente en lo tradicional, lo cual significa que la creencia en la legitimidad de la tradición no puede estar fundada, en última instancia, en la tradición. Por lo tanto, *el principio de tradicionalidad no contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad.*

26 La existencia de un *elemento* carismático en la dominación tradicional como fuente de sacralización de los derechos tradicionales es, por supuesto, una idea presente en los desarrollos teóricos de Weber. Debido al carácter esencialmente inestable de toda dominación carismática pura, ésta tiende necesariamente a transformarse. Dicha transformación puede orientarse en el sentido de que "la revelación carismática" se convierta en el "contenido de una tradición que se va petrificando" (Cfr. Weber, 1964: 857). Según afirma Weber: "La confluencia de los dos poderes que aparecen en su raíz como ajenos y enemigos -el carisma y la tradición- constituye un fenómeno regular (...) Tan pronto como el dominio carismático pierde el carácter extremadamente emocional que lo caracteriza frente a la vinculación a la tradición propia de lo cotidiano, tan pronto como abandona su punto de apoyo puramente personal, la sumisión a lo tradicional no es, ciertamente, lo único posible, pero es, particularmente en periodos de escasa racionalización de la técnica vital, lo más probable y casi siempre lo inevitable. Ahora bien, con ello parece abandonarse y perderse definitivamente la naturaleza propia del carisma, y esto es lo que efectivamente ocurre en tanto que se considere su carácter eminentemente revolucionario. Pues de entonces en adelante -y esto es el rasgo de una evolución que típicamente se repite- se **apoderan del carisma los intereses de todos los que disfrutaban de poder social o económico y pretenden la legitimación de su posesión por medio de la derivación de una autoridad y un origen carismáticos y, consiguientemente, sagrados.** Así, de acuerdo con su auténtico sentido, en vez de actuar revolucionariamente -como en su *status nascendi*- contra todo lo tradicional o contra todo lo que se basa en una adquisición 'legítima' de derechos, el carisma influye justamente como el fundamento de los 'derechos adquiridos'. Y precisamente en esta función tan ajena a su propio carácter se convierte en un elemento integrante de lo cotidiano [de lo tradicional]" (1964: 857-58. Las negritas son nuestras).

EL CARACTER SINGULAR DEL CARISMA

Según hemos demostrado, las dominaciones legal y tradicional no contienen en sí mismas los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad. Como es evidente, esta conclusión estaba ya contenida en el *desajuste 1* entre dominación y legitimidad analizado en el apartado 1. Pero ¿qué sucede con la dominación carismática? La respuesta a esta pregunta también está contenida en la cuestión del *desajuste*, pero en este caso en el segundo *desajuste*, es decir: en el *desajuste respecto del desajuste*. Como vimos, este segundo *desajuste* consiste en que, a diferencia de las dominaciones legal y tradicional, la dominación carismática no verifica el primer *desajuste*. Esto significa que entre la dominación carismática y su legitimidad no hay escisión posible, no hay desplazamiento entre dominación y legitimidad: la dominación carismática sólo pierde su legitimidad si existe un decaimiento del carisma; carisma y legitimidad están indisolublemente unidos; si está presente el uno también lo está la otra, y a la inversa en la versión negativa. Todo indica, pues, que *el principio carismático de legitimidad contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad*.

Por otra parte, el carácter inevitablemente legítimo de toda dominación auténticamente carismática puede comprenderse con facilidad si se analiza el tipo de eficacia específico del carisma. El carisma opera por medio de, por así decirlo, la *captura mágica* de los dominados. Evidentemente, Weber no utiliza el término *captura mágica*, sin embargo, la forma en que intenta explicar la eficacia propia del carisma se acerca en gran medida a lo que nosotros queremos significar con este término. Según dice Weber, lo específico de la dominación carismática es el modo en que sus principios son interiormente "apropiados" o "vividos" por los dominados o seguidores (Cfr. Weber, 1964: 852). El carisma transforma a los

hombres "desde dentro": "cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde una '*metanoia*' central del carácter de los dominados" (Cfr. 1964: 852-53. El resaltado es nuestro). Es decir, el carisma opera una transformación radical en las formas del pensar, del ver, del discernir, y esto únicamente en virtud de esa "entrega llena de fe" por parte de los dominados y no por cambios en las organizaciones sociales (que, dicho sea de paso, es el caso de la racionalización burocrática: "Transforma primero las cosas y las organizaciones; luego, a los hombres" desde fuera (1964: 852)). En otro lugar, Weber define el término *metanoia* "como un súbito cambio del modo de sentir" y lo asocia a un "renacimiento" y a la "santificación" (Cfr. 1964: 419). En fin, el carisma opera como una suerte de *encantamiento* sobre "el carácter" de los dominados. Es a este *encantamiento* a lo que nos referimos con *captura mágica*.

A nuestro entender, el efecto inmediato -la contracara- de la *captura mágica* es aquello que Weber considera el elemento necesario y fundamental de toda dominación carismática: la "entrega plenamente personal y llena de fe" (Weber, 1964: 194) por parte de los dominados al líder carismático y a su revelación. Es decir, para que se efectivice la dominación carismática debe existir la "entrega" por parte de los dominados, y es justamente en esa "entrega" en donde descansa el fundamento primario de la legitimidad carismática (Cfr. 1964: 172) y de donde deriva la creencia en la legitimidad de la dominación carismática (Cfr. 1964: 194 y 713). Entonces, en tanto se actualice la entrega de los dominados, la dominación será legítima, y la entrega -y la captura- se actualiza **sí y sólo sí** el líder mantiene sus cualidades carismáticas que produjeron la entrega originaria. Esto significa, como es evidente, que la dominación carismática es inevitablemente legítima, por un lado, y que produce, por medio de la *captura mágica*, los fundamentos de su propia legitimidad, por el otro.

CONCLUSIONES DE ESTE APARTADO

El carisma es el único de los tres principios de legitimidad que contiene en sí mismo los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad; los principios de legalidad y de tradición no los contienen. Esto no significa, por cierto, que las dominaciones fundadas en la tradición y la legalidad sean, ni siquiera en última instancia, necesariamente ilegítimas: en tanto exista la creencia en la validez (legitimidad) de determinada forma de dominación, en tanto una dominación sea tratada prácticamente como legítima en una proporción importante, ésta es legítima, independientemente de que contenga o no los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad. En todo caso, a lo que apunta la pregunta por los *fundamentos últimos* es a indagar acerca de los *orígenes* de la creencia en la legitimidad de una dominación: ¿cómo es generada y cómo es mantenida esta creencia? Lo que se deduce del análisis que desarrollamos a lo largo de este apartado es que las creencias en "la legalidad" y "en la santidad de las tradiciones", que son los fundamentos primarios en los que descansa la legitimidad de las dominaciones legal y tradicional respectivamente (Cfr. Weber, 1964: 172), no pueden ser generadas por -ni ser mantenidas por medio de- los mismos principios de legalidad y tradición exclusivamente. En consecuencia -y con esto llegamos a un punto clave de nuestra argumentación-, toda dominación legal o tradicional que pretenda fundarse en la creencia en su legitimidad -y toda dominación así lo pretende- requiere de la *presencia* o, mejor dicho, de la eficacia de otro principio de legitimidad; y este otro principio no puede ser otro -no queda otra posibilidad dentro del esquema weberiano- que el carismático.

El análisis desarrollado en este apartado nos permite "resolver" el problema teórico planteado por el *doble desajuste* puesto que da cuenta de la insuficiencia de

las dominaciones legal y tradicional para generar su propia legitimidad y, por lo tanto, de su necesidad de *recurrir* a la eficacia carismática, por un lado, y del carácter inevitablemente legítimo de la dominación carismática, por el otro. Es decir, nos permite comprender la diferencia esencial que existe entre los tipos de dominación legítima. Ahora bien, esta misma solución nos enfrenta a un nuevo problema que puede ser planteado de la siguiente manera: siendo el carisma en su forma pura una cualidad individual en virtud de la cual se considera a una persona (líder carismático) en posesión de poderes mágicos y/o sobrenaturales²⁷, ¿cómo es que esta cualidad que configura un tipo de dominación rigurosamente personal de carácter extraordinario y extracotidiano²⁸, enemiga de la tradición²⁹ y absolutamente ajena a toda estructura formalizada de tipo burocrático³⁰ puede ser una fuente de legitimación de las dominaciones legal y tradicional?

3. LA OBJETIVACION ("DESPERSONALIZACION") DEL CARISMA

Aunque en su sentido genuino constituye una cualidad estrictamente personal, el carisma puede presentarse en la forma de una cualidad "despersonalizada". Esto implica, por supuesto, una objetivación del carisma, es decir, su transformación en un objeto o "cosa" adquirible o transferible y no vinculada a la persona en cuanto tal (Cfr. Weber, 1964: 869). En su carácter puro y

27 "Debe entenderse por 'carisma' la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder" (1964: 193).

28 "La dominación carismática es una relación social específicamente extraordinaria y puramente personal" (1964: 714).

29 "La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado... la carismática subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria" (1964: 195).

30 "En todas las cosas... el dominio carismático es justamente lo contrario del burocrático" (1964: 849).

originario, el carisma es un atributo absolutamente subjetivo: el carisma y la persona que lo porta conforman un todo indiferenciado e indisociable; el carisma surge y "cae" con su portador; de aquí que sea una cualidad intransferible e inalienable.³¹ La objetivación de la cualidad carismática implica la disociación entre el carisma y su portador, es decir: la separación entre la persona y la "cosa". Como es evidente, la objetivación del carisma constituye una profunda modificación de su naturaleza, sin embargo:

El hecho de que se siga hablando en este caso de carisma queda justificado por cuanto sigue conservando el carácter de lo extracotidiano, de lo no accesible a todos, de lo que es en principio preeminente frente a las cualidades de los dominados por el carisma; por cuanto aun entonces resulta útil para aquella función social a la cual se aplica (1964: 869).

La "despersonalización" y consiguiente objetivación del carisma puede aparecer en diferentes formas y grados. Aquí nos interesa sólo una de las múltiples formas posibles: aquella que Weber denomina la "transformación *institucional* del carisma" (Weber, 1964: 873). Es decir, el hecho de que la cualidad carismática pasa a ser un atributo de -se adhiere a- una institución (organización social), independientemente de las cualidades personales de las personas que la conforman. El caso más notorio de institucionalización carismática es el de la Iglesia:

La iglesia se considera una apoderada con derecho exclusivo a la administración de los bienes eternos. Tales bienes se ofrecen en principio a todos, porque la iglesia y sólo ella encarna y distribuye **un carisma que reside en su propia estructura** institucional, y no en una comunidad de personas que reúnen las calificaciones carismáticas requeridas (Bendix, 2000: 299. Las negritas son nuestras).

Sin embargo, este fenómeno no es propio

³¹ Es cierto que el líder carismático puede perder su carisma ("ser abandonado por su dios"), pero esto sólo sucede por desaparición del carisma y no por enajenación del mismo. Sin embargo, esta posible pérdida nos muestra que ese "todo indiferenciable" no está tan indiferenciado, que, aún en su forma pura, carisma y persona presentan una (*débil*) separación.

sólo de la Iglesia ni menos aún un fenómeno propio sólo de condiciones primitivas. Se manifiesta asimismo en las condiciones modernas y en una forma políticamente importante dentro de las relaciones que mantienen los sometidos con respecto al poder del Estado (Weber, 1964: 874).

La institucionalización del carisma implica, por supuesto, que el carisma pasa a formar parte de o se solidifica en estructuras permanentes de dominación ya sean de tipo tradicional o legal. Aunque el poder creador y revolucionario del carisma merma al ponerse al *servicio* de estas formas permanentes de dominación, el carisma "sigue siendo... un elemento sumamente importante de la estructura social" (1964: 880). Ahora bien, ¿cuál es la importancia del carisma? ¿cuál es la función a la que se aplica en el marco de las estructuras permanentes de dominación? ¿qué aporta a éstas estructuras? La respuesta es obvia: la función que cumple el carisma objetivado es la de legitimar estas estructuras y a los poderes de mando que de ellas derivan. Y cumple esta función en virtud de "su cualidad de poder sobrenatural, divino y superior a toda cotidianidad"... en fin, sagrado; es este carácter sagrado lo que explica el tipo de eficacia que le es propia: la *captura mágica* de los dominados. A nuestro entender, en esta función radica el aspecto fundamental del carisma: el de ser la (única) *fuentes* creadora de legitimidad de la dominación política. Esto significa que

de acuerdo con su auténtico sentido, en vez de actuar revolucionariamente -como en su *status nascendi*- contra todo lo tradicional o contra todo lo que se basa en una adquisición 'legítima' de derechos, el carisma influye justamente como el fundamento de los 'derechos adquiridos' (1964: 858).

Ya hemos mencionado (véase apartado 2, sección: "ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA LEGITIMIDAD TRADICIONAL") que la legitimidad de tipo tradicional está fundada, en tanto la tradición está sacralizada, en un elemento asociado a lo carismático ("poderes mágicos"). La relación entre carisma y legitimidad legal puede verse a través del siguiente ejemplo referente a la monarquía parlamentaria que propone Weber:

"A pesar de su falta de poder, el rey parlamentario es conservado, ante todo porque su mera existencia y por el hecho de ser ejercido el poder 'en su nombre' se garantiza con su carisma la *legitimidad* del orden social existente, y todos los que están interesados en éste tienen que temer, como consecuencia de la eliminación de la persona real, la perturbación de la creencia en la "legalidad" de este orden." (1964: 881).

Es decir -y no podemos dejar de hacer hincapié en este punto-, es el carisma -en este caso, el carisma asociado a la persona del rey- el que sostiene la "creencia en la legalidad", que, dicho sea de paso, es el fundamento primario de legitimidad de la dominación legal. Lo que puede concluirse de este ejemplo, más allá de la cuestión particular de la *realeza*, es que el fundamento de legitimidad legal -la "creencia en la legalidad"- requiere de la eficacia de poderes carismáticos, en última instancia siempre mágicos³², para mantenerse.³³

4. CONCLUSIONES: ESTADO Y LEGITIMIDAD

Resumamos brevemente el recorrido seguido a lo largo de este capítulo. Partimos de una definición del Estado en la que Weber presenta al mismo como relación de dominación fundada en motivos de legitimidad. Esto nos condujo a analizar, en primer lugar, los conceptos de dominación y legitimidad. Este análisis nos enfrentó a una serie de dificultades, en particular: el *desajuste 1* y el *desajuste 2*. El problema teórico planteado por este *doble desajuste* nos impuso la necesidad de indagar acerca de los fundamentos últimos de la legitimidad. De esta indagación obtuvimos, en síntesis, los siguientes resultados: 1) A diferencia del principio de

32 En "definitiva, todo carisma requiere algún residuo de origen mágico" (Weber, 1964: 893).

33 Es necesario realizar un comentario respecto a lo dicho en este apartado. Aunque en Weber está presente la existencia de un carisma objetivado, es decir, adherido a una institución y no a una persona, lo cierto es que en última instancia el carisma institucional remite a un origen personal, a un líder carismático. En este sentido, nos parece que la teoría weberiana no permite comprender el origen y la naturaleza del carisma (sacralidad) estatal, que según entendemos no remite a un líder carismático originario.

carisma, los principios de tradición y legalidad no contienen en sí mismos los fundamentos de su propia legitimidad, lo cual significa que no pueden generar ni sostener por sí mismos la "creencia en su propia legitimidad"; por lo tanto, 2) las dominaciones legal y tradicional requieren de la eficacia carismática para legitimarse. Finalmente, mostramos que es en su carácter de carisma objetivado -de "cosa" sagrada y no de persona sagrada- que el carisma funciona como fuente de legitimidad de esas dos formas de dominación.

Podríamos agregar que la eficacia del carisma se debe a que inviste de un particular carácter sagrado a las estructuras de dominación. Es en virtud de esta investidura que se produce la *captura mágica* de los dominados y, como efecto de ésta, la creencia en la legitimidad de la dominación. Como es evidente, esta investidura se presenta *visiblemente* en la dominación tradicional (sacralización de la tradición) y, sobre todo, en instituciones como la Iglesia, pero también está presente, aunque *opacamente*, en las organizaciones políticas del "desencantado" mundo moderno:

El rango de que modernamente disfrutaban las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ánimo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, de un especial carácter sagrado -la "legitimidad" de la acción comunitaria por ellas establecida-, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de su legitimidad (Weber, 1964: 663).

Podemos, ahora, pasar a la cuestión del Estado. En su sentido más general, y dentro de la perspectiva weberiana, el Estado no es

otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido (1964: 12).

Es decir, no es otra cosa que una compleja red de relaciones sociales³⁴ entre

³⁴ "La relación social consiste sola y exclusivamente -aunque se trate de 'formaciones sociales'

individuos humanos. Estas relaciones o, mejor dicho, las acciones específicas que las constituyen están orientadas en virtud del principio de legalidad. La estructura burocrático racional del aparato de mando estatal no es sino el resultado del entrelazamiento de estas relaciones. Esta definición relacional tiene el propósito deliberado de no "sustancializar" el concepto de Estado: el Estado no es una "cosa" que exista por sí misma, es simplemente la *resultante* de un conjunto de relaciones homogéneas (o sea: orientadas según el mismo principio). Por otra parte,

Un estado moderno -como complejo de una específica actuación humana en común- subsiste en parte muy considerable de esta forma: porque determinados hombres orientan su acción por la *representación* de que aquél *debe existir* o existir de cual o tal forma; es decir, *de que poseen validez* ordenaciones con ese carácter de estar jurídicamente orientadas (1964: 13).

Dicho en otros términos, el Estado subsiste ("en parte muy considerable") en tanto existe la creencia en su legitimidad, esto es, la creencia en la validez de la legalidad en la que descansa su organización y funcionamiento.

Retomemos la pregunta planteada en la INTRODUCCION (capítulo I): siendo el Estado una "relación de dominación", *¿qué puede imprimirle el sello de legitimidad?* La legitimidad típica en la que se funda el Estado es de naturaleza (predominantemente³⁵) legal. Como hemos demostrado, la creencia en la legitimidad de una dominación de tipo legal no puede ser generada por el mismo

como 'estado', 'iglesia', 'corporación', 'matrimonio', etc.- en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir" (Weber, 1964: 22).

35 Predominante pero no exclusivamente: "La subsistencia de la gran mayoría de las relaciones de dominio de carácter fundamental *legal* reposa, en la medida en que contribuye a su estabilidad la creencia en la legitimidad, en bases mixtas: la habituación tradicional y el "prestigio" (carisma) figuran al lado de la creencia... en el significado de la legalidad formal: la conmoción de uno de ellos por exigencias puestas a los súbditos de modo contrario a la tradición, por una adversidad aniquiladora del prestigio o por violación de la legal corrección usual sacude en igual medida la creencia en la legitimidad" (1964: 713). Sin embargo, esto no quita que en el Estado moderno (que evidentemente está basado en bases mixtas de legitimidad) la legalidad predomine por sobre los otros dos principios de legitimidad. Esta predominancia se hace visible en la estructura interna del aparato de mando estatal (burocracia racional: "La burocracia constituye el tipo técnicamente más puro de la dominación legal" (1964: 708)) y en el tipo de obediencia exigida a los dominados.

principio de legalidad, de aquí que deba recurrir a los poderes carismáticos a fin de legitimarse. En el marco "más concreto" del Estado, esto significa que su legitimidad no puede surgir del complejo de relaciones legalmente orientadas que configuran la estructura estatal -no puede ser efecto de la misma estructura burocrática racional del Estado-, sino que requiere de la eficacia mágica del carisma objetivado: de esa "cosa" sagrada que inviste de "un especial carácter sagrado" a las estructuras del Estado generando, a modo de *encantamiento*, la creencia en la legitimidad de la dominación estatal. Por otra parte, la "cosa" sagrada no puede resolverse en o reducirse al complejo relacional que configura al Estado: no se explica cómo un conjunto de prácticas y relaciones sociales legalmente orientadas entre personas individuales podría ser el fundamento causal de una *entidad* sagrada. Esto significa que la cualidad carismática del Estado es ajena a la realidad estatal de Weber. Por lo tanto, debemos preguntarnos: ¿dónde reside la "cosa" sagrada? Si descartamos una residencia literalmente divina o que resida en una instancia exterior al Estado³⁶, entonces debe residir en el Estado mismo. Ahora bien, esto implica necesariamente que la realidad estatal no se agota en una serie de "entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales", es decir: el Estado no puede ser resuelto exclusivamente como relación. Existe *algo* en él que está más allá de su realidad relacional y que, sin embargo, no le es exterior; *algo* que constituye el fundamento de su propia existencia o, al menos, una parte sustancial de ésta. En fin, *algo*

36 No parece plausible que el Estado moderno tome "prestada" esta cualidad sagrada de la institución eclesiástica. Tampoco que -la cualidad sagrada- se reduzca al carisma personal de los "grandes hombres de Estado": el carisma personal de estos sujetos puede explicar, en todo caso, por qué ellos y no otros ocupan posiciones de privilegio en los aparatos de mando, pero no la legitimidad global del Estado. En todo caso, debería considerarse el carisma individual de ciertos individuos como un efecto del carisma estatal o, más en general, de la sacralidad propia de los "centros de poder". Tal es la conclusión a la que arriba Geertz en "Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder": "el carisma de las figuras dominantes de la sociedad, así como el de los que rechazan esa dominación, mana de una fuente común: la sacralidad inherente a la autoridad central" (Geertz, 1994: 171). Por último, dentro del marco teórico weberiano, dentro de cuyos límites (o en ellos) nos encontramos, no hay lugar para una determinación económica de la política: no cabría explicar la magia del Estado como un efecto del fetichismo de la mercancía.

que estamos muy dispuestos a imputar a los antiguos Estados de China, Egipto y Perú, por ejemplo, o al absolutismo europeo, pero no al Estado jurídico racional que se erige hoy como el fundamento de nuestro ser como ciudadanos del mundo (Taussig, 1995: 151).

En conclusión, y como adelantamos en el capítulo anterior (véase: apartado 3), al preguntarnos por la legitimidad estatal nos hemos topado con la imposibilidad de comprender al Estado considerándolo exclusivamente como relación, como si no fuera una "cosa": la "cosa" sagrada (el carisma objetivado) es una parte fundamental de la realidad estatal y no puede ser reducida al aspecto relacional. Por lo tanto, nuestro análisis ha producido un desplazamiento en nuestro objeto original ("el Estado como relación"): de la "relación" a la "cosa"; es decir: ... - negación de la "relación" - afirmación de la "cosa" - ...³⁷

Lo que quisiéramos destacar, para terminar, es que si bien el resultado al que arribamos niega la definición weberiana del Estado (el Estado no es -o, mejor dicho, no es sólo- una relación (en el sentido que Weber da a este término)), esta conclusión estaba *ya presente* en los desarrollos teóricos de Weber, aunque sólo lo estaba por *una ausencia necesaria*. Nosotros no hemos hecho más que analizar críticamente el uso que en los escritos políticos de Weber se hace del concepto de legitimidad. Fue a través de esta *lectura sintomática* que alcanzamos ese *segundo texto* (sólo presente, repetimos, por *una ausencia necesaria*) que, y esto es lo verdaderamente notable, conduce a la negación del primero.

³⁷ Cuando decimos "negación de la 'relación'" o que nuestro objeto se ha visto desplazado de la "relación" a la "cosa" no queremos decir que el Estado no sea una relación, sino que no puede ser sólo una relación o que no puede ser reducido a una relación. Es decir, el Estado es una "relación" pero no es sólo eso. En todo caso, si la "negación de la 'relación'" implica a su vez la "afirmación de la 'cosa'", podemos decir que el polo afirmativo de este par tiene un sentido más fuerte que el polo negativo.

III. LO SAGRADO Y LO POLITICO (para una redefinición del objeto Estado I)

"La relación del poder con la sociedad es... homóloga a la relación existente, según Durkheim, entre el tótem australiano y el clan."

Georges Balandier

Retomemos la conclusión principal a la que arribamos en el capítulo anterior: el Estado, en tanto es legítimo, contiene un elemento de sacralidad. Más generalmente, y siguiendo los análisis desarrollados particularmente en el apartado 2 de ese capítulo, podemos afirmar que toda dominación política legítima contiene un elemento de sacralidad. Es decir, toda estructura de dominación legítima está de algún modo sacralizada y, por lo tanto, constituye un objeto sagrado; esto debe ser entendido en un sentido literal, no como una mera metáfora. Para decirlo en términos de Balandier, "Lo sagrado es una de las dimensiones del campo político" (Balandier, 2004: 199) o, en los de Debray, "No se conocen sociedades, con o sin escritura, en las que la jefatura no se aureole con una sacralidad más o menos difusa" (Debray, 1995:20).

Si tomamos una definición amplia y centrada en lo sagrado del fenómeno religioso como es la de Durkheim³⁸, podemos ver con claridad que el fenómeno de

³⁸ "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas" (Durkheim, 2003: 92-93). En el próximo apartado

dominación política implica, a su vez, un fenómeno religioso. En otros términos, la esfera de lo religioso es inherente a la esfera de lo político.³⁹ Con esto no pretendemos decir, por supuesto, que ambas esferas sean equivalentes o que lo político pueda reducirse, en última instancia, a lo religioso, simplemente queremos destacar que no es posible separar el fenómeno de dominación política del fenómeno religioso.

Como es evidente, la existencia de una íntima relación entre lo político y lo religioso no es ninguna novedad. Según dice Balandier:

La formación de los historiadores y de los antropólogos pone de manifiesto esta relación indestructible que se impone con la fuerza de la evidencia, desde el instante en que consideramos los poderes superiores adjudicados a la persona del rey, los rituales y ceremoniales de la investidura, los procedimientos para mantener la distancia entre el rey y sus súbditos y, finalmente, la expresión de la legitimidad (...) La sacralidad del poder se afirma así mismo en las relaciones que unen al sujeto con el soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor a la desobediencia que tiene el carácter de una transgresión sacrílega (2004, 179).

Por otra parte, continúa, la presencia de un "rey-dios", de reyes con derecho divino o delegados de Dios no es una condición necesaria para reconocer un contenido religioso en lo político. También en las sociedades clánicas "la imbricación de lo sagrado y de lo político" (2004: 180) es incuestionable:

El 'jefe' del clan o del linaje es el punto de unión entre el clan (o linaje) actual, constituido por los vivos, y el clan (o linaje) idealizado, portador de los valores últimos, simbolizados por la totalidad de los ancestros, pues es él el que transmite la palabra de los ancestros a los vivos, la de los vivos a los ancestros (2004: 180).

Asimismo, la relación entre religión y política es confirmada por las "teorías 'indígenas' del poder". El examen de estas teorías, dice Balandier, muestra que el poder está vinculado a fuerzas impersonales, las cuales constituyen la "sustancia" misma del poder y la "prueba de su legitimidad". Las categorías utilizadas para

analizaremos detenidamente el modo en que Durkheim conceptualiza lo sagrado y su teoría del totemismo. Aquí nos basta con enunciar esta definición y mostrar que la idea de sagrado es la idea esencial de cualquier fenómeno religioso.

³⁹ La versión inversa seguramente no sea menos cierta: "No conozco nada sublime", escribió el joven Edmund Burke... 'que no sea alguna modificación del poder'" (Taussig, 1995: 144-45).

denominar estas fuerzas "no revisten sólo un vocabulario político, sino también un léxico religioso, y todas se refieren al dominio de lo sagrado" (2004: 182), expresan el poder a la vez como una fuerza asociada a las fuerzas que rigen el universo y como potencia de dominación. Tomemos, por ejemplo, el caso de la sociedad estatal de los Mossi de Alto-Volta. Aquí, el concepto político fundamental es el de *nam*: éste refiere, por un lado, al poder que, en el tiempo de los orígenes, los fundadores ejercieron para construir el Estado y, por el otro, a la fuerza recibida por Dios "que permite a un hombre dominar a otro". Es decir, esta categoría presenta un origen doble: "divino e histórico". Es, justamente, su doble origen lo que la dota de una "fuerza sagrada que confiere supremacía (un status 'noble') y la capacidad de gobernar" al grupo que lo detenta. Además, agrega Balandier, el "término *nam* se inscribe en un conjunto más amplio de significaciones. Se aplica a la superioridad absoluta: Dios, el rey, orden político". Por último, bajo "su forma más acabada y más sacralizada, el *nam* es el garante de la legitimidad" (Cfr. Balandier, 2004: 186).

Ahora bien, en estos ejemplos referidos a sociedades "sin Estado" o con "Estado tradicional", la relación entre lo religioso y lo político es altamente explícita. Existe, por así decirlo, una matriz de ideas o figuras indiscutiblemente religiosas que constituye el apoyo o el contenido ("la sustancia") de las formas políticas: los poderes políticos son sagrados -y, por tanto, legítimos- en virtud de su anclaje en ideas o figuras religiosas tales como dioses, antepasados sobrenaturales, reyes divinos o semidivinos, misteriosas fuerzas... Pero cuando nos centramos en el Estado moderno la situación se transforma radicalmente. Separado de toda institución religiosa e inserto en la *profanidad* de las relaciones sociales modernas, el Estado se ha visto despojado de todo contenido religioso, de cualquier tipo de anclaje en figuras o ideas típicamente religiosas. Con la caída de

las monarquías, con la separación del Estado y la Iglesia, la dimensión sagrada del Estado moderno se presenta como un elemento verdaderamente extraño. Debemos preguntarnos, pues, *¿qué le sucede a ese poder sagrado con la declinación del poder de la religión y la aparición del Estado moderno? ¿en qué se reconoce la sacralidad del Estado moderno?*

En el camino de dar respuesta a estos interrogantes consideramos imprescindible detenernos en el tratamiento de una serie de cuestiones. En primer lugar, es necesario definir con mayor precisión el concepto de "sagrado" ya que hasta ahora nos hemos referido a él sólo con "vagas generalidades". Luego, debemos preguntarnos *¿cómo llega un objeto a ser sagrado? ¿qué es lo que lo torna tal? ¿qué es lo que le confiere sacralidad?* Abordaremos estas cuestiones a través del análisis de algunos desarrollos teóricos de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Estos desarrollos son importantes no sólo por el valor que puedan tener para comprender la "naturaleza" de lo sagrado, del totemismo y del fenómeno religioso en general, sino, también, porque nos permitirán aproximarnos a la dimensión sagrada del Estado moderno.

1. LA ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LO SAGRADO

Cuando Durkheim intenta definir lo sagrado se enfrenta con el problema de la innumerable cantidad y variabilidad de objetos que, a lo largo de la existencia humana, han sido considerados sagrados:

por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera o una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada (...) El círculo de los objetos sagrados no puede, pues, ser determinado de una vez por

todas; su extensión es infinitamente variable, según las religiones (Durkheim, 2003: 77-78).

Por lo tanto, lo sagrado no puede ser definido en virtud de las características propias o de la naturaleza de los objetos sagrados; no hay nada en ellos que nos permita aproximarnos a la esencia o, mejor dicho, al *núcleo elemental* de lo sagrado:

El carácter sagrado que reviste una cosa no depende de sus propiedades intrínsecas: *es algo añadido* (2003: 362).

Tampoco lo sagrado puede ser definido en virtud del lugar que a los objetos sagrados se les suele asignar en la jerarquía de los seres: "No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada con relación a la primera" (2003: 78). Entonces, "sólo nos queda la posibilidad de definir lo sagrado frente a lo profano basándonos en su heterogeneidad" (2003: 79). Es decir, lo sagrado es aquello que se opone a lo profano, y viceversa; esta oposición se manifiesta del modo más claro en el tratamiento diferencial que reciben ambas categorías de cosas y en la conducta ritualizada que exige el contacto con los objetos sagrados:

Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras (...) los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas (2003: 83).

En conclusión, lo sagrado no es *algo* intrínseco a un conjunto de objetos que podríamos denominar religiosos o "divinos", "cualquier cosa puede ser sagrada". Esto significa, por supuesto, que lo sagrado no puede -ni debe- ser definido en relación a un círculo de ideas o figuras típicamente religiosas y siempre en última instancia "divinas": *no porque un objeto sea "divino" se lo considera sagrado, sino, al contrario, porque es sagrado se lo declara "divino"*. Entonces, ¿cómo llega un

objeto a ser sagrado? ¿qué es lo que le confiere sacralidad? ¿qué es lo que lo diferencia del -y opone al- conjunto de las cosas profanas?

LOS OBJETOS TOTEMICOS Y EL PODER DE LA REPRESENTACION

Durkheim va a responder a esta serie de preguntas a través del análisis de una particular clase de objetos totémicos sagrados. Se trata de los objetos *churinga*:

Son pedazos de madera o trozos de piedra pulida, de formas muy variadas, pero generalmente ovalados o alargados. Cada grupo totémico [cada clan] posee una colección más o menos importante de ellos. *Y sobre cada objeto de esos, está grabado un dibujo que representa al tótem del mismo grupo* (2003: 197).

Estos objetos se cuentan entre las cosas eminentemente sagradas y, según dice Durkheim, "no hay ninguna que lo[s] sobrepase en dignidad religiosa" (2003: 198). El mismo término "churinga" no es sólo un sustantivo, es también un adjetivo que significa "sagrado". Los churinga poseen gran poder y "toda clase de virtudes prodigiosas": curan por contacto las heridas originadas por la circuncisión, tienen eficacia contra la enfermedad, debilitan a los enemigos, etc. (Cfr. 2003: 200). Por otra parte, la suerte del clan esta ligada a los churinga: "Su pérdida es un desastre; la mayor desgracia que le pueda acaecer al grupo" (2003: 201). Ahora bien,

considerados en sí mismos, los churinga son objetos de madera o de piedra como tantos otros; no se distinguen de las cosas profanas del mismo tipo salvo por la particularidad de que sobre ellos está grabada o dibujada la marca totémica. Así que es esta marca, y sólo ella, lo que les confiere carácter sagrado (...) es ella la que santifica el objeto sobre el que ha sido grabada (2003: 203-04).

Entonces, los churinga presentan un carácter sagrado sólo por el hecho de que representan "materialmente" al tótem. Y representan al tótem únicamente por el hecho de llevar grabado el emblema ("la marca") totémico. Así pues,

Es este emblema lo que es sagrado. Y conserva ese carácter extendiéndolo a cualquier objeto sobre el que sea representado (2003: 207).

Esta afirmación se ve confirmada por la observación de que en el transcurso de ciertos ritos, según dice Durkheim, el emblema totémico puede ser dibujado en el suelo. El mismo modo en que se realiza la imagen totémica denota la sacralidad de la representación, pero, además,

una vez que se ha trazado la imagen, los fieles se quedan sentados en el suelo ante ella, en la actitud más devota. Si le damos a la palabra un sentido adecuado a la mentalidad del primitivo, podríamos decir que la adoran (2003: 207-08).

Siendo que las representaciones totémicas son tan sagradas y que, además, constituyen una suerte de fuente de sacralidad resulta interesante ver en qué consisten. A diferencia de lo que cabría esperar, se trata de dibujos abstractos que no guardan similitud con la cosa representada (la especie totémica). Son esencialmente dibujos geométricos ("líneas, rectas o curvas, pintadas de diferente manera" (2003: 208)) cuyo significado sólo puede ser convencional:

La relación entre la imagen y la cosa representada es tan indirecta y lejana que no se puede percibir si no se está sobre aviso. Sólo los hombres del clan pueden decir cuál es el sentido que han asignado a tal o cual combinación de líneas (...) El significado de las figuras... es tan sumamente arbitrario que un dibujo idéntico puede tener diferentes sentidos para hombres de dos tótems, y representar en un caso a algún animal y en el otro un animal distinto o a una planta (2003: 208-09).

Esta observación de Durkheim muestra que la sacralidad del emblema totémico no proviene del hecho de que renueve la imagen sensible del tótem. En todo caso, la abstracción de los dibujos tiende a *borrar* esa imagen sensible, es decir, la representación tiende a *borrar*, en lo que respecta a la imagen material (significante), su propio significado.⁴⁰

⁴⁰ Las *itálicas* en borrar tienen su justificación. En rigor de verdad, el significado no es completamente borrado ya que como convención sigue estando presente. Lo que se borra es la relación de inmediatez entre el significante y el significado propia de las relaciones de significación por semejanza.

REPRESENTACION Y REPRESENTADO

Dado que la representación del tótem es sagrada por el hecho de representar al tótem mismo, es de esperar que la especie (animal, vegetal, etc.) que sirve de tótem también lo sea. Y esto, como es sabido, es efectivamente así. El carácter sagrado de estas especies totémicas se manifiesta principalmente en las prohibiciones de las que son objeto:

El papel profano de los vegetales, e incluso de los animales, es, por lo común, servir de alimento; así que el carácter sagrado del animal o la planta totémica se reconoce por el hecho de que está prohibido comerlo (2003: 210)

Suele agregarse a la prohibición alimenticia la de matar o recolectar, en el caso de que sea un vegetal, a la especie totémica; en algunos casos existe la prohibición de contacto entre el hombre y su tótem (Cfr. 2003: 216).

Ahora bien,

Si consideramos... las diversas prohibiciones de que es objeto el emblema totémico, veremos que, contrariamente a lo que podríamos suponer, estas últimas [las referidas al emblema totémico] son más numerosas, más estrictas, más severamente imperativas que las primeras [las referidas a la especie totémica]. Las figuras de toda clase que representan al tótem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior que el inspirado por el propio ser cuya forma reproducen (2003: 218).

Y puesto que la cantidad y calidad de los interdictos que separan a una cosa sagrada es, como dice Durkheim, proporcional al grado de sacralidad de que está investida,

llegamos a la notable consecuencia de que *las imágenes del ser totémico son más sagradas que el propio ser totémico* (2003: 218).

Así pues, el significante totémico, cuya sacralidad sólo puede provenir del hecho de que representa a la especie sagrada totémica, resulta ser más sagrado que lo representado. A esta consecuencia hay que agregarle dos hechos igualmente

notables que la confirman en tanto son sus efectos: por un lado, "las representaciones del tótem tienen... una eficacia más activa que el tótem mismo" (2003: 219); por el otro, el emblema totémico tiene eficacia sobre la propia especie totémica a la que representa (Cfr. 2003: 200).

Sinteticemos lo que aquí hemos dicho respecto a la relación de representación entre el emblema totémico (significante) y la especie totémica (significado):

1. El significante -el emblema, la representación- totémico está investido de sacralidad: "Es este emblema lo que es sagrado". Esta sacralidad sólo puede provenir del hecho de que representa una cosa sagrada (el tótem).
2. La sacralidad del significante no puede ser explicada por la existencia de una relación de semejanza entre la representación y lo representado; no es porque renueva el aspecto sensible de la especie totémica, y la asocia a ella, que la representación se carga de sacralidad, más bien, diríamos, el carácter abstracto del significante material tiende a *borrar* la asociación con el ser sensible (especie totémica);
3. El significante es más sagrado que su propio significado; tiene una eficacia (mágica) "más activa que el tótem mismo" y, además, tiene eficacia sobre la propia especie que representa.
4. Entonces, el significante no sólo tiene el poder de lo representado, tiene, por así decirlo, un *plus-de-poder* respecto del poder del tótem: mayor poder (sagrado) que él y poder sobre él.

Michael Taussig considera que en estos análisis de Durkheim se delinea una "nueva arquitectura del signo" cuyo rasgo particular sería la separación del

significante respecto del significado:

nos estamos acercando -dice- a un desmantelamiento del signo en el cual la imagen se despega de lo que debería representar (Taussig, 1995: 165).

En opinión de Taussig es en virtud de este "despegue", de la separación del significante que "*la representación adquiere no sólo el poder de lo representado, sino también poder sobre él*" y *más poder que él* (1995: 165). Por supuesto que esta separación sólo es posible en tanto que el significante tiende a *borrar* la asociación con la especie totémica. Entonces, la arquitectura del signo totémico consta de dos caracteres fundamentales: predominancia del significante sobre lo significado; el significado tiende a ser *borrado*, lo cual es señal de su menor importancia relativa.

Pero aún falta agregar un *elemento* para completar esta notable arquitectura del signo totémico.

EL CLAN HIPOSTASIADO Y EL SISTEMA TRIADICO DEL TOTEMISMO

Hemos visto que el totemismo reconoce como cosas sagradas al emblema totémico y a la especie (vegetal, animal, etc.) cuyo nombre lleva el clan. Sin embargo, no se cierra en esos elementos el círculo de las cosas consideradas sagradas. También los miembros del clan (humanos o no) son, en mayor o menor grado, sagrados. Puesto que todas estas cosas son sagradas por el mismo motivo (estar asociadas al clan totémico) su naturaleza sagrada debe provenir, razona Durkheim, de un principio que les sea común a todas ellas:

En realidad, el culto se dirige a ese principio común. En otras palabras, el totemismo no es la religión de tales animales, o tales hombres, o tales imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, aunque sin confundirse con ninguno de ellos. Nadie la posee por entero y todos participan de ella. Es tan independiente de los sujetos particulares en que se encarna, que los precede y los sobrevive a todos (...)

Tomando la palabra en un sentido muy amplio, podríamos decir que ella es el dios adorado por cada grupo totémico. Sólo que es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, disperso en una innumerable multitud de objetos (Durkheim, 2003: 303).

Esta fuerza presenta un carácter dual. Por un lado, es una fuerza material que genera mecánicamente efectos físicos: constituyen una especie de principio vital cuya acción reproduce el orden del universo; "si un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las debidas precauciones... recibe un golpe que podría compararse con el efecto de una descarga eléctrica" (2003: 305). Por otra parte, esta fuerza tiene un carácter moral: si el individuo se comporta "de tal o cual manera con los seres totémicos, no es sólo porque las fuerzas que residen en ellos son un principio físicamente temible, sino que también se siente moralmente obligado a comportarse así: siente que obedece a una especie de imperativo, que cumple un deber. No sólo teme a los seres sagrados: también los respeta" (2003: 3005).⁴¹ El principio totémico es, entonces, a la vez y a un mismo tiempo una fuerza material y un poder moral.

Pero el australiano, dice Durkheim, no puede representarse esta fuerza de manera abstracta, sino que se ve compelido a objetivarla en una especie animal o vegetal:

En eso consiste realmente el tótem: no es sino la forma material en la que se representa imaginativamente esa sustancia inmaterial, esa energía difuminada en toda clase de seres heterogéneos y que es el único auténtico objeto de culto (2003: 304).

Sin embargo, aunque esta noción no esté presente de manera explícita, lo está implícitamente y domina el conjunto de las creencias totémicas. Esto puede verse con claridad en el hecho, ya mencionado, de que la sacralidad no se concentra exclusivamente en la especie y el emblema totémico sino que está diseminada, en

⁴¹ Nótese que para explicar la sumisión frente a los poderes religiosos Durkheim utiliza el mismo esquema que usa Weber para explicar la sumisión a la dominación política: el temor, que no es otra cosa que una "situación de interés", y el respeto, que no es otra cosa que la obligación moral de obedecer (y que Weber llama legitimidad o validez de un orden de dominación).

diversas dosis o densidades, por todos los miembros del clan. Y, sobre todo, en el hecho de que la sacralidad con la que está investido el emblema totémico no permanece, por así decirlo, fija y concentrada en él, sino que "irradia al exterior y se comunica a todo el entorno" (2003: 199)⁴².

Por lo tanto, todo indica que la clave para comprender el carácter sagrado de los objetos totémicos está en la pregunta por el origen de esa "fuerza anónima e impersonal".

El hecho de que no sea la naturaleza intrínseca de la especie totémica cuyo nombre lleva el clan la que la destina a convertirse en un objeto sagrado y de que sean los emblemas totémicos y los símbolos totémicos de todo tipo los que poseen la mayor sacralidad, conduce a Durkheim a la conclusión de que "el tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. Pero ¿de qué?" (2003: 328). El tótem simboliza dos clases de cosas. En primer lugar, "es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico" (2003: 328), es decir, esa "fuerza anónima e impersonal". Por otra parte, simboliza al clan: es "su bandera, el signo por el que cada clan se diferencia de los otros" (2003: 329). Así pues, si el emblema totémico representa a la vez al principio totémico ("dios totémico") y a la sociedad (clan), ¿no será, se pregunta Durkheim, que son una misma cosa? La respuesta es, por supuesto, afirmativa:

el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve de tótem (2003: 329).

De esta manera, llegamos a la conclusión de que esa "fuerza anónima e impersonal", que es la *forma elemental* de toda religión, no es otra cosa que la

⁴² En ciertas ceremonias a los objetos churinga "se les recubre de una pelusilla que vuela y se dispersa cuando se les hace girar; es una forma de diseminar las virtudes que hay en ellos" (Durkheim, 2003: 201).

sociedad. Pero es necesario tener cierto cuidado con el término "sociedad". Tal como la entiende Durkheim, la sociedad es una fuerza o un conjunto de fuerzas -a la vez físicas y morales- ejercidas sobre los elementos que la *componen*.

Debemos agregar, pues, un tercer elemento que viene a completar la arquitectura del signo totémico dando lugar a un sistema triádico. El signo totémico se compone, por lo tanto, del emblema totémico, de la especie totémica y del clan.

LA REPRESENTACION ES CONSTITUTIVA DE LO REPRESENTADO

Lo dicho hasta aquí podría dar lugar a la conclusión de que la especie totémica y el emblema totémico no serían más que simples etiquetas a través de las cuales el clan se representa su propia unidad e identidad grupal. Esto es, el clan existiría con *anterioridad e independencia -por fuera-* de los símbolos totémicos, los cuales serían meros artificios que facilitarían la representación de un grupo ya constituido. Sin embargo, según dice Durkheim,

no parece que el clan, en la forma que adopta en gran número de sociedades australianas, haya podido existir sin el tótem. Pues los miembros de un clan no están unidos entre sí por compartir el hábitat o la sangre, dado que no son necesariamente consanguíneos y a menudo se encuentran dispersos por diferentes puntos del territorio tribal. Su unidad proviene únicamente del hecho de que tienen un mismo nombre y un mismo emblema, de que creen sostener las mismas relaciones con las mismas categorías de cosas, de que practican los mismos ritos: en definitiva, de que comulgan en el mismo culto totémico. De manera que el totemismo y el clan... se implican mutuamente (2003: 271-72).

Tomemos la última frase de este pasaje: "el tótem y el clan se implican mutuamente", ninguno de ellos puede existir sin el otro. Por lo tanto, el tótem y, sobre todo, el emblema totémico son constitutivos del clan, no son sólo "etiquetas": constituyen aquello de lo que son representaciones. Existe una

relación de *internalidad* entre tótem y clan; ambos son, por así decirlo, *contemporáneos*. Es el tótem el que configura al grupo en tanto que grupo, el que le da su unidad. Sin el tótem el grupo no sería más que una masa informe o una sumatoria de individuos.⁴³ Así pues, podemos concluir que *la representación es constitutiva de lo representado*. Es por este motivo que hemos incluido al clan dentro de la arquitectura del signo totémico.

43 Por otra parte, es evidente por sí mismo que el tótem no podría existir sin el clan.

IV. ESTADO Y FETICHISMO (para una redefinición del objeto Estado II)

Volvamos sobre la conclusión a la que arribamos en el capítulo II: el Estado es un objeto sagrado. Esta conclusión nos plantea un doble problema. En primer lugar, el problema de la naturaleza y la génesis de lo sagrado: ¿qué es lo sagrado? ¿cómo llega un objeto a ser sagrado? Estas cuestiones son las que analizamos en el capítulo anterior a través de la teoría de Durkheim. En segundo lugar, plantea un problema al concepto de Estado: ¿en qué sentido un objeto como el Estado moderno que, en el sentido vulgar del término, no tiene nada de religioso puede ser considerado sagrado? ¿qué sucede con la concepción del Estado moderno una vez que reconocemos su carácter sagrado? ¿cómo conceptualizarlo de modo que su concepto nos permita abarcar y comprender la naturaleza de su dimensión sagrada? La primera de estas preguntas puede ser respondida de inmediato. El análisis de la teoría de Durkheim nos muestra que lo sagrado no está vinculado a un conjunto de objetos "divinos" o típicamente religiosos: "cualquier cosa puede ser sagrada"; el carácter sagrado de un objeto nunca depende de sus características intrínsecas: "*es algo añadido*". En todo caso, lo que manifiesta la sacralidad de un objeto es un determinado modo de comportamiento (modo de actuar, modo de sentir, modo de pensar) respecto a él y no su vinculación con ideas o seres típicamente religiosos. Los otros dos interrogantes presentan mayor complejidad.

Según hemos mencionado, la concepción relacionista weberiana del Estado no nos permite aproximarnos a la dimensión sagrada del Estado, dimensión que, insistimos, es fundamental en tanto está asociada a la legitimidad estatal. Es cierto que en la teoría weberiana está presente la figura del carisma objetivado (la cosa sagrada) adherido a una institución y que el propio Weber consideraba que esta forma del carisma se manifiesta y tiene importancia dentro del Estado moderno, sin embargo, a nuestro entender, el gran límite de la concepción weberiana para comprender la naturaleza de la dimensión sagrada del Estado radica en que, en última instancia, el carisma objetivado parece reducirse al carisma personal. A lo largo de este capítulo veremos que el origen de la sacralidad estatal no está vinculado al carisma personal; dicho en otros términos, el carisma objetivado en el Estado no puede ser reducido al carisma personal.

Con el objetivo de dar respuesta a los interrogantes aquí planteados, nos introduciremos en la problemática del fetichismo. Más específicamente consideraremos, siguiendo la propuesta de Taussig, que el Estado constituye un objeto fetiche y que su dimensión sagrada es un efecto del fetichismo del Estado.

1. EL ESTADO COMO FETICHE I

En "*Maleficium* : el fetichismo del Estado" Taussig (1995) propone abordar la problemática del Estado a partir de su carácter de fetiche, con lo cual intenta llamar la atención "sobre esa peculiarmente sagrada y erótica atracción, casi fascinación mezclada con disgusto, que el Estado provoca en sus súbditos" (1995: 144) que, según afirma, no es otra cosa que un efecto de lo que propone denominar fetichismo del Estado. Centra su atención en la E (mayúscula) del

Estado, en "la ficción del Estado"; en el Estado entendido en el sentido en que Radcliffe-Brown negaba su existencia (realidad) en el "*mundo fenomenológico*", y lo considera una "*ficción de los filósofos*"⁴⁴. Justamente, afirma, "a lo que apunta la noción de fetichismo del Estado es a la existencia y realidad del *poder político* de esta *ficción*, su poderosa insustancialidad"(1995: 146). Es decir, a aquella "cualidad que estamos muy dispuestos a imputar a los antiguos Estados de China, Egipto y Perú, por ejemplo, o al absolutismo europeo, pero no al Estado jurídico racional que se erige hoy como el fundamento de nuestro ser como ciudadanos del mundo" (1995: 151). El proyecto de Taussig apunta, pues, a re-examinar el lugar de -o, en todo caso, a darle un lugar a- lo sagrado en el Estado moderno: *¿qué le sucede a ese poder sagrado con la declinación del poder de la religión y la aparición del Estado moderno?* Con vistas a este fin, considera fundamental:

reyuxtaponer los términos de la indagación colonial, reciclando, y de esa manera transformando, la antropología desarrollada en Europa y en Norteamérica, que estudia a los pueblos colonizados, y aplicarla sobre las sociedades en que se originaron, donde los términos y las prácticas impuestos sobre las colonias y apropiados para ellas, como *fetichismo*, *hechicería* (el *maleficium*) y *tabú*, son redimidos y revividos con nueva intensidad(1995: 152).

Así pues, propone conceptualizar al Estado como un objeto fetiche y a la dimensión sagrada del mismo como un efecto del fetichismo del Estado. Retomaremos en este capítulo la propuesta de Taussig y nos introduciremos en la problemática del fetichismo del Estado. De esta manera, pretendemos armarnos de un marco conceptual que nos permita aprehender la naturaleza de la "cosa" Estado, de la cualidad sagrada del Estado moderno.

Ahora bien, el hecho de afirmar que el Estado es un objeto fetiche, que la

⁴⁴ "Al escribir sobre instituciones políticas, surgen numerosas discusiones sobre el origen y la naturaleza del Estado, que habitualmente es representado como una entidad que está por encima de los individuos humanos que conforman la sociedad, que posee como uno de sus atributos algo llamado 'soberanía'; y a veces se lo describe como algo que posee voluntad (a menudo se define a la ley como la voluntad del Estado) o que emite órdenes. *El Estado en este sentido no existe en el mundo fenomenológico; es una ficción de los filósofos*" (Radcliffe-Brown, citado en: Taussig, 1995: 145-46).

relación con el Estado está fetichizada o que la dimensión sagrada del Estado es un efecto del fetichismo del Estado no resuelve nada por sí mismo. Por el contrario, nos enfrenta a tres *nuevos* problemas.

En primer lugar, nos enfrenta al problema del concepto de fetichismo. Se trata de un concepto saturado de significado y de gran complejidad. Fue acuñado por Charles de Brosses en 1756 (Assoun, 1995: 20) y, a lo largo de su extensa historia, ha sido objeto de múltiples reformulaciones y fue usado para dar cuenta de los más diversos fenómenos: culturales (magia, religión), socio-económicos (fetichismo de la mercancía), políticos (fetichismo del Estado) y, también, fenómenos de índole individual (perversión sexual); a su vez, pareciera tener un alcance conceptual, por así decirlo, transhistórico: usado por Comte para definir la "fase más inmediata" del "primer despliegue" de la evolución intelectual de la humanidad (Cfr. Comte, 1997: 17-18), fue reelaborado por Marx con el fin de explicar las formas económicas de las modernas sociedades industriales. Debemos, pues, delimitar y especificar el campo de significado que aquí nos interesa asociar al concepto de fetichismo.

En segundo lugar, es necesario dejar en claro qué fenómenos asociados a la realidad estatal pueden ser englobados bajo el concepto de fetichismo o, lo que es lo mismo, qué se quiere decir con el concepto de fetichismo del Estado. Además, debemos dar cuenta de la génesis del fetichismo del Estado o del modo en que el Estado deviene un objeto fetiche.

Por último, problema que en este capítulo sólo mencionaremos, debemos mostrar el modo en que el fetichismo del Estado asegura la legitimidad del Estado y, por lo tanto, perpetúa la dominación estatal.

En lo que resta de este capítulo abordaremos, centralmente, los dos primeros problemas recién detallados.

2. SOBRE EL CONCEPTO DE FETICHISMO

Realizar un análisis detallado de la historia, de los diversos significados, de los usos, en fin, de la suerte corrida por el concepto de fetichismo, implicaría un estudio en sí mismo y, por lo tanto, queda por fuera de los límites del presente trabajo. Aquí nos proponemos especificar el sentido general del concepto y, fundamentalmente, analizar la génesis del fenómeno al que dicho concepto hace referencia.

En su sentido primitivo el fetichismo hace referencia a un conjunto de creencias y prácticas relativas a un conjunto de objetos considerados divinos (objetos fetiche, por supuesto). En la definición de De Brosses, el fetichismo se presenta como una

forma de religión en la cual los objetos de culto son animales o seres inanimados a los que se diviniza, transformados así en cosas dotadas de una virtud divina (oráculos, amuletos, talismanes) (Cfr. Assoun, 1995: 23).

Según sintetiza Assoun, el concepto debrossiano de fetichismo se compone de las siguientes características fundamentales: 1) "Se trata de *objetos materiales* de una extrema diversidad", cualquier cosa puede ser un fetiche; 2) "Éstas 'cosas sagradas' organizan un '*culto exacto y respetuoso*'"; existen fetiches -y, por tanto, cultos- tanto "privados" como "públicos"; 3) "El fetichismo organiza un verdadero sistema de interdictos: él mismo es tanto protegido como '*preservativo*'" (Cfr. 1995: 24). En términos generales, el fetichismo constituye un fenómeno en el cual se dota de ciertas cualidades a un objeto, cuya naturaleza no lo justifica en absoluto.⁴⁵

⁴⁵ Es imposible dejar de notar la similitud de esta definición con los análisis de Durkheim, tratados en el capítulo anterior, sobre el totemismo y la noción de sagrado. Por así decirlo, los objetos *churinga* no son otra cosa que "fetiches públicos" y, recordemos, estos objetos son los objetos sagrados por excelencia de la religión totémica. Sin embargo, como es sabido, Durkheim no utiliza el término fetichismo; lo considera un concepto equívoco y de límites poco claros: "Lo cierto -dice- es que las nociones de fetiche y fetichismo carecen de contenido concreto" (Durkheim, 2003: 260 (nota al pie N° 299)). Algunos años antes de la publicación de *Las formas*

Comte retoma este sentido del fetichismo pero lo vincula a la cuestión del animismo. Según afirma en su *Discurso sobre el espíritu positivo*,

el fetichismo propiamente dicho... consiste ante todo en atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra, pero más enérgica casi siempre, según su acción, más poderosa de ordinario (Comte, 1997: 18).

Lo que aquí nos interesa -y llama la atención- es, fundamentalmente, la última parte de la definición comtiana: "ese *excedente de 'energía' atribuida al 'objeto'* así fetichizado" (Assoun, 1995: 41). De esto se deriva que lo que se atribuye al fetiche no es, en rigor de verdad, una energía, un poder "esencialmente análogo" al humano, sino, más bien, un poder más que humano, *suprahumano*. Bien podría haberle preguntado Durkheim: ¿cuál será el origen de ese poder, de esa fuerza similar a la humana pero *suprahumana* que condensan los objetos fetiche?

De Brosses y Comte, más allá de sus diferencias, van a coincidir cuando se enfrenten a la cuestión del origen del fetichismo. Según de Brosses, da testimonio de un "estado natural bruto y salvaje, no formado aún por ninguna idea reflexiva", un "desarreglo de las ideas" (citado en: Assoun, 1995: 30). Por su parte, Comte lo vincula, según hemos mencionado, a una fase intelectual primitiva que "apenas difiere del estado mental en que detienen los animales superiores" (Comte, 1997: 18-19). En consecuencia, lejos de considerar que *por debajo* de estas creencias se *oculta* una *lógica* objetiva a ser descubierta, conciben al fetichismo como el producto de un error subjetivo, de una aberración lógica del intelecto. De tal forma, al considerarlo como el producto de una ausencia de lógica, tanto de Brosses como Comte clausuran toda posible indagación por la lógica profunda o por la génesis del fetichismo: ¿qué es lo que hace que ciertos objetos por su

elementales de la vida religiosa, Mauss había propuesto "eliminar la noción de fetiche y fetichismo de la teoría sociológica de las religiones" ya que la consideraba "como el producto de un malentendido" (Cfr. Assoun, 1995: 126-27). En el sentido amplio que aquí damos al concepto de fetichismo, sentido que quedará expuesto cuando tratemos el fetichismo en Marx, puede considerarse al totemismo, tal como lo define Durkheim, como una forma de manifestación del fenómeno del fetichismo, a la vez que un aporte a la compleja estructura semántica de éste.

naturaleza ordinarios sean convertidos en extraordinarios y deslumbrantes objetos fetiche?

Marx y Durkheim, cada uno en su ámbito específico de investigación, van a formular y responder esta pregunta. El supuesto de ambos es que por debajo del fenómeno visible existe oculta una lógica social objetiva que permite comprender el modo en que ciertos objetos por naturaleza ordinarios devienen extraordinarios objetos fetiche. A continuación, expondremos sintéticamente los desarrollos teóricos de Durkheim (sección A) y de Marx (sección B). Finalmente, realizaremos a modo de conclusión una comparación de ambos enfoques (sección C).

A) Aunque Durkheim no se refiere al concepto de fetichismo, consideramos, según hemos mencionado (véase nota al pie N° 45), que su análisis del totemismo puede englobarse bajo este concepto.⁴⁶ En el capítulo anterior (apartado 2) ya hemos analizado extensamente su propuesta teórica, aquí será suficiente con agregar lo que sigue. El supuesto -pero también la conclusión- de Durkheim es que en la base de las creencias religiosas totémicas, que nosotros asociamos -aunque en modo alguno identificamos- al fetichismo, "debe existir... alguna otra realidad, relacionándose con la cual toma un significado y un valor objetivo esa especie de delirio que, en cierto sentido, es toda religión" (Durkheim, 2003: 150); es decir, "Detrás de esas figuras y de esas metáforas más o menos torpes o refinadas hay una realidad concreta y viva" (2003: 356). Esa "realidad" es, como vimos, "la sociedad". Por lo tanto, lejos de ser el producto de una aberración subjetiva, existe una lógica objetiva en la base del fetichismo (totemismo). Lo que aquí nos interesa destacar es que esta lógica implica, por así decirlo, un *doble movimiento contradictorio*⁴⁷: a la vez que es condensada y representada en los objetos por

⁴⁶ "Se ha teorizado ampliamente sobre el fetiche, no como fetiche sino como tótem, en la que es, en varios sentidos, la obra más importante de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)..." (Taussig, 1995: 156).

⁴⁷ Esto se deduce de nuestro análisis de los desarrollos teóricos de Durkheim desarrollado en el

excelencia sacralizados, "la sociedad" queda ocultada y sepultada bajo la figura deslumbrante de dichos objetos. En términos de Taussig:

Para Durkheim, algo llamado 'sociedad' hablaba a través o, más bien, estaba inscripto en los objetos sagrados. Eso era lo que los convertía en sagrados, en tanto que esta cosa curiosamente espiritual, la sociedad misma, se bloqueaba, se silenciaba, y el discurso rebotaba y volvía al grabado del objeto y a su sustancia. Eso era lo que los convertía en fetiches (Taussig, 1995: 179).

B) Como es sabido, Marx retoma el concepto de fetichismo para hacer referencia a ciertos fenómenos relativos a las formas económicas de la moderna sociedad industrial. Así, hablará del fetichismo de la mercancía, del fetichismo del dinero (que no es otra cosa que una transformación de la mercancía), del fetichismo del capital (que no es otra cosa que una transformación del dinero).⁴⁸ El uso que hace Marx de la categoría de fetichismo remite, en su aspecto más superficial, al sentido primitivo (debrossiano, comtiano) del concepto. En primer lugar, Marx se refiere a las mercancías como a objetos dotados de unas cualidades o propiedades -fundamentalmente, ser portadores de valor- no justificables en virtud de la naturaleza material de los mismos: *como valores de cambio no contienen ni un sólo átomo de valor de uso, de sustancia natural.*⁴⁹ Por otra parte, las mercancías parecieran estar animadas de un movimiento propio: los valores de cambio entre las diversas mercancías -las proporciones entre las cuales son intercambiables las unas por las otras- fluctúan "constantemente según el tiempo y el espacio" (Marx, 1975: 45) independientemente de la voluntad de sus poseedores; "Esas mercancías tienen sus propias leyes de movimiento; parecen girar en sus órbitas como electrones" (Wilson, 1972: 343). Además, las mercancías, aunque no son otra cosa que el producto del trabajo humano, poseen un verdadero poder sobre los sujetos:

apartado 2 del capítulo anterior.

48 En este apartado nos referiremos exclusivamente al fetichismo de la mercancía y del dinero.

49 "En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un sólo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores" (Marx, 1975: 58).

lejos de dominar o gobernar éstos el movimiento de aquellas, parecieran encontrarse bajo su dominio y a su servicio. Asistimos a una verdadera *danza de las mercancías*, a una verdadera "inversión" del mundo. Finalmente, estos misteriosos fenómenos se intensifican cuando pasamos de la forma mercancía a la forma dinero, que no es otra cosa que la forma en la cual se expresa el valor de las mercancías. Pero en el dinero no sólo se replican intensificados estos aspectos de las mercancías, sino que éste parece autonomizarse aún más y se convierte en un fin en sí mismo: "De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro⁵⁰ sus apetitos carnales" (Marx, 1975: 163). En fin, las mercancías se comportan entre sí y frente a los sujetos del mismo modo que las sagradas figuras de la religión:

De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (1975: 89).

Entonces, "¿De dónde brota... el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma" (1975: 89). Según dice Marx, lo misterioso de la forma mercancía "consiste sencillamente... en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales" (1975: 88). Ahora bien, el fetichismo, ese "*quid pro quo*", no es producto de un

⁵⁰ "Con el objeto de simplificar, en esta obra parto siempre del supuesto de que el oro es la mercancía dineraria" (Marx, 1975: 115).

error subjetivo o de un engaño ideológico perpetrado por una camarilla de economistas burgueses... es, como diría Marx, "prosaicamente real" (Cfr. 1997: 33): "Constituye... la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer" (Balibar, 2000: 69). Por así decirlo, *no es la imagen invertida de un mundo real sino la imagen real de un mundo invertido*. Veamos esto detenidamente.

Todo el dilema de las mercancías gira, por supuesto, en torno a la cuestión del valor. Toda mercancía es un objeto dual: *valor de uso* y *valor de cambio*. En cuanto valor de uso, una mercancía es un objeto material con ciertas "propiedades naturales" merced a las cuales satisface ciertas necesidades humanas. A su vez, es evidente que no alcanza esas propiedades sino por la aplicación de un trabajo humano concreto (*trabajo útil*). Por último, resulta claro que en su carácter de valor de uso, de cosa material una mercancía es cualitativamente diferente a otra. En cuanto valor de cambio, una mercancía es intercambiable por otra mercancía cualquiera. Esto significa, por supuesto, que en tanto valores de cambio existe una relación de equivalencia cuantitativa entre todas las mercancías. En términos generales, *x cantidad de mercancía A = y cantidad de mercancía B*. "¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas" (Marx, 1975: 46). En su carácter de valor de uso, las mercancías no tienen nada en común las unas con las otras; de esto se deduce que es en la abstracción de las "propiedades naturales" que hacen de ellas valores de uso donde debe buscarse su aspecto común. "Ahora bien, si ponemos de lado el valor de uso de las mercancías, únicamente restará una propiedad: la de ser productos del trabajo" (1975: 47). Pero no se trata de cualquier tipo de trabajo; no es el "trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado", formas éstas de trabajo útil, sino que se trata de trabajo humano

indiferenciado, de trabajo *abstractamente humano*: "esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma" (Cfr. 1975: 47). Por lo tanto, una mercancía es portadora de valor sólo en virtud de que en ella está objetivado o condensado trabajo abstractamente humano; y la magnitud de su valor está determinada por la cantidad o el tiempo de trabajo necesario para producirla. Pero no se trata del tiempo de trabajo que tal o cual productor individual utiliza efectivamente para producir una mercancía cualquiera, se trata de trabajo social, del *trabajo socialmente necesario* para producirla. Es decir, del "tiempo de trabajo que requiere la sociedad para plasmar un valor de uso determinado... para satisfacer una necesidad determinada" (1997: 15). De tal modo, el trabajo así medido "no aparece de hecho como el trabajo de diversos sujetos, sino que los diferentes individuos aparecen, antes bien, como meros órganos *del* trabajo" (1997: 13), como agentes del trabajo social global.⁵¹ El tiempo de trabajo socialmente necesario está determinado por las condiciones sociales de producción -división social del trabajo, desarrollo de las fuerzas productivas, condiciones naturales y, por supuesto, relaciones de producción- que imperan en un momento histórico determinado, no por la destreza de los productores individuales.⁵² Así pues, se comprende que son determinaciones y relaciones sociales las que crean valor y no acciones individuales, aún cuando, en última instancia, sólo sea a través de la acción individual del productor que una porción del trabajo social pueda condensarse u objetivarse como valor en una determinada mercancía. En conclusión, sólo en "cuanto cristalizaciones de esa **sustancia social**

51 "El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o el tiempo de trabajo socialmente necesario" (Marx, 1975: 48).

52 Por otra parte, las condiciones sociales de producción dentro de las cuales producen los productores no han sido "enhebradas" por éstos.

común a ellas, [las mercancías] son valores" (1975: 47. Las negritas son nuestras).

Tal es el secreto del valor.

Sin embargo, el descubrimiento de que la mercancía es portadora de valor sólo en la medida en que contiene cristalizado o condensado trabajo socialmente necesario (o, lo que es lo mismo, que su magnitud de valor está determinada por la cantidad de trabajo socialmente necesario que representa) no resuelve totalmente el misterio de la forma mercancía. Más específicamente, no explica ni cómo ni por qué la forma mercancía *vela en vez de revelar* su contenido; es decir, no explica por qué el carácter social del contenido del valor de las mercancías se nos presenta "como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas". En fin, no explica la génesis del fetichismo de la mercancía. Por otra parte, no dice absolutamente nada respecto del enigma del fetichismo del dinero, ni de la relación entre éste y la mercancía. Para dilucidar estas cuestiones debemos seguir el desarrollo de la forma de valor "desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero" (1975: 59).

"Si recordamos", dice Marx, "que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías" (1975: 58).⁵³ Es decir, una mercancía sólo puede expresar y objetivar su propio valor en relación a las demás mercancías. En rigor de verdad, aislada del mundo de las mercancías, una mercancía no es *aún* una mercancía: no es *aún* un objeto dual. Sólo llega a ser "ese ente dual... cuando su valor posee una forma de

⁵³ Tomada aisladamente, una mercancía no nos dice nada respecto de su valor (ni siquiera puede expresar por sí misma su propio valor de cambio): "por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor" (Marx, 1975: 58).

manifestación propia -la del valor de cambio-, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente clase" (1975: 74). La más sencilla relación de valor es, por supuesto, la que existe entre una mercancía y otra cualquiera. Tal es la *forma simple de valor*: x mercancía A = y mercancía B (siendo la mercancía A la *forma relativa de valor* y la mercancía B la *forma de equivalente*). En esta relación, A expresa su valor en el cuerpo de B; A se objetiva como valor en su relación con B. De tal modo, el cuerpo de B se convierte en la representación del valor de A o, lo que es lo mismo, B es una suerte de imagen del valor de A. Según dice Marx:

Por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o **el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor** (1975: 65. Las negritas son nuestras).

Es necesario destacar dos aspectos de la forma simple de valor. En primer lugar, su carácter reversible. Las mercancías A y B pueden intercambiar su posición en la relación de valor sin que la forma simple de valor cambie, valga la redundancia, de forma. Claro que en este caso es el cuerpo de la mercancía A el que hace las veces de espejo del valor de B.^{54 55} El segundo aspecto a destacar, con mucho el más importante, nos conduce a una primera aproximación a la cuestión del fetichismo. Retomemos la ecuación de la forma simple de valor (x mercancía A = y mercancía B) y analicemos cada uno de los dos términos que la componen (forma relativa de valor; forma de equivalente) por separado. Según afirma Marx, "cuando la forma relativa de valor de una mercancía", en nuestro caso la mercancía A, "expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las

54 Es decir, la mercancía B ocupa el lugar de la forma relativa de valor y la mercancía A el lugar de forma de equivalente.

55 Por otra parte, es evidente que una misma mercancía no puede ocupar simultáneamente las dos posiciones de la relación de valor. Si así fuera, nos quedaría la ecuación: x mercancía A = x mercancía A que, dado que ninguna mercancía puede expresar su valor en su propia corporeidad, no constituye relación de valor alguna.

propiedades de éste", como su carácter de ser igual a la mercancía B, "esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social". Pero ocurre exactamente lo contrario con la forma de equivalente. "Consiste ésta, precisamente, en que el cuerpo de una mercancía", la mercancía B, "expresa valor y posea entonces por naturaleza [o, mejor dicho, en su naturaleza] forma de valor". Pero esta propiedad de la mercancía B -la de poseer "por naturaleza forma de valor- "sólo tiene vigencia dentro de la relación" en la cual dicha mercancía ocupa la posición de forma de equivalente de la mercancía A, en la medida en que es la imagen especular del valor de A. El carácter estrictamente relacional de la propiedad de poseer en su naturaleza corpórea forma de valor salta inmediatamente a la vista si pensamos en la reversibilidad de la forma simple de valor. Efectivamente, si invertimos la ecuación (y mercancía B = x mercancía A) ya no será la mercancía B la que verifique la propiedad de poseer "por naturaleza la forma de valor" sino la mercancía A. Por otra parte, tomadas aisladamente, por fuera de la relación de valor, ninguna de estas dos mercancías posee dicha propiedad. Sin embargo, puesto que nos resulta una evidencia el que "las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación", la mercancía B "parece poseer también por naturaleza su forma de equivalente", su propiedad de poseer la forma de valor, "así como posee su propiedad de tener peso o de retener el calor". Aquí radica la clave del fetichismo de la mercancía. (Cfr. 1975: 70-71).

Ahora bien, en el contexto de la forma simple de valor, el fenómeno del fetichismo no se presenta aún en forma completa. Es necesario seguir el desarrollo de la mercancía desde la forma simple de valor hasta la acabada forma de dinero para apreciar al fetichismo en toda su plenitud y tal cómo se nos presenta en la realidad.

La forma simple de valor pasa por sí sola a una forma más plena o desarrollada. Se trata de la *forma desplegada de valor*. En ella, una mercancía expresa su valor no ya en una otra mercancía determinada sino en todas y cada una de las mercancías: x mercancía A = y mercancía B = z mercancía C = w mercancía D = ... = n mercancía N. De este modo, "todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor" de la mercancía A; ahora ésta "ya no se halla únicamente *en relación social* con una clase singular de mercancías, sino con el *mundo de las mercancías*" (1975: 78). Lo único que aquí nos interesa de esta forma es el modo en que se desarrolla en la *forma general del valor*.⁵⁶ Dicho desarrollo no es otra cosa que la inversión de la forma desplegada de valor. Como es evidente, la forma desplegada de valor constituye, en verdad, un conjunto de expresiones simples de valor:

$$\begin{aligned} x \text{ mercancía A} &= y \text{ mercancía B} \\ x \text{ mercancía A} &= z \text{ mercancía C} \\ x \text{ mercancía A} &= w \text{ mercancía D} \\ x \text{ mercancía A} &= n \text{ mercancía N} \end{aligned}$$

Dado que, como hemos visto, la forma simple de valor es reversible, cada una de las igualdades anteriores implica su contraria. Así pues, si invertimos toda la serie de igualdades obtenemos la *forma general de valor*:

$$\left. \begin{aligned} y \text{ mercancía B} &= \\ z \text{ mercancía C} &= \\ w \text{ mercancía D} &= \\ n \text{ mercancía N} &= \end{aligned} \right\} x \text{ mercancía A}$$

"Las mercancías representan ahora su valor 1) *de manera simple*, porque lo representan *en una sola mercancía*, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía" (1975: 80); justamente a la inversa de lo que ocurría en la

⁵⁶ No nos detendremos en explicar las deficiencias de la forma desplegada de valor y el carácter necesario de este desarrollo (véase: Marx, 1975: 78-79).

forma desplegada de valor. La mercancía A se transforma en el espejo del valor de todas y cada una de las mercancías, es decir, toma la *forma de equivalente general*. De esta forma, cada mercancía se constituye como valor de cambio en su relación simple de valor con la mercancía que funciona como equivalente general. En consecuencia, todas las mercancías a través de la mediación del equivalente general se relacionan entre sí como valores de cambio (*ya constituidos*). Según dice Marx,

Tan sólo esta forma [forma general de valor], pues, relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio (1975: 81).

En las formas anteriores de valor -forma simple; forma desplegada- las mercancías no se relacionaban entre sí como valores de cambio, antes bien, se constituían como valores de cambio en la relación.

Tres aspectos de la forma general de valor deben ser destacados de inmediato. En primer lugar, una mercancía sólo alcanza la forma de equivalente general "porque, simultáneamente, todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece en escena debe hacer otro tanto" (1975: 81). Dicho en otros términos: la forma de equivalente general debe tener validez social. En segundo lugar, dentro de la forma general de valor y a diferencia de lo que sucede en la forma simple de valor, la forma de equivalente sólo puede ser ocupada por una única clase de mercancías. Todas las demás "*se ven excluidas de la forma general de equivalente*" (1975: 83-84). A la inversa, la mercancía que ocupa el lugar de equivalente queda excluida de la forma relativa de valor. En tercer lugar, se deduce de lo anterior que la forma general de valor es *irreversible*: las posiciones en la relación de valor quedan fijadas y no pueden ser intercambiadas.⁵⁷ En esto se distinguen cada una de las ecuaciones

⁵⁷ O, mejor dicho, si se intercambian las posiciones (si se invierte la ecuación) se pasa a una forma de valor menos desarrollada.

simples que, en conjunto, constituyen la forma general de valor de la ecuación de la forma simple de valor. En la forma simple de valor una u otra mercancía podía ocupar indistintamente la forma relativa o la forma de equivalente; en la forma general de valor es una sola clase de mercancías la que ostenta con exclusividad el *derecho* a ocupar la posición de equivalente quedando, a cambio, *vedada* de ocupar la posición de forma relativa.

El pasaje de la forma general de valor a la *forma de dinero* es prácticamente mecánico: *la forma de dinero no se distingue en nada de la forma general de valor* (Cfr. 1975: 85). Una vez que una clase de mercancías adquiere estabilidad y "vigencia social general" como equivalente general estamos ante la forma de dinero:

La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general (1975: 85).

Así pues, el dinero no es más que una mercancía que, en tanto cristaliza la función de equivalente general, queda separada y en oposición al resto de las mercancías. De tal modo, se puede hablar de un "*desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero*" (1975: 106).

Ahora bien, en el *pasaje* a la forma general de valor y en la consumación de la forma de dinero, el fetichismo de la mercancía alcanza su plenitud. Es en la figura del dinero, que no es más que la forma en la que se representa el valor de las mercancías, dónde el fetichismo alcanza su máxima intensidad. Hemos mencionado que en la forma simple de valor se encuentra ya la clave del fetichismo: en la relación simple de valor la forma de equivalente se presenta como si poseyera *por naturaleza, en su naturaleza*, forma de valor. Sin embargo, en la forma simple de valor esa "mistificación es aún muy sencilla" (1997: 17): la

naturaleza relacional de la propiedad de poseer forma de valor se hace visible, según vimos, en el carácter reversible de la forma simple de valor. En la forma de equivalente general la naturaleza relacional de su propiedad de poseer forma de valor queda ocultada bajo la irreversibilidad de la forma de dinero. De aquí que el dinero se presente como si en y por su propia naturaleza tuviera la propiedad de poseer forma de valor y, por lo tanto, de representar el valor de las demás mercancías, cuando dicha propiedad es sólo el efecto de la relación que mantiene con el resto de las mercancías. En palabras de Marx:

Veíamos que ya en la más simple expresión de valor -x mercancía A=y mercancía B- la cosa *en la cual* se representa la magnitud del valor de otra cosa parece poseer su forma de equivalente independientemente de esa relación, como *propiedad natural* de carácter social. Hemos analizado la consolidación de esa falsa apariencia. La misma llega a su plenitud cuando la forma de equivalente general se identifica con la forma natural de una clase particular de mercancías, cristalizándose así en la forma dineraria. Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*. El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras de sí huella alguna. Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado (...) De ahí la magia del dinero (1975: 113).

En resumen, las mercancías son portadoras de valor en tanto representan o condensan una cierta cantidad de trabajo socialmente necesario. Pero en sí mismas no son más que una "gelatina" de trabajo humano indiferenciado, no tienen forma de valor o valor de cambio. Sólo se constituyen como valores de cambio en su relación de valor con otra mercancía. De aquí que el tener forma de valor o valor de cambio sea una propiedad relacional y no una propiedad intrínseca de las mercancías. Sin embargo, la naturaleza misma de la relación de valor nos impone la falsa apariencia de que las mercancías tienen valor de cambio en sí mismas y por su propia naturaleza. Esta falsa apariencia alcanza su máxima intensidad en la relación de valor más desarrollada, esto es, la *forma de dinero*. En

esta forma, el dinero ocupa la función de equivalente general, funciona como el espejo del valor de todas las mercancías. Aunque el dinero sólo obtiene su propiedad de poseer forma de valor en y por la relación que mantiene con el resto de las mercancías, la cuestión se invierte y pareciera ser que tal relación sólo es posible en virtud de la propiedad intrínseca del dinero de poseer por naturaleza forma de valor: como si el dinero fuera por esencia valor de cambio y pudiera transmitir esta cualidad suya a las demás mercancías. En términos de Balibar:

Si las mercancías... parecen *tener* un valor de cambio, el dinero, por su lado, parece *ser* el valor de cambio mismo y poseer a la vez intrínsecamente la facultad de comunicar a las mercancías que 'se relacionan con él' esa virtud o potestad que lo caracteriza (Balibar, 2000: 67).

C) En esta sección nos proponemos dar cuenta de la íntima relación existente entre los desarrollos teóricos de Durkheim y de Marx referidos al totemismo y al fetichismo de la mercancía respectivamente. En un nivel superficial, existen similitudes entre ambos enfoques que saltan inmediatamente a la vista. De hecho, como ya hemos mencionado, el propio Marx traza una analogía entre los fenómenos relativos al "mundo de las mercancías" y aquellos relativos al mundo de las figuras religiosas; y, en todo caso, nosotros hemos englobado los análisis del totemismo de Durkheim dentro de la problemática del fetichismo. Pero lo que aquí quisiéramos sugerir y demostrar es que la relación entre ambas teorías va mucho más allá de la simple analogía: *los esquemas lógicos que subyacen a las construcciones de uno y otro autor son isomórficos, es decir, responden a una misma estructura formal.*

Si la especie totémica es un objeto sagrado y la mercancía un objeto fetiche es porque ellos son, para decirlo en términos de Marx, condensaciones o

cristalizaciones de "sustancia social". El tótem y la mercancía son formas materiales en las que se representa esa sustancia social: lo que se representa en el tótem es la "sociedad", la fuerza anónima y colectiva del clan; lo que se representa en la mercancía es cierta cantidad de trabajo socialmente necesario o trabajo abstractamente humano. Es en virtud de ser la objetivación material de fuerzas y relaciones sociales que la especie totémica o la mercancía alcanzan la sacralidad o el carácter de fetiches. La clave radica en que ese elemento social queda oculto bajo la objetivación material que los representa: pareciera que el tótem o la mercancía poseen por sí mismos -por su propia naturaleza- cualidades "suprasensoriales", y no por representar algo que les es *exterior*. Pero esto no agota el problema del totemismo o del fetichismo, falta mencionar un aspecto central: ni la especie totémica ni la mercancía son, pese a lo que indicaría el sentido común, los objetos sagrados o fetiches por excelencia; no son el punto de concentración de las cualidades mágicas; aún más, ellos mismos no obtienen su cualidad *mágica* sino por la relación que mantienen con otros objetos. Debemos agregar, pues, otros dos elementos: el emblema totémico y el dinero. Según vimos, éstos no son más que representaciones del tótem y de la mercancía, es decir, representaciones de representaciones. Y, sin embargo, son ellos los objetos sagrados o fetiches por excelencia: "la fuente de la religiosidad" (para usar la expresión de Durkheim), de la que la especie totémica y la mercancía reciben sólo un reflejo. Sucede que ni la especie totémica ni la mercancía son por sí mismos vehículos adecuados de expresión de aquello que condensan.⁵⁸ Por lo tanto, deben *desdoblarse* y convertirse ellos mismos en objetos representados por el producto de su *desdoblamiento*. Este *desdoblamiento* trae aparejadas notables consecuencias. En primer lugar, el emblema totémico y el dinero no sólo adquieren las cualidades

⁵⁸ Según Durkheim, la especie totémica es excesivamente abstracta; según Marx, la mercancía no puede expresar -no puede darle forma- en su propio cuerpo a la gelatina de trabajo abstracto que determina su valor.

-sacralidad; carácter de fetiche- del objeto representado, sino que en ellos estas cualidades se presentan intensificadas. En segundo lugar, no parecen -el emblema y el dinero- poseer sus cualidades sobrenaturales por representar a objetos sagrados o fetiches, por el contrario, aparentan poseerlas en virtud de su propia naturaleza. Se produce una curiosa inversión: el tótem y la mercancía sólo parecen tener aquellas cualidades por la vinculación íntima que los une al emblema totémico y al dinero, es decir, como consecuencia de estar representados por éstos. Por último, como se deduce de lo anterior, la "sustancia social" que, en última instancia, es la causa de la sacralización o del fetichismo queda velada bajo las figuras deslumbrantes de estos significantes de segundo orden.

Un último comentario para terminar. Los objetos sagrados y fetiches que aquí hemos analizado no son meras representaciones, su función no se agota en representar algo que les preexiste. No son simples etiquetas, antes bien, son constitutivos de aquello de lo que son imagen o, mejor dicho, dan forma a aquello que representan. La "sustancia social" que condensan o cristalizan estos objetos, ya sea la "fuerza impersonal y anónima" o una cierta cantidad de "gelatina de trabajo indiferenciado", no es más que una masa amorfa que sólo toma forma en la relación que establece con ellos. Así pues, mientras que esa "fuerza impersonal y anónima" deviene grupo clánico, esa "gelatina de trabajo indiferenciado" deviene valor de cambio.

En conclusión, al utilizar el concepto de fetichismo para referirse a fenómenos económicos, Marx produce un desplazamiento fundamental en este concepto: su salida de las *neblinozas comarcas del mundo religioso*. Pero al hacerlo, da cuenta de la relación profunda que existe entre el profano mundo de los objetos económicos y el sagrado mundo de los objetos religiosos, relación que va mucho

más allá de la simple analogía.

Podemos, ahora, pasar a la cuestión del fetichismo del Estado.

3. EL ESTADO COMO FETICHE II

¿En qué sentido constituye el Estado moderno un objeto fetiche? Según hemos mencionado, Taussig considera que el carácter fetichista del Estado se manifiesta, principalmente, en la serie de sentimientos que el Estado provoca sobre sus súbditos: una suerte de fascinación mezclada con diversas dosis de temor, respeto y esperanza. A esta serie de sentimientos se puede agregar una serie de comportamientos. En términos generales, al igual que sucede con cualquier objeto sagrado, la conducta que deben seguir los súbditos en su relación directa con el Estado, en su *contacto* con el Estado, está de uno u otro modo ritualizada. Pero esos sentimientos y comportamientos no son más que un efecto del sentido fundamental en que el Estado constituye un objeto fetiche. Nos referimos al hecho de que el Estado se nos presenta como una entidad separada de la sociedad, puesta por encima de los individuos y, sobre todo, dotada de poder propio: como una suerte de *centro autónomo del poder político*, lugar de concentración desde el cual el poder fluye en todas las direcciones. Aunque es de una evidencia abrumadora que, en su materialidad institucional, el Estado no es más que un conjunto de sujetos relacionados entre sí por complejas redes de relaciones y que su poder proviene de la sociedad (¿de dónde si no?), sin embargo, se nos aparece como un poder divorciado de la sociedad, como si se tratara de una cosa con existencia propia y con la cualidad principal de poseer poder por su propia naturaleza. Como dijo Engels:

Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado (Engels, 1986: 290).

Objeto que tiene una existencia propia, que se encuentra separado y por encima de la sociedad, que suscita particulares tipos de sentimientos y conductas, que posee por su propia naturaleza poder o, mejor aún, que él mismo es un poder y que dispensa desde lo alto esa cualidad que posee -el poder- sobre la sociedad convirtiéndose así en una suerte de *fuerza del poder*: sucede con el Estado lo mismo que con la mercancía o el tótem. Aunque estos objetos poseen sus cualidades en virtud de cristalizar una "sustancia social", la cuestión se invierte y se nos presentan como si las poseyeran en y por su propia naturaleza transformándose de esta manera en fuentes de esas cualidades que poseen. Es en este preciso sentido que consideramos que el Estado configura un objeto fetiche.

Entonces, ¿cómo es que esa realidad nacida de la sociedad deviene un objeto fetiche? Todo parece indicar que la clave para comprender el carácter fetichista del Estado radica en la relación que existe entre éste y la sociedad.

Retomemos la cuestión del totemismo. Según Durkheim, aquellos objetos que poseen el máximo grado de sacralidad, el tótem y el emblema totémico en las sociedades clánicas, lo alcanzan por representar o condensar en ellos a la sociedad, en nuestro caso, al clan. Pero, como hemos visto, la sociedad no debe ser pensada como una sumatoria de individuos o como "la población", sino como un conjunto o complejo de fuerzas que operan sobre sus partes componentes. Por lo tanto, siendo -tal como nosotros suponemos- que el Estado es el objeto sagrado por excelencia de las sociedades capitalistas modernas⁵⁹, sólo puede serlo en tanto que representa o condensa, de uno u otro modo, al complejo de fuerzas que

⁵⁹ En lo referente a la esfera del poder político, por supuesto. En términos generales, el Estado, el dinero, el capital comparten todos la cualidad sagrada con igual "derecho".

constituye la sociedad. Siguiendo las tesis marxistas, diremos que en la sociedad capitalista estas fuerzas son, en última instancia o, si se prefiere, predominantemente, fuerzas vinculadas a la relación entre clases. Así pues, el Estado representa, en última instancia, las fuerzas vinculadas a la lucha de clases.

Lo dicho en este último párrafo requiere de una aclaración relativa al posicionamiento que aquí tomamos con respecto a la concepción marxista del Estado. La relación entre el Estado y la lucha de clases es, por supuesto, el tema omnipresente de las teorías marxistas del Estado. Según sintetiza Althusser, la tradición marxista clásica considera que el Estado es ante todo el *aparato de Estado*:

el Estado es concebido explícitamente como aparato represivo. El Estado es una 'máquina' de represión que permite a las clases dominantes... asegurar su dominación sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir a la explotación capitalista) (Althusser, 1988: 19).

Así pues, el Estado es un Estado de clase (un aparato puesto "al servicio de la clase dominante" en la lucha de clases). Como es evidente, en toda sociedad de clases hay clases dominantes y clases dominadas. El dominio de clase no se limita a lo político, "al gobierno político de los hombres" (2003: 108), sino que, según dice Althusser, "abarca el conjunto de las formas económicas, políticas e ideológicas del dominio, es decir, de la explotación y de la opresión de clase. En este conjunto, las formas políticas ocupan un sector más o menos extenso, pero siempre subordinado al conjunto de las formas. Y el Estado se convierte entonces en este aparato, esta máquina, que sirve de instrumento al dominio de clase y a su perpetuación" (2003: 108). De acuerdo con la teoría clásica la función del Estado es esencial y centralmente represiva: su aporte al dominio de clase es el de operar a modo de instrumento de represión de la(s) clase(s) dominada(s). Aunque sin lugar a dudas esta teoría "abarca lo esencial" (1988: 19), sin embargo, no nos permite

comprender un aspecto fundamental del Estado: el ocultamiento o enmascaramiento de su carácter clasista: "el Estado capitalista no se presenta jamás como un Estado de clase" (Poulantzas, 1980: 73); además, este ocultamiento no es producto de un engaño ideológico perpetrado por intelectuales burgueses, sino que se lleva a cabo, esto es lo verdaderamente curioso, en las mismas prácticas clasistas de los aparatos de Estado. Y ese aspecto -el enmascaramiento- es central para nuestros fines: según entendemos, en él radica la clave del carácter fetichista del Estado, su separación de la sociedad. Por lo tanto, en vistas de intentar comprender lo que la teoría marxista clásica no alcanza a explicar, nos desplazaremos levemente de dicha teoría y tomaremos algunos aportes de Poulantzas (1980) y Althusser (2003).

Hecha esta aclaración volvamos a la argumentación. Decíamos que el Estado representa (o que en él condensa) la relación de fuerzas entre clases. Este modo de concebir al Estado está explícitamente presente en la perspectiva de Poulantzas. El Estado, dice,

no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino -al igual que sucede, por lo demás, con el 'capital'- *como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado* (Poulantzas, 1980: 154).

Esto significa que el Estado no es la expresión materializada en instituciones políticas del poder o de la voluntad de la clase dominante, ni tampoco una cosa (objeto) que posee por sí misma poder, sino la expresión (condensada) de la relación de fuerzas entre clases, de la lucha de clases. Pero que el Estado no posea poder por sí mismo no significa que no posea poder o, para evitar sustancializaciones, que no sea el centro de ejercicio del poder. Sucede lo mismo que con la mercancía: ésta no posee valor de cambio por sí misma, pero esto no significa que no posea valor de cambio. Por lo tanto, el Estado es "un lugar y un

centro de ejercicio del poder, pero sin poseer poder propio" (1980: 178); es decir, constituye un *centro de concentración* del poder pero no una *fuerza* del poder.

Es necesario destacar una importante distinción. El Estado no es simplemente una "relación de fuerzas entre clases"; es decir, el Estado **no** es la lucha de clases ni tampoco el lugar donde ésta se lleva a cabo: es la "condensación material" de esa lucha. ¿Cuál es, pues, el sentido preciso que aquí damos a condensación?⁶⁰ Nos parece que se puede entender condensación en el sentido de una *resultante de fuerzas*. El campo (económico, político e ideológico) en el que se despliegan las fuerzas de clases no es, por supuesto, un campo equilibrado o igualitario. Con esto queremos significar que la relación de fuerzas en la que se juega la confrontación entre clases no es una relación equilibrada, existe un "*exceso de fuerza*" (Althusser, 2003: 129) en favor del polo dominante de la relación: una clase (o varias) siempre está en posición de dominación respecto a la otra (u otras), de lo contrario no habría clases. Por supuesto, el polo dominante (la clase dominante) sólo llega a ser tal en virtud de detentar ese *exceso de fuerza*, pero importa destacar que esa diferencia de fuerzas viene, por así decirlo, "dada de antemano", es el producto de la estructuración desigual del campo en el que se despliega la lucha de clases: la clase dominante "juega siempre con ventaja". Volveremos sobre esto.

Debemos ser sumamente cuidadosos con el término "*exceso de fuerza*". *Exceso de fuerza* no designa una entidad en sí misma, sino la *resultante* de un

60 No es mucho lo que dice Poulantzas con relación al uso que hace del término "condensación". Cuando trata la cuestión de la condensación de las relaciones de fuerza entre fracciones de la clase dominante, el sentido del término es relativamente claro. Pero cuando se refiere a la lucha entre clases, el problema fundamental, la cuestión se torna opaca. Según dice, la inscripción de la lucha de clases "no se materializa en el seno del Estado de la misma manera que la de las clases y fracciones dominantes, sino de *modo específico*" (Poulantzas, 1980: 172). Y cuando explica lo que implica ese "*modo específico*", sólo lo hace a través de vagas generalidades: para dar un ejemplo, las luchas de clase se materializan en el Estado a modo "de una serie de pantallas que se revelan como *pantallas de repercusión* de las luchas populares en el Estado"(1980: 184). Debemos, pues, buscar en otro lado el sentido del término en cuestión. En lo que sigue retomaremos las reflexiones que realiza Althusser en su manuscrito *Marx dentro de sus límites*.

que aquel *exceso de fuerza* no resuelve la cuestión del fetichismo del Estado.⁶¹ Es preciso explicar el modo en que el Estado oculta o enmascara el origen de su poder: cómo vela en vez de revelar la lucha de clases. Es, justamente, como consecuencia de este ocultamiento que el Estado se nos presenta como si estuviera separado de la sociedad (más precisamente, de la relación de fuerzas entre clases) y como si poseyera un poder propio.

Hemos visto el modo en que una Fuerza que es sólo la *resultante* de una relación de fuerzas -y que, por tanto, *no existe en sí misma* - cobra entidad propia, como si comenzara a separarse de aquellos elementos que la determinan. Este es, según consideramos, el primer paso hacia la fetichización del Estado. Pero es sólo el primer paso. Si el poder del Estado no fuera más que esa Fuerza, si no fuera más que esa "Fuerza sin más" la cuestión de la mistificación del Estado sería relativamente simple. Aunque esa Fuerza cobre efectivamente entidad propia, aún no está del todo separada de la lucha de clases. Puesto que es la resultante directa de la relación de fuerzas entre clases, el *exceso de fuerza* tiene como referente directo una situación o conflicto de clases: como hemos dicho, ese *exceso de fuerza* es la Fuerza de la clase dominante o la Fuerza que la clase dominante aplica sobre la clase dominada. Todo indica, pues, que el paso final hacia la fetichización radica en la eliminación de toda referencia a la situación de clases. Entonces, ¿cuál es este último paso?

Siguiendo los análisis que hemos realizado sobre Durkheim y Marx, diremos que el último paso implica el *desdoblamiento* de la entidad "Fuerza de la clase dominante" en una instancia que la represente, y en la cual se *borre* por completo toda referencia al conflicto de clases. Es decir, la Fuerza, que no es otra cosa que la

⁶¹ Sin embargo, aunque no nos permite resolver la cuestión del fetichismo, al menos nos permite comprender mejor dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el sentido en que el Estado no está separado de la sociedad o, lo que aquí es lo mismo, de la lucha de clases. En segundo lugar, el sentido en que el Estado es siempre y necesariamente un Estado de clase al "servicio de la clase dominante", puesto que su fuerza o poder no es más que el exceso de fuerza de la clase dominante sobre la clase dominada.

representación de la diferencia de fuerzas entre clases, debe *desdoblarse* y convertirse ella misma en objeto representado por el producto de su *desdoblamiento*. Antes de analizar esta cuestión debemos dar un breve rodeo.

Althusser nos recuerda en repetidas ocasiones (Cfr. 2003: 101, 102, 125) que cuando Marx y Lenin se detienen en el Estado insisten en referirse a él con el término "máquina". Sin embargo, ninguno de los dos deja en claro el sentido preciso en que el Estado sería una máquina. ¿Se trata de una simple metáfora? La insistencia "verdaderamente salvaje" en usar el término máquina "como [si fuera] la última palabra posible sobre el Estado" (2003: 101) es el índice de que ese uso va más allá de la alusión metafórica. Althusser propone tomar seriamente la indicación (apenas esbozada) por Marx y Lenin:

Diré, por lo tanto, que *el Estado es una máquina en el sentido fuerte y preciso del término*, tal como se impuso al siglo XIX, [...] después del descubrimiento de la máquina de vapor, de la máquina electromagnética, etc., es decir, en el sentido de un *dispositivo artificial*, que tiene un *motor* movido por una energía I, y un sistema de *transmisión*, estando el conjunto destinado a transformar una energía definida (A) en otra energía definida (B) (2003: 125).⁶²

Como se deduce de esta definición, la máquina Estado está constituida por tres elementos fundamentales: 1) un *cuerpo artificial* (cuerpo del Estado) "que consta del *motor*, del sistema de *transmisión* y de los órganos de ejecución o de aplicación de la energía transformada por la máquina" (2003: 126); 2) Una energía *de entrada* (energía A); 3) Una energía *de salida* (energía B), resultado de la transformación de la energía de entrada. El cuerpo del Estado está conformado por el conjunto de los Aparatos de Estado: aparato de represión (ejército, policía, etc.), aparato político (cuerpo gubernamental, cuerpos administrativos en general), aparatos ideológicos del Estado (religioso, escolar, familiar, jurídico, político (sistema de partidos),

⁶² Nótese que el sentido que Althusser da a "máquina" no refiere a una idea mecánica, de máquina en el sentido de mecanismo, esto es, concurso de los elementos que la componen con vistas a un fin. Según dice, Marx y Lenin nunca utilizan el término mecanismo para referirse al Estado: "Máquina, pues, se impone contra mecanismo" (2003: 103).

sindical, de información (prensa, TV, etc.), cultural). ¿Cuáles son las energías A y B? Ya nos hemos referido extensamente a la energía A: ésta no es otra que la Fuerza de la clase dominante, la *resultante* del *exceso de fuerza* de la clase dominante sobre la clase dominada. La energía A es, pues, una energía-Fuerza. Es esa Fuerza la que "funciona" en el motor de la máquina Estado y lo hace marchar para asegurar su transformación en energía B: de aquí que se pueda decir que el Estado "es una *máquina de fuerza*... de la misma forma que se habla de la máquina de vapor o del motor de gasolina" (2003: 127). Pasemos a la energía B. Según dice Althusser, "*El Estado... es una máquina de producir poder legal*", "*es decir, leyes, decretos y órdenes*" (2003: 127); ésta es, agrega, su actividad principal, "*consistiendo el resto de su actividad en controlar su aplicación...* sobre los ciudadanos sometidos a las leyes" (2003: 127).⁶³ La energía B es, pues, una energía-Poder legal. En conclusión, *el Estado es una máquina que transforma en Poder legal (derecho, leyes y normas) la Fuerza de la clase dominante, es decir, su exceso de fuerza sobre la clase dominada.*

Luego de este rodeo, volvamos a nuestro problema. No creemos tergiversar el modelo de Althusser si decimos que el Poder legal es, al mismo tiempo que la transformación de la Fuerza de la clase dominante, su representación; del mismo modo que se puede decir que el capital representa -y es la transformación de- la plusvalía; o, simplificando brutalmente, que el síntoma neurótico representa -y es la transformación de- una vivencia traumática. Sin embargo, la cuestión relativa al *desdoblamiento* parece ser algo diferente. Aquí nos limitaremos a decir que, a diferencia de lo que sucede con el tótem y la mercancía, el Poder legal (objeto representante o significativo) es producto de la *transformación* y no del *desdoblamiento* de la Fuerza de la clase dominante (objeto representado o

⁶³ Esta afirmación resultará evidente si volvemos sobre la concepción weberiana del Estado.

significado)⁶⁴; dicho sea de paso, lo mismo sucede con el capital o el síntoma neurótico. En definitiva, el Poder legal es la forma que toma la Fuerza de la clase dominante al pasar por la máquina Estado. Debemos, ahora, analizar el modo en que en esta transformación se *borra* toda referencia a la lucha de clases.

A nuestro entender, el sepultamiento o el enmascaramiento de la íntima vinculación entre el Estado y la relación de fuerzas entre clases es consecuencia de lo que podemos denominar la transformación o sustitución de referente. La transformación de la energía-Fuerza en energía-Poder legal implica, a su vez, una transformación de los referentes de cada una de esas dos formas de energía. Según hemos visto, la Fuerza de la clase dominante tiene como referente la confrontación de fuerzas entre clases. Por el contrario, el Poder legal tiene un referente muy diferente: el ciudadano o el sujeto de derecho. "Un derecho -dice Picciotto- lo es siempre de un sujeto individual" (citado en: Holloway, 1994: 138). El Poder legal tiene siempre como referente o como punto de aplicación directo sujetos individuales y formalmente iguales (ciudadanos), nunca clases sociales. Y en la figura del ciudadano o, mejor dicho, en la sociedad figurada como sumatoria de ciudadanos queda borrada toda referencia a la lucha de clases.⁶⁵ Es cierto que en determinadas ocasiones el Estado reconoce la existencia de clases, por ejemplo cuando "media" en la lucha salarial entre los trabajadores y la patronal. Pero en todas estas ocasiones las clases son concebidas "como una masa de *individuos* propietarios de la misma fuente de ingresos o que gozan de ingresos semejantes"⁶⁶

64 Esta diferencia, que parece fundarse en que en el desdoblamiento el objeto desdoblado y el producto de su desdoblamiento coexisten temporalmente, no tiene implicancias sobre nuestra argumentación general y, por lo tanto, no nos detendremos en ella. Sin embargo, podría ser de interés en un análisis centrado en la diferencia entre el fetichismo del Estado o del capital y el fetichismo de la mercancía.

65 Según dice Holloway, "definir a los individuos como ciudadanos... implica una abstracción de las relaciones de producción (...) El concepto de ciudadanía se basa en la abstracción de las relaciones de producción" (Holloway, 1994: 107).

66 Dicho sea de paso, esta definición se asemeja a la definición weberiana de clase: "Entendemos por 'situación de clase' el conjunto de las probabilidades típicas: 1. De provisión de bienes, 2. De posición externa, 3. Destino personal, que derivan, dentro de un determinado orden económico, de la magnitud y naturaleza del poder de disposición (o de la carencia de él) sobre bienes y servicios y de las maneras de su aplicabilidad para la obtención de rentas o ingresos.

y no como relación antagónica de fuerzas (Holloway, 1994: 142). En consecuencia, aún en esos casos el Poder legal estatal tiene por referente, en última instancia, sujetos individuales formalmente iguales.

Podemos afirmar, pues, que la Fuerza que la clase dominante aplica sobre la clase dominada se transforma o se representa en el Poder legal que el Estado (a través de sus aparatos) aplica sobre el conjunto de los sujetos individuales o ciudadanos, "siendo escamoteadas las clases en esta transformación" (Althusser, 2003: 145). Esto implica, a su vez, una atomización de la sociedad: desde el punto de vista de la Fuerza de la clase dominante, la sociedad está constituida (predominantemente) por la confrontación de fuerzas entre clases; desde el punto de vista del Poder legal, la sociedad está constituida por una sumatoria de sujetos formalmente iguales (ciudadanos).⁶⁷

Entendemos por 'clase' todo grupo humano que se encuentra en una igual situación de clase" (Weber, 1964: 242).

⁶⁷ Detengámonos por un momento en este párrafo puesto que trae aparejada una consecuencia fundamental. Los procesos implicados en la máquina Estado no sólo producen una transformación de una energía en otra (Fuerza de la clase dominante en Poder legal), sino que también producen una transformación de la sociedad: la sociedad constituida (predominantemente) por el conflicto de fuerzas entre clases (que para nosotros constituye la sociedad *real*) se transforma, es sustituida o es representada (y en esa representación ocultada) por la sociedad constituida por una sumatoria de individuos formalmente iguales o ciudadanos (que para nosotros no es más que una máscara que oculta el conflicto de clases). Esto significa que el Estado está implicado en la construcción de la realidad social. Veamos esto más de cerca. La realidad social en tanto que sumatoria de individuos formalmente iguales, es decir, la sociedad atomizada, no preexiste al Estado, antes bien, es el resultado del funcionamiento de la Máquina Estado. Es decir, los ciudadanos no son el punto de partida del Estado, o su premisa, sino su resultado y su efecto. Se puede entender, entonces, el límite y la falacia de las teorías contractualistas o todas aquellas que ubican el origen del poder del Estado en el ciudadano: toman por causa aquello que no es más que el efecto.

Por otra parte, si nos limitamos a este aspecto de la Máquina Estado -transformación de la sociedad constituida por el conflicto o la oposición de fuerzas entre clases en una sociedad constituida por una sumatoria de elementos formalmente iguales-, nos parece que ésta puede ser asimilada al ritual (al menos a ciertos aspectos del ritual que destaca Lévi-Strauss). Retomemos la distinción entre juego y ritual que propone Lévi-Strauss: "el juego se nos manifiesta como *disyuntivo*: culmina en la creación de una separación diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán entre ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo*, pues instituye una unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos... que estaban disociados al comienzo" (Lévi-Strauss, 1964: 58). En el caso del juego, continúa, se parte de una asimetría preordenada y estructural ("deriva del principio de que las reglas son las mismas para los dos campos" (1964: 58)) y la asimetría final deriva inevitablemente de la contingencia de los acontecimientos. Por el contrario, en el caso del ritual se parte de una asimetría preconstituida "y el 'juego' consiste en hacer pasar a todos los participantes al bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un verdadero carácter estructural" (1964: 58). La máquina Estado parte, al igual que el ritual, de una situación de asimetría, específicamente, de una situación de oposición antagónica entre bandos en un campo

En conclusión, es a través de esta sustitución de referente, producto de la transformación de la Fuerza de la clase dominante en Poder legal, que es eliminada toda referencia a la situación de clases quedando enmascarado en este mismo *movimiento* el origen del poder del Estado (ese *exceso de poder*). De tal modo, el Estado se *separa* de la lucha de clases.⁶⁸ Es decir, se separa de la sociedad (entendida la sociedad como confrontación de fuerzas) y se nos presenta como si estuviera por encima de la *sociedad* (entendida la *sociedad* como sumatoria de sujetos individuales). Por otra parte, y esto es fundamental, al quedar ocultada su *fuerza del poder*, el Estado se nos presenta como si poseyera poder por sí mismo, y la cuestión del origen de su poder se transforma en un misterio o, para usar la famosa frase de Marx, en un "jeroglífico social". Esta es, en definitiva, la génesis del fetichismo del Estado.

Un último comentario antes de terminar. Lo que hemos dicho sobre el fetichismo del Estado podría dar lugar a pensar que aquí consideramos que la lucha de clases es *anterior* al Estado o, lo que es similar, que la lucha de clases se desarrolla en un *terreno* completamente ajeno al Estado. Esto, por supuesto, no es así. El conflicto de clases se despliega en un terreno sometido al Poder del Estado,

desequilibrado de fuerzas, y la convierte a través de mecanismos estructurales en una situación simétrica formalmente equilibrada (los ciudadanos presentan todos iguales derechos, son todos iguales frente a la Ley, todos *valen* un voto, etc.). Pero, a diferencia de lo que sucede con el ritual, en el Estado la conjunción o "comunidad" no se logra pasando a todos los participantes al bando ganador (no iniciados a iniciados, por ejemplo), sino formando un nuevo y único bando en el cual se ubica a la totalidad de los participantes: la ciudadanía. (Por supuesto que con esto no queremos decir que el Estado elimina la contradicción entre clases, sino que la ubica en un plano -plano de la ciudadanía- o engendra una forma en que dicha contradicción *puede moverse*. Sucede algo similar con las órbitas de los cuerpos celestes: "Constituye una contradicción, por ejemplo, que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se aleje del mismo. La elipsis es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve" (Marx, 1975: 127)).

Con este comentario no pretendemos afirmar que el Estado sea un ritual o cosas por el estilo, simplemente nos parece que sería interesante analizar estas similitudes más detalladamente y ver hasta que punto tiene sentido pensar al Estado en el plano del ritual, sobre todo teniendo en cuenta que en este trabajo nos proponemos conceptualizar la dimensión sagrada del Estado.

⁶⁸ Se comprende que esta separación nunca se da definitivamente. El Estado, por decirlo así, se está separando siempre y en todo momento de la lucha de clases. En este sentido, la Máquina Estado es un proceso *interminable*.

"al poder del derecho, de las leyes y de las normas" (Althusser, 2003: 146). Hemos mencionado que la relación de fuerzas entre clases se despliega en un campo (económico, político e ideológico) desigualmente estructurado y que el *exceso de fuerza* de la clase dominante depende de ese desequilibrio estructural. Las formas económicas, políticas e ideológicas que constituyen ese campo y aseguran el dominio de clase suponen para existir la existencia y el Poder del Estado: están organizadas y aseguradas en virtud de ese Poder. Es el Estado, pues, el que estructura en una medida no poco importante el campo en el que se despliega la confrontación de clases. Sin embargo, el Poder del Estado no proviene sino del *exceso de fuerza* de la clase dominante. Esto significa que nos encontramos frente a una situación circular: el Estado cristaliza en formas legales el *exceso de fuerza* de la clase dominante, que a su vez depende del desequilibrio del campo en el que se despliega la lucha de clases, que a su vez depende (en gran medida) del Poder del Estado, que a su vez depende del *exceso de fuerza* de la clase dominante, que a su vez... No es posible comprender el *exceso de fuerza* de la clase dominante sin el Poder del Estado; no es posible comprender el Poder del Estado sin el *exceso de fuerza* de la clase dominante. Por lo tanto, existe una relación de circularidad entre el Estado y la lucha de clases: la lucha de clases supone la existencia del Estado pero, a su vez, el Estado supone; ya que su fuente de poder es la resultante de ella, la lucha de clases.

Por otra parte, se habrá notado que al referirnos a las clases lo hemos hecho en el sentido de lucha de clases o de relación de fuerzas entre clases o de conflicto de fuerzas entre clases o... pero nunca nos hemos referido a una clase aisladamente. Y esto por un motivo justificado. Las clases no son entidades que existan en sí mismas, no pueden ser separadas de la lucha de clases, no existen antes o por fuera de la lucha de clases. Las clases no pueden ser pensadas "como

dos equipos de rugby [que] existen, cada uno por su lado, antes del encuentro" (Althusser, 1973: 33). "La lucha de clases y la existencia de clases son una sola y misma cosa" (1973: 34). En todo caso, se puede pensar que las clases son algo así como los polos o los puntos terminales de una relación de fuerzas. Pero esos polos no existen por fuera de la relación, sólo existen dentro de ella y se constituyen en ella.

V. CONCLUSIONES

"Continúa íntegro aquel misterio por el que un poder llega a constituirse y a subordinar; hay 'operadores' que lo forman, efectos que lo alimentan y lo mantienen, prácticas ritualizadas que indican su lugar -aparte- y lo hacen espectacular. Igual que sucedía en el tiempo de las sociedades arcaicas o tradicionales. La incorporación a la era del desencanto no ha cambiado nada en ese sentido, y continúa conservando su fuerza aquella afirmación de Valéry según la cual el dominio de lo político es aquel en que 'nada se sostiene sino por arte de magia'."

Georges Balandier

Resumamos brevemente el recorrido realizado. En el capítulo I (INTRODUCCION) presentamos el objetivo general de este trabajo (*analizar los fundamentos de la legitimidad del Estado moderno*) y vinculamos el problema de la legitimidad estatal con la naturaleza dual del Estado (la de ser a la vez y a un mismo tiempo "cosa" y "relación"). En el capítulo II (ESTADO, DOMINACIÓN Y LEGITIMIDAD) tomamos como punto de partida la definición weberiana del Estado y nos centramos en el abordaje de la problemática de la legitimidad estatal: siendo el Estado una "relación de dominación", *¿qué puede imprimirle el sello de legitimidad?* El análisis de los escritos políticos de Weber nos condujo a la conclusión de que es imposible comprender la legitimidad de la dominación estatal si no consideramos al Estado como un objeto sagrado, como una "cosa"

sagrada. Dicho en otros términos, al preguntarnos por la legitimidad de la relación de dominación estatal nos topamos con la imposibilidad de comprender al Estado considerándolo exclusivamente como relación, como si no fuera una "cosa". La conclusión a la que arribamos en este capítulo, y que podríamos sintetizar diciendo que el Estado es un objeto sagrado o que el Estado contiene una dimensión sagrada no reducible a su aspecto relacional, nos planteó un doble problema. En primer lugar, el problema de lo sagrado: ¿qué es lo sagrado? ¿cómo llega un objeto a ser sagrado? En segundo lugar, el problema de la relación entre lo sagrado y el concepto de Estado: ¿en qué sentido un objeto como el Estado moderno que, en el sentido vulgar del término, no tiene nada de religioso puede ser considerado sagrado? ¿qué sucede con la concepción del Estado moderno una vez que reconocemos su carácter sagrado? Estas cuestiones son las que analizamos en los capítulos III (LO SAGRADO Y LO POLITICO) y IV (ESTADO Y FETICHISMO). En el capítulo III, a través de la teoría de Durkheim del totemismo, analizamos el primero de estos dos problemas, es decir, la naturaleza y la génesis de lo sagrado. En el capítulo IV, siguiendo la propuesta de Taussig, conceptualizamos al Estado como un objeto fetiche y consideramos que su dimensión sagrada era efecto del fetichismo del Estado. De aquí surgió la necesidad de delimitar el significado del concepto de fetichismo y, sobre todo, de analizar la génesis del fetichismo: ¿cómo es que un objeto deviene fetiche? Esta última cuestión la tratamos, principalmente, a través de las reflexiones de Marx acerca del fetichismo de la mercancía. Al desarrollar la convergencia existente entre los análisis de Durkheim y de Marx relativos al totemismo y al fetichismo de la mercancía respectivamente, mostramos la dimensión sagrada -aquello que suele denominarse el encantamiento- del *profano* mundo de las mercancías. Especificamos el sentido en que el Estado constituye un objeto fetiche y analizamos, retomando algunas ideas

de Poulantzas y Althusser, la génesis del fetichismo del Estado. Vimos que el carácter fetichista del Estado está vinculado íntimamente a las relaciones de fuerzas entre clases, al hecho de que el Estado representa y oculta, es decir, enmascara, las fuerzas relacionadas a la lucha de clases. Nuestro análisis indica que la legalidad estatal, la máscara legal del Estado, tiene un papel fundamental en el fetichismo del Estado.

En síntesis, aunque el presente trabajo está estructurado en capítulos sucesivos de igual status, en rigor de verdad, presenta dos partes claramente diferenciadas: una constituida por el capítulo II (ESTADO, DOMINACION Y LEGITIMIDAD) y otra constituida por los capítulos III (LO SAGRADO Y LO POLITICO) y IV (ESTADO Y FETICHISMO). Cada uno de los núcleos de esta tesis, y es esto lo que justifica la división bipartita, tiene objetos diferentes. La primera, tiene por objeto al Estado en su carácter de "relación" de dominación; la segunda, al Estado como "cosa" sagrada. Hacia el final de la primera parte hemos llegado a la conclusión de que no es posible comprender el fenómeno de la legitimidad estatal considerando al Estado exclusivamente como una relación de dominación de hombres sobre hombres. Así pues, la "cosa" Estado en su configuración de objeto sagrado, surgió como consecuencia del análisis desarrollado sobre el primer objeto (el Estado "relación"). Como anunciáramos en el capítulo I (apartado 3: CONSIDERACIONES METODOLOGICAS II), la lectura sintomática de los escritos políticos de Weber produjo un desplazamiento en nuestro objeto.

Al avanzar sobre el análisis de la "cosa" Estado hemos advertido que la sacralidad estatal o la fetichización del Estado sólo puede ser comprendida en términos relacionales. Dicho en otras palabras, el carácter sagrado de un objeto, ya sea la mercancía o el *churinga*, no depende de sus cualidades intrínsecas sino del hecho de que representa o condensa en su propio cuerpo, fundamentales

relaciones sociales. El análisis desarrollado en los capítulos III y IV nos ha hecho oscilar una vez más entre la "cosa" y la "relación". Un nuevo desplazamiento en el objeto se ha producido, pero esta vez de la "cosa" a la "relación": negación de la "cosa" - afirmación de la "relación".⁶⁹ Claro que esta "relación" es de naturaleza diferente a aquella relación que negáramos al final del capítulo II.⁷⁰ Al igual que sucede con la legitimidad, el análisis del fetichismo da cuenta de la naturaleza dual del Estado.

ESTADO, FETICHISMO Y LEGITIMIDAD

Hemos dicho que cada una de las partes de esta tesis tiene objetos diferentes. Podemos agregar que cada una de ellas tiene un objetivo diferente. La primera, tiene como objetivo comprender los fundamentos de la legitimidad de la dominación estatal;⁷¹ la segunda, redefinir al Estado (de ahí los subtítulos de los capítulos III y IV) de un modo que nos permita comprender la naturaleza y la génesis de su dimensión sagrada. En esta segunda parte nos dedicamos exclusivamente al problema de la definición del Estado sin detenernos en el análisis de la relación entre el fetichismo del Estado y la legitimidad de la dominación estatal. Debemos volver sobre esta última cuestión, vinculando los resultados obtenidos en cada una de las partes de este trabajo.

69 Cuando decimos "negación de la 'cosa'" o que nuestro objeto se ha visto desplazado de la "cosa" a la "relación" no queremos decir que el Estado no sea una cosa, sino que no puede ser sólo una cosa o que no puede ser reducido a una cosa. Es decir, el Estado es una "cosa" pero no es sólo eso. En todo caso, si la "negación de la 'cosa'" implica a su vez la "afirmación de la 'relación'", podemos decir que el polo afirmativo de este par tiene un sentido más fuerte que el polo negativo.

70 Más específicamente, no se trata de una relación entre sujetos individuales, sino de una relación entre fuerzas. Por otra parte, las partes implicadas en este tipo de relación (las clases sociales, por ejemplo) no preexisten a la relación, antes bien, **se constituyen en ella**.

71 Por otra parte, según vimos en el capítulo I, la cuestión de la legitimidad del Estado es el objetivo general de la tesis.

Retomemos una de las conclusiones fundamentales de la primera parte: el carisma es el único de los tres principios que contiene en sí mismo los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad; los principios de legalidad y de tradición no los contienen. De aquí que las dominaciones de tipo legal (principalmente el Estado moderno) o tradicional deban recurrir a la eficacia carismática con el fin de legitimarse. Vimos también que es en su carácter de carisma objetivado -de "cosa" sagrada y no de persona sagrada- que el carisma funciona como fuente de legitimidad de las estructuras de dominación legales o tradicionales, y que cumple dicha función en virtud de su cualidad sagrada ("su cualidad de poder sobrenatural, divino y superior a toda cotidianidad"). La eficacia del carisma objetivado se debe a que inviste de un particular carácter sagrado a las estructuras de dominación.

Estas conclusiones implican que el Estado -si verifica la creencia en su legitimidad- debe contener un elemento de sacralidad o una dimensión sagrada. A su vez, indicamos que en el caso del Estado moderno la cualidad sagrada que asegura su legitimidad reside en él o le es propia, esto significa que la sacralidad estatal no proviene de una fuente exterior a él (Iglesia, reyes, grandes hombres, etc.) sino que reside en sí mismo.

Para "solucionar" el problema de la legitimidad de la dominación estatal era necesario mostrar y conceptualizar la dimensión sagrada del Estado: ¿en qué sentido es el Estado un objeto sagrado? ¿de dónde proviene su sacralidad? Resulta realmente dificultoso, más allá de las banalidades, pensar al Estado como objeto sagrado: separado de toda institución religiosa, con sus formas burocráticas racionales, con su Poder legal-razional e inserto en la *profanidad* de las relaciones sociales modernas, la dimensión sagrada del Estado moderno es verdaderamente difícil de visualizar. Sucede que tendemos a asociar demasiado estrechamente lo

sagrado a ideas o figuras típicamente religiosas y siempre en última instancia "divinas", consideramos que si algo es sagrado es porque participa en el mundo de las "divinidades". De aquí que la dimensión sagrada del Estado se nos presente, según dijimos en el capítulo III, como un elemento verdaderamente extraño.

Los análisis de Durkheim nos mostraron que lo sagrado no está vinculado a un conjunto de objetos "divinos" o típicamente religiosos, "cualquier cosa puede ser sagrada". El carácter sagrado de un objeto nunca depende de sus características intrínsecas, "*es algo añadido*". Lo que manifiesta la sacralidad de un objeto es un determinado modo de comportamiento (modo de actuar, modo de sentir, modo de pensar) respecto a él, y no su vinculación con ideas o figuras típicamente religiosas. El carácter sagrado proviene del hecho de que representa -a la vez que oculta- una cierta "sustancia social". Por otra parte, la convergencia existente entre los análisis de Durkheim y de Marx del totemismo y del fetichismo de la mercancía respectivamente nos mostró la existencia de una dimensión sagrada en el mundo de las mercancías: *el dinero tiene el mismo "derecho" a ser considerado sagrado que el churinga*.

Siguiendo la indicación de Taussig, nos propusimos conceptualizar al Estado como un objeto fetiche y a la dimensión sagrada del mismo como un efecto del fetichismo del Estado. Dijimos que el carácter fetichista del Estado se manifiesta en que se presenta como un objeto que tiene una existencia autónoma, que está separado y por encima de la sociedad, que posee por su propia naturaleza poder o, mejor aún, que él mismo es un poder. Dispensa desde lo alto esa cualidad que posee sobre la sociedad, convirtiéndose en un *centro y fuente del poder*. Sin embargo, esta forma de presentación del Estado no tiene, para nosotros los ciudadanos, nada de misterioso, nos parece natural el hecho de que esté separado de la sociedad y por encima de los individuos o que sea el centro y la fuente del

poder. ¿Qué hay de misterioso en ello? ¿Quizás la cuestión del origen de su poder? Pero este problema se resuelve rápidamente, basta con recordar las teorías contractualistas de la delegación. Sucede con el Estado lo mismo que con la mercancía. Resulta difícil entender qué es lo misterioso del mundo de las mercancías ¿qué son esas *caprichosas quimeras* a las que se refiere Marx? Parece natural que una mercancía posea en sí misma valor, y que ese valor se exprese en una cierta cantidad de dinero.⁷² ¿Es acaso escandaloso que el valor de cambio de las mercancías fluctúe independientemente de nuestra voluntad? Siempre podemos echar mano a la teoría de la oferta y la demanda... Con esto queremos hacer notar que la realidad empírica del Estado y de la mercancía, el modo en que se aparecen estos objetos, se presenta como si fuera una realidad última. Nos parece que las propiedades de esos objetos son intrínsecas a ellos mismos, que provienen de su propia naturaleza. La realidad empírica del Estado -la máscara legal del Estado- no sólo oculta el proceso que da origen a sus propiedades, sino que también oculta que haya algo oculto *por detrás* de ella: *la máscara legal del Estado oculta que ella misma sea una máscara*. Podemos afirmar, entonces, que el análisis que desarrollamos sobre la génesis del fetichismo del Estado constituye un verdadero ejercicio de *desnaturalización*: pone en duda la realidad empírica del Estado. Lo que demuestra ese análisis es que la realidad empírica estatal no es una realidad última, es el efecto de complejos procesos sociales que quedan *borrados*: *una máscara que enmascara el proceso que da origen a las propiedades del Estado, a la vez que se enmascara a sí misma como máscara*. Un verdadero objeto fetiche.

La cuestión de la sacralidad estatal ya está resuelta. La lógica implicada en el fetichismo del Estado es la misma que la que subyace al fetichismo de la mercancía: *la máscara legal del Estado -la realidad empírica del Estado- es al*

72 "No hay quien no sepa, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor... la forma de dinero" (Marx, 1975: 59).

fetichismo del Estado lo que el dinero es al fetichismo de la mercancía.

En conclusión, sucede con el Estado lo mismo que con el tótem: *algo llamado sociedad está inscripto en ellos, pero bloqueado, silenciado y vuelto sobre la sustancia de esos objetos, así se convierten en objetos sagrados.*

¿Cómo es que el fetichismo del Estado -y su efecto, la sacralización del Estado- asegura la legitimidad de la dominación estatal? Hemos señalado que el carisma, tanto el personal como el objetivado, opera por medio de la *captura mágica*, y que la contracara de la captura mágica es esa "entrega llena de fe" por parte de los dominados de la que habla Weber (Cfr. Weber, 1964: 194) y de la cual deriva la creencia en la legitimidad de la dominación. Weber no usa el término *captura mágica* pero el modo en que explica la eficacia propia del carisma se acerca mucho a lo que nosotros entendemos por *captura mágica*. Para Weber, la eficacia propia del carisma tiene que ver con que produce una *metanoia* en el carácter de los dominados. Por *metanoia* entiende una suerte de transformación en el "modo de sentir" y en el modo de discernir de los dominados y asocia la *metanoia* a un "renacimiento", como si la dominación carismática produjera a los propios sujetos a ser dominados. El carisma opera una suerte de *encantamiento* sobre "el carácter" de los dominados, a este *encantamiento* nos referimos con el término *captura mágica*. Podemos agregar que la *captura mágica* implica una situación en la cual para los dominados llega a ser una suerte de evidencia el ocupar la posición de dominados, como si dijeran: "Claro, es así... Sí, es muy cierto... Es así como debe ser... Es natural que así sea... ¿Acaso podría ser de otra forma?". Es de esta evidencia de donde surge el consentimiento de los dominados y su creencia en la legitimidad de la dominación. Volvamos a la relación de dominación estatal. ¿Quiénes son los dominados que consienten y legitiman la

dominación del Estado moderno? Los ciudadanos por supuesto. Pero los ciudadanos no preexisten al Estado, son, según mostramos (véase nota N° 67), un producto de la Máquina Estado: los ciudadanos sólo existen *en y por* el Estado. Es evidente que para los ciudadanos resulte una evidencia su condición de dominados.⁷³

Para terminar, cuando decimos "somos ciudadanos", ¿acaso no decimos algo muy similar a aquel "primitivo" australiano que dice "nosotros somos cuervos"?

⁷³ Aunque para los fines de este trabajo consideramos que es suficiente con lo que hasta aquí hemos dicho, de ninguna manera pretendemos haber agotado o resuelto completamente el problema de la legitimidad estatal. En rigor de verdad, en el marco de este trabajo nos hemos movido en un plano muy general y, reconozcámoslo, con conceptos algo equívocos (principalmente, *captura mágica*). Nos parece que sería necesario definir con mayor claridad el concepto de *captura mágica* e investigar el modo en que opera la *captura mágica* en el marco del Estado moderno. En este sentido, nos parece fundamental retomar la categoría de ritual (mucho más que la de Ideología, aunque sin olvidarla) en su vinculación con los procesos de legitimación política; y, sobre todo, volver sobre los análisis de Antropología Política. Si aquí no nos hemos referido a ellos, fue porque nos pareció que era necesario, en primer lugar, ubicar al Estado y a la problemática de la legitimidad estatal en un plano antropológico de análisis; en todo caso, ese ha sido el objetivo (no confesado) de nuestro trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. 1972: "Sobre el 'Contrato Social'", en: Lévi-Strauss, Derrida, Althusser y otros: *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- 1973: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- 1988: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- 2003: *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid.
- Althusser, L. y Balibar, E. 1998: *Para leer el capital*, Siglo XXI, México DF.
- Assoun, P. 1995: *El fetichismo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Balandier, G. 2004: *Antropología política*, Ediciones Del Sol, Buenos Aires.
- Balibar, E. 2000: *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Bendix, R. 2000: *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bobbio, N. 1989: *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, CE, México DF.
- Bobbio, N. y Bovero, M. 1984: *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México DF.
- Comte, A. 1997: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Ediciones Altaya, Barcelona.
- Debray, R. 1995: *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Manantial, Buenos Aires.
- Dobry, M. 1988: *Sociología de las crisis políticas. La dinámica de las movilizaciones multisectoriales*, Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI, Madrid.
- Durkheim, E. 2003: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Engels, F. 1986: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Planeta - De Agostini, Barcelona.
- Geertz, C. 1994: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- Holloway, J. 1994: *Marxismo, Estado y Capital*, Tierra del Fuego, Buenos Aires.
- Kafka, F. 1979: *El castillo*, CEAL, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. 1964: *El pensamiento salvaje*, FCE, México DF.
- Marx, K. 1975: *El capital. Tomo I*, Siglo XXI, México DF.
- 1997: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México DF.

- Poggi, G. 2005: *Encuentro con Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Poulantzas, N. 1980: *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid.
- Rousseau, J. 1969: *El contrato social o principios del derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, México DF.
- Taussig, M. 1995: *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona.
- Virno, P. 2003: *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires.
- Weber, M. 1964: *Economía y Sociedad*, FCE, México DF.
- Wilson, E. 1972: *Hacia la Estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, Alianza, Madrid.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas