

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 4

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

DOS FORMAS DE LA CRÍTICA*

Marcus Döller
Goethe-Universität Frankfurt am Main

En esta breve presentación se intentará mostrar, a partir del ensayo de Karl Marx «Sobre la cuestión judía», en qué medida la indagación acerca de las posibilidades y límites de la acción política del Estado, tras su emancipación política, establece una determinada forma de crítica. Mi tesis es que la constatación, referida por Marx, de una «emancipación política a medias» invoca una forma de crítica al Estado tras su realización efectiva que se diferencia fundamentalmente de otras formas de crítica, como la de Bauer. Esta forma de la crítica no solo se refiere críticamente a las correspondientes situaciones y abusos, sino que lo hace «con doble filo», como el mismo Marx lo afirma. Llamo *crítica de la crítica* a la forma de una exégesis puramente reconstructiva del texto más allá de Marx, pero en el marco de sus reflexiones conceptuales y sus modos de argumentación. Ella consiste en confrontar y contrastar las formas de la emancipación conseguidas y logradas con los resultados producidos por ellas, con el fin de descubrir las ambivalencias de estos resultados emancipatorios mismos. Al hacer esto, la crítica señala que la realización de conquistas emancipatorias produce siempre y al mismo tiempo un lado contrario que las determina. A partir de allí pueden desarrollarse heteronomías que escapan al objeto de la emancipación llevada a cabo. Para mostrar esto, es necesaria una serie de pasos argumentativos referidos en su conjunto, en el ensayo sobre la cuestión judía, a la teoría de la emancipación política y de la acción política del Estado tras la escisión liberal. La argumentación sigue seis pasos centrales: en primer lugar, se recuerda

* Traducción del alemán de Sebastián Tobón.

brevemente el paralelo entre la idea de la estatización (*Staatwerdung*) de los hombres en la teoría política de Schiller y la representación del Estado como medio en Marx. Aquí entraré, solo brevemente, a discutir las diferencias de manera más conceptual que argumentativa. En un segundo paso, serán caracterizados los tres modelos de organización del Estado político diferenciados por Marx en su relación con la religión. La tercera sección intenta aclarar, con el concepto de *crítica de la crítica*, una diferencia central con respecto a la forma de crítica de Bauer y, al mismo tiempo, aclarar la forma de la crítica que se distingue de esta última. En cuarto lugar, de la mano de un argumento ontológico, se explicará por qué el Estado muestra aún una deficiencia tras su emancipación política. De este argumento ontológico se deriva una sección que describe una aporía fundamental de la acción estatal del Estado político emancipado. En un último paso, se bosquejarán las consecuencias de esta aporía y se hará referencia a la necesidad de la crítica de la crítica.

1. El Estado como medio

La representación del Estado como medio de emancipación se encuentra ya, antes de Marx, en el marco de las concepciones idealistas. Así, Schiller plantea dos posibles formas de la realización del «hombre puramente idealista» a través del medio del Estado. En primer lugar, este hombre ideal representado por el Estado puede imponerse en hombres empíricos. Aquí se trata de una adaptación represiva del ideal. En segundo lugar, dicha realización puede darse a través de la conversión del hombre empírico en Estado. Aquí se trata de una liberación del hombre de sí mismo como criatura de instintos a la luz de la libertad. Ambos procesos de subjetivación, el represivo-totalitario como también el autoelegido y constituido racionalmente, presuponen el Estado como «medio necesario». En el modelo totalitario, el Estado acerca a los sujetos que se encuentran bajo su dominio a la representación, encarnada por él, del hombre ideal. En el modelo emancipatorio, el Estado logra las condiciones para que los sujetos que participan en el Estado puedan convertirse en él. Los participantes de los procesos estatales se convierten en Estado cuando ellos reconocen las leyes del Estado como propias y libremente las transforman en leyes de su actuar (Schiller, 2004, p. 577).

También la concepción del Estado como «medio necesario» en Marx se encuentra integrada en una teoría comprensiva de la emancipación. La liberación de los sujetos singulares transcurre mediada por instituciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. Una institución tal, según Marx, es el Estado. El Estado representa un estadio de la emancipación humana que aún está restringido al medio de lo político. Como tal, es un estadio imaginario. Este estadio es imaginario porque representa relaciones que son resultados de la imaginación humana, sin que estos se encuentren ya en la realidad material de los hombres. El Estado político emancipado representa el modo de un individuo emancipado posible. Como tal, el Estado, en el espacio de lo político, anticipa relaciones que se diferencian de las relaciones empíricas de los seres humanos. El Estado encarna al hombre del porvenir. Como en Schiller, el Estado es un medio para la liberación que no está sujeto a las presiones de la realidad empírica externas al Estado. La realización de la libertad del Estado, como estadio de su perfeccionamiento, está sujeta a otras condiciones distintas a las de la realización de la libertad de los hombres, aun cuando ambas se refieren a las mismas leyes universales. El punto de fuga imaginario de ambas teorías del Estado, tanto de la de Schiller como de la de Marx, es la estatización del hombre. Mientras que la concepción de Schiller permanece absolutamente en el marco de la arquitectónica de la teoría idealista, Marx se encuentra ya dentro del vocabulario de las teorías antropológicas de su tiempo: lo que en Schiller es el hombre puro de la idea, es en Marx el hombre como «esencia genérica». Ambas concepciones, la del hombre puro de la idea y la del hombre como esencia genérica, articulan estadios de una forma de la libertad humana que solo es realidad para el Estado político. La realidad del Estado se encuentra, así, en oposición a los hombres en su realidad. En ambas concepciones se trata de describir cómo es posible que se unan la realidad del Estado y los hombres en su realidad. A partir de un asumido estadio de distanciamiento entre la realidad del Estado y de los hombres en su realidad, se debe llegar a un estadio de unificación de ambos. El ser humano se realiza a sí mismo como ser humano solo cuando se convierte en Estado. El Estado, tras la realización de su emancipación política, se convierte, al mismo tiempo, en medida y meta de la emancipación del hombre antes de su realización.

2. Tres modelos de Estado y dos formas de la crítica

Marx diferencia dos formas de relación entre la organización política del Estado y la organización de la realización de prácticas religiosas, a las cuales corresponden también dos formas de la crítica. Estas, por su parte, se pueden poner en relación con tres modelos estatales que estructuran la relación entre religión y política de diversos modos: el Estado teológico cristiano, el Estado constitucional y el Estado democrático laico.

Como es ejemplificado con el caso de los creyentes judíos, el modelo del *Estado teológico-cristiano* permite una diferencia estructural entre la organización política del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos, debido a que la organización política del Estado ha sido fundada cristianamente. El Estado no puede reconocer al cristianismo debido a su constitución estatal, pues el Estado, por su parte, se basa ya en una confesión religiosa cristiana. Al interior de ese modelo él solo puede referirse a la religión «en forma de religión [...] no en la forma de Estado». El Estado es religión, por lo tanto es un no-Estado o «negación del Estado». Es solamente lo otro de la religión, no es otra cosa que la religión. La forma de la crítica a la organización estatal al interior de este modelo de Estado debe presentarse, por lo tanto, bajo el ropaje de la crítica de la religión —Marx habla también de una «crítica de la teología»—. En esta forma, la crítica es una operación dual, pues critica al mismo tiempo la religión cristiana y la judía. La pregunta por la emancipación política es, por lo tanto, al mismo tiempo una pregunta por la emancipación religiosa, pues la organización política, la constitución estatal y la confesión religiosa del Estado cristiano-teológico coinciden (Marx, 1981 [1844], pp. 351, 357 ss.).

El modelo del *Estado constitucional* es caracterizado, recurriendo al ejemplo de Francia, como una relación contrastiva entre la religión judía minoritaria y la religión cristiana mayoritaria. Del mismo modo, como en el modelo del Estado teológico cristiano, hay un fundamento religioso de la forma de organización estatal. Debido al fundamento cristiano de ese modelo estatal, se puede llegar a una diferenciación posible entre la confesión religiosa del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos cuando los ciudadanos profesan una religión diferente a la del Estado. La diferencia respecto del modelo teológico-cristiano consiste en que la fundación cristiana del Estado es legítima-

da a través de la confesión religiosa de la mayoría, por cuyo motivo la religión se presenta solamente como «apariencia». El modo de la crítica de las condiciones estatales representa una forma de crítica de la religión, como en el caso del modelo teológico cristiano del Estado, y opera, con este fin, asimismo, de un modo dual al representar una crítica de la religión mayoritaria y de la religión minoritaria (Marx, 1981 [1844], p. 351).

La situación es diferente en el modelo de *Estado democrático laico*, el cual es explicado a través del ejemplo de los Estados libres norteamericanos. El Estado laico representaría la «formación completa» del Estado, pues la organización política y la constitución estatal se encuentran separadas de la confesión religiosa de los ciudadanos. A diferencia del Estado teológico cristiano y del Estado constitucional, el Estado acabado es indiferente respecto de la religión. La relación de la organización política y la constitución estatal se encuentra diferenciada de cualquier forma de tradición y confesión religiosas. Tan solo esta estructura permite una clara relación de separación entre política y religión, a través de la cual es superada la oposición eventual entre la constitución estatal y la confesión religiosa de los ciudadanos, dado que la organización política del Estado no se encuentra contaminada teológicamente. Aquí el Estado es algo diferente a la religión cristiana, pues su constitución estatal se ha independizado de la confesión religiosa y, por ello, el Estado se puede referir políticamente a la religión sin ser religioso en el marco de dicha relación. Esto permite al Estado político referirse a la religión sin llevar a cabo política religiosa en esa referencia (Marx, 1981 [1844], pp. 351-352, 358).

De conformidad con la separación de la organización política y la confesión religiosa, el modo de la crítica adopta otra forma. La forma de la crítica ya no es crítica de la religión y, con ello, al mismo tiempo, crítica de la organización política y de la confesión del Estado. La crítica es, a partir de este momento, solamente crítica de los procesos y las prácticas de la política. La crítica se singulariza en la medida en que el Estado se emancipa políticamente de la religión. Ella se singulariza, pues se refiere solamente al Estado político y a la política de ese Estado. Esto no quiere decir que la realización del Estado político signifique una suspensión de la crítica a la religión, sino más bien que la crítica al Estado político es solamente crítica a la política del Estado y no, al mismo tiempo, crítica a la confesión religiosa del Estado y de los

ciudadanos. La emancipación del Estado respecto de la religión en el modelo del Estado democrático laico libera a la crítica política de una carga. La crítica de la religión se convierte, respecto de aquella, en una forma independiente de crítica que ya no se refiere simultáneamente a la crítica de la organización política y de la confesión religiosa del Estado. La crítica como crítica a la religión, por el contrario, se convierte en crítica a las formas de vida burguesas que aún no han alcanzado una emancipación humana. La crítica a las prácticas religiosas es una crítica a la «emancipación política a medias» —que, como tal, es una forma recortada de emancipación—, ya que esta concentra las esferas de no-libertad en el marco de la sociedad civil (Marx, 1981 [1844], p. 351).

3. Crítica de la crítica tras la emancipación política

La crítica de esta relación deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, políticamente. La crítica deviene entonces crítica del Estado político. En este punto, allí donde la cuestión deja de ser teológica, deja la crítica de Bauer de ser crítica.

KARL MARX

La singularización de la crítica demanda, por lo tanto, una crítica de la crítica que permita superar el estrechamiento y la unilateralidad de la crítica en el marco de la innovación que representa la emancipación política del Estado respecto de la religión. La crítica de la crítica es, por lo tanto, al mismo tiempo una crítica de la crítica política tras la emancipación política, pues esta última crítica se encuentra restringida a la esfera de lo político, en tanto ella ahora solo es crítica de las prácticas y procedimientos estatales. La crítica de la crítica es, sin embargo, también crítica del Estado democrático laico liberal, toda vez que este establece una separación entre ciudadano y hombre privado, separación a través de la cual las formas de vida religiosas se concentran en la esfera de lo privado, con lo cual estas formas de vida quedan fuera del alcance tanto de la crítica como de la posible transformación encaminada a la emancipación

humana. La crítica de la crítica es, por ello, a diferencia de la crítica política, una crítica a la limitación de la crítica al campo de lo político o de lo religioso. Ella se convierte, así, en una crítica a la singularización de la crítica como crítica del Estado político tras su emancipación respecto de la religión. La crítica de la crítica exige nuevamente una «crítica de doble filo» que pueda hacer referencia tanto a las relaciones criticables de la sociedad civil natural y espontánea como también a las condiciones criticables de la organización política del Estado democrático laico y, así, poder superar la separación de ambas esferas y sacar a la luz su dialéctico estar-referido la una a la otra.¹

La crítica de la crítica tras la emancipación política no procede con doble filo en la medida en que se refiere a la confesión religiosa del Estado y de los ciudadanos, pues la constitución estatal no se funda ya religiosamente como en el modelo del Estado teológico cristiano y del Estado constitucional. Ella procede con doble filo, mas bien, en la medida en que se refiere a la escisión entre la esfera política, por un lado, y la esfera de las transacciones económicas, confesiones religiosas e interacciones privadas, por el otro. Ella puede, así, superar para las operaciones críticas el hecho de que la sociedad civil escape cognitivamente a la crítica a los procesos y prácticas de la política, ya que ella no solo adapta la perspectiva cognitiva del Estado tras su emancipación política. Así, la crítica de la crítica puede conocer y articular el establecimiento de relaciones intersubjetivas naturales y espontáneas —entrelazadas solo a través de formas estratégicas e instrumentales de interacción racional— tras la emancipación política en el medio de la sociedad civil. La crítica de la crítica se libra del tender unilateral de la crítica hacia una de las dos esferas que se originaron a través de la separación liberal entre sociedad y Estado. En esto consiste la crítica, propagada por Marx, al marco conceptual de la concepción emancipatoria presentada por Bauer. En oposición a la presentación que ofrece Marx de la innovación liberal de una separación constitutiva entre sociedad civil y Estado político, con lo cual el ejercicio de

1. Étienne Balibar argumenta en esta dirección. Con el concepto de «crítica doble» muestra el necesario estar-referido dialéctico de las esferas sociales antagónicas. Para lograr un concepto adecuado de las condiciones de los procesos y prácticas políticos que, al mismo tiempo, permita formas de transformación de las condiciones, debe ser revelado «lo otro de la política» en su estar-referido a la política (2006, pp. 21-33).

prácticas religiosas se restringe al ámbito de lo privado, Bauer exige la anulación de cualquier forma de religión por mor de la emancipación política. Por ello mismo, puede Bauer también, a diferencia de Marx, quedarse en la exigencia de emancipación política, puesto que la «superación política de la religión» representa ya la superación de la religión al interior de los procesos políticos del Estado y al interior de la sociedad civil, lo cual se encuentra en conflicto con la crítica de Marx. Aquí interviene la crítica de Marx, para quien la exigencia de Bauer de una emancipación política, por un lado, va demasiado lejos y, por otro, no va lo suficientemente lejos: va demasiado lejos porque, por mor de la emancipación política, supone la completa destrucción de toda forma de convicción y prácticas religiosas aqueude y allende el Estado; no va lo suficientemente lejos, puesto que el concepto de la emancipación política no puede comprender formas apolíticas de las prácticas religiosas más allá de la organización estatal. A esto se debe la introducción de la innovación conceptual de la emancipación humana, innovación utilizada críticamente contra Bauer y que Marx introduce para describir los recortes de la realización de una forma de mejoramiento de las formas de interacción restringida a la emancipación política, sin tener que exigir la superación de toda forma de religiosidad como presupuesto para la emancipación del Estado (Marx, 1981 [1844], p. 350).

Tras la emancipación política del Estado respecto de sus fundamentos religiosos, tiene lugar una unilateralización de lo que en algún momento fue una «crítica de doble filo»: o la crítica es crítica de la política o es crítica de las formas de vida religiosas —es esto lo que se le cuestiona a la crítica—. La objeción de Marx a Bauer respecto de su concepción de crítica consiste en que la crítica de Bauer se encuentra formalmente mal constituida, ya que solo puede referirse a los estadios de la emancipación humana en la medida en que se refiere a la situación del Estado político. Con ello, se le escapa a la crítica el verdadero fin de la emancipación. Por tal razón, la crítica de Bauer ya no es crítica cuando deja de ser teológica, pues ella solo alcanza formas de la religiosidad de cara a su crítica, en tanto que chocan entre sí debido a sus exigencias internas. La crítica de Bauer es, por lo tanto, externa, pues la esencia de la religiosidad se mantiene fuera de su alcance, toda vez que ella se puede referir a los defectos eludibles de las religiones individuales solo con relación a los

choques con formas de organización política. Tras la separación liberal entre constitución política del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos —independiente de dicha constitución—, se llega a un momento de inconmensurabilidad de las esferas separadas, de tal modo que ni el Estado puede comprender la religión, ni la religión puede justificar el Estado. Estado y religión solo pueden referirse de modo puramente externo el uno al otro, debido a que ya no están mutuamente referidos. La unilateralización de la crítica es, por consiguiente, un derivado de la separación liberal llevada a cabo por la emancipación política. La crítica se vuelve crisis: ella se separa de las esferas diferenciadas sin poder decidir acerca de las dos y sin poder decidir acerca de esa separación. La crítica se vuelve indecisa —ella se despoja de su competencia para decidir—. Esto requiere de la crítica de la crítica: ella es necesaria frente al reto de superar la inconmensurabilidad de ambas esferas tras la separación liberal. La crítica de la crítica está en la capacidad de reconocer la unilateralización de la emancipación política, ya que ella puede referirse críticamente a la separación liberal sin permanecer restringida a la esfera de la emancipación política que dio pie a esta. Así, logra revelar el dialéctico estar-referido entre sí de las esferas del Estado político y de la sociedad civil, estar-referido que se le escapa necesariamente a la «crítica del estado político». La perspectiva de la crítica de la crítica lleva a la comprensión de que las esferas separadas a través de la emancipación política del Estado traen consigo una modificación interna de las esferas separadas. Aquello que se separa de las esferas separadas y lo que las separa conducen a un estado de la separación de esferas que modifica aquello que ha sido separado.

El Estado político no es algo distinto de la sociedad civil; es lo otro de la sociedad civil, toda vez que es el instrumento unilateral de conservación e imposición de las reivindicaciones y exigencias de los actores económicos influyentes.² Por otro lado, la sociedad civil es lo otro del Estado político, el cual solo a través de la disposición de los derechos subjetivos —como resultado de las operaciones jurídicas del Estado— abre un espacio de lo no-

2. Un resultado central de la separación liberal es, según Marx, que «el Estado, en el ámbito de los intereses de los poseedores privados, no sirve a los intereses de la sociedad como un todo (y por lo tanto) [se convierte] en instrumento de dominación» (Habermas, 1963, pp. 115 ss.).

jurídico (Menke, 2011, pp. 86-93). Es por ello que las dos esferas separadas permanecen inseparablemente referidas la una a la otra. Esto solo se hace visible, naturalmente, desde la perspectiva de la crítica de la crítica. Las diferencias sociales, culturales, económicas y religiosas de la sociedad civil juegan un rol en los resultados de la organización de la acción estatal, precisamente en la medida en que el Estado se comporta de un modo indiferente frente a esos centros de fuerzas. La indiferencia política del Estado democrático frente a diferentes horizontes de conciencia ideológicos y formas de identidad particulares de los ciudadanos es epistemológicamente necesaria desde la perspectiva del Estado tras la separación liberal, pues él se refiere siempre a sí mismo al hacer referencia a la esfera de la sociedad civil. El Estado, tras su emancipación política, es, por lo tanto, incapaz de reconocer su dependencia respecto de lo otro de la política, pues el Estado se ha separado de su otro, a lo cual, sin embargo, permanece referido —incluso allí donde él no haga referencia a ello—. La indiferencia política del Estado democrático frente a las diferencias al interior de la sociedad civil no consiste solo en la diferencia entre las esferas de lo político y lo privado, sino que ella establece, al mismo tiempo, al interior de la sociedad civil aquellas diferencias que el Estado democrático concibe como indiferentes. La indiferencia política del Estado democrático produce diferencias en sus propios fundamentos, a saber, en la sociedad civil: en ello consiste la diferencia.

El Estado democrático, si bien posibilita formas de la participación que son independientes de las prácticas privadas y de las identidades ideológicas, se basa, sin embargo, en los participantes que dependen de concepciones particulares de lo bueno y de lo correcto, pues orientan su vida en el medio de la sociedad civil según estas concepciones. La estructuración de la organización política del Estado tras la emancipación política no se ajusta más a sistemas ideológicos particulares; la participación en la organización de la política del Estado es dependiente, sin embargo, de los participantes que se encuentran sujetos a los ideogramas particulares más allá del Estado. Los participantes de procesos políticos estatales son algo más que participantes políticos, ya que participan al mismo tiempo de prácticas particulares de la sociedad civil. La participación política se lleva a cabo en un modelo estatal con derechos universales de los ciudadanos, mientras que las estructuras del modelo democrático no son una condición

suficiente para una organización práctica de la política a la luz de los intereses y necesidades generales. El Estado político emancipado, que debe servir como medio de liberación de los hombres, se convierte así *de facto* en instrumento de imposición de fines estratégicos, económicos, sociales o culturales de grupos individuales. El hecho de que la sociedad civil escape necesaria y cognitivamente al Estado tras la emancipación política abre, por lo tanto, la posibilidad de realizar reivindicaciones particulares en la forma universal del derecho en el marco de las formas de participación política. Esa mera posibilidad lleva a identificar una deficiencia estructural del Estado democrático tras su emancipación política.³

4. Dos formas de la deficiencia

Ambos modelos estatales —el teológico cristiano y el democrático laico— son deficitarios desde la perspectiva de Marx. Su déficit, sin embargo, tiene en cada uno de los dos modelos una forma distinta. El modelo del Estado teológico cristiano es deficitario porque la constitución estatal y la confesión religiosa del Estado se encuentran fundidas la una con la otra. El Estado como Estado tiene existencia solamente en la medida en que se funda en algo diferente del Estado. Lo otro del Estado le es propio al Estado, se encuentra entrelazado con él internamente. El Estado necesita forzosamente de la religión, la cual es, al mismo tiempo, su instrumento.

El modelo del Estado democrático laico es deficitario pues la «esencia del Estado» muestra una deficiencia. La deficiencia del Estado acabado consiste en que indirectamente se apoya en la religión. La razón de ello es que, tras la emancipación política del Estado, tiene lugar la separación liberal, por medio de la cual la esfera de la religión es desplazada hacia un espacio allende el Estado político, de tal modo que no desempeñe ningún papel directo en la organización política ni en la constitución estatal. A diferencia de lo que sucede en el Estado teológico cristiano, no existe una conexión interna entre la constitución estatal y la confesión

3. Werner Hofmann (2010, pp. 43-55) ha mostrado cómo Gustav Courbet otorga, en su imagen de atelier, una figura imaginativa a esas contradicciones immanentes entre el Estado político y la sociedad civil.

religiosa, puesto que el Estado en este modelo carece de confesión religiosa. Sin embargo, los participantes en la organización de la política se encuentran en buena medida marcados por formas de vida religiosas. Lo otro del Estado le es extraño al Estado; es insertado externamente —en el medio de la participación de los individuos soberanos de la acción política— en los resultados de los procesos políticos. El Estado teológico cristiano está regido por un «*único hombre*»: por el rey. El rey es el soberano, se caracteriza por una diferencia ontológica dual que lo distingue de los ciudadanos, ya que él es un «ser religioso, que está en relación directa con el cielo, con dios». El rey representa, por consiguiente, como único y exclusivo soberano, la identidad de una diferencia ontológica; él reúne en sí los antagonismos de profanidad y sacralidad, tierra y cielo, hombre y dios, mortalidad e inmortalidad, finitud e infinitud. El rey posee dos cuerpos —como muestra Ernst Kantorowicz en su estudio histórico a propósito de los reinos dinásticos en Francia—, lo que lo convierte en una figura que conecta las esferas de lo profano y lo sagrado (1994, pp. 205-241).⁴ La innovación estructural del modelo de Estado democrático laico consiste en trasladar la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad del cuerpo del rey a «*todo hombre*». Todos los hombres se convierten en cuerpos duplicados y llevan al mismo tiempo una «vida [...] doble»,

4. Para una representación del dualismo ontológico, véase Charles Taylor (2002, pp. 58 ss.; 2007, p. 446). Taylor aplica esta caracterización del rey al modelo de Estado vigente en el «mundo encantado», en el cual al rey le corresponde una función conectiva entre ambas esferas. El dualismo ontológico del soberano como rey en el marco del Estado teológico cristiano no es presentado por Marx explícitamente en el ensayo sobre la cuestión judía. Más bien, se trata aquí de un esfuerzo argumentativo que va más allá de Marx. Es, sin embargo, sensato partir de que la forma de la soberanía está estructurada a través de una diferencia ontológica. Es por ello que Marx habla, con relación al rey, de un «cuerpo al servicio» del «poder terrenal» en el modelo de Estado cristiano. Por otra parte, la formulación «ser en relación» no permite deducir la identidad simple del rey como dios. En la «Crítica a la filosofía del derecho de Hegel» se excluye implícitamente, por el contrario, una estructura dualista de la soberanía en el marco del Estado cristiano teológico. Por un lado, la soberanía no podría ser al mismo tiempo monárquica y democrática; por el otro, el soberano sería dios o el hombre (Marx, 1981 [1843], p. 230). Para la ulterior argumentación, esta reflexión no juega un rol central, pues de lo que aquí se trata es principalmente de la exposición de las consecuencias del Estado tras su emancipación política. Para una exposición influyente del problema, véase Carl Schmitt (2009, pp. 43-55).

con lo cual pueden abarcar la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad. La identidad de la diferencia ontológica del *único* representado por el Rey en el modelo de Estado teológico cristiano se convierte, en el Estado democrático laico, en la identidad ontológica de la diferencia de las esferas terrenal y sagrada de todos los hombres (sobre este argumento ontológico, véase Marx, 1981 [1844], p. 360).

Con la popularización del antagonismo entre sacralidad y profanidad en el modelo de Estado democrático laico —como resultado estructural de la separación liberal del Estado político y la sociedad civil—, Marx provee al mismo tiempo un argumento ontológico complejo acerca de por qué el Estado, incluso tras su emancipación política, aún articula una deficiencia. La deficiencia del Estado democrático secular es resultado del traslado a todos los hombres de la identidad ontológica de la diferencia entre profanidad y sacralidad. De este modo, la emancipación política conduce a una doble separación: por un lado, a la separación liberal entre el Estado político y la sociedad civil y, por el otro, a la separación entre sacralidad y profanidad en el cuerpo y la vida de los individuos, quienes son, al mismo tiempo, individuos soberanos de la acción política. Así, el hombre se convierte en una unidad de separación ontológica que, en el terreno de lo social y en virtud de la separación liberal, tiene que permanecer separada según el paradigma de la emancipación política.

De esto resulta, por lo tanto, una relación contrastiva entre el modelo de Estado teológico cristiano y el modelo democrático laico. En el Estado religioso, el Estado y la religión construyen una unidad inseparable que se expresa en la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad del soberano. En el Estado democrático, por el contrario, el Estado y la religión están separados el uno del otro, lo cual se expresa en la diferencia liberal entre el Estado político y la sociedad civil, la cual, en el campo de lo social, no puede ser superada en una identidad. La superación de la escisión liberal solo puede tener lugar en el hombre individual, el cual, al mismo tiempo, es «ciudadano» y «hombre», ser profano y sacro, «apariencia irreal» y «esencia genérica». Dado que el hombre es al mismo tiempo ciudadano y, con ello, individuo soberano de la acción estatal —o, dicho de otro modo, porque cada hombre se ha convertido ontológicamente en rey—, la emancipación política encuentra sus límites en los hombres. La crítica de la crítica reclama la emancipación

humana, pues el hombre encarna individualmente la estructura socioontológica del Estado teológico cristiano y asimila en sí la estructura del rey.

El argumento tiene dos consecuencias centrales. Desde la perspectiva de cada hombre individual, existe una descripción que otorga una explicación acerca de la unión posible de los modos de ser incompatibles de las esferas sociales antagónicas en los individuos en el Estado democrático. Desde la perspectiva del Estado, se expone por qué, tras la emancipación política, las esferas sociales antagónicas son necesariamente inconmensurables entre sí. A partir de la comprensión de la identidad ontológica de la diferencia en cada individuo entre sacralidad y profanidad, por un lado, y de la absoluta diferencia entre Estado y sociedad civil tras la emancipación política del Estado, por el otro, Marx deduce la superación ontológica de la diferencia absoluta entre el Estado y la sociedad civil.

Para ello se necesita un paso argumentativo adicional. La representación de los procesos y prácticas políticos en el medio del Estado tras su emancipación política es identificada polémicamente por Marx, desde la perspectiva de la participación del ciudadano, con uno de los lados de la diferencia ontológica de cada hombre individual, a saber, con el lado de la referencia a los otros como «persona moral». Dentro de este marco, Marx parte de que los ciudadanos, como participantes de las prácticas políticas del Estado emancipado, actúan como si estuvieran emancipados humanamente. Ellos realizan formas de interacción política que tienen el aspecto de un actuar a la luz de la libertad, la moralidad y la universalidad. En el terreno de lo político, los participantes en tanto ciudadanos actúan como si fuesen sagrados. Pero los ciudadanos no están aún emancipados humanamente. Como ciudadanos son, al mismo tiempo, hombres que persiguen fines particulares. Las relaciones de interacción estratégicas e instrumentales no se encuentran restringidas al campo de la sociedad civil. Si bien su constitución ontológica permite la unión de modos de ser incompatibles de las esferas antagónicas de la sociedad, recaen una y otra vez en uno de los lados de la diferencia ontológica y así se enzarzan una y otra vez en contradicciones con el Estado. El ciudadano, como individuo soberano de la participación en procesos estatales, se encuentra (desde la perspectiva de la emancipación humana) en contradicción consigo mismo, pues aún no experimenta nin-

guna contradicción en sus esferas existenciales contradictorias, las cuales se reúnen en él. El hombre empírico, antes de la realización de la emancipación humana, en el medio de su participación política en el Estado tras la emancipación política, queda siempre rezagado respecto del estadio de la emancipación política, pues su estructura ontológica, que es diferente de la del Estado, no puede impedir ese rezago. En tanto todos los hombres comparten la estructura ontológica del rey, no pueden ser sujetos políticos del Estado democrático. Es por ello que Marx exige la estatización de los hombres individuales, en la cual ambos lados de la diferencia ontológica se funden el uno con el otro inseparablemente y son superados a través de ello, de tal modo que la racionalidad no pueda ser ahogada unilateralmente por la sensibilidad; ni la política, por la religiosidad; ni la esencia genérica hombre, por el hombre empírico.

5. Aporía del Estado emancipado

Más allá de estos puntos de fuga imaginarios respecto de la emancipación humana solo terminológicamente esbozados por Marx, en el marco de la argumentación presentada puede suceder que la innovación de la emancipación política —que ha sido evaluada positivamente por Marx— no llegue a tener lugar. Como Marx intenta mostrar, la organización estructural del Estado tras su emancipación política no puede ser pensada como separada de la participación de los individuos soberanos de la acción política. A través de esa relación de dependencia se llega, sin embargo, a una aporía. La aporía de la emancipación política del Estado consiste en que con ella, al mismo tiempo, se lleva a cabo un traslado de la diferencia ontológica desde el Estado, antes de su emancipación política, a todos los hombres. Es por ello que le resulta posible al Estado, pagando el precio de la separación liberal, escapar de las formas de fundación religiosa al abandonar su confesión religiosa. El proceso va acompañado de la consecución de la soberanía de todos los hombres como ciudadanos, los cuales se convierten en miembros de dos mundos a raíz del traslado de la diferencia ontológica del rey y de la internalización de la separación liberal: en ello radica, justamente, la deficiencia del Estado acabado. Los procesos políticos del Estado se deben referir a los individuos soberanos de la acción política, quienes

quedan rezagados respecto de la emancipación política del Estado, con lo que el Estado una y otra vez queda rezagado respecto de la innovación de la emancipación política. En tanto la estructura del Estado supera su dependencia de lo otro de la política, el Estado debe una y otra vez referirse a *su otro*, pues modifica el objeto de referencia sin poder modificar la forma de la referencia. Por un lado, la estructura del Estado se ha emancipado respecto de lo otro de la política; por otro lado, las prácticas políticas del Estado tienen que referirse una y otra vez a lo otro de la política para poder operar. Esto lo logra, naturalmente, solo en la forma de una referencia política. Así, sin embargo, permanece lo otro de la política fuera del alcance cognitivo del Estado, ya que el Estado tiene que referirse a sus propias operaciones para poder referirse a su otro. En esta circunstancia, el Estado emancipado depende de los participantes soberanos de las operaciones estatales, quienes, en virtud de su internalización ontológica de la identidad de la diferencia de la separación liberal, importan una y otra vez lo otro de la política en la política. A partir de esta aporía de la emancipación política, Marx solo es capaz de colaborar con el golpe liberador de la emancipación humana. Como tal, este permanece vacío, pues solo puede exigir la superación de la separación liberal al criticar ambas esferas de la separación, pero no puede mostrar, sin embargo, una determinación positiva de una síntesis definitiva de ambos campos.

6. Crítica de la crítica (y ningún fin)

Friedrich Engels intenta superar en una crítica contemporánea del idealismo alemán, por medio del concepto de emancipación económica, las consecuencias de la contraposición entre emancipación política del Estado, por un lado, y las relaciones naturales y espontáneas de las formas de producción y los modos de distribución de la economía en el marco de la sociedad civil, por el otro. En el marco de la ampliación conceptual, se debe observar que, al interior de la sociedad civil, «el reino de las relaciones económicas [representa] el elemento decisivo» en el camino de transformación de un orden social que permite formas de la emancipación humana. Sin embargo, Engels muestra con ello una vez más la necesidad de la aporía de la acción política del Estado emancipado previo al horizonte de la sepa-

ración liberal, pues tampoco la emancipación económica puede evitar referirse a procesos políticos del Estado, ya que «toda lucha emancipatoria [...] necesariamente tiene [una] forma política» (Engels, 1962 [1845], pp. 300 ss.). Cuando el Estado —en virtud de la aporía de la acción política tras la emancipación política— es instrumento oculto de la imposición de intereses económicos particulares de la sociedad civil, entonces la transformación de esas relaciones, en el medio de procesos políticos, tiene que referirse a la economía de la sociedad. El Estado, incluso cuando se convierte en instrumento de impulsos reformistas o revolucionarios, es solo un «reflejo» de las formas de producción económicas y de las relaciones de distribución de la sociedad civil sin darse cuenta de ello. Él es dependiente de lo otro de la política del Estado, justamente porque depende de las propias operaciones y procesos que pueden transformar el objeto de la referencia, mas no la forma de la referencia al objeto. Las situaciones y abusos de la economía de la sociedad pueden ser percibidos y corregidos por el Estado político solamente en la «forma de motivos jurídicos». A causa de la autonomía del Estado político, el Estado no puede referirse a «contenidos económicos», pues estos se encuentran «coagulados» de forma política a través de la apropiación sistémica. Aquí es aplicable nuevamente la aporía del Estado tras su emancipación política. El Estado solo se puede referir a las relaciones económicas de la sociedad civil en la medida en que se refiere a ellas *de forma política*. Con ello, no puede discernir, sin embargo, que la forma de esa referencia siempre implica los contenidos del objeto de su referencia, los cuales yacen fuera de su alcance cognitivo porque solo se puede referir a ellos de forma política. Referirse políticamente a la esfera de lo económico significa no poder referirse a las bases de la realización política como bases económicas —por eso es que la referencia política opera bajo la condición de que se le escapen sus propios presupuestos—. La referencia a lo otro de la política del Estado tras su emancipación política implica siempre a lo otro en la forma de lo propio; es por ello que, desde el punto de vista del Estado, lo otro escapa a su reflexión. El Estado no puede conocer aquello que está separado de él como separado de él en su otra forma, ya que él solo puede referirse a lo separado como algo separado de él, al referirse de un modo peculiar a lo otro. No puede hacer referencia a lo separado bajo la forma de lo separado de él, pues para ello tendría

que cambiar su propia forma y, por lo tanto, adaptarse a la forma de su otro.⁵

La crítica de la crítica puede poner en referencia recíproca a las inconmensurables e intrasistémicas esferas de racionalidad tras la separación liberal, ya que ella procede con doble filo. Ella se refiere al mismo tiempo al Estado político y a la sociedad civil sin hacerlo *solamente* en el medio de las condiciones internas relativas a las esferas y de los recortes perspectivistas de la sociedad civil o del Estado político tras su emancipación. La referencia de la crítica de la crítica es de doble filo porque puede reconocer las estructuras relacionales bilaterales y las relaciones de dependencia de las esferas escindidas tras su separación en tanto las pone en un diálogo recíproco para mostrar colisiones posibles y reales entre ellas, así como ambivalencias. Naturalmente, la crítica de la crítica no lleva a cabo la superación de los recortes perspectivistas de las esferas individuales a partir de un punto de vista cualquiera, mucho menos a partir de uno externo. La perspectiva de la crítica de la crítica es más bien una forma de referencia que no se deja atrapar en uno de los lados de las formas de diferenciación sistemática, ella no se singulariza con la singularización estructural de las esferas de racionalidad tras su separación. La crítica de la crítica conserva su capacidad de elección en la medida en que no lleve a cabo también la consumación de la escisión liberal. Esto mantiene abierta la posibilidad de articular las fronteras y el estar-referido bilateral de las formas individualizantes de referencia de lo mutuamente separado. La crítica de la crítica es una forma de referencia que pone al descubierto diversos modos de referencia en estado de mutua dependencia y vinculación.

5. Terrell Carver provee argumentos detallados de un uso político actualizado de estas reflexiones (1998, p. 133). Así pues, Marx habría intentado «desviar la agenda política en una dirección económica y resistirse al intento de trazar una línea de separación entre la participación democrática en la política y el acceso desigual “al mercado”, sea que el desempleo y la explotación hayan sido característicos del mercado laboral o sea que el acceso diferenciado a los ingresos y al bienestar hayan sido característicos del consumo mercantil de mercancía y capital». Según mi lectura, esta presentación es correcta en su consecuencia, pues incluye el conocimiento del mutuo estar-referido de lo separado. Sin embargo, el argumento de Carver deja de lado el hecho de que con los «intentos de resistir una línea de separación» así presentados se origina justamente una nueva separación, pues la ponderación de lo económico es siempre parte de una «agenda política» —como él mismo lo advierte— y, por lo tanto, tan pronto como sea relevante como exigencia política, sucede que se ha convertido ya en una forma política.

En la medida en que la crítica de la crítica indague horizontes de sentido intrasistémicos apuntando a su otro, el cual funda el reverso de su autonomización, deberá permanecer fuera del alcance cognitivo de sus propias operaciones. Con ello, la crítica de la crítica puede presentar «excedentes de validez» y «excesos de dificultades» de las esferas particulares, tanto diferenciadas como referidas mutuamente, para mostrar resultados encubiertos de formas de emancipación consumadas (para la relación de transformación histórica e innovación sobre la base de los excesos de validez, *Geltungsüberhängen*, véase Honneth, 2003, p. 177; y para la articulación de «horizontes de ensombrecimiento» sistémicos a través de la literatura y el arte, Iser, 1984, pp. 114-145). Por lo tanto, los resultados de innovaciones emancipatorias específicas se ven encubiertos, porque desplazan las condiciones y los enlaces heterónomos hacia otras esferas sociales, de tal modo que quedan fuera cognitiva y operacionalmente del alcance de las respectivas esferas liberadas.

La exigencia de una emancipación humana solo puede ser entonces un punto de fuga imaginario de los esfuerzos políticos; ella no desembaraza a la crítica de la crítica, pues no puede haber una síntesis definitiva de las formas de emancipación mediadas dialécticamente. La realización de las formas de emancipación produce una y otra vez un lado diferente (que la determina) como resultado de la culminación de esos esfuerzos, los cuales, por su lado, se pueden convertir en exigencias de esfuerzos emancipatorios futuros. La consecución de ciertos estadios de emancipación es, por su parte, una condición necesaria para conocer y poder superar formas de realización de la vida heterónomamente condicionadas, así como falsas dependencias de formas de socialización generadas.⁶

7. Cinco dimensiones de la crítica

Un último paso abre la posibilidad de presentar, nuevamente, en forma de una concentración sistemática, lo que se ha mos-

6. A una crítica similar a la representación de un punto final de la emancipación en Marx también conducen las reflexiones de Albrecht Wellmer (1993, pp. 91-94). Una crítica a la concepción de la emancipación humana ha sido invocada en diferentes lugares y no puede ser fundamentada aquí (Forst, 2003, pp. 509-510).

trado en el proceso de la argumentación. La crítica es *en primer lugar* una empresa *universal*. Ella se dirige al todo de lo social, porque ella no se escinde con la escisión y por ello se mantiene abierta a las *diferenciaciones decisivas* que se encuentran más allá de las escisiones sociales discutibles. Con ello, la crítica de la crítica posibilita e inaugura una forma de la referencia al objeto de lo social que se diferencia de las formas de referencia a los objetos en lo social mismo y, con ello, obtiene su propia y verdadera capacidad de decisión. Lo político se caracteriza por referirse, bajo la forma de los principios de libertad e igualdad, a lo otro de sí mismo es decir, a lo desigual y no-libre. En esta referencia en el terreno social, lo político tiene que falsificar necesariamente su propio otro, del cual depende y al cual se encuentra remitido, pues justamente no está en condiciones de abordar su objeto en su particularidad como desigual y no-libre. Solo la perspectiva de la crítica de la crítica, que se remite a la escisión entre sociedad civil y Estado político, puede, dentro de esa referencia, poner de relieve y producir otra referencia que pueda articular el que la sociedad civil escape cognitivamente al Estado. La referencia a las forma fundamental del estar-referido de lo político en su universalidad, por un lado, y la referencia a lo social en su particularidad, por el otro, desembocan de esta manera en la explicación de que lo social quede fuera del alcance cognitivo de lo político. La crítica de la crítica abre, en este sentido, un espacio de conocimiento de unilateralizaciones y unilateralidades en el terreno de lo social que trasciende las formas de referencia cognitivas en lo social, pues son mostradas las dependencias recíprocas que quedan fuera del alcance de las esferas sociales en el estar-referido recíproco. La crítica de la crítica es universal, pues ella no se escinde con las diferenciaciones en lo social que tienen lugar en el marco de las formas de diferenciación funcional.

La crítica es, *en segundo lugar*, una empresa *reflexiva*, pues puede referirse, en las diferenciaciones decisivas, a la propia consumación de la diferencia. La forma de la crítica como crítica de la crítica es, por lo tanto, una forma de crítica que se refiere a sí misma en su duplicidad. En la duplicidad, ella se encuentra separada del desacoplamiento en lo social, pues ella no se separa conjuntamente con la diferenciación de ambas esferas. Su duplicidad se contrapone al desacoplamiento de lo político y lo social, pues en sus operaciones decisorias se refiere a la propia separación: con ello, ella deviene reflexiva. La crítica de la crítica solo puede

originar una diferenciación decisiva en la autorreferencia, pues ella no consiste en una separación, sino que, más bien, se sabe referida, en la separación en la que ella se encuentra, a la separación de lo social. En la separación que ella produce como diferenciación, ella se refiere a la diferenciación producida por ella sin diferenciarse de ella misma. Ella diferencia algo sin apartar aquello por ella separado como diferenciado. Ella representa una forma de diferenciación que sabe de sí misma que no puede haber una diferenciación decisiva donde no tiene lugar un acto de separación que se refiera a un objeto caracterizado, por su parte, por diferenciaciones. En la referencia a las diferencias en lo social, la crítica de la crítica decide en forma de una duplicidad, pues ella intenta interrogar a las condiciones del desacoplamiento en relación con sus presupuestos. La crítica de la crítica es reflexiva porque ella relaciona, en la diferenciación, lo diferenciado con la diferenciación. En esta referencia de la diferenciación a lo diferenciado, la crítica de la crítica se hace reflexiva.

La crítica es, *en tercer lugar*, una empresa *comparativa*. Ella es comparativa porque establece una metodología de comparación de lo incomparable. La crítica de la crítica puede comparar lo incomparable en tanto puede mostrar ambas esferas separadas en su mutuo estar-referido y su mutua dependencia. Desde la perspectiva del Estado político, no se puede hacer una comparación con sus presupuestos, pues él solo se puede referir en forma de lo político y de lo jurídico a aquello que es diferente de lo político y de lo jurídico. Desde la perspectiva de la sociedad civil, no se puede producir ninguna comparación con los supuestos que la determinan, ya que ella solo se puede referir a lo político bajo la forma de lo particular y, por lo tanto, solo puede ser evaluada por lo político como lo devaluado. Esta evaluación es aquí devaluación, pues las reivindicaciones políticas particulares y los intereses individuales son rechazados por la universalidad de lo político. Solo la crítica de la crítica puede conocer y nombrar las remisiones recíprocas de estas esferas en su rechazo interno, toda vez que destaca la remisión necesaria que posibilita, en primer lugar, los rechazos y proscripciones de las reivindicaciones particulares.

La crítica es, *en cuarto lugar*, *inmanente*. La crítica de la crítica es inmanente porque no recurre a ninguna medida externa para el acceso normativo a la esfera política de racionalidad; ella deduce los criterios mismos, más bien, a partir de la determinación normativa de las prácticas sociales para interrogarlos con

respecto a su realización. Ella explicita las contradicciones que se encuentran ya en las esferas sociales, pero que no pueden ser articuladas suficientemente debido a que las formas de sustracción cognitivas en las referencias recíprocas entre la sociedad civil y el Estado político lo imposibilitan. La inmanencia de la crítica de la crítica remite, al mismo tiempo, a su trascendencia, ya que ella sobrepasa las contradicciones con la explicación de las contradicciones.

En quinto lugar, la crítica es subversiva. La crítica de la crítica representa una subversión, ya que se mantiene abierta a las diferenciaciones decisivas que van más allá de las separaciones separadas en lo social. Las separaciones en lo social se presentan como un corte quirúrgico, pues ellas son separadoras e incisivas (para otros significados de la circuncisión, véase Derrida, 1986). La crítica de la crítica se vuelve subversiva allí donde ella opera como «crítica de doble filo». En tanto y en cuanto la crítica de la crítica es de doble filo, ella no se deja ubicar más en uno de los lados de las diferenciaciones separadoras. El lugar de la incisión no se puede ya fijar en una ubicación. Es por ello que la crítica de doble filo no es simplemente incisiva y circuncidante, como los órdenes y organizaciones sociales de los que ella trata, pues no representa una sección, ni tampoco realiza un corte de su objeto. Ella es de doble filo, ya que su incisión no tiene un lugar simple; más bien, ella llama la atención sobre el mutuo estar-referido y la remisión dialéctica mutua de las esferas separadas una de otra.

En esta forma de la referencia, tal como se mostró, la referencia a lo social evidencia la sustracción constitutiva de las formas sociales en la interrelación entre la sociedad civil y el Estado político. Una de las instituciones remite a la otra y viceversa, sin que en este contexto de remisión se pueda mostrar la propia remisión. La crítica de la crítica se hace subversiva allí donde ella muestra la propia remisión de ambas esferas separadas que son rechazadas en lo social. Su capacidad de diferenciarse lleva a *diferenciaciones decisivas*, las cuales pueden mostrar formas de sustracción cognitiva con relación a su objeto, esto es, las cuales llevan a circuncisiones incisivas en lo social y, de esta manera, producen órdenes de subordinación unilaterales y estatutos asimétricos. Solo la crítica de doble filo sobrepasa los órdenes de circuncisión, pues ella se da por satisfecha en la representación de la sustracción de sus fundamentos, en la propia puesta en perspectiva intrasistémica.

Bibliografía

- BALIBAR, Étienne (2006). «Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität», en *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität* (pp. 13-48). Hamburgo: Hamburger Edition.
- CARVER, Terrell (1998). *The Postmodern Marx*. Manchester: Manchester University Press.
- DERRIDA, Jacques (1986). *Schibboleth. Pour Paul Celan*. París: Galilée.
- ENGELS, Friedrich (1962 [1845]). «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en *Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 21* (pp. 259-307). Berlín: Dietz.
- FORST, Rainer (2003). *Toleranz in Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1963). «Naturrecht und Revolution», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (pp. 89-127). Frankfurt: Suhrkamp.
- HOFMANN, Werner (2010). *Das Atelier. Courbets Jahrhundertbild*. München: Beck.
- HONNETH, Axel (2003). «Umverteilung als Anerkennung», en Nancy Fraser y Axel Honneth (eds.), *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse* (pp. 129-224). Frankfurt: Suhrkamp.
- ISER, Wolfgang (1984). *Der Akt des Lesens*. München: Fink.
- KANTOROWICZ, Ernst (1994). *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: Klett-Cotta.
- MARX, Karl (1981 [1843]). «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en *Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 1* (pp. 201-333). Berlín: Dietz.
- (1981 [1844]). «Zur Judenfrage», en *Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 1* (pp. 347-370). Berlín: Dietz.
- MENKE, Christoph (2011). *Recht und Gewalt*. Berlín: August.
- SCHILLER, Friedrich (2004). «Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», en *Sämtliche Werke. Band V* (pp. 570-6669), edición de Wolfgang Riedel. München: DTV.
- SCHMITT, Carl (2009). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlín: Duncker & Humblot.
- TAYLOR, Charles (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- WELLMER, Albrecht (1993). «Bedeutet das Ende des "realen Sozialismus" auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen (1990)», en *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (pp. 81-94). Frankfurt: Suhrkamp.