

Introducción a *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*

María Verónica Galfione
Esteban Alejandro Juárez

I.

Las investigaciones de Christoph Menke, actual profesor de filosofía práctica de la Universidad Goethe de la ciudad de Frankfurt, combinan un vasto espectro de disciplinas filosóficas. Sus escritos conciernen de igual modo a la estética y la teoría del arte como también a la política, la antropología, el derecho, la ética y la moral. En ellos, todas estas áreas especiales del conocimiento se remiten unas a otras, aunque no siempre sea sencillo detectar con nitidez la sutileza de desplazamientos que Menke produce con esas remisiones dentro de la llamada filosofía práctica.¹ Quizás un punto de partida para comprenderlos sea pensar que ninguna de ellas, por separado, ni tampoco solapándose en sus funciones, puede cumplir con el objetivo que ha impulsado a la tradición crítica de Frankfurt de Max Horkheimer a Axel Honneth, esto es, explicar aquello que desencadena los procesos de liberación humana (y, por lo tanto, también aquellos mecanismos que obstaculizan su desarrollo). *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, libro dado a la imprenta en 2008 y que ahora aparece en su versión castellana gracias a una cuidada traducción de Maximiliano Gonnet, se inscribe en la tentativa de formular las nociones fundamentales de un programa para una filosofía práctica con intención emancipatoria que ya no puede descansar en la confianza de orientaciones utópicas.

¹ En el ámbito intelectual hispanoparlante, Menke es conocido sobre todo por sus aportes a la estética y a la filosofía del arte. En gran parte esto se debe a que hasta el momento sólo se han vertido al español las investigaciones enfocadas en este campo: *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida* [Madrid, Visor, 1997], *La actualidad de la tragedia. Ensayos sobre juicio y representación* [Madrid, Machado Libros, 2008], *La fuerza del arte* [Santiago de Chile, Metales Pesados, 2017] y otros tantos artículos académicos que circulan por revistas académicas especializadas. En el año 2011 Gustavo Leiva editó un volumen que lleva por título *Estética y negatividad* [Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica] y que recoge una importante muestra de ensayos del autor. Sin embargo, todavía faltan conocer mejor sus investigaciones específicas sobre filosofía del derecho y filosofía política y su interesante interpretación del pensamiento de Hegel. Se trata sin duda de áreas centrales de la labor filosófica de Menke que, pese a la aparente distancia respecto de la dimensión estética, resultan fundamentales para entender su preocupación por ella. A esta falta no la contrarresta el hecho de que se haya publicado la versión española de *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung* [*Filosofía de los derechos humanos*, Herder, Madrid, 2010], escrito en coautoría con Arnd Pollmann, ya que se trata de un texto introductorio, de carácter más bien descriptivo, donde se analiza principalmente el estado de la cuestión de la disciplina pero en modo alguno llega a ser representativo de la posición del autor. No obstante, existen algunas traducciones que pueden ser útiles mientras tanto para acercarse al abordaje de Menke de estas áreas. Ellas son: “Fuerza y violencia: la pregunta de Benjamin”, en M. del R. Acosta López (Ed.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes 2010, pp. 321-340, y “Espíritu y vida. Para una crítica genealógica de la Fenomenología del espíritu”, en V. Lemm y J. Ormeño (Eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp. 432-433.

En este libro Menke ensaya principalmente dos movimientos complementarios: en primer lugar busca fundamentar la relevancia de la dimensión estética para repensar la teoría de la subjetividad y, en segundo lugar, desea ampliar la comprensión de la estética para indagar las posibilidades de transformación de las prácticas normativas en el presente. Estos movimientos se realizan a partir de una genealogía ceñida a grandes figuras del discurso filosófico de la modernidad, especialmente a Alexander G. Baumgarten, Johann G. Herder, Immanuel Kant, Friedrich Schlegel y Friedrich Nietzsche. De este modo, Menke construye los lineamientos generales de una antropología estética que pretende ser en definitiva algo más que un aporte a una dimensión específica del conocimiento, ya sea la de lo sensible o de la teoría del arte. Pues una antropología estética montada en estos términos tiene como tema la libertad humana, la cual (al igual que la igualdad, el bien o la justicia) es el tema por excelencia de la filosofía práctica. Pero para que la libertad pueda tornarse nuevamente objeto de indagación de una filosofía práctica es necesario pensarla más allá de la trama moderna del sujeto constituyente. Esto es posible, para Menke, a través de la explicación del conflicto entre dos nombres, que representan asimismo dos estéticas en disputa: el de las “fuerzas” y el de las “facultades”. Postular el conflicto constante entre estos dos nombres propiciaría— ésta es la tesis que recorre el libro— un pensamiento sobre la libertad no sometido a las aporías que lleva aparejada una filosofía centrada en el sujeto. El choque entre “fuerzas” y “facultades” modela así tanto la toma de posición de una estética de las fuerzas, como también un programa completo de investigación crítica, tal vez el programa de investigación más ambicioso de la “tercera generación de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt”.

Puesto que *Fuerza* es a la vez una estética -o una antropología estética- y un programa de investigación crítica, continúa además una tradición de sus predecesores frankfurtianos: la de postular programas para una filosofía venidera. Es decir, manifiesta la necesidad de remover el viejo terreno del quehacer filosófico para encontrarle una nueva orientación, al mismo tiempo que esboza un plan que contiene claves conceptuales para aclarar y fundamentar las bases normativas del trabajo de la negatividad. Incluso su plan de investigación filosófica intenta traducir en términos genealógicos un *leitmotiv* de los anteriores proyectos de la teoría crítica (aunque tenga más en común con el programa de Adorno que con los de Horkheimer, Habermas o Honneth): pensar lo estético, su negatividad, como enclave de la no identidad, y pensar la no identidad para pensar una ilustración transformada. Pensar la ilustración a partir de la no identidad significa concebir, a su vez, la libertad humana en su *différence* con la idea ilustrada de libertad como autodeterminación. La tesis sería que sólo estéticamente se podría pensar de un modo radical la libertad humana y, con ello, un concepto descentrado de normatividad. Pues sólo se puede pensar lo humano a partir de lo estético, y a partir de cómo se piense lo estético se piensa de una u otra forma el ser y el quehacer humanos. El plan de una estética se convierte así en el de una antropología, y el de ésta, en el plan de toda una filosofía práctica en ciernes. Y esto abre paso a la reflexión crítica sobre el derecho, la justicia, la igualdad y el conocimiento en la fase actual del liberalismo. Como en *Soberanía del arte* y *Spiegelungen der Gleichheit*,

detrás de *Fuerza* está la sombra de Adorno y de Derrida – y también, aunque acaso más tenue, la de Albrecht Wellmer, para quien la cercanía entre deconstrucción derrideana y negatividad adorniana ya no significaba un anatema-.

II.

Si bien la idea de la libertad estética y la concepción de una normatividad descentrada que aquella posibilita constituyen el marco de referencia de la reconstrucción de la estética moderna que efectúa Menke a partir de la idea de fuerza, en el presente libro el contenido de estas nociones no es tematizado de una manera explícita. Recién en *Fuerza del arte*, publicado originalmente en el 2013, la noción de libertad estética aparece desarrollada. Pero el carácter proposicional de este desarrollo tampoco allana demasiado la comprensión de lo que allí se sostiene. Para avanzar en este sentido, se torna necesario tomar en consideración un contexto de debates más amplio. Este contexto atañe al modo en que, en otros escritos, Menke ha discutido el concepto de libertad procedente del liberalismo político. En esta discusión, Menke argumenta que la concepción liberal de la libertad no permite dar cuenta de la idea de normatividad porque aquella reproduce en el ámbito teórico el mismo círculo vicioso entre privatización y socialización que caracteriza al actual sistema político. Según Menke, ese círculo se manifiesta en el ejercicio de los derechos individuales, ya que por medio de ellos surgen entramados sociales que ponen en cuestión la libertad y la igualdad como contenidos normativos del derecho. “El mecanismo por medio del cual el régimen liberal reacciona a esto”, así razona Menke, “es la invención de nuevos derechos. Ante la experiencia de que la libertad de contrato, que asegura el derecho privado, conduce a asimetrías radicales de poder entre el capital y el trabajo, que acaban eliminando la libertad, el gobierno liberal reacciona con la introducción de nuevos derechos, como el de libertad de coalición y de participación social, que, luego, de alguna manera, dan lugar a entramados sociales que, a su vez, ponen en peligro la libertad (por ejemplo, por medio del poder de normalización de las burocracias del estado de bienestar) y ante los cuales se debe reaccionar, por ende, con nuevos derechos.”²

Para enfrentar este problema, el autor de *Fuerza* revisa el concepto de libertad en dos pasos. El primero supone un cuestionamiento de la concepción dicotómica de la libertad introducida por Isaiah Berlin. El segundo, una crítica de las perspectivas que reformulan esta dicotomía a través de una noción intersubjetiva de la libertad.³ En este punto resulta significativo el distanciamiento de Menke con Axel Honneth, por lo menos respecto a algunas de sus ideas centrales.

² Menke, Christoph „Im Schatten der Verfassung“. Ponencia inédita presentada en el Coloquio del Prof. Menke durante el semestre de invierno 2018-2019, Goethe-Universität, Frankfurt a. M., p. 12. Cf. Menke, Christoph, „Subjektive Rechte und soziale Herrschaft: ein Skizze“, en *Kritik der Rechte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2015, pp. 266-307.

³ Menke alude aquí a los planteos de Habermas y de Honneth, en Alemania, y de Charles Taylor, Robert Brandom y de Robert Pippin, en el ámbito anglosajón.

En relación con el primer paso, es conveniente recordar a grandes trazos la diferenciación berlineana de la libertad. Berlin había distinguido entre la libertad negativa, como *libertad de* o *libertad frente a*, de la libertad positiva o de los antiguos, como *libertad para algo*.⁴ La libertad negativa remitiría a la posibilidad de asegurar un espacio para la libertad de acción del individuo, más allá de todo tipo de coacción social y con total independencia del contenido o del sentido que finalmente adopte la acción. La segunda versión de la libertad, en cambio, pondría el acento en la idea de autodeterminación. En esta perspectiva, el lugar central para determinar la libertad lo ocuparía la noción de racionalidad, en la medida en que ésta haría posible la liberación tanto del dominio de los otros como del de los propios impulsos internos.

De acuerdo con Berlin, la segunda versión de la libertad introduce, en términos subjetivos y sociales, una jerarquía y da lugar, por ello mismo, a lo contrario de lo que promete. En el plano interno, la defensa de la libertad positiva presupone una diferenciación entre un yo verdadero, que coincidiría con la razón, y un yo falso, ligado a los impulsos, que debería ser sojuzgado, controlado o disciplinado. En el plano externo, en cambio, la mera postulación de la razón como instancia reguladora no sería un criterio suficiente, en virtud de su propio carácter abstracto, para determinar el uso correcto de nuestra libertad. Por ello se volvería necesario, según Berlin, postular alguna entidad complementaria -ella puede ser el Estado o la nación, pero también la clase, la iglesia, la raza o el curso mismo de la historia. Esta entidad se encontraría en condiciones de conocer el interés de los individuos mejor que los propios afectados y anularía, en consecuencia, todo posible uso negativo de la libertad.

Menke se niega a aceptar esta concepción dicotómica de la libertad que formula Berlin e insiste en la necesidad de repensar el concepto positivo de libertad a partir de la noción de intersubjetividad. En este punto es clave el modo en que Menke lee la noción institucional de la libertad individual esbozada por Honneth. Para este último, la libertad individual sólo resulta pensable en el marco de un conjunto de prácticas institucionales normativas. Tanto las concepciones negativas de la libertad, como las concepciones positivas -que él llama reflexivas- desconocen el papel decisivo que desempeñan estas prácticas en el proceso de conformación de la subjetividad. Por este motivo, Honneth postula un tercer modelo de libertad que denomina “libertad social” y que encontraría su formulación más clara en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Este tercer modelo superaría, por un lado, la falta de contenido de la libertad negativa y, por el otro, el carácter abstracto de la libertad positiva, ya que vincularía la formación de la libertad a la experiencia social del mutuo reconocimiento. En suma, la libertad sólo sería posible en el marco de instituciones sociales apropiadas, y ser instituciones apropiadas significaría en este contexto que ellas regulen, de modo normativo, la interacción de sus integrantes.⁵

⁴Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

⁵Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001 y del mismo autor, *El Derecho a la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2014, pp. 27-91.

Sin embargo, la concepción de la libertad que defiende Honneth presenta, según Menke, algunas dificultades.⁶ Dicha concepción sólo permite reconocer la posibilidad de distanciamientos con respecto a la normatividad social cuando éstos se hallan orientados a reconfigurar las propias capacidades sociales. En este sentido, el modelo de un condicionamiento y reconocimiento recíprocos no parecería abarcar la totalidad de las dimensiones del ideal moderno de libertad, ya que dejaría fuera prácticas que, lejos de apuntar al reconocimiento, se caracterizan por interrumpir la dialéctica de lo general y lo particular que resulta constitutiva de lo social. “No hay ninguna individuación lograda [es decir, una que incorpore las capacidades socialmente originadas en el reconocimiento recíproco. *Nota de M.V.G. y E.A.J.*], que no se nutra de la negatividad inconmensurable de aquella tozudez y rudeza que, como desviaciones patológicas, ponen en duda el logro de la individuación.”⁷

III.

La concepción de la libertad que propone Menke cuestiona tanto el sentido omniabarcante de la noción de libertad social, que defiende Honneth, como su carácter originario. En cercanía con autores como Michel Foucault o Judith Butler, Menke advierte que, si bien nuestra libertad se halla ligada a la adquisición de facultades por medio del proceso de socialización, este proceso tiene como consecuencia un efecto de sujeción. Este efecto resulta particularmente problemático porque no se ejerce sobre un sujeto que preexista a su imposición, como pensaba la teoría liberal tradicional, sino que se presenta, más bien, como la condición de posibilidad de la propia constitución de la subjetividad. Esto quiere decir que la condición de posibilidad del sujeto como instancia de autodeterminación es el establecimiento de una relación de carácter heterónomo. Si hay sujeto, lo hay por medio de la interiorización de las instancias sociales de dominación.

Se trata de una paradoja que surge de la relación entre “la adquisición de capacidades y la lucha por la libertad” a la que hace referencia Foucault en “¿Qué es la ilustración?”⁸ Esta paradoja consiste en que el desarrollo de facultades, indispensable para la constitución de un sujeto que supere el estado de dependencia natural, no ha redundado directamente en la obtención de un mayor grado de libertad. Para Menke, el carácter insuperable de esta paradoja obliga a pensar la idea de la libertad en términos diferentes a los de Honneth. Pues si la subjetividad está asociada a la imposición de relaciones de poder, entonces la libertad debe ser pensada en términos de una instancia que no sea de orden meramente subjetivo, ni se encuentre orientada a serlo en el futuro. Vale decir: la anomia propia de la libertad no puede poseer sólo un carácter provisorio,

⁶La respuesta de Honneth a la intervención de Menke se encuentra en *El Derecho a la libertad*, op. cit. pp. 112s.

⁷ Menke, Christoph, „Das Nichtanererkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ‚Sphäre der Anerkennung‘ ist“, en R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi y M. Saar (Eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2009, p. 107.

⁸Foucault, Michel “¿Qué es la Ilustración?”, en *Actual*, N.º. 28, 1994, p. 12.

como pensaba Honneth, ya que, si lo hace, corre el riesgo de reproducir el mismo círculo de la subjetivación/sujeción destacado por Foucault.

Según lo indica Menke en diversas oportunidades, esta idea no-subjetiva de libertad puede rastrearse en diversos autores. En una forma incipiente, la había tratado ya Theodor W. Adorno, quien insistía en la necesidad de asociar la libertad a la naturaleza *en el sujeto*.⁹ También lo habían hecho Foucault y Judith Butler. El primero había dejado abierta la posibilidad, al menos en sus últimos escritos, de pensar en otra forma de relación con nosotros mismos más allá de la idea de disciplina;¹⁰ mientras que Butler, en sintonía con Foucault, descubriría en la iterabilidad de las prácticas de sujeción un momento no estrictamente subjetivo que resistiría, o al menos que padecería, al proceso de constitución de la *psyquis*.¹¹

No obstante, en todos estos casos no termina de quedar claro el estatuto de aquella dimensión sobre la cual operan las relaciones de poder. De hecho, como la propia Butler sostiene, se trata aquí de una segunda forma de paradoja, que sucede a la que se establece entre el proceso de subjetivación y sujeción.¹² Esta paradoja alude al hecho de que el ejercicio del poder presupone la existencia de un sujeto que lo ejerce, pero debe operar, a su vez, sobre algo que, por ende, no puede tener el estatuto de la subjetividad. El análisis de la idea de fuerza (estética) que se despliega en el libro que aquí se presenta es probablemente un intento por superar la concepción social de la libertad sin caer en las paradojas a las que conducen estas segundas interpretaciones del concepto de libertad.

IV.

En *Kritik der Rechte* Menke recurre una vez más a Derrida para exponer el carácter aporético del derecho moderno. La aporía consiste en que el derecho moderno, al romper con todas las determinaciones ontológicas previas, para constituirse a sí mismo como tal debe presuponer una distinción entre el ámbito jurídico y el ámbito extrajurídico que ya no puede ser fundamentada en términos jurídicos. En tal sentido, la distinción entre lo jurídico y lo extrajurídico no sólo se presentaría como la condición

⁹Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, pp. 293-303, pp. 304-8, 317-7, pp. 318-331. En *Dialéctica negativa*, Adorno llama la atención sobre el momento de pasividad que supondría la idea de libertad por medio del tratamiento del concepto de „das Hinzutretende“. Cf. Del mismo autor, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1973, pp. 227s.

¹⁰Cf. Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 394s. y del mismo autor, “Una estética de la existencia. Entrevista a Michel Foucault”, en *Signos*, año 33, N° 2, 2012, pp. 173-177.

¹¹Butler, Judith, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños, 2008, pp. 150s. Véase también de la misma autora, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 1993, pp. 30s.

¹²“El término «subjetivación» encarna en sí mismo la paradoja: *assujetissement* denota tanto el devenir del sujeto como el proceso de sujeción; por tanto, uno/a habita la figura de la autonomía sólo al verse sujeto/a a un poder, y esta sujeción implica una dependencia radical”. Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, Valencia, Cátedra, 2001. p. 95.

de posibilidad del derecho, sino también como la condición de su imposibilidad. Pues ella evidencia que, en contra de sus propias pretensiones, la constitución del derecho moderno depende de la referencia inmanente a lo otro de sí.¹³

Si bien Menke se concentra en *Fuerza* más en la reconstrucción histórica de las categorías estéticas, que en la elucidación teórica de las mismas, también la relación entre las “fuerzas” y las “facultades” supone el modelo derridiano de la condición de posibilidad como condición de imposibilidad (y de esta última como condición de posibilidad). Menke se apoya en este momento del pensamiento de Derrida a los fines de alejarse de toda interpretación sustancialista del concepto de fuerza y de evitar, de este modo, una recaída en algún tipo de filosofía primera. A diferencia de lo que podría sugerir la importancia concedida a Herder, la idea de fuerza no remitiría a una instancia de carácter ontológico, preexistente a la emergencia de la propia subjetividad. La constitución de este campo irregular y amorfo, en el que “juegan” las fuerzas, resultaría dependiente, más bien, del propio proceso de reflexión que hace posible la conformación del sujeto en tanto instancia que es capaz de conducirse a sí mismo, esto es, de organizar sus movimientos a los fines de garantizar la consecución de algún objetivo. No obstante, como sucede en el caso del derecho moderno, la existencia de este campo de movimientos anómalos se presentaría como una permanente amenaza para la constitución del yo en tanto sujeto de facultades, ya que manifestaría que, a diferencia de lo que pensaba el idealismo alemán, su conformación sería inescindible de un principio que ya no se encontraría a su disposición. El espíritu lleva en sí mismo lo otro de sí, “lo otro del espíritu no sólo como él mismo bajo otra forma, sino como su no-forma [Unform].”¹⁴

Una vez superada, con Descartes, la concepción ontológica de lo bello, la estética asumirá la tarea de pensar este exceso (o esta diferencia) inscrito en el corazón mismo de la subjetividad. En este sentido, la estética enuncia un rasgo constitutivo de la modernidad, en vez de presentarse tan sólo como una de las esferas de validez social que surgieron durante el proceso moderno de racionalización.¹⁵ No obstante, la estética no ocupa un lugar central en el pensamiento moderno porque las fuerzas sean el suelo

¹³Menke establece una distinción entre aquellas perspectivas que consideran que la referencia del derecho a lo otro de sí puede ser superada (el marxismo tradicional, por ejemplo) y aquellas otras que asumen el carácter inmanente e inherente de esta referencia a lo otro de sí. Para estas perspectivas, que Menke denomina paradójales, la referencia a lo otro constituye “la forma en que el derecho existe y a la que éste le debe su duración e incluso su estabilidad”. Menke, Christoph, „Subjektive Rechte: Zur Paradoxie der Form“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* Vol. 29, Heft 1, 2008, p. 85. Dentro de este modelo paradójico del derecho, Menke establece, asimismo, una nueva distinción entre la lectura sistémica de la referencia del derecho a lo otro de sí y la lectura deconstructiva. La primera corriente ve en esta referencialidad una mera operación sistémica que es constitutiva del derecho. La interpretación deconstructiva, en cambio, descubre allí una fisura que le otorga un carácter paradójico a la propia estructura paradójica del derecho. *Ibidem.* p. 101.

¹⁴Menke, Christoph, *La fuerza del arte*, *op. cit.*, p. 46 (Traducción modificada).

¹⁵Aquí Menke se distancia tanto de Habermas, que intenta acomodar la estética a la triple distinción de las áreas de validez de la racionalidad, como de Karl Heinz Bohrer. Este último discute la primacía que le otorga Habermas a la racionalidad comunicativa pero continúa colocando a la estética junto a otra forma de modernidad que enfatizaría la idea de una conducción racional de nosotros mismos. *Cf.* Bohrer, Karl Heinz, *La crítica al romanticismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

último de nuestra condición antropológica. La importancia de la estética se explica más bien por el hecho de que en ella se dirime la disputa acerca del modo en que debe ser entendida nuestra escisión interna. Por ello mismo, la estética se presenta desde sus orígenes como un área de disputa y puede adoptar tanto una forma ideológica y reconciliatoria, como encargarse de radicalizar la diferencia entre las fuerzas y las facultades hasta el punto de separar a éstas de sus contenidos objetivos y de sus fines prácticos.

A lo largo de este libro Menke toma partido de manera explícita por esta segunda perspectiva en la medida en que, a diferencia de la “estética burguesa” de la reconciliación, aquélla no neutraliza el juego agónico entre las fuerzas y las facultades a partir de principios de carácter extraestético.¹⁶ No obstante, Menke no apela en este punto a argumentos de orden meramente estético. Pues, si bien está convencido de que el arte, en tanto ámbito autónomo, constituye un espacio privilegiado para el libre juego de las fuerzas, tampoco duda a la hora de atribuirle a la interacción agonal de las fuerzas con las facultades un potencial de carácter práctico-político. Para Menke, la “estética moderna” tornaría visible ese momento de negatividad irreductible, que había pasado desapercibido a las teorías políticas liberales, y cuyo reconocimiento permitiría explicar el funcionamiento de la normatividad social y, al mismo tiempo, interrumpir su carácter compulsivo. En este sentido, el efecto transformador de la estética no se hallaría asociado a la introducción de una nueva forma de normatividad, más allá de la violencia del derecho. El aporte de la estética a la modificación de la praxis pasaría por la transformación del estatuto del propio derecho en “una mera posibilidad que podría o no ser adoptada.”¹⁷ Un derecho que remite a la estética sería un derecho para el cual la visualización de su estructura paradójica no tendría como consecuencia ni la supresión del derecho –como en el proyecto marxista tradicional- ni la resignación –como sucede en la perspectiva posmoderna de Lyotard-, sino más bien su “despotenciación”. La mutua remisión de la estética al derecho (y a la política) posibilitaría un derecho despotenciado, esto es, un derecho cuya implementación ha sido politizada y transformada en un asunto de carácter estratégico. La estetización del derecho hace, entonces, “de la violencia del derecho un arma, en lugar de una fatalidad; un medio que aplicamos de manera consciente, una técnica, en lugar de un destino que debemos padecer”.¹⁸

¹⁶Menke utiliza los términos “estética burguesa” y “estética moderna” para referirse a la escisión de la estética moderna en „Die Macht der Schönheit. Überlegungen zu ihrem geschichtlichen Stand“, en *Was ist noch schön an den Künsten? Eine Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2015, p. 118.

¹⁷ Menke, Christoph „Die Möglichkeit eines anderen Rechts“, en *DZPhil*; 62, 1, 2014, p. 142. Menke aclara su posición frente al problema de cómo debería ser pensada una forma jurídica que supere la configuración burguesa del derecho moderno en un debate que sostuvo en 2013/4 con Andreas Fischer-Lescano. Cf. Fischer-Lescano, Andreas, „Postmoderne Rechtstheorie als kritische Theorie“, en *DZPhil*, Akademie Verlag, 61, 2, 2013, pp. 179–196.

¹⁸Menke, Christoph „Die Möglichkeit eines anderen Rechts“, *op. cit.* p. 142.