

Artículos centrales

Tomar la palabra. Discurso y acción en la vida política

Patricia Digilio*

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2013
Fecha de aceptación: 10 de abril de 2013
Correspondencia a: Patricia Digilio
Correo electrónico: pdigilio@speedy.com.ar

*. Doctora en Ciencias Sociales. Profesora Titular Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Resumen:

Este artículo propone considerar las formas de participación en el espacio público. Partiendo de las nociones de Discurso y Acción propuestas por Hannah Arendt para caracterizar la vida política y de la tensión existente entre las categorías de igualdad y diferencia en la formulación del pensamiento político moderno se interroga sobre las condiciones que favorecen u obturan esa participación. Finalmente, examina el alcance y la significación de esa participación cuando se trata de dar disputa por los sentidos que orientan la construcción de un proyecto socio-político.

Palabras claves: Igualdad - Diferencia - Discurso

Resumo

Este artigo propõe considerar as formas de participação no espaço público. Partindo das noções de discurso e ação propostas por Hannah Arendt com o objetivo de caracterizar a vida política e da tensão que existe entre as categorias de igualdade e diferença na formulação do pensamento político moderno pesquisa as condições que favorecem ou impedem essa participação. Finalmente avalia o alcance e a significação dessa participação na hora de disputar os sentidos que norteiam a construção de um projeto sócio-político

Palavras chave: Igualdade – Diferência - Discurso

Introducción

En *Weekend*, emblemática película de Jean Luc Godard, el absurdo cobra forma en la repetición hasta la saturación de frases hechas oídas a través de la televisión.

Mumford califica como “terribles simplificadores del pensamiento” a quienes empeñosamente y al amparo de coartadas democrático–mercantiles cumplen con la tarea de difundir afirmaciones y verdades universales construyendo un lenguaje racionalizador de *status quo* que identifica lo real con lo racional encubriendo así sus conflictos y contradicciones. Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional* advirtió sobre cómo el lenguaje se organiza para construir un discurso que se vuelve inmune a la contradicción. ¿Cómo se consigue esto? vaciando el lenguaje de contenido. Mediante una sintaxis que permite la conciliación de los opuestos uniéndolos en una estructura que se vuelve firme y familiar, que se asume como propia y se utiliza sin discusión, las expresiones contradictorias y los argumentos falaces pueden reproducirse y extenderse ocultando sus fisuras. Nada que la literatura no haya mostrado con pavoroso encanto. Quién llegó hasta aquí ya habrá rememorado a Orwell y sus juegos del lenguaje en sus obras cuando llama a un partido que actúa a favor del capitalismo socialista y a las elecciones dirigidas libres. Pero la realidad y sus protagonistas siempre ponen mucho empeño en superar la ficción. Así, hemos asistido a la invasión de un país, a la tortura y masacre de sus habitantes, por parte de quienes se proclaman ejemplo de civilidad, en nombre de la “libertad” y la defensa de los “Derechos Humanos”. Existen “ejércitos

de paz” (sic) y hay “guerras humanitarias”. El planeta amenaza con colapsar pero las empresas multinacionales, las mayores responsables de este colapso, se dicen parte y guardianas de un desarrollo sustentable integrado a un capitalismo verde. Y así podríamos seguir. Invito a seguir, y aseguro que la tarea resultará tan sorprendente como reveladora.

De esta forma la retórica del poder ha ido elaborando, construyendo y difundiendo con dedicación un discurso plagado de metáforas, contradicciones, juegos gramaticales de los que solo podemos percatarnos cuando les prestamos atención porque a menudo son parte de nuestro hablar cotidiano y, por supuesto, repetidos sin reparos por los medios de comunicación formadores de opinión pública.

Dice Aristóteles en su *Política* que “solo el hombre entre todos los animales posee la palabra”, el resto posee la voz y también sentimientos de dolor y placer que pueden expresar a través de la voz. Pero lo propio de los hombres respecto de los otros animales es su capacidad de hacer aparecer en la palabra el sentimiento del bien y del mal de lo justo y de lo injusto. El esclavo, en cambio, es quien sólo participa de la comunidad del lenguaje en la forma de la comprensión, no de la posesión.

Hannah Arendt propone aproximarnos a la condición humana a través de los modos del hacer humano. Postula una distinción conceptual básica entre trabajo, labor y acción. No me detendré en las sutiles distinciones que existen entre estos conceptos. Sí en recordar que para Arendt

ni el trabajo ni la labor permiten por sí mismos el acceso a la vida política, que es la única vida realmente humana. Por *vida política* hay que entender aquí la instauración de un espacio en el que los humanos constituyen un mundo común que sin embargo permite su heterogeneidad. De manera que lo propio de esa vida humana como condición política es la distinción en la pluralidad y la igualdad.

Los humanos se revelan como seres libres y distintos entre sí en el discurso y en la acción.¹ Acción y discurso corresponden a la vida política. Y es esa capacidad de *acción*, lo que permite esperar de ellos lo *inesperado*, en tanto seres capaces de realizar lo que parece infinitamente improbable porque lo propio de la *acción* es que no puede calcularse ni predeterminarse, y es en esa indeterminación que radica su fecundidad. Acción y discurso no pueden separarse y son la condición para la realización de la *vida política*. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana en la natalidad la que funda simultáneamente la renovación y la contingencia radical, el discurso, por su parte, corresponde al hecho de la *distinción* y es la realización de la condición humana de la *pluralidad*, es decir, *del vivir como ser distinto y único entre iguales*.

La igualdad, dice Arendt, es, por un lado, esa condición natural que como destino común procede de la condición humana. Condición que nos iguala, por ejemplo, ante la muerte. Por otro, es ese puro artificio que llamamos igualdad política. Esa igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge entonces de la naturaleza humana sino de fuera de ella.

En la sociedad moderna, señala, cobran fuerza como factor igualador, el supuesto interés común y la opinión única elaborada entre quienes se reconocen como iguales. Pero esto conlleva que la

sociedad en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción. Excluyendo la acción espontánea y mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, la sociedad puede esperar de cada uno de ellos una cierta clase de *conductas*, procurando *hacerlos actuar* de manera de igualar sí, pero en la homogeneidad.

Esta igualdad moderna se basa entonces en una forma de conformismo que se instala en la sociedad y que es posible porque la conducta sustituye a la acción como la principal forma de relación social.

En la línea de pensamiento de Arendt, la natalidad, como condición que trasciende un carácter puramente biológico, constituye esa contingencia radical, ese signo de renovación, de innovación con el que ni la muerte puede pues los hombres, *aunque han de morir no han nacido para eso sino para comenzar puesto que son initium, recién llegados e iniciadores, los hombres toman la iniciativa, se disponen a la acción*. La vida expresada en la contingencia y pura potencia de la natalidad es fuente de la innovación e indeterminación de la acción humana que se realiza en la vida política.

Y podríamos agregar que nuestro tiempo está marcado por el olvido tanto de la muerte como del nacimiento en tanto irrupción de lo inesperado.

Cuando en 1961 Sartre prologa *Los condenados de la tierra*, denunciando *el carácter tan cerrado de ese club que llamamos nuestra especie*, desnuda el etnocentrismo de la cultura occidental (europea) y el carácter, si se me permite, redentor de una experiencia distinta que es memoria de padecimientos y reivindicación de la dignidad de los oprimidos. Los Otros, están ahora, indefectiblemente ahí cuando

“Las bocas se abrieron solas, las voces, amarillas y negras, seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad.”²

1. Arendt, H. (1998) *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

2. SARTRE, J. P., en FANON, F., (1963) *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 2.

Esta conmoción que sufren las formas de legitimación del poder colonial, interpeladas por la acción directa de los propios colonizados, repercutirá en el pensamiento de los intelectuales franceses. De entre ellos, muchos de los que hasta ese momento habían acompañado activamente el proceso de descolonización deciden tomar distancia. Y en esa retirada parecen decir, como la ironía de Sartre en el mismo prólogo sentencia: "van ustedes demasiado lejos". Y es que acaso, parafraseando a Spivak, ¿puede hablar el subalterno?

Compelido por la emergencia de esos otros que exigen su derecho a dejar de "ser parte del coro" y devenir protagonistas, el pensamiento tendrá que pensarse a sí mismo. El reclamo del derecho a la diferencia provocará un descentramiento del sujeto social, que habrá de desplegarse en múltiples manifestaciones, a las que la teoría se apurará en nombrar como los nuevos sujetos sociales; aquéllos que no se dejan subsumir bajo la dialéctica de lo Mismo. La diferencia, lo que emerge como lo diferente irrumpe en la escena social y política

Leo un texto Foucault., lo comparto:

"En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de, y a través de, este círculo: estamos sometidos a la producción de verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad."³

¿Qué busco con esta presentación de referencias que puede interpretarse como errática? Intento

introducir algunas cuestiones que entiendo se enlazan y que permiten considerar el espacio de lo público en la vida política, el peso que alcanzan los discursos en la constitución de ese espacio, el filo de esos bordes que separan las palabras y las voces que se escuchan de aquellas otras que no.

Y es que

"en las lenguas y las hablas, el poder se sucede y continúa, se prorroga y expande, se dilata y difiere. Y por ese medio -y en ese medio- lo aprehendemos."⁴

Un primer repaso de las referencias apuntadas, partiendo de Aristóteles, parece decirnos que tener palabra propia es la condición para alcanzar inscripción simbólica en la *polis* para participar de la vida política.

Animados por las lecturas podríamos arriesgar todavía un poco más y decir entonces que el acto subversivo por excelencia es el de negarse a ser hablado y actuado. De allí que esas bocas que se abren solas y hablan por sí mismas provoquen cierta inquietud y obliguen a tomar recaudos pues "parece peligroso ir tan lejos".

De la igualdad de los iguales

Como es sabido las sociedades modernas se han organizado sobre el supuesto de estar constituidas por individuos libres e iguales. Cada una de estas nociones tiene una historia propia y más de un significado. Pero por el momento es suficiente con volver la atención a lo que Arendt nos dice sobre la igualdad moderna: en la sociedad moderna, cobran fuerza como factor igualador, el supuesto interés común y la opinión única elaborada entre quienes se reconocen como iguales. Si como adelantamos esto supone reemplazar acción por conducta e igualar sí (pero) en la homogeneidad, esta homogeneidad parece acabar también con la pluralidad que como vimos es condición sin la cual no hay vida política.

3. FOUCAULT, M., (1992) Genealogía del racismo, La piqueta, Madrid, p. 34.

4. CASAS, Jorge, "¿Y el poder?" en HELER, M. (Editor) (2002) Filosofía Social & Trabajo Social. Elucidación de un campo profesional, Biblos, Buenos Aires, , p. 166.

El supuesto del interés común y la opinión única elaborada entre quienes se reconocen como iguales no pueden pensarse separadamente. Son parte de una concepción de la política que la define como “arte de lo posible” según el conocido *dictum* de Bismark. Afirmación que tiene la función de prevenirnos de aquéllos que no pueden distinguir con certeza entre lo políticamente posible y lo imposible. El arte de lo posible es sinónimo de aptitud para salvaguardar el ámbito de la política frente a los excesos de lo imposible.⁵

La opinión única elaborada entre quienes se reconocen como iguales parece asimilarse a la fórmula del consenso que como desde el relato de Babel se sabe, es preferible a la pluralidad. El mito de Babel representa la expulsión de un paraíso de la unidad, un paraíso cuyo contenido político podría llevar un nombre claro: *consensus*. Vivir en sociedad requiere de crear consenso porque además como también ya se sabe las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son tales.⁶

Tenemos entonces una herramienta democrática: el arte de crear consenso. Y es parte -y patrimonio- de su ejercicio interpretar cuáles son los “intereses comunes”, qué es lo que constituye el “bien público”, dar respuestas inmediatas a los problemas comunes y construir esa abstracción que se llama opinión pública. Para esto se necesita de una clase especializada: los formadores de opinión que, de acuerdo con los intereses y valores del poder real (porque no hay duda que para “crear consenso” se necesita tener el poder y los recursos para hacerlo y que esos recursos y ese poder son patrimonio del poder empresarial, y/o financiero o cualquier otro), diseñan los instrumentos, mecanismos y dispositivos que permitan encauzar el pensamiento y la opinión de esos otros, cuya capacidad de raciocinio, como parece suponer o buscar hacer creer esta posición, está atravesada por intereses particulares, emociones, sentimientos que impiden visualizar qué es lo que constituye el bien común. Agreguemos que el

arte de crear consenso se acompaña también de su opuesto -que es en realidad su complemento-, el arte de crear disenso. Si unos pocos pretenden orientar a muchos se trata también de que estos muchos se mantengan separados, atomizados pues no sea cosa que se les ocurra organizarse y hasta exigir el papel de participantes activos.

¿Y cómo se configura ese espacio de los iguales (de aquellos que se reconocen como iguales)?

Como señala Amorós, cuyos argumentos aquí retomo,⁷ para dar respuesta a esta pregunta hay que retomar un principio clave que, en su *Crítica de la razón dialéctica*, propone Sartre para comprender la relación entre Amo y Esclavo según Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: no basta con conocer las relaciones entre el amo y el esclavo. Hay que conocer las relaciones entre los amos. Esto es, las reglas que regulan las relaciones entre los iguales.

Asumiendo esta perspectiva, reconocer cómo se configura este espacio requiere de un paso previo que nos lleva a examinar esos modos según los cuales se producen los procesos de reconocimiento, desconocimiento, e individuación en la sociedad.

Para esto comenzaremos por analizar esos enunciados en los que los estereotipos sociales se expresan. Esto es, comencemos por preguntar qué decimos cuando decimos por ejemplo, ‘los indígenas son callados’, ‘las mujeres son seres emocionales’, ‘los negros son buenos deportistas’, ‘los pobres son solidarios’, etc.

Estos enunciados hacen una afirmación y suponen un conocimiento. Emiten un juicio. La lógica formal define los juicios como estructuras enunciativas de conceptos. Esto significa que todo juicio es un conjunto de conceptos en el que se afirma o se niega algo. Lo que equivale a decir que los juicios o proposiciones son estructuras lógicas caracterizadas por el hecho de

5. SLOTERDIJK, P., (2008) *En el mismo barco*, Siruela, Madrid.

6. SLOTERDIJK, P., obra citada p., 20.

7. AMORÓS, C., “Igualdad e identidad” en VALCÁRCEL, A., (Comp.) (1994) *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

que pueden ser verdaderas o falsas. Se pueden distinguir varios tipos de juicios. Me interesa aquí distinguir entre los llamados juicios analíticos y los juicios sintéticos. Los primeros se caracterizan porque el predicado está ya, implícitamente, contenido en el sujeto. Cuando afirmamos, por ejemplo: 'el triángulo es una figura de tres lados' no tenemos más que analizar o descomponer el concepto sujeto para encontrar en él el predicado. El fundamento en que se apoya la verdad de un juicio analítico reside en que entre el sujeto y el predicado hay identidad. Es decir, que el principio que sirve como fundamento de verdad en los juicios analíticos es el principio de identidad o, desde otro ángulo, el principio de contradicción. Un enunciado analítico es un enunciado cuya negación es autocontradictoria. De manera que los analíticos son juicios de cuya verdad se puede estar seguro con toda certeza sólo con recurrir a esos dos principios lógicos. No necesitamos confirmarlos ni contrastarlos con la experiencia. Su valor de verdad puede determinarse formalmente. Son entonces independientes de la experiencia, *a priori*, para decirlo en los términos de Kant. Lo que no quiere decir antes en sentido temporal. No es que sean anteriores a la experiencia. *A priori* significa lo anterior en el orden de la fundamentación. De manera que estos juicios no pueden ser desmentidos por la experiencia porque no dependen de ésta para su fundamentación. Según Kant, lo *a priori* tiene dos características: necesidad y universalidad. Necesario se opone a contingente y quiere decir que lo afirmado no puede ser de otra manera, mientras lo contingente es lo que es de una manera pero puede ser de otra. Universal quiere decir que el juicio vale para todos los casos, "en todo tiempo y lugar". Los juicios analíticos no amplían nuestro conocimiento sino que aclaran lo que ya se sabe y por eso se los llama tautologías.

Los juicios sintéticos son aquellos del tipo: 'el perro es negro', 'Juan y María son hermanos'. En estos juicios, a diferencia de los analíticos, el predicado no está contenido en el sujeto. Por más que analicemos los sujetos correspondientes a estas proposiciones no podemos, sólo con el pensamiento, establecer los predicados. El concepto 'perro', por ejemplo, no nos dice que el pe-

rro sea negro, y no es contradictorio afirmar, que 'el perro no es negro'. Para saber si es verdad lo que estos ejemplos afirman es necesario recurrir a la experiencia. Estos juicios amplían nuestro conocimiento, agregan algo que no está contenido en el solo concepto del sujeto. No son *a priori*, sino *a posteriori*. Ateniéndonos al significado que da Kant a esta expresión *a posteriori* decimos que estos juicios dependen de la experiencia y son, por eso mismo, contingentes y particulares. Según estas distinciones que hemos venido precisando ¿qué tipo de juicios son aquellos referidos a los estereotipos sociales? Esos que ejemplificamos diciendo al acaso; 'las mujeres son seres emocionales'. Estos enunciados son sintéticos desde el momento que se pretende por parte de quien los emite que resultan de generalizaciones establecidas a partir de datos empíricamente contrastables. Sin embargo, funcionan como si fueran analíticos.

Se trata aquí de prestar atención al *uso* de estos enunciados y los efectos de *ese uso* en una cultura racista, sexista, colonial, en una sociedad donde las relaciones entre sus miembros no son simétricas, existen grupos hegemónicos y demás. Se trata del uso de estos enunciados en "la circulación del discurso", donde las precisiones y distinciones lógicas o filosóficas -teóricas- se desvanecen o se solapan.

Lo relevante aquí es ese deslizamiento de sentido por el cual juicios sintéticos, en realidad se trata de meras generalizaciones empíricas en su sentido más débil, alcanzan, *de facto*, el valor de verdad de los juicios analíticos. En lo que también se debe reparar es en que estos deslizamientos se producen en una única dirección en tanto estos tipos de enunciados, aquellos en los que los estereotipos se expresan, recaen sobre los grupos dominados y no sobre los dominantes, sobre aquellos que sufren un discurso socialmente relevante o hegemónico y no sobre aquellos que los generan. Es decir, recaen sobre aquéllos que son heterodesignados.

Así, estos enunciados circulan, *operan* discursivamente con la fuerza que tiene la verdad cuando es "evidente". Ahora bien, si el fundamento de

verdad de los juicios analíticos está en el principio de identidad ¿cómo opera en estos enunciados este principio de identidad?

Las afirmaciones que se hacen sobre los colectivos estereotipados tienen la particularidad de ser afirmaciones dobles encubiertas, puesto que el sujeto de esas afirmaciones no es sólo el concepto colectivo al que refieren, sino también todos y cada uno de los miembros de esos colectivos. Esto supone que éstos portan unívocamente las mismas características y cualidades que consideramos relevantes en la predicación que establecemos y por lo tanto que son idénticos. Pero, si aquellos sobres los cuales recae nuestra predicación son idénticos, son también indiscernibles como sujetos. Estos enunciados al diluir las diferencias por las cuales los sujetos se constituyen como tales niegan individualidad a los sujetos/miembros de esos colectivos volviéndolos indiscernibles. Pero

“cuando existe para ello una razón suficiente [...] la sociedad produce individuos, sujetos distintos en su compartir mismo de algunas características comunes a la vez que susceptibles de percepción diferencial y que, por ello mismo, son términos discernibles de una relación de homologación. Cuando no existe tal razón nuestros mecanismos perceptivos agrupan indistintamente en una totalidad amorfa a los ejemplares que reciben una misma predicación.”⁸

¿Cuál es esa razón suficiente, para que se produzcan efectos de diferenciación y por lo tanto de individuación en una sociedad? Esa razón es el poder. Los espacios de *poder* están íntimamente ligados con la individuación.

Esas reglas que rigen las relaciones sociales que vuelven posible la coexistencia de quienes tienen igual poder, es decir, que son equipotentes requieren que se produzcan efectos de mutuo reconocimiento e individuación puesto que en estos espacios hay que acotar el poder en tanto éste

“no es de un solo individuo sino de un grupo de individuos: hay que repartir para seguir compartiendo.”⁹

Sobre la base de este reconocimiento mutuo entre quienes son equipotentes se configura ese espacio de los iguales. Es a partir de este reconocimiento *inter pares* que el poder se comparte y se reparte; es esta la clave de su reproducción. La individualidad sólo puede realizarse como tal en aquellos colectivos que detentan poder, porque es en esos espacios donde es preciso que se produzcan efectos de reconocimiento y de percepción diferenciada. Pero este reconocimiento se recorta sobre el fondo de un desconocimiento que es el de esos otros que no detentan poder y cuyas individualidades se diluyen en una identidad colectiva.

No basta con que en lo profundo de mi apercepción yo me reconozca como individuo, si los demás me ven como una más de la serie o como parte de una multitud indiferenciada, yo no soy individuo ya que no genero los efectos sociales y políticos, precisos y contrastables, que esta condición supone. Esto lleva a Amorós, cuyos argumentos nos han acompañado, a afirmar que el individuo es una categoría ontológica en la medida que es una categoría política y viceversa, que adopta históricamente distintas manifestaciones y a partir de la cual se explica porqué a ciertos colectivos se les niega el reconocimiento de su individualidad.

Dicho de otro modo, quienes se reconocen como equipotentes, se reconocen como iguales, y porque se reconocen como iguales tienen lugar entre ellos procesos de diferenciación e individuación como efecto de ese reconocimiento mutuo. Los “otros”, los que no son iguales porque no son equipotentes, configuran el espacio de los “idénticos”. Es ese el espacio de los indiscernibles, de los determinados por una identidad común heteroasignada.

En la *Condición humana* Hannah Arendt contribuye a revelar aspectos profundos de lo que

8. AMORÓS, C., obra citada, p. 42.

9. AMORÓS, C., obra citada, p.34.

significa esta especie de desaparición forzada del espacio público, de la esfera política que sufren determinados y ciertos colectivos. Si por "vida política" se entiende la instauración de un espacio en el que hombres y mujeres constituyen un mundo común que sin embargo permite su heterogeneidad, si este espacio es concebido como:

"espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres [y las mujeres] no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita. [...] *Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que humana y políticamente hablando es lo mismo que aparición*".¹⁰

De manera que si la vida política es la que permite y suscita la aparición del quién es cada uno y no del qué, originado el respeto y este respeto es una forma de consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos como valiosos, aquel que se ve privado de la aparición se ve también privado del respeto.

Indagaremos ahora en esos "irrespetuosos" mecanismos que velan la aparición.

Si la humanidad es diversa, no uniforme y lo esencial del individuo es su singularidad, el universalismo abstracto ha venido a saldar estas diferencias estructurales sustituyendo a los seres humanos diferenciados por un concepto de *hombre universal* no diferenciado que se resuelve en el postulado de una identidad común como condición básica de igualdad. Pero hemos dicho que la categoría de individuo es una categoría ontológica en la medida que es una categoría política y viceversa y que en virtud de esto mismo se constituyen e instituyen esos espacios, que llamamos de los iguales, donde tienen lugar procesos de diferenciación e individuación: de reconocimiento

mutuo entre sus miembros al mismo tiempo que a otros se les niega la individualidad y por lo tanto el reconocimiento.

Lo que estoy tratando de decir es que cuando la diversidad se resuelve en una identidad común, esa construcción de la identidad común se realiza en base a procesos de "re-conocimiento y de "des-conocimiento". Esto significa que ante la diversidad hay diferencias que son reconocidas y ponderadas mientras que otras no lo son.

La palabra diversidad es una palabra amable y eso la vuelve cómoda y tranquilizadora. El problema es que está emparentada con otra que suele usarse de manera menos amigable; alteridad.

En principio este concepto de alteridad representa un principio unificador que da sentido a las múltiples formas en las que la diferencia se expresa. Pero es necesario distinguir entre dos formas de alteridad, una alteridad ordinaria, con la que parece posible convivir, y la otra, la radical, con la que parece no se puede convivir. La línea que las separa no es una frontera infranqueable, sino un límite borroso, débil, muy vulnerable frente a los prejuicios, las aprensiones y las mentalidades reinantes en cada época.

Esta línea se mueve, se expande o se contrae, según soplen los vientos de la tolerancia. Sus desplazamientos han permitido legitimar formas de desigualdad basadas en las diferencias de género, origen, "raza" y han acompañado a todo proyecto de conquista, subordinación y dominio. Es una frontera que se traza para resguardarnos. ¿De qué busca resguardarnos? de la emergencia de lo Otro siempre amenazante y perturbador. Su trazo distingue entre lo bueno y lo malo, lo racional y lo irracional, lo verdadero y lo falso, lo permitido y lo prohibido, lo productivo y lo improductivo, lo Mismo y lo Otro.

La tradición del pensamiento filosófico se liga indisolublemente a la búsqueda de la unidad del ser. Por un lado, el Uno es ese fondo necesario subyacente a toda posible explicación de lo múltiple.

10. ARENDT, H., obra citada., pp. 221-23. El agregado entre corchetes me pertenece.

tiple, del devenir y de la apariencia. Por otro, es la garantía última del cuestionar, del preguntar. Pero esa tradición comienza a ser desmontada cuando el pensamiento vuelve su mirada sobre ese fondo y captura la violencia que porta ese gesto de exclusión que es la reducción de lo diverso, de lo múltiple a lo Uno.

La alteridad nos enfrenta a la elusiva figura de lo Otro pero antes de quedarnos con esta figura mejor es preguntar: ¿qué es lo Mismo sin lo Otro? Lo Otro como negatividad pura es tan irreductible como la idea de identidad concebida como mismidad. Así pues, y es esta una idea que resulta medular para desbaratar una de las principales creencias que permiten naturalizar las formas de exclusión, no hay lo Mismo y lo Otro en un sentido ontológico. Lo Mismo y lo Otro son tales por su carácter relacional en el marco de un dispositivo que les otorga significación y sentido.

Lo Mismo y lo Otro son entonces simultáneos en su originarse. Si lo Otro es definido por lo que no es respecto a lo que se define como lo Mismo, lo que se define como Uno, como lo Mismo obtiene identidad, se define en función de lo que no es respecto de lo Otro. Algo que Hegel supo explicar en su *Ciencia de la lógica*: cualquier cosa o pensamiento en cuanto se lo considera por sí mismo, separado de sus relaciones, abstrayéndolo de éstas, resulta contradictorio, pues termina negándose a sí mismo. El ente inmediato e indiferenciado que busca constituirse como algo encuentra su límite en el otro. De tal manera que para saber de sí debe negar al otro. Saberse otro para el otro. Así, el ente es en tanto se niega a sí mismo para constituirse en función de lo que él no es. Pero para poder salir de esta negatividad y no agotarse en ser pura carencia de otro, necesita negar la negación y afirmarse como ser-en-sí (*Ansichsein*). Afirmación con la que no se libera de llevar siempre contenido en sí mismo al otro que niega. El ser-en-sí de algo es negación de la negación y no afirmación inmediata.

Entonces ¿sobre qué armadura se sostiene esa hegemonía de lo Mismo sobre lo Otro que legitima y pone en funcionamiento los mecanismos de neutralización, negación y exclusión de la di-

ferencia (de lo que se considera como diferente)? ¿Cómo se construye esta preeminencia de lo Mismo sobre lo Otro en base a la cual se organizan las clasificaciones jerárquicas, los órdenes, los sistemas de valor, se descalifican experiencias de vida y modos de ser y estar en el mundo y se exaltan otros? ¿Cómo se articula este conjunto para dar lugar a formas de exclusión, reclusión y asimilación de lo que se define como lo Otro? ¿Cómo se constituye aquello que cada cultura identifica como interior y a la vez extraño a sí misma en la figura de lo Otro?

No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad, habíamos apuntado. Afirmación que se completa y comprende cuando reparamos en que hay un orden del discurso. Cuando advertimos que en toda sociedad el discurso es seleccionado, organizado, regulado a fin de controlar la emergencia de lo Otro, como Foucault expone en *El orden del discurso*.

Digamos también que la forma que adopta esa regulación se hace efectiva en el régimen y en las estrategias de las prácticas discursivas autorizadas y legitimadas institucionalmente. Estos mecanismos de constitución del saber coexisten, dan sentido y significación a acciones reales de separación, control, asimilación y exclusión social, es decir, tienen efectos extradiscursivos. Aunque esta expresión no resulta del todo apropiada si se interpreta “efectos” como algo exterior, como resultado o consecuencia. La cuestión resulta mucho más compleja dado la imbricación que existe entre la producción de discurso y las formas de organización de la sociedad.

La historia del saber, ha sido identificada por Foucault, como una historia de lo Mismo, de la identidad, del orden que al impulso de lo que llama voluntad de verdad (y voluntad de poder) pone en marcha una serie de mecanismos y procedimientos de exclusión y separación.

Así en lo que hace al orden social se ponen en juego estrategias de dominio, de integración y de exclusión que son “constituidas” y “constituyentes” por/de “esa producción de la verdad”. De

este modo, lo diferente es definido en cada época y cultura (cada época, cada sociedad da su visión particular de lo diferente, la única constante es el principio de la diferencia en sí mismo) por el grupo hegemónico que detenta el saber/poder que le permite constituirlo como tal. Ejercicio de una voluntad de dominio por parte de quienes se reconocen como iguales y tienen la palabra que hace de la exigencia de la unidad y la identidad la vía que reconduce todo lo que resulta ajeno y diverso a la identidad propia.

En este orden la entidad de lo que se considera como diferente tiene un carácter defectivo. Bajo estas premisas el orden puede asentarse sobre esas distinciones entre lo racional y lo irracional, lo normal y lo anormal y demás. Y es también bajo estas premisas que se teje esa trama de sentidos, distinciones, calificaciones, consideraciones y descalificaciones que asignan lugares, definen posiciones en el orden social. Quienes están en las mejores posiciones representan esa clase cuyos modos de vida particulares, sus experiencias y sus esquemas valorativos se universalizan al punto de afirmarse como paradigmáticos y deseables. Al mismo tiempo que son quienes mayoritariamente ocupan los lugares de planeamiento, ejecución y toma de decisiones respecto de cuestiones administrativas, políticas y jurídicas.

Gran parte del esfuerzo y el trabajo intelectual de Foucault, se ha concentrado en desenmarañar, comprender, hacer visibles, las técnicas que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder, en individualizar los procedimientos que permiten asegurar el funcionamiento de las relaciones de dominación. No me detendré en su referencia pues entiendo que resultan suficientemente conocidos. Sí quiero reparar en otras formas de relación social que se configuran sobre este fondo que es lo Mismo y lo Otro.

Examinemos entonces ahora cómo se produce ese sistema axiológico que le corresponde. En

este sistema los valores no valen por sí mismos. Su alcance depende de quien los detente. Si el Otro es definido por lo que carece respecto del modelo trazado por el grupo dominante, si es caracterizado en forma defectiva y nunca como Otro sino como un “*otro yo-menos*”,¹¹ realmente aquí no hay Otro sino lo Mismo pero, siempre menos blanco, menos inteligente, menos racional, menos trabajador, menos disciplinado y demás. Tal vez por eso siempre hay que educar al Otro. Tal vez por eso en medido de debates o encuentros para tratar problemas sociales, para decirlo rápido pero inadecuadamente, no habrá de faltar la mano que se alce solicitando intervenir para lanzar la flecha con la que cree dar en el blanco de la cuestión: “hay que educar” y/o “lo que falta es educación” (expresiones de la opinión pública). Necesidad de educación que denota una falta que por supuesto solo concierne a esos “que son otros”. Y sería una obviedad preguntarle a quien alza la mano quién legítimamente puede impartir esa educación pues desde ya que esto no está en discusión sino que forma parte de un repertorio de afirmaciones que parecen no requerir de fundamentación y menos aún de discusión. Es parte de ese “sentido común” que comparten los iguales.

A la inversa, cuando el grupo dominante toma y encarna algunos de los valores, prácticas, o costumbres que designan o portan los del grupo heterodesignado, estos pasan a “valer” de manera positiva en tanto son resignificados y recalificados.

Como puede verse hay aquí efectivamente una circulación de valores, sí, pero en la que la jerarquía se mantiene intacta. Existen también formas que podríamos llamar de “administración política” de esta jerarquía desde las cuales se busca no ya negar o excluir la diferencia, sino neutralizarla. Consiste en una especie de administración y economía de los rasgos que marcan la diferencia.¹²

La democracia liberal considera que la igualdad se realiza a través de esa representación propor-

11. Tomo esta expresión de Luce Irigaray.

12. RODRIGUEZ MAGDA, R., “Las filosofías de la diferencia”, en VALCÁRCEL, A. (Comp.), obra citada.

cional del grupo considerado diferente. Pero pasa por alto que si esa proporción es menor en número o en reconocimiento su peso para la toma de decisiones o en la comunidad política, también lo será. Afirmar que “todos somos iguales, porque todos tenemos representación” oculta que cuando esa representación es menor, carece de fuerza política, o es deslegitimada la igualdad queda reducida a un enunciado. O lo que es todavía peor, monta una mascarada de la democracia en tanto actúa como un poderoso factor de legitimación de las decisiones que se toman “entre todos”. Algo que conocen y aprenden los grupos oprimidos sentados a la mesa de las negociaciones. En esos falsos *espacios de los iguales* donde el campo gravitatorio de fuerzas políticas está definido de antemano. Esto es lo que, entre otras muchas razones, lleva a algunos autores a completar la exigencia de la igualdad política con otras dos, que son las de equipotencia y equipofonía.

Como para no engañarnos con fórmulas repetidas hay que decir que se trata de la condición de emitir una voz en igualdad de poder. Esto quiere decir que sea escuchada y considerada como portadora de verdad y significado. Volveré sobre esto más adelante.

Esta diferencia de la que venimos hablando no sólo es conceptualizada y/o administrada sino que también se vive. Se concretiza en cuerpo y alma, encarna en personas particulares. Y esta vivencia de la diferencia se experimenta de distintas formas a las que, de manera en exceso esquemática, podemos describir como el orgullo y la dignidad de reconocerse “Otro”, fortaleciendo la cohesión de los grupos e impulsando la lucha por el reconocimiento o como autoexclusión. También como negación, ocultamiento o disolución de la diferencia en la búsqueda de la integración por asimilación. Esa vivencia de la diferencia se experimenta asimismo en el sentirse y ser objeto de una violencia sistémica de cuyo ejercicio son parte las instituciones mismas y que se asume con naturalidad como parte de la vida cotidiana.

Entre las formas de vivir la diferencia hay una en particular que tiene buena predica -y una larga historia que no es el momento de referir pero que convendría tener presente- y es la que se llama tolerancia.

La tolerancia sería algo así como una actitud que favorece el respeto por los otros aun en el disenso. No pretende ser esta una definición, sino una aproximación que me parece lo suficientemente abarcadora como para considerar sus posibles acepciones y sus manifestaciones en actitudes concretas. A mi juicio, esa especie de condescendencia unida a la conmiseración que se desprende de la tolerancia no cambia en nada la posición en la que las diferencias implican algún tipo de jerarquía porque esta forma de consideración de la diferencia supone siempre una relación desigual entre quien tolera y quien es tolerado. Es, en definitiva, ese gesto de indulgencia que se le concede al Otro.

La tolerancia incuba la desigualdad y es siempre una suerte de adquisición precaria. Juzgo que se trata de otro modo de esa retórica de la simulación.

La proclamada tolerancia liberal se desnuda con obscenidad cuando su forma se traduce en acciones que muestran que ese reconocimiento que se le concede a la particularidad del otro funciona en los límites de la propia sociedad -esa que caracterizamos como la sociedad de los iguales- Tolera al otro en la medida que no es el Otro real, sino ese otro aséptico, estereotipado. En la práctica lo que resulta tolerable es aquello que no pone en peligro al sistema mismo. Cuando eso ocurre se pone en funcionamiento todo un dispositivo -siempre ya dispuesto- para desactivar esa posibilidad. La tolerancia se lleva bien con el orden de las cosas. Lo que parece intolerable es la pretensión de transformar ese orden.¹³

Finalmente queda pensar en la exaltación como otro de los modos de relacionarse con la diferencia. Es esta una de las formas que más me interesa porque quizá sea una de las más intrincadas de

13. Tomo, en parte, esta caracterización de ZIZEK, S., (2001) El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política, Paidós, Buenos Aires.

develar, aún más que la proclama de la tolerancia y el igualitarismo. Tal vez sea esta una de las formas más engañosas de asumir la diferencia. Hay un límite sutil y lábil entre la calumnia y descalificación del Otro y su exaltación.

No dudo que es absolutamente condenable erigir un propio modo de ser como norma universal, fundamento de toda forma de discriminación. Suscribo con convicción que las diferencias deben ser defendidas de las pretensiones avasalladoras del etnocentrismo. Afirmo que deben condenarse sin reparos las acciones que pretenden borrar las diferencias por la fuerza o la imposición. Que nunca se insistirá lo suficiente en que no se debe ni se puede ceder ante la prepotencia etnocéntrica disfrazada de civilización o de progreso ni ante esas cínicas, brutales intervenciones que a sangre y fuego dicen actuar en nombre de la libertad. Pero precisamente y a favor de estas afirmaciones debo también decir que ante las particularidades del Otro ese pasaje que va del escarnio o el desdén a su celebración y exaltación obliga a estar muy alerta, pues ambas actitudes encierran un peligroso punto en común: reducir al otro a sus particularidades. En ambos casos el Otro permanece reducido a su manifestación, condenado a la expresión ininterrumpida de aquello que proyectamos sobre él. *Si el Otro es lo que es* deja de ser Otro. Su exterioridad queda englobada y su fuerza se disipa, capturada por la imagen que forjamos de él. Su capacidad de acción se vuelve conducta. Encerrado en los límites de esa representación deja de ser Otro. Definirlo y capturarlo bajo una identidad me tranquiliza pues ahora *sé quién es* porque he logrado calificarlo. Pero uno no libera al otro dotándolo de una esencia única, en realidad, así uno se libera de él, de su alteridad, de su ser Otro, nos previene Levinas.

Las sociedades modernas se constituyen sobre el presupuesto -sobre este presupuesto se asienta la lógica del Contrato Social- de la común igualdad y libertad de los individuos, dijimos. Pero a poco de hacer semejante afirmación constatamos que si esta igualdad y libertad para afirmarse como tales requieren de la participación de los sujetos en los asuntos sociales y políticos, esto es, ser parte

del espacio público, su alcance se estrecha cuando aparecen las razones que delimitan y justifican quiénes deben estar excluidos de esa participación.

Esto debería llevarnos a revisar conceptos y categorías centrales de la teoría política moderna apuntando a señalar los límites de su pretensión de universalidad en lo que hace a las cualidades atribuidas a las personas para el efectivo ejercicio de la vida política -autonomía y racionalidad- y las condiciones de lo que podemos entender como *politeia*: Contrato Social, ciudadanía, público y privado, etc.

Como he tratado de mostrar ese supuesto que representa la idea de igualdad no puede interpretarse como un dato bruto de la realidad, sino como un proceso de elaboración conceptual tributario de esa tradición filosófica que busca reducir lo múltiple a lo uno y que identifica igualdad con identidad, en el sentido de homogeneidad. Pero esta idea de igualdad asimilada a la identidad como homogeneidad proyecta la sombra de la alteridad y excluye la pluralidad, o al menos deja muy poco margen para la expresión de esa pluralidad que es condición de la vida política.

De manera que mal, muy mal se resuelve el postulado ético -político de la igualdad entre los seres humanos cuando la igualdad se reduce a identidad como homogeneidad. Sin embargo, podemos también percibir que es en esta matriz de reducción de la igualdad a identidad como homogeneidad en la que se gestan los argumentos y los procedimientos que aseguran y legitiman las relaciones de poder y las formas de dominación, exclusión, separación. El problema que aquí resulta central es entonces el del lugar de la diferencia en la idea de igualdad. Esto por varias razones: porque el igualitarismo a ultranza, concebido como identidad en el sentido de homogeneidad, reduce la identidad a mismidad, porque en su pretensión de universalidad ha mostrado contribuir más a la perpetuación de la opresión que a socavarla, y porque obturar las diferencias es perder de vista la relación entre diferencia y desigualdad.

Diferencia, contingencia discurso y acción en el espacio público

Ya podríamos advertir que vendría muy bien separarse de fórmulas simplistas y reclamar una forma más compleja para pensar la igualdad como postulado ético/político. Sí además acordamos que no es ésta una noción descriptiva sino regulativa habría que comenzar a formular los problemas que se derivan de su inserción como ideal regulativo en contextos económicos, sociales y políticos concretos.

Qué estas cuestiones albergan una gran complejidad y originan dilemas nuevos, no hay duda. Pero también ya sabemos hacia donde conduce esa voluntad de negar esta complejidad.

Es preciso postular la necesidad de una reconceptualización de la idea de igualdad que parta no de la idea de identidad sino de la idea de diferencia. Esta afirmación me obliga a introducir, aunque sea como mención, el tratamiento que hace Deleuze de la idea de diferencia. En contraposición a una filosofía que busca establecer un orden jerárquico de las cosas en función de ese principio que es la arché, Deleuze propone organizar la distribución del ser en forma nómada. Romper el cerco que la reducción a lo Uno y lo Mismo impone. Pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas de representación que los conducen a lo mismo y los hacen pasar por lo negativo.¹⁴

La diferencia es así pensada en sí misma y no representada, no mediatizada. No es interpretada como negación ni como diversidad, puesto que lo diverso está ya dado y la diferencia es aquello mediante lo cual lo dado es dado como diverso. De esta manera, la diferencia no es dependiente del concepto de identidad, ni tampoco es una especificidad dentro de lo genérico, sino el ser mismo de lo sensible comprendido como múltiple. Al no estar subordinada a la idea de identidad, la diferencia ya no es pensada como negatividad -en el sentido hegeliano- puesto que hay diferencia

en el ser y sin embargo nada negativo y la idea de identidad sería producto de una ilusión producida por la diferencia originaria.

Pero de poco serviría este intento de reconceptualización si queda atrapado en los estrechos márgenes de una política de lo posible o mejor de una política que hace de lo que dice posible algo inexorable.

Nada hay más artificial que la igualdad y por lo mismo nada que se oponga más a la *política de lo posible*.

El reclamo incondicional de igualdad constituye un acto político cuyo significado y sentido radica en cambiar los parámetros mismos de lo que se presenta como posible y dar lugar a lo que parece imposible. Una política de lo imposible reconoce la acción política como acción cuyo significado y sentido radica en cambiar los parámetros mismos de lo que *se considera posible* en el orden (naturalizado) existente. Por supuesto que la objeción inmediata y descalificante que puede hacerse a esta posición es la de atribuirle la actitud de complacerse en su propia imposibilidad y de ser por lo tanto ineficaz, irresponsable y hasta peligrosa desde el punto de vista político. La respuesta, también inmediata, es que esta crítica se disuelve si se considera que no se trata de proponer lo imposible, por su calidad de imposible sino de transformar las condiciones de posibilidad. La demanda imposible es siempre potencialmente posible por eso exige -y lleva a- la transformación de las condiciones positivas existentes que son esas que la hacen imposible *ahora*.

Esta posición tiene como correlato aceptar el carácter conflictivo de la vida social antes que suponer una suerte de armonía natural que solo se trataría de restituir.

Y esta aceptación no viene sola, se compromete con la necesidad de tomar partido. Esto debe ser comprendido claramente si se quieren revertir esas afirmaciones falsificadoras que buscan ser complacientes con aquellos/as ciudadanos/

14. DELEUZE, G., (1988) Diferencia y repetición, Júcar, Madrid.

as que miran con sospecha todo lo que se considere como actividad política. Y lo mismo vale para responder a quienes con ese objetivo declaran llevar adelante intervenciones que separan lo político de lo social invocando como virtud una suerte de neutralidad en la intervención técnica y dando muestras de su pericia para hacer de los problemas sociales cuestiones técnicas y de gestión renovando así la concepción de la Ingeniería Social y despolitizando deliberadamente lo social. Toda declaración de neutralidad constituye una manera de "tomar partido" porque en la conflictividad no es posible la neutralidad.

Señala Rancière que la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Define la actividad política como la acción que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia un destino de lugar para que pueda verse lo que no tenía razón para ser visto, para hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.

Puesto que son precisamente estos dislocados del orden existente los que con sus demandas vienen a perturbar el orden global y los que como tales, al representar esa parte que se excluye pero que al afirmarse como parte politiza su situación, el espacio que se abre es de disputa y lucha por el reconocimiento.

La actividad política deviene así un modo de manifestación que pone en entredicho el orden establecido en nombre de la parte que aunque inherente a ese orden no tiene parte en él. Pone así de manifiesto la pura contingencia de ese orden al mismo tiempo que la igualdad existente de hecho entre cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante.¹⁵

Llegando a este punto conviene hacer algunas aclaraciones. Esta concepción de la política y el requerimiento de dar lugar a lo indeterminado como condición para pensar la capacidad de acción del sujeto no quiere decir abolir su dimensión histórica ni desconocer su inscripción en un

contexto histórico. Por el contrario, se trata de reconocer esa inscripción así como su capacidad tanto de interpretar ese contexto como de construir y desplegar opciones ante las circunstancias. Y por supuesto, de reconocer que la voluntad compone la acción. Ni la sujeción a un determinismo histórico -ni inmanente ni trascendente- ni el desconocimiento del contexto histórico en el que se inscribe la acción parecen aconsejables.

Y esto representa interpretar la realidad como un conjunto de estructuras o circunstancias externas al sujeto que conforman distintas posibilidades de sentido para diferentes sujetos. Esto quiere decir que esos sentidos pueden ser disputados. Si la realidad tiene un componente objetivo es también y simultáneamente una construcción del sujeto desde su despliegue histórico-existencial. Aquello que llamamos la realidad no se agota en su condición concreta sino que es también potencialidad. Reconocer esta potencialidad habilita incorporar esa capacidad humana que es la imaginación como un componente imprescindible de la acción política pues es esa capacidad la que permite pensar que lo que es no agota la totalidad de lo posible. Es esa capacidad la que permite proyectar la acción en el sentido temporal no de futuro en singular, sino de futuros posibles.

Desde esta perspectiva resulta central la función que despliega la forma en que se organiza el discurso, ya sea como instrumento al servicio de reforzar el universo de significados establecidos o como intervención que rompe con los límites de lo dado-significado.

Cuando las organizaciones, los movimientos socio-políticos ocupan el espacio público, no como multitud indiferenciada vociferante sino como organización capaz de inventar, generar y producir efectos sociales y políticos, cuando recuperan para sí la discusión, la revisión, la interperalación como práctica política que orienta la acción para emitir un discurso que se hace portador de verdad y significado y por eso capaz de perforar esa capa de lugares comunes, fórmulas repetidas, ideas naturalizadas y ese monopolio de verdades cons-

15. RANCIÈRE, J., (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.

truidas en el tiempo que se imponen, abren ese espacio de aparición. Porque el carácter propio de esas acciones consiste justamente en desmantelar esos mecanismos de invisibilización o esos otros, si se quiere todavía más aviesos, que son los que los hacen visibles bajo formas estereotipadas descalificantes. Constituyen ese espacio de aparición para afirmarse como parte de ese cam-

po en el que se dirime la vida política y para dar disputa por los sentidos de la realidad renovando la aspiración de trazar un destino colectivo. Y no hay duda que la realización de una auténtica vida política demanda también de lucidez para poder distinguir y advertir cuáles de entre esos sentidos son peligrosos y destructivos y cuáles pueden ser creativos y realizadores.

Bibliografía

- Amorós, C, "Igualdad e identidad" en Valcárcel, A, (Comp.)(1994) El concepto de igualdad, Editorial Pablo Iglesias, Madrid.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Aristóteles, *Política*, varias ediciones.
- Casas, J. "¿Y el poder?" en Heler, M. (Editor) (2002) *Filosofía Social & Trabajo Social. Elucidación de un campo profesional*, Biblos, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (1988) *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid.
- Fanon, F. (1963) *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, M. (1992) *Genealogía del racismo*, La piqueta, Madrid.
- Marcuse, H. (2001) *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona.
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rodriguez Magda, R. (2004) *Las filosofías de la diferencia*, en Valcárcel, A. (Comp.) *El concepto de igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2008) *En el mismo barco*, Siruela, Madrid.
- Žižek, S., (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.

