

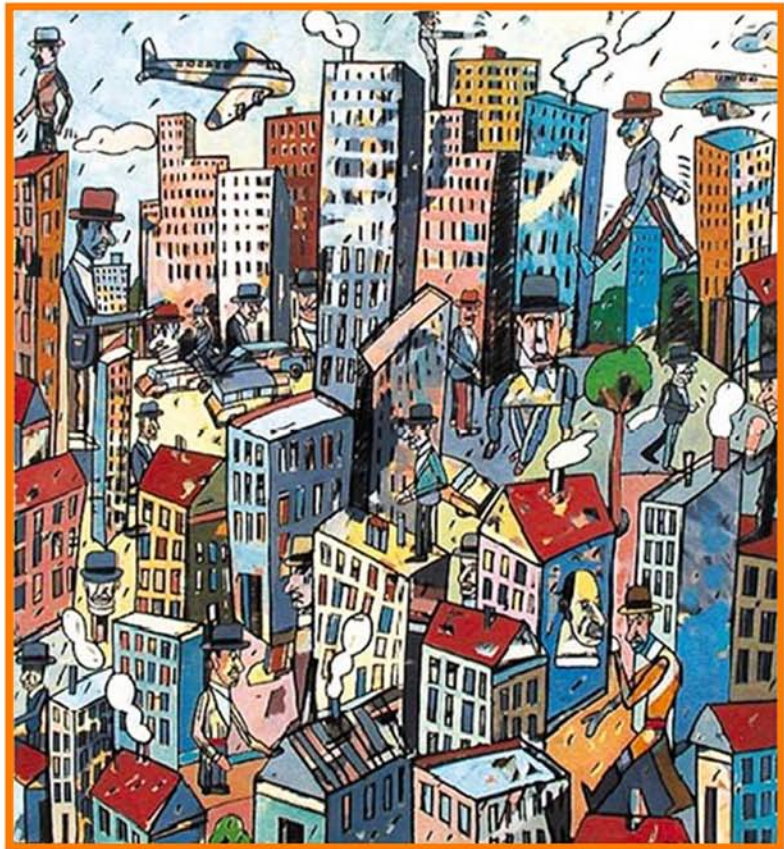
# **B** El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

# 5

Dossier:

La política en  
Hannah Arendt  
y las derivas  
contemporáneas  
en el sujeto y  
la acción



**UBA Sociales**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**Revista El Banquete de los Dioses**  
ISSN 2346-9935 - Volúmen 3 - Nº 5  
Noviembre 2015 - Mayo 2016  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

*Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.*

**Revista El Banquete de los Dioses**

Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires  
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to.  
(1114) Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54) (11) 4508-3815  
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: [info@banquetedelosdioses.com.ar](mailto:info@banquetedelosdioses.com.ar)



## Sumario

Cuerpo Editorial .....	4 - 6
Editorial .....	7 - 8
<b>Dossier:</b>	
<b>La política en Hannah Arendt y las derivas contemporáneas en el sujeto y la acción</b>	
Mímesis, teatro y acción: acerca de cuánto de Aristóteles hay en el pensamiento político de Arendt. <i>Mimesis, Theatre and Action: about how much of Aristotle there is in Arendt's Political Thought.</i>	
Mariana Castillo Merlo .....	9 - 35
Pensando al refugiado: entre la subjetivación política y la ciudadanía imposible. <i>Thinking about the Refugee: between Political Subjectivation and Impossible Citizenship.</i>	
Pamela Verónica Morales .....	36 - 53
Narración y comprensión: el lugar de la memoria en la obra de Hannah Arendt. <i>Storytelling and Understanding: Memory's Place in Hannah's Arendt Thought.</i>	
Mariela Cecilia Avila .....	54 - 71
Totalitarismo, crisis del juicio y acción. Una reflexión acerca de la actualidad de las observaciones de Arendt sobre los regímenes totalitarios. <i>Totalitarianism, Judgement Crisis and Action. A Reflection on the Current Relevance of Hannah Arendt's Studies on Totalitarianism.</i>	
Dolores Amat .....	72 - 101
¿Qué es la política? Necesidad, libertad y sujeto político en la interpretación arendtiana de la teoría política de Aristóteles. <i>What is the Politics? Needs, Freedom and Political Subject in the Arendtian Interpretation of Aristoteles's Politics Theory.</i>	
Diego Gabriel Baccarelli Bures .....	102 - 121



La Triple aporie révolutionnaire. Comment continuer ce qui commence? <i>The Triple Revolutionary Aporia. How to continue what begins?</i> Etienne Tassin .....	122 – 139
La Democracia líquida: democratizar la ciudadanía y ciudadanizar la democracia. <i>The Liquid Democracy: Democratize Citizenship and Citizenize Democracy.</i> Jorge Francisco Aguirre Sala .....	140 – 172
Sujeto: la necesaria revitalización de un concepto. <i>The Necessary Revitalization of a Concept.</i> Fernando Ramírez, Joaquín Cardoso y Mariana Cortez .....	173 – 220
<b>Ismos</b>	
Re-existencia: la dimensión política de la estética de la existencia. <i>Re-Existence: Aesthetics of Existence's Political Dimension.</i> Camilo Ríos .....	221 – 252
<b>Convergencias y tensiones</b>	
Espectáculo, imagen y gloria. La profanación de la máquina política. <i>Spectacle, Image and Glory. The Profanation of the Political Machine.</i> Natalia Taccetta .....	253 – 275
<b>Reseñas</b>	
Deleuze, Gilles. La subjetivación. Curso sobre Foucault III. Ramiro Riera .....	276 – 277
Foucault, Michel. Théories et institutions pénales. Omar Darío Heffes .....	278 – 280
<b>Normas de Publicación</b> .....	281 – 284
<b>Convocatoria para los próximos números</b> .....	285



## Equipo Editorial

### Director

Marcelo Raffin

### Comité Editorial

Paula Biglieri  
Paula Fleisner  
Adrián Melo  
Gabriela Rodríguez  
Senda Sferco

### Comité de Redacción

Luis Blengino  
Omar Heffes  
Alejandra Pagotto  
Graciela Pozzi  
Ramiro Riera  
Natalia Taccetta

### Diseño

Daniel Sbampato

### Comité Académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Judith Revel, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

## Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El *dossier* del número 5 de la revista retoma la conceptualización de la política de la teórica política y filósofa Hannah Arendt así como sus derivaciones en el debate contemporáneo, en particular, en lo concerniente al pensamiento sobre el sujeto y la acción. Arendt piensa la política a partir de la idea de comienzo, como un nuevo comienzo o la posibilidad de fundar un nuevo orden. Esta idea que hace explícita claramente en *La condición humana* (1958), será retomada en *Sobre la revolución* (1963/1965) y en otras ocasiones. En *La condición humana*, que constituye uno de los mayores esfuerzos por construir una teoría de la acción (política) en el siglo XX, Arendt se ocupa de las actividades fundamentales que, en su visión, despliegan la *vita activa*. Son fundamentales, sostiene, en la medida en que cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. Ellas son la labor, el trabajo y la acción, que corresponden entonces a las condiciones humanas del *animal laborans* (la vida biológica), del *homo faber* (la mundanidad) y del *homo politicus* (la pluralidad), respectivamente. La acción, afirma, es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia y corresponde a la condición humana de la pluralidad, es decir, al hecho de que los



hombres, no el hombre en singular, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Esta pluralidad es específicamente la condición -no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política. Así pues, *La condición humana* constituye, en un sentido fuerte, un denodado intento por devolver a la acción política la legitimidad que ha perdido en el mundo moderno. De ahí que las actividades fundamentales de la *vita activa* de la labor, el trabajo y la acción y la apuesta por esta última, que es siempre por definición en Arendt, política, sean planteadas sobre el telón de fondo de la redefinición de las esferas de lo humano: sobre la base de la distinción entre lo público y lo privado propias de las primeras épocas de la modernidad, Arendt postula la redefinición de estas esferas a partir de la aparición de lo social como aquello que es propio de lo moderno. Es aquí donde Arendt conceptualiza la acción como acción política y la vincula con la fundación de un nuevo orden y con el nacimiento y la promesa que este siempre conlleva, es decir, con la capacidad de empezar algo nuevo.

El dossier de este número invita entonces a reflexionar sobre la política en Hannah Arendt y sus derivas contemporáneas en el sujeto y la acción, como problemáticas centrales del debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Buenos Aires, noviembre de 2015

## Mímesis, teatro y acción: acerca de cuánto de Aristóteles hay en el pensamiento político de Arendt

Mimesis, Theatre and Action: about how much of Aristotle there is in Arendt's Political Thought

**Mariana Castillo Merlo \***

Fecha de Recepción: 2 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 30 de octubre de 2015

**Resumen:** *La recuperación de Aristóteles en la obra de Arendt ha generado una serie de críticas a su pensamiento, basadas en la nostalgia por el pasado, la idealización de la política griega y los límites de la distinción poiesis-praxis. Considero que la mirada arendtiana de la antigüedad griega y de los aportes aristotélicos al pensamiento político tiene la particular ventaja de poner en discusión la comprensión actual de ciertos comportamientos humanos y permite repensar sobre aquellos elementos que, en nuestra cultura, se hallan actualmente en crisis y socavan la propia condición humana. Desde esta perspectiva, en el presente artículo examinaré la reapropiación de la noción de mimesis de Aristóteles en la concepción arendtiana de acción política, tomando como eje la articulación que dicha noción promueve entre praxis y poiesis.*

**Palabras clave:** *Mimesis, Poiesis, Praxis, Teatro, Política.*

**Abstract:** *The Arendt's recovery of Aristotle has often led to criticisms against her thought, based on nostalgia for the past, the idealization of Greek politics and the boundaries between poiesis and praxis. I believe that Arendt's view of Greek antiquity and the Aristotelian contributions of political thought have the particular advantage of calling into question the current understanding of certain human behaviors and allows to rethink those elements which that, in our culture, are currently in crisis and undermine the human condition. From this perspective, in this paper I try to examine the recovery of Aristotelian concept of mimesis in the framework of Arendt's conception of political action, focusing on the relationship between praxis and poiesis that mimesis promotes.*

**Keywords:** *Mimesis, Poiesis, Praxis, Theatre, Politics.*

---

\* Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es docente e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue. Investigadora Asistente de Conicet (con alta en trámite). Secretaria de redacción de la revista Páginas de Filosofía, publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

Correo electrónico: [marianacastillomerlo@yahoo.com.ar](mailto:marianacastillomerlo@yahoo.com.ar)

*La cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso dependen la una de la otra. (...) Ambas son fenómenos del mundo público”*

Hannah Arendt, “La crisis en la cultura. Su significado político y social”, 1961.

En *La Condición Humana*, Arendt incluye la noción de *mímesis* en el capítulo dedicado al tratamiento de la acción, condición irreductible de lo político. En dicho contexto, se reapropia de la noción de *mímesis* aristotélica y la convierte en una forma de relato, que puede resultar útil para pensar la cuestión de la identidad y la revelación del agente. La dinámica que recubre a la *mímesis* deviene el componente esencial para transfigurar la acción y volverla tangible y perdurable. En consonancia con una concepción fenoménica del arte, Arendt concibe a la *mímesis*, en tanto imitación de la acción, como la única vía para mantener “el flujo vivo de actuar y hablar”.

Aunque el contenido y el significado de las historias y las acciones pueden adoptar diferentes formas, sólo podrán poner de manifiesto su lógica esencial si se representan “mediante una especie de repetición, de imitación o *mímesis*.”. El teatro, afirma allí, “es el arte político por excelencia”, el espacio que logra transponer la esfera política de la vida humana y mostrar al hombre en su relación con los demás. Esta es la única referencia textual a la *mímesis* trágica aristotélica en la obra de Arendt. Sin embargo, poner a jugar la noción aristotélica en el marco de sus reflexiones sobre la acción tiene más implicancias de las que aparecen de un modo explícito y obliga a revisar los alcances del trinomio *mímesis-prâxis-poíesis* y las ventajas que podría reportar la inclusión de la noción griega en una teoría de la acción política.

Así, pese a que la recuperación que hace Arendt de Aristóteles ha generado una serie de críticas a su pensamiento (que apuntan a la nostalgia por el pasado, la idealización de la política griega y los límites de la distinción *poiesis-praxis*),<sup>2</sup> considero que la mirada arendtiana de la antigüedad griega y de los aportes aristotélicos al pensamiento político tienen la particular ventaja de poner en discusión la comprensión actual de ciertos comportamientos humanos y permite repensar aquellos elementos que, en nuestra cultura, se hallan actualmente en crisis y socavan la propia condición humana. Desde esta perspectiva, en el presente artículo examinaré la recuperación de la noción de *mímesis* de Aristóteles para la concepción arendtiana

---

<sup>2</sup> Uno de los críticos más acérrimos de la obra de Arendt es Habermas, quien afirma que “Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la polis griega hasta convertirla en la imagen misma de lo político, y eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales entre lo ‘público’ y lo ‘privado’, entre el Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, entre la actividad práctico-política y la producción, que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno”. Cf. Habermas, Jürgen. “Hannah Arendt”. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1975 p. 214. Pese a esta crítica, cabe recordar que en el capítulo “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social” (1963), Habermas reconoce su deuda con Arendt quien, junto a Gadamer, le ha permitido percatarse de “la fundamental significación de la distinción aristotélica entre técnica y *praxis*”. Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Ténos, 1987, p. 50, n. 4. Sobre las críticas de Habermas a Arendt, véase el artículo de Ferry, Jean-Marc. “Habermas critique de Hannah Arendt”. *Esprit* (Jun 1980), pp. 109-124.

En el capítulo “La reconstrucción de una difusión”, Simona Forti analiza detalladamente las críticas al pensamiento de Arendt por su ‘aristotelismo’. No obstante las críticas, Forti advierte que “Hannah Arendt no rehabilita la filosofía antigua, ni siquiera la aristotélica, para dar una alternativa posible respecto a las propuestas de la ciencia política moderna (...) precisamente porque toda la tradición ha sido llamada a rendir cuentas del ocultamiento del significado originario de aquello que es auténticamente político. El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neo-aristotélicos”. Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001, pp. 36-37. En su presentación al dossier en homenaje a Hannah Arendt publicado en Daímon, Antonio Campillo, quien sigue de cerca a Forti, reseña escuetamente las críticas que se le han realizado a esta pensadora. Entre ellas destaca las de Margaret Canovan, Jürgen Habermas y Dolf Sternberger, quienes consideran que “la teoría política de Arendt es poco sistemática, que consiste en un retorno a Aristóteles, que idealiza la antigua polis griega, que no asume el proceso de histórico de la modernización y que, por tanto, no ofrece propuestas políticas viables para la sociedad actual. Campillo, Antonio. “Presentación”. *Daímon. Revista de filosofía*, Número 26 (2002), p. 8. En la misma línea, Jacques Taminiaux señala que “no es extraño que los lectores de Hannah Arendt le atribuyan una concepción exclusivamente performativa de la acción y sospechen, consecuentemente, de una especie de grecomanía es sus meditaciones sobre los rasgos constitutivos de la esfera pública”. En contra de esta opinión, Taminiaux afirma que la supuesta grecomanía de Arendt no soporta la crítica, pues “un cuidadoso examen de los escritos de Arendt muestra que su análisis de la acción no se encuentra en absoluto confinada a la celebración de la performance pura en sí misma y que la polis ateniense no tiene en su pensamiento político el estatus de un paradigma”. Taminiaux, Jacques. “Athens and Rome”. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Villa, Dana. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 165.

de acción política en el marco de *La condición Humana* (1958),<sup>3</sup> tomando como eje la articulación que dicha noción promueve entre *prâxis* y *poíesis*.

### *Mímesis aristotélica, entre prâxis y poíesis*

En el discurso que Arendt pronuncia al recibir el premio *Sonning* llama la atención sobre la persistencia de ciertos términos griegos en nuestro vocabulario. En tal sentido afirma que

el hecho de que una parte tan importante del vocabulario que usamos en Europa para hablar de cuestiones legales, políticas y filosóficas provenga de la misma fuente de la Antigüedad no es algo que debamos pasar por alto. Ese vocabulario nos proporciona algo similar al acorde fundamental, que va resonando en sus múltiples modulaciones y variaciones a lo largo de la historia intelectual de occidente.<sup>4</sup>

La *mímesis* puede verse como un claro ejemplo de ello. Aceptar que es un término que, por su propio peso, se ha ganado un lugar en la cultura occidental y resulta capital para la comprensión de muchas de las discusiones libradas en torno al arte no la despoja de las dificultades que la acompañan desde sus orígenes griegos. Para muchos, la *mímesis* resulta un vocablo “intraducible” o “indefinible”, un sonido “indescifrable” siguiendo la analogía de Arendt. Dicha caracterización encuentra fundamento en la larga historia de apropiaciones y desapropiaciones acerca de su sentido y alcances.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *The Human Condition* es, probablemente, la obra más importante y más representativa del pensamiento arendtiano. *The Human Condition*, publicada originalmente en 1958, es resultado de una serie de conferencias que Arendt dictó en la primavera de 1956 en la Universidad de Chicago. En este trabajo, utilizo la traducción al español de Ramón Gil Novales, Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah. “Discurso de recepción del premio Sonning”. Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura. Madrid: Editorial Trotta, 2014, p. 72.

<sup>5</sup> Según Jacqueline Lichtenstein y Elisabeth Decultot, desde el Renacimiento “la traducción e interpretación del término *mímesis* ha sido la fuente de importantes debates filosóficos y teóricos que jugaron un rol crucial en la historia del pensamiento artístico”. De ahí que todos los cuestionamientos

Aristóteles ubica a la noción de *mímesis* como el concepto central de su teoría sobre la tragedia expuesta en la *Poética*.<sup>6</sup> Pese a la importancia de la *mímesis* en este contexto no deja de llamar la atención la ausencia de una definición o caracterización precisa del vocablo,<sup>7</sup> lo que permite conjeturar acerca de la familiaridad que los lectores griegos tendrían con ella y que se ha ido perdiendo con el inevitable paso del tiempo. No obstante esta ausencia, considero que es posible circunscribir un campo semántico para la noción de *mímesis* a partir de la articulación con otras dos nociones importantes de la *Poética*, la *práxis* y el *lógos*. Dichos elementos aparecen en la definición misma de la tragedia, en la que Aristóteles afirma que:

Es, pues, la tragedia imitación de una acción (*mímesis práxeos*) esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado (*hedusméno lógo*), separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. (...). Y, puesto que hacen la imitación actuando

---

en torno a la *mímesis* se inscriban, según las autoras, “en una problemática determinada por la ambigüedad semántica del concepto en el campo de la filosofía griega. Esto corresponde a la doble orientación dada a la problemática por Platón y por Aristóteles. (...). Todos los desplazamientos, las adaptaciones y las traducciones que fueron realizadas de una lengua a la otra no han hecho más que desarrollar los aspectos del concepto de *mímesis* y explotar su prodigiosa riqueza semántica.” Lichtenstein, Jacqueline y Decultot, Elizabeth. “Mímesis”. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Ed. Barbara Cassin. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014, pp. 659-675. En un sentido similar se expresa Stephen Halliwell, quien afirma que “podría construirse una sección sustancial de la historia de la estética europea y de la crítica del arte en torno a la idea griega de *mímesis* y su legado conceptual. (...) En esta historia, afirma el autor, la *mímesis* aristotélica juega un rol fundamental, aunque a menudo esté mediada por adaptaciones y malas interpretaciones”, p. 487. Halliwell, Stephen. “Aristotelian *mímesis* reevaluated”. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, University of California Press, volume 28, Number 4 (October 1990), pp. 487-510.

<sup>6</sup> Sigo la traducción española de Valentín García Yebra, por considerarla un referente para los lectores de habla hispana. En algunos casos, indicados oportunamente, he modificado la traducción y aclarado el sentido que, a mi entender, tienen algunas expresiones. Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>7</sup> En el sentido de lo expuesto en *Tópicos*, 101 b 38, donde Aristóteles afirma que “la definición (hóros) es un enunciado (lógos) que significa (semaínon) qué es ser (tó ti én einai)” o en el de *Analíticos Segundos*, 93 b 29 donde se afirma que “la definición (horismós) es el enunciado (lógos) de qué es (ti estí)”. Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofistas*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1982; Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

(*Epeî dè práttontes poioûntai tèn mímesin*), en primer lugar necesariamente será una parte de la tragedia la decoración del espectáculo, y, después, la melopeya y la elocución (*léxis*),<sup>8</sup> pues con estos medios hacen la imitación (*en touítois gàr poioûntai tèn mímesin*)” (*Poét.* 1449 b 24-28 y 31-34).<sup>9</sup>

La *léxis* aparece, en este contexto, como el medio a través del cual se lleva a cabo la *mímesis* trágica. Aristóteles enfatiza el valor comunicacional y activo del *lógos*, pues es lo que posibilita la expresión de la acción que es objeto de la *mímesis*. La palabra no cumple una mera función ornamental o instrumental, pues no se concibe como un simple vehículo a través del cual se presentan experiencias extralingüísticas del orden de “lo real”. La expresión lingüística aparece aquí como lo que le da forma y determina al *mímema*, pues la relación entre la actividad mimética y la realidad “se da por acción y efecto de la *léxis*”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> No existe un acuerdo sobre la traducción del término griego *léxis*. Las distintas traducciones de la *Poética* optan por “lenguaje” (Schlensinger, E., 1977, p. 54; Alsina Clota, J., 1977, p. 239, Cappelletti, A., 1998, p. 8) “expresión lingüística” (Sinnott, E., 2004, p.52), “estilo” (Lucas, D. W., 1968, p. 109, Halliwell, S., 1987, p. 38), “dicción” (Else, G., 1957, p. 274, García Bacca, J. D., 1946, p. 9) y “elocución” (Hardy, J., 1952, p. 37, García Yebra, V., 1974, p. 146, Lopez Eire, A., 2002, p. 49). En su comentario a *Poét.* 1450 b 13, D. W. Lucas advierte que si bien *léxis* puede traducirse por “estilo”, debe advertirse que “cubre todo el proceso de combinar palabras en una secuencia inteligible”. Aristotle. *Poetics*. Introduction, commentary and appendixes D.W. Lucas. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 109.

En 1450 b 13-15, Aristóteles define a la *léxis* como la expresión por medio de las palabras (*léxin eínai tèn dià tês onomasías hermeneian*), extendiendo el sentido tanto a los textos escritos en verso como en prosa. De ahí que la *léxis* pueda ser objeto de indagación tanto de la *poética* como de la *retórica*. Cabe recordar que en el libro III de *Retórica*, Aristóteles se ocupa en particular del análisis de la *léxis*, como un elemento relevante del arte retórico puesto que “no basta con saber lo que hay que decir sino que también es necesario decirlo como se debe” (*Ret.* III 1, 1403 b 15-17). Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

<sup>9</sup> *Estin oûn tragodía mímesis práxeos spoudaías kaí teleías mégethos ekoúses, hédysménô lógo, khoris ékásto tôn eidôn én toís moríois, drónton kaí ou di’ apaggelías di’ eléou kaí phóbou peraínousa tèn tôn toioúton pathemátôn kátharsin. (...). Epeî dè práttontes poioûntai tèn mímesin, prôton mèn ex anágkes an efé ti mórion tragodías ho tês ópseos kósmos· eíta melopoiía kaí léxis, en touítois gàr poioûntai tèn mímesin.*

<sup>10</sup> Barbero, Santiago. *La noción de mímesis en Aristóteles*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004, p. 128.

En su doble valencia de pensamiento y elocución, el *lógos* se convierte en *Poética* tanto en la expresión del orden interno y de la coherencia que Aristóteles exige en una buena trama, como en la condición de posibilidad misma de la tragedia. Cuando en 1456 b 7-8, Aristóteles se pregunta cuál sería el *érgon*, la función propia del personaje que habla (*toû légontos*) si las cosas simplemente se manifestasen atractivas en sí mismas sin necesidad del discurso (*mè dià tòn lógon*), hace explícito el papel que el *lógos* viene a desempeñar en la tragedia: sólo a través de él es posible que aparezcan el pensamiento y la acción.<sup>11</sup>

Por su parte, la caracterización de la tragedia como *mímesis práxeos* y la aclaración acerca de que los que hacen *mímesis* (*hoi mimoúmenoi*) la hacen de quienes actúan (*práttontas*) refuerza, a mi juicio, la estrecha conexión que Aristóteles promueve entre *mímesis* y *prâxis*. La elección del término *práttontas* para referirse al objeto de la actividad mimética no es casual.<sup>12</sup> Si bien el verbo *práссо* del que deriva el participio presente *práttontas* supone la referencia a cualquier sujeto en acción, es preciso distinguir la acción, como mera actividad física o cinética, de aquella a la que designa el infinitivo *práttein*, en tanto implica hacer algo de una determinada cualidad, con vistas a un propósito particular y deliberado.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> El verbo *phaíno* significa “mostrar”, “aparecer”, “sacar a la luz”, “manifestar”, “revelar” y “presentar”, entre otros. En “La Mitología Blanca”, Jacques Derrida analiza el pasaje citado y señala que la diferencia entre la *diánoia* y la *léxis* reside en que la primera no se manifiesta por sí misma. Ahora bien, “esta manifestación, el acto de habla, constituye la esencia de la operación misma de la tragedia (...). Esta diferencia [entre *diánoia* y *léxis*] no concierne solamente a que el personaje debe poder decir otra cosa diferente de lo que piensa. No existe y no actúa sino a condición de hablar”. Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2008, p. 272, énfasis mío.

<sup>12</sup> Esta idea de tomar a los hombres fundamentalmente como “actuales” es algo que Aristóteles hereda de la épica, del drama e, incluso, del propio Platón. En República X, 603 c 4-7, Platón afirma que “la poesía imitativa imita, digamos, a hombres (*práttontas*) que llevan acciones voluntarias o forzadas (*biaíous è hekousías*) y que, a consecuencia de este actuar (*práttein*), se creen felices o desdichados (*eú oiomévous è kakôs pepragénai*), y que en todos estos casos, se lamentan o regocijan (*lypoumévous è khaírontas*)”. Platón. República. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.

En *Poética*, antes de dar su definición de la tragedia, Aristóteles había señalado, al diferenciar las artes por los objetos imitados, que la *mímesis* tiene por objeto a quienes actúan (*práttontas*), y que gracias a la cualidad moral de los agentes, a su *éthos* bueno o malo (*spoudaíous è phaílos*), la obra puede definirse como tragedia o comedia. Cf. *Poética*, 1448 a 1-18.

<sup>13</sup> Richard Kannicht advierte que “como verbo transitivo, *práttein* designa, desde Homero, “un actuar orientado a un fin y acorde a un plan: en forma concisa (sólo en la épica) ‘cruzar el mar’, ‘recorrer un camino’, en forma genérica ‘llevar algo a su objetivo, realizar, alcanzar, regular, hacer’, etc.



Sin embargo, la preeminencia de la *prâxis* como objeto de la *mímesis* entra en conflicto con el hecho, por demás relevante, de que la tragedia como obra es producto de la *poíesis* del artista.<sup>14</sup> Desde esta perspectiva, la *mímesis* parece trazar un puente en el abismo que, en las formulaciones del propio estagirita, se establece entre *prâxis* y *poíesis*. Una primera aproximación viene dada por una digresión formulada en *Poética* 1448 b, que extrema el carácter activo del verbo *poiên* y permite considerarlo como sinónimo del verbo *práttein*.

En este contexto, Aristóteles finaliza sus observaciones sobre el origen histórico de la comedia y la tragedia advirtiéndolo que “para decir ‘hacer’ (*tò poiên*), ellos [los dorios] emplean *drân*, mientras que los atenienses dicen *práttein*” (*Poét.*, 1448 b 1-2). A partir de esta observación, Davis aventura que, en lugar de denominar “Sobre el arte poético” (*Peri poietikês*) al texto que Aristóteles le dedica a la tragedia, su título sea “Sobre el arte de la acción” (*On the art of Action*), pues “los actores y la actuación tendrían algo que ver con la acción y la poesía podría estar, de alguna manera, en el centro de la vida humana”.<sup>15</sup>

Otra conexión es posible a partir de las consideraciones que Aristóteles formula en el libro VI de su *Ética Nicomáquea*. Allí se ocupa de las virtudes intelectuales, entre las que se encuentran el arte (*tekhnê*), como una de las disposiciones por las cuales el alma alcanza la verdad (*alêtheia*). Rápidamente, Aristóteles aclara que *poíesis* y *prâxis* se excluyen mutuamente y que “dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción (*poíesis*) y no a la acción (*prâxis*)” (VI 4, 1140 a 17). La diferencia entre

---

Práttontes...son entonces ‘actores’ consecuentes en ese sentido”. Kannicht, Richard. “Handlung als Grundbegriff der Aristotelischen Theorie des Dramas”. *Poetica* 8 (1976), p. 330, citado en Barbero, Santiago. La noción de mímesis en Aristóteles, cit., p. 79.

<sup>14</sup> El sentido previo de la noción de *poíesis*, deverbativo de *poiéo*, denota un hacer material, la fabricación o generación de algo concreto. La evolución del término deriva, en líneas generales, dentro del corpus aristotélico, en una concepción de un hacer en el que el énfasis está puesto, principalmente, en el proceso más que en el resultado, en la actividad que implica un movimiento, que permite el paso del no ser al ser, y que es acompañado por una forma de lógos particular: la *tekhnê*. Sobre los sentidos previos del término, véase Lledó, Emilio. El concepto de *poíesis* en la filosofía griega. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1961.

<sup>15</sup> Aristotle. *On Poetics*. Translated by Seth Benardete and Michael Davis, with an introduction by Michael Davis. Indiana: Saint Augustine’s Press, 2002, p. xiii.

*prâxis* y *poíesis* se centra en los fines que cada una de ellas persigue: la *poíesis* es el resultado de una *tekhné*, de un “saber hacer” que implica el perfeccionamiento de otro y, por ello, el principio de generación está en un agente externo quien, voluntariamente, genera el producto; la *prâxis*, en cambio, es la resultante de un “saber práctico”, que le permite al agente distinguir lo bueno y lo malo y, en tal sentido, la acción bien hecha es ella misma el fin. En otras palabras, la acción tiene el principio de generación en el mismo sujeto que busca actuar correctamente y que, al hacerlo, se perfecciona a sí mismo.<sup>16</sup>

Sin embargo, el hecho de que *prâxis* y *poíesis* pertenezcan a la misma parte racional del alma, posibilita estrechar la distancia que las separa. Antes de presentar las características de cada una de las virtudes intelectuales, Aristóteles se ocupa de distinguir las facultades de esa parte del alma en la que el *lógos* juega un rol central. Discierne, dentro de la *diánoia*, dos partes en consonancia con los tipos de entes que existen: la *epistemonikòn*, que se ocupa de percibir los entes cuyos principios son necesarios, y la *logistikòn*, que posibilita que el alma sea capaz de percibir los entes contingentes. A esta segunda parte es a la que le compete deliberar, pues “deliberar (*bouleúesthai*) y razonar (*logízesthai*) son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (EN VI 1, 1139 a 12-14). Tanto *prâxis* como *poíesis* quedan bajo la órbita de esta facultad razonadora, pues a ambas le concierne lo

<sup>16</sup> En el mismo contexto de EN VI 4, 1140 a 12-13, Aristóteles aclara que “todo arte versa sobre la génesis y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce (tó poioûnti) y no en lo producido (to poiouménou)”. En Fís. 192 b 27-29, asevera que “en los demás entes producidos artificialmente (tón poioumenon), ninguno de ellos tiene en sí mismo el principio de producción (oúden gar autôn échei tèn archén en eautô tês poíeseos) sino que unos lo tienen en otras cosas y es entonces externo (éxothern)”. En el caso de la acción, en el hombre radica su principio, en su “elección (proairesis)- como fuente de movimiento (kínesis) y no como finalidad (hoû héneka)-y el [principio] de la elección es el deseo (órexis) y la razón (lógos) por causa de algo (ho heneká tinos)” (EN VI 2, 1139 a 31-34). En Met. VI 1, 1025 b 22-25, Aristóteles vuelve a señalar la distinción entre *prâxis* y *poíesis*, a partir del principio de movimiento y del reposo y aclara que toda operación del entendimiento (*diánoia*) es o práctica (*praktikè*), o poética (*poietikè*), o teórica (*theoretikè*). En este contexto, distingue las cosas factibles (tón poietón), como aquellas que “tienen en el que las hace su principio, que es la mente (noûs), o algún arte (*tékhnè*) o potencia (*dýnamis*)” de las cosas practicables (tón praktón), que son aquellas que “lo tienen en el que las practica (tô práttonti), y es el propósito (he proairesis); pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo”.

Por estas razones, la *prâxis* podrá ser evaluada en términos morales, mientras que la *poíesis* se regirá por sus propios principios técnicos, por un saber hacer (Cf. Poét. 60 b 14-15).

contingente, ambas suponen un conocimiento que ha sido aprendido y ambas deben determinar cuál es el mejor momento para hacer uso de dicho conocimiento.

Otro aspecto que permitiría estrechar los vínculos entre *prâxis* y *poïesis* se desprende de la definición misma que Aristóteles da del arte, al considerarlo un “hábito productivo acompañado de razón verdadera (*héxis metá lógou alethoûs poietiké*, EN VI 4, 1140 a 10)”. En esta caracterización aparecen elementos comunes al ámbito de la acción y al de la producción. En primer lugar, el género de ambos coincide pues, de igual modo, el saber hacer un producto y el saber actuar virtuosamente se definen como hábitos (*héxis*), esto es, como modos de ser que demandan práctica y que sólo la experiencia permite perfeccionar. En segundo lugar, la predicación de una razón verdadera, de un *lógos alethés* para la *tekhné* y la *phrónesis*, parece acercar una vez más a la *prâxis* y a la *poïesis*, al tiempo que permite concebirlas como dos formas de acceso a la verdad, que tendrá, para cada una de ellas, particularidades propias.

No es mi intención anular las diferencias que existen entre *prâxis* y *poïesis* al interior de la filosofía de Aristóteles, pues son evidentes y mucho se ha enfatizado en ellas. Sin embargo, considero que la distinción entre ambas sólo es posible cuando se presentan estas capacidades del hombre, la de actuar y la de producir, desde una perspectiva analítica, como lo hace Aristóteles en el libro VI de su *Ética*, pero que llevada al ámbito de los asuntos humanos cotidianos, dicha distinción no resulta tan clara ni tajante. *Prâxis* y *poïesis* son dos modos de la actividad humana y, como tales, no pueden separarse del sujeto del que se predicán.<sup>17</sup> Detrás de toda acción y de toda

<sup>17</sup> Al parecer ni en la figura del político, ni en la del hombre corriente. El propio Aristóteles parece conectar *prâxis* y *poïesis* al sostener, en el marco de la discusión sobre prudencia política (*phrónesis politiké*) que “el decreto [aprobado en Asamblea] (*pséphisma*) es lo práctico en extremo (*tò praktòn hos tò éskhaton*); por eso sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales (*práttousin hoûtoi hoi kheirotékhnai*)” Cf. EN VI 8 1141 b 27-29. Paradójicamente, el político, la figura que representa la virtud de la *prâxis* por antonomasia, es considerado un artesano y un trabajador manual, es decir, alguien capaz de realizar una *poïesis*.

Otro acercamiento entre *prâxis* y *poïesis* se da al momento de considerar la beneficencia. Allí, el estagirita señala que “la obra (*tò pepoiekóti*) del que ha actuado <bien> (*hédiston tò katà tèn enérgeian*) permanece (porque lo noble es lo duradero)”, EN. IX 7, 1168 a 14-17. Hannah Arendt señala que, pese a los esfuerzos por distinguir *prâxis* y *poïesis*, estas referencias permitirían mostrar que Aristóteles “la

producción hay un ser humano, que aspira, por diversas vías, a alcanzar su perfección y la de su mundo. Si con la distinción entre *prâxis* y *poíesis*, Aristóteles está limitando una interpretación que conciba a la acción como una especie derivada del género de la producción (que podría, peligrosamente, justificar un retiro del hombre de la *pólis* y de las acciones que la vida en común exige),<sup>18</sup> la centralidad que adquiere la acción para la *mímesis*, le devuelve a la experiencia de lo trágico una función práctica. La tragedia pone ante los ojos de su audiencia un espectáculo que conjuga *prâxis* y *poíesis*, y la evaluación que los espectadores puedan hacer sobre los aspectos técnicos y poiéticos de la tragedia se convierte en una vía de acceso a una consideración ético-política que permite pensar y deliberar sobre la acción humana.

### **Poíesis en *La Condición Humana*: la oscilación entre permanecer y transcurrir**

Arendt aclara en las primeras páginas de *La Condición Humana* que su intención no es brindar respuestas o soluciones a las perplejidades y preocupaciones que el mundo contemporáneo suscita. Por el contrario, su intención es más simple, aunque no por ello menos imperiosa: “nada más que pensar en lo que hacemos”.<sup>19</sup> Este propósito la conduce a reflexionar sobre la labor (*labor*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*), definidas como las actividades de la propia condición humana a lo largo del tiempo. La tarea propuesta permitirá, por un lado, comprender las experiencias y los temores más recientes y, por otro, recuperar el sentido mismo de la política.

---

actuación la ve en términos de fabricación, y su resultado, la relación entre los hombres, en términos de “trabajo” realizado”. Arendt, Hannah. *La Condición humana*, cit. p. 219.

<sup>18</sup> En esta misma línea considero que debe leerse la afirmación de Política, en la se afirma que “la vida es acción, no producción” (ho dè bíos *prâxis*, ou *poíesis* estin; 1254 a 7). Con ello, Aristóteles se opone expresamente a la concepción platónica expuesta en las Leyes 817 b 1-6, en donde afirma que “todo nuestro sistema político (politeía) consiste en una imitación de la vida más bella y mejor (*mímesis* tou *kallístou* kai *arístou* bíou), lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera (*óntos eínai* tragodían tèn *alethestáten*). Poetas, ciertamente, sois vosotros (*hûmeis*), pero también nosotros (*hemeís*) somos poetas de las mismas cosas”. Platón. Diálogos IX: Leyes. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

Sobre los problemas que supuso, para la concepción política occidental, la reducción del ámbito de la acción al de la producción, véase Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político*. Madrid: Arena Libros, 2002.

<sup>19</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 18

Dichas actividades básicas conforman, según Arendt, lo esencial de una *vita activa*, como aquello distinto, aunque derivado y funcional, del modo de vida *contemplativo*. A partir de esta clasificación, pretende pronunciar la distinción entre *teoría y práctica*; distinción que, a su entender, constituye un legado de la antigüedad con importantes consecuencias sobre el pensamiento político contemporáneo. En este sentido, el énfasis puesto en la *vita activa* debe ser entendido como un intento por revertir la primacía que la tradición occidental le ha otorgado a la contemplación por sobre la acción. Al ocuparse de las verdades eternas, la tradición occidental no ha hecho más que evitar el debate, cercenando de este modo lo esencial de la vida política.<sup>20</sup>

Arendt se remonta a la distinción sobre los modos de vida (*bíos*) que Aristóteles traza en *Ética Nicomáquea* y lo consigna como uno de los orígenes teóricos (el otro se encontraría en la *República* de Platón) de la primacía de la contemplación por sobre la acción política.<sup>21</sup> A partir del medioevo, y con la pérdida

<sup>20</sup> Cf. Arendt, Hannah. "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento". De la historia a la acción. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 141-142. En este contexto, Arendt aclara que aunque todos los filósofos modernos suponen que "pensar es también actuar" no deben tomarse como equivalentes pues "afirmar tal cosa tiene algo de deshonesto", ya que "para pensar debo mantenerme alejada de la participación y del compromiso".

<sup>21</sup> En el caso de Platón, la distinción se fundamenta en la distinción tripartita del Estado y de las partes del alma. De allí que se distinga tres géneros de hombre: el filósofo, cuya vida sigue la parte del alma "amante del aprender" (*philomathés*) y "filósofa" (*philosophos*); el ambicioso, que sigue un modo de vida de acuerdo a la parte del alma que es "ambiciosa" y "amante de los honores" (*philónikos* *kai* *philótimos*) y, finalmente, el amante del lucro, cuyo modo de vida está determinado por aquella parte del alma que resulta "amante de las riquezas" (*philokhrématos*) y "amante del lucro" (*philokerdés*). Cf. *Rep.* IX, 580 c-581 e.

Por su parte, Aristóteles distingue en *EN I 5, 1095 b 17-19* entre un modo de vida voluptuoso (*bíos agapáo kai apolaustikós*); un modo de vida político (*bíos politikós*) y un modo teórico (*bíos theoretikós*). Otra referencia a los modos de vida se encuentra en *Protréptico B 94*, en donde afirma que "la felicidad es sabiduría o un cierto saber, o virtud o complacerse en el más alto grado o todas estas cosas" (*tèn eudaimonían tithémetha etoi prhónesin eínai kaí tina sophían è tèn aretèn è tò málista khaírein <è> pánta taúta*). En un sentido similar, en *Ética Eudemia I 4, 1215 a 35- 1215 b 6*, donde resalta el carácter electivo (*proairoúntai*) de los tres géneros de vida (la vida política, la vida filosófica y la vida del placer) y agrega, luego de definir las, que la existencia de estas modalidades explica porque "cada uno llama felices a personas diferentes" (*dióper héteros héteron tòn eudaímona prosagoreúei*). En un artículo reciente, Suñol analiza las referencias a los modos de vida en el corpus aristotélico y reseña ampliamente el estado de la discusión sobre este tema entre los estudiosos de Aristóteles. Cf. Suñol, Viviana. "La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco X 7-8* y el *bíos praktikós* en *Política VII 3*" en *Tópicos. Revista de Filosofía* [online], 45. En <http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos/article/view/608>, 9-47 (diciembre 2013).

de la experiencia concreta de la *pólis* griega, la concepción de *vita activa* sufrió una modificación en su sentido, al perderse el énfasis en la *prâxis*, entendida como el elemento central de la vida política. De esta manera se produjo una desaparición progresiva del significado político de la *vita activa* y se amplió su sentido hasta convertirlo en “toda clase de activo compromiso (*engagement*) con las cosas de este mundo”.<sup>22</sup> Así las cosas, la primacía de la contemplación promovió una jerarquización del trabajo y una asimilación de la acción política a las categorías propias de la producción: la política perdió su independencia y quedó subsumida a una lógica de medios y fines que le es ajena. Arendt se propone romper el orden jerárquico que subordina la *vita activa* a la *contemplativa*, en un intento por mostrar que los intereses que rigen estos modos de vida son diferentes, ni mejores ni peores; y, al mismo tiempo, recuperar las distinciones inherentes a la vida activa.

Aunque las tres actividades resultan fundamentales para una vida activa, la distinción entre fabricación (*poíesis*) y acción (*prâxis*) se vuelve central para la recuperación del sentido de una vida política. Arendt define a la *poíesis*, a la fabricación, como una actividad que requiere de la naturaleza para su material y de un mundo en el cual colocar el producto acabado. La diferencia con la labor estriba en que mientras ésta está ligada a las necesidades vitales y su finalidad es producir bienes de consumo que garanticen todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano, el “trabajo de nuestras manos” supone la fabricación de objetos de uso para darle al mundo una estabilidad tal que lo conviertan en un lugar habitable para el hombre. Dicha durabilidad le da a los objetos producidos cierta independencia “objetiva” respecto a los hombres que se opone a la “subjetividad” humana, a sus necesidades y exigencias como meros consumidores.

---

Según Arendt, los tres modos de vida tendrían como denominador común, por un lado, la libertad y, por otro, la belleza. De acuerdo a la primera, los hombres son capaces de elegir “con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban” qué modo de vida han de llevar y, conforme a la segunda, los tres modos de vida priorizan cosas “no necesarias ni meramente útiles”, sino bellas, como los placeres corporales, las bellas hazañas producidas en el marco de la *pólis* y la belleza de la contemplación de las cosas eternas. Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 26.

<sup>22</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 27.

Otra diferencia relevante radica en el hecho de que la actividad de la labor y el consumo de los bienes son parte de un mismo proceso (“el proceso vital del individuo o de la sociedad”), que carece de principio y fin y se guía por el movimiento cíclico de las necesidades biológicas. La *poíesis*, por su parte, es un proceso determinado por las categorías de medios y fines, al punto que la cosa fabricada es un producto final en un doble sentido: el proceso de producción termina en ella y a su vez, sólo es un medio para producir tal fin. La fabricación tiene un comienzo definido y un fin predecible y no necesita ser repetida sino multiplicada.<sup>23</sup>

Dentro de las cosas que el hombre es capaz de fabricar y con las que logra darle estabilidad al mundo se encuentran las obras de arte, a las que Arendt les dedica una particular atención. Aunque, si bien es cierto que no se destaca por ser una “pensadora del arte”, sus consideraciones en el apartado “La permanencia del mundo y la obra de arte” podrían ser vistas como una excepción.<sup>24</sup> Desde esta perspectiva, dicho apartado constituye una bisagra que permite articular el arte y la acción, la *prâxis* y la *poíesis*, el fenómeno estético y el fenómeno político, sin caer en un reduccionismo de un ámbito al otro ni desatender las particularidades de cada uno.

En este contexto, el arte aparece como una más de las producciones del *homo faber*, entre aquellas que dotan a su mundo de durabilidad, estabilidad y permanencia. Sin embargo, la característica peculiar de las obras de arte es que trascienden las

---

<sup>23</sup> Arendt distingue entre repetición, propia de la actividad de la labor, y la multiplicación, propia del trabajo. Mientras que la primera “premia y permanece sujeta al proceso biológico”, la segunda “amplía algo que ya posee una relativamente estable y permanente existencia en el mundo”. Arendt, Hannah. La condición humana, cit., p. 162. En el mismo sentido, afirma que no deben confundirse la multiplicación y la repetición, pues “la multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido”. Arendt, Hannah. “Labor, trabajo, acción: una conferencia”. De la historia a la acción, Barcelona: Paidós, 1995, p. 98.

<sup>24</sup> Fina Birulés y Ángela Fuster comparan las reflexiones que Arendt le dedica al arte con las de otros autores que por la misma época se ocuparon de la cuestión (como Martin Heidegger, Walter Benjamin y Theodor Adorno) y coinciden en señalar la poca atención que el arte recibe en su obra. En tal sentido afirman que “si atendemos a sus principales obras, diríamos que el arte se presenta de manera transversal en su pensamiento, pero jamás exhaustiva. Sin embargo, tanto el arte como la cultura, y en general, la dimensión estética son centrales en la dinámica de su reflexión”. Birulés, Fina, Fuster, Ángela Lorena. “En la brecha del tiempo”. Hannah Arendt. Más allá de la filosofía, cit., p. 18.

meras cosas y su utilidad, para erigirse en objetos sin utilidad alguna. Las obras de arte son, en palabras de Arendt,

las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles (...). Así, su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. (...). En ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, en ningún otro sitio, por lo tanto, se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres humanos.<sup>25</sup>

Es precisamente la permanencia en el mundo lo que distingue a la obra de arte del resto de las cosas fabricadas, lo que las convierte en una manera de inmortalizar (*athanatízein*) el pensamiento y la acción humana.<sup>26</sup> Arendt denomina “reificación” al proceso por el cual las obras de arte logran transfigurar al pensamiento en cosas materiales (libros, pinturas, esculturas, etc.) y de esa manera hacerlo durable y

<sup>25</sup> Arendt, Hannah. La condición humana, cit., p. 185. En “La crisis de la cultura”, Arendt afirma que “desde el punto de vista de la mera durabilidad, las obras de arte son muy superiores a todas las demás cosas y son las más mundanas de todas, porque permanecen en el mundo más que cualquier otro objeto. Además, son las únicas cosas sin una función en el proceso vital de la sociedad; en términos estrictos no se fabrican para los hombres sino para el mundo, destinado a perdurar más allá del curso de una vida mortal, más allá del ir y venir de las generaciones”. Arendt, Hannah. “La crisis en la cultura: su significado político y social”. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Ediciones Península, 1996, p. 221. La distinción de las cosas fabricadas de acuerdo al criterio de utilidad recuerda el pasaje de Met. I 1, 981 b 17-23, en el que Aristóteles describe el surgimiento de las diversas artes (*tékhnes*), y distingue entre las artes “orientadas a las necesidades de la vida” (*pròs tanagkaía*) y las “orientadas al placer” (*pròs hedonèn*). Allí repara en que los inventores de las artes destinadas al placer fueron más admirados y considerados más sabios “porque sus ciencias no buscaban la utilidad”.

<sup>26</sup> Arendt recuerda en “Cultura y política” la invitación aristotélica de EN X 7, 1177 b 31-34, en la que incita a dejar de lado el consejo de aquellos que dicen que “siendo hombres debemos pensar sólo humanamente (*anthrópina phroneín ánthropon*)” y “siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales (*thnetà tòn thnetón*)”, sino que debemos, en la medida de lo posible, “inmortalizarnos (*athanatízain*) y hacer todo el esfuerzo de vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros (*katà tò krátiston tòn en autò*)”. Es este, según Arendt el origen de toda cultura: “fuera de un mundo así –es decir, fuera de lo que llamamos ‘cultura’ en el sentido más amplio–, la acción puede no ser estrictamente imposible, pero no dejaría ningún rastro; no habría ninguna historia, ni ‘miles de piedras, del seno de la tierra excavadas, con sus palabras darían testimonio’”. Arendt, Hannah. Mas allá de la filosofía, cit., p. 51.



tangible. Dicho proceso constituye, en palabras de la autora, una “verdadera metamorfosis”, pues el pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica nada y las acciones humanas parecen una vez que fueron realizadas sin dejar nada tras de sí.

Pese a las ventajas que rápidamente se advierten de dicha materialización, no debe pasarse por alto el costo que implica dicho proceso. El precio, afirma, Arendt es “la vida misma. Siempre es la ‘letra muerta’ en la que debe sobrevivir el ‘espíritu vivo’, y dicha letra solo puede rescatarse de la muerte cuando se ponga de nuevo en contacto con una vida que desee resucitarla”.<sup>27</sup> Así, el pensamiento y la acción logran ser reificados, pero en ese mismo proceso mueren para quedar a la espera de nuevos agentes que, gracias a la memoria y al don del recuerdo, puedan apropiarse de ellos y devolverles su dinámica original.

La reificación del pensamiento y la acción en las obras de arte son el punto en el que *poiesis* y *prâxis* confluyen, la actividad en la que el *homo faber* colabora con el hombre de acción. Al final del capítulo dedicado al trabajo, Arendt marca explícitamente la articulación entre las tres actividades propias de la *vita activa* y da paso a sus consideraciones sobre la acción al señalar que

si el *animal laborans* necesita de la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, y si los mortales necesitan su ayuda para erigir un hogar en la tierra, los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría.

---

<sup>27</sup> Arendt, Hannah. La condición humana, cit., p.186.

En esa oscilación entre la sucesión y la permanencia, el arte consigue trazar un puente entre la *poíesis* y la *prâxis*,<sup>28</sup> al imponer una lógica temporal diferente que trasciende el ámbito de las cosas fabricadas y logra erigirse en un modo de representación capaz de condensar la fragilidad de la acción humana.

### *Mímesis y teatro, entre poíesis y prâxis*

Pese a la cercanía que el arte propicia entre *poíesis* y *prâxis*, en el capítulo que Arendt le dedica a la acción procura subrayar los rasgos distintivos de ésta y, al mismo tiempo, enfatizar su particularidad y su sentido político inherente. A diferencia del arte, y de todas las cosas fabricadas, la acción escapa a la lógica de medios y fines y se caracteriza por tener un comienzo definido, pero un fin indeterminable e imprevisible. Esta característica de la acción se debe, según Arendt, a su constitutiva libertad, al hecho de marcar un nuevo inicio, de señalar la irrupción y la interrupción de lo novedoso en un mundo ya constituido, a partir de la cual cualquier cosa puede esperarse y ya nada podrá revertir sus consecuencias.

Otro de los rasgos de la acción, vinculado con lo anterior, es el de su inserción en un mundo preexistente, en un mundo habitado por otros, a quienes se les revela la novedad de dicha acción. En tal sentido, si bien la *poíesis* es valorada por su capacidad de reificar y hacer perdurable el pensamiento y la acción, al hacerlo también elimina el rasgo esencialmente político del actuar humano, porque supone la exclusión del ámbito público para dar paso a un trabajo en soledad. La *prâxis*, en cambio, se vincula con lo público, con la libertad de la acción, con la pluralidad y la capacidad de iniciar “algo nuevo bajo el sol”, lo que significa instalar la *natalidad* en el ámbito de la *pluralidad*.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Fina Birulés y Ángela Fuster llaman la atención acerca de esta vinculación y la remiten a la función que *poíesis* y *prâxis* desempeñan en el pensamiento político de Arendt. En tal sentido afirman que “parecería pues que las consideraciones arendtianas estuvieran habitadas por una tensión entre *poíesis* y *prâxis*, quizás porque para ella la literatura, y cualquier arte, es entendida y valorada en términos de pensamiento político. De ahí que, al subrayar la cercanía de lo poético y lo político, trate de mostrar que la obra de arte concierne al acontecimiento, tiene la capacidad de comenzar y de recomenzar”. Birulés, Fina, Fuster, Ángela Lorena. “En la brecha del tiempo”. Hannah Arendt. Más allá de la filosofía, cit., p. 25.

<sup>29</sup> Arendt, Hannah. La condición humana, cit., p. 202.

Esta inserción en el mundo a través de la *prâxis* no está condicionada ni motivada por las necesidades biológicas o por la utilidad, como en el caso de la labor y del trabajo, respectivamente. El análisis etimológico de los términos utilizados para designar a la acción le permite a Arendt subrayar la distinción entre actuar y fabricar, entre *prâxis* y *poíesis*.<sup>30</sup> En griego, el “actuar” es designado con dos verbos diferentes: *arkhein* y *práttein*. *Arkhein* significó, primeramente, “comenzar, originar, causar”; luego, “comandar” y, a partir de Heródoto y Tucídides, se registra una nueva acepción: “gobernar”. Por su parte, el verbo *práttein* significó “atravesar, recorrer, ejecutar, hacer”, y posteriormente se registra su uso para “tomar parte de los asuntos de la *pólis*, formar parte del gobierno”.<sup>31</sup> Arendt llama la atención sobre una posible

<sup>30</sup> El análisis etimológico se concibe como una estrategia para determinar la dimensión política del concepto y, a partir de allí, comprender la experiencia política concreta que le dio origen. Al hacerlo, la mirada de Arendt se centra en la experiencia política griega, pero no desde la perspectiva de una “antiquaria”, sino la de una “historicista”, i.e., de alguien a quien el pasado filosófico le permite repensar la situación actual. Por ello, su apuesta de volver al pasado no es mera erudición ni un esfuerzo por mostrar la continuidad en la tradición, según afirma en “¿Qué es la libertad?”, sino una estrategia para ver allí una libertad en el proceso de actuar que jamás volvió a mostrarse con tanta claridad. Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, cit. pp. 177-178. Según Simona Forti, con esta recuperación etimológica “Arendt quiere mostrar sobre todo la estrecha conexión, cuyo significado se ha perdido a lo largo de nuestra tradición de pensamiento político y filosófico, entre acción e inicio y, consiguientemente, entre acción y novedad”. Forti, Simona. Vida del espíritu y tiempo de la polis, cit., p. 320.

<sup>31</sup> *Árkhein* es el presente infinitivo activo del verbo *árkho*. Según Chantraine, no es posible precisar el sentido original del término. En los primeros registros, aparece la idea de “marchar primero”, “hacer primero”, “tomar la iniciativa de” y “comenzar” (Ilíada, IV, 335 y V, 592; Odisea, III, 68, V, 237, V, 592, VIII, 107). Después de Homero, el verbo *árkhein* significó “comandar” probablemente con un valor militar (Ilíada, XVI, 65; Odisea, XIV, 230). Más tarde, “ejercer una magistratura”. En este sentido, pueden señalarse las referencias a Heródoto, Hist. III, 80; VI, 67; Tucídides, Hist. VI, 54.

Por su parte, el verbo *práttein*, infinitivo presente activo del verbo *práso* aparece, según Chantraine, primero en la poesía épica con el sentido de “ir a través de, atravesar” para luego adquirir un sentido transitivo con el significado de “acabar, ejecutar, trabajar, tratar un asunto, practicar”. En todos los casos, afirma Chantraine, el verbo implica el esfuerzo hacia una finalidad y presenta, en principio, una orientación subjetiva que lo diferencia de *poiéo*. En el sentido propio de la épica, el LSJ señala como referentes los pasajes de Odisea IX, 491; XIII, 83; XV, 219; Ilíada XIV, 282; XXIII, 501; XXIV, 264. En el modo transitivo, pueden citarse a modo de ejemplo Ilíada, I, 562, XI, 552, Odisea, II, 191, 19.324, 16.88; Heródoto, Hist. V, 113; Tucídides, Hist. I, 22; Platón, Protágoras, 324 b. Asimismo, el LSJ advierte un significado del verbo como “manejar asuntos” y, de ahí, “formar parte del gobierno”, que se encuentra en Platón, Apología, 31 d, Simposio, 216 a y Aristóteles, Política, VII 2, 1324 b 1. En el Dictionary of Untranslatables, Étienne Balibar, Barbara Cassin y Sandra Laugier señalan los diversos sentidos de *prâxis* y advierten sobre una ambigüedad constitutiva, transhistóricamente, que ha dado lugar a múltiples lecturas y problemas a lo largo de la historia de la filosofía. Liddell, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Stuart. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1940, ad locum. Chantraine, Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Historie des mots. Paris:

división de la acción, con un comienzo individual, referido por el verbo *arkhein* y con un final plural y cooperativo de la acción, sugerido por el verbo *práttein*, en donde muchos parecen unirse y prestar su ayuda para ejecutar dicha acción.<sup>32</sup> Esta conexión etimológica mostraría de qué modo acción y política se relacionan desde el origen mismo del pensamiento occidental y, a su vez, permitiría señalar una interdependencia entre lo singular y lo plural en el ámbito de la acción, que luego será manifiesta en el plano de lo político.

El análisis del término compete a la acción en un sentido amplio, pero para que la acción pueda ser definida como una *acción política* será necesario que esté acompañada del discurso.<sup>33</sup> Sólo de esta forma, la acción logra instaurar una novedad en el mundo y gracias a la conjunción con la palabra (*léxis*) revelan el mundo como un espacio habitable; un mundo en el que los hombres son capaces de mostrar activamente su “única y personal identidad”: primero como iguales, en tanto miembros de un mismo mundo humano, pero inmediatamente como seres distintos, condición *sine qua non* para la pluralidad. En este sentido, Arendt afirma que

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.<sup>34</sup>

Arendt advierte que, en todos aquellos casos y situaciones en los que la revelación del agente no resulta posible, la acción pierde su carácter específico y se equipara a cualquier otra forma de realización. Sin su carácter revelador, los límites

---

Les Editions Klincksieck, 1977, pp. 119-122 y 934-935. Cassin, Barbara (ed.). Dictionary of Untranslatables. A philosophical lexicon, cit. pp. 820-832.

<sup>32</sup> Arendt, Hannah. La Condición humana, cit., p. 201.

<sup>33</sup> En La condición humana puede leerse que “es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único”. En la edición inglesa, el énfasis en lo político es mayor, al afirmar que es gracias al discurso que el hombre es un ser político (for speech is what makes man a political being). Arendt, Hannah. La condición humana, cit. p. 16 y The Human Condition. Introduction by Margaret Canovan, 2nd ed., Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, p. 3.

<sup>34</sup> Arendt, Hannah. La condición humana, cit., p. 202.

entre *prâxis* y *poësis* se diluyen y se disipa la capacidad de la acción para trascender el ámbito de la producción y la lógica de medios y fines: “la acción sin un nombre, un ‘quién’ unido a ella, carece de significado”.<sup>35</sup>

Sin embargo, existe una imposibilidad intrínseca de solidificar en palabras, en una definición, la manifestación del quién, de ese agente que se revela en la acción y el discurso. Frente a “las identidades intangibles de los agentes de la historia”, la tragedia griega y la *mimesis*, el teatro y la narración aparecen como las formas más propicias para su representación. Desde este punto de vista, al contar una historia es posible recuperar la identidad fenoménica para representarla y reificarla en un relato que propicie la emergencia de un quién, de un actor y un agente para dicho relato. Sin embargo, advierte Arendt, la fragilidad de las acciones humanas, la dificultad que supone la comprensión de su significado y la esquivada emergencia del agente, imponen condiciones a esa representación. El dinamismo y la maleabilidad presentes en la noción aristotélica de *mimesis* trágica la convierten en una candidata para cubrir las restricciones que impone este tipo de representación.

Frente a una *mimesis* estática que se limita a reproducir pasivamente, Arendt elige la acepción aristotélica de la noción, tal como es formulada en *Poética*. En este sentido, recupera a la *mimesis* como rasgo definitorio de todas las artes, pero hace hincapié en su preeminencia en el drama o la tragedia.<sup>36</sup> La *mimesis*, entendida como imitación de la acción (*mimesis práxeos*), se encuentra de igual modo “indisolublemente ligada al flujo vivo del actuar y el hablar” y logra así convertir a la obra en una forma de acción vivida.<sup>37</sup> Esta consideración pone en juego la articulación propuesta entre *mimesis-prâxis* y *lógos* y se complementa con la consideración sobre la tragedia griega y el teatro que Arendt efectúa unas líneas más adelante. Allí define

<sup>35</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 205.

<sup>36</sup> Arendt rescata la digresión etimológica que Aristóteles realiza en *Poética* 1448 a 28-29 en torno a la noción de “drama”, cuyo origen está en el verbo “dráo” que significa “hacer, actuar, obrar” y de ahí que su participio “drôntas” remita a “quienes obran”. Para Aristóteles, esto marca desde el origen mismo de los dramas la íntima conexión con la imitación de la acción (*mimouñtai drôntas*). Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 211.

<sup>37</sup> Arendt, Hannah. *ibíd.*

al teatro como “el arte político por excelencia”, ya que por su capacidad performativa logra transponer “en arte la esfera política de la vida humana”.<sup>38</sup>

Esta recuperación del carácter dinámico de la noción de *mímesis* aristotélica en el marco de una teoría de la acción es, a mi entender, uno de los aportes de Arendt a la discusión política contemporánea. Dicho carácter es precisamente lo que convierte a la *mímesis* en un puente entre *poíesis* y *prâxis*, entre el carácter permanente del que son capaces los productos del trabajo y la futilidad que define a la palabra hablada y a todas las acciones de los hombres. Dado que la *prâxis* no es capaz de dejar ninguna huella en el mundo sin la ayuda del recuerdo,

la tarea del poeta y del historiador (a quienes Aristóteles todavía pone dentro de la misma categoría, porque el tema de ambos es la *prâxis*) consiste en hacer algo que sea digno de recuerdo. Lo hacen traduciendo *prâxis* y *léxis*, acción y palabra, en ese tipo de *poíesis* que, por último se convierte en palabra escrita.<sup>39</sup>

La *mímesis* trágica propicia una especie de transformación de los acontecimientos singulares en historias que merecen ser contadas y que conservan la palabra y la acción y, al hacerlo, revelan a quienes las dicen y ejecutan. En este sentido, la propuesta arendtiana tiene el mérito de haber rehabilitado al “relato actuado” en una intención política que ocupa un lugar nuclear en la crisis moderna de la cultura.<sup>40</sup> Arendt rescata el lenguaje trágico y poético para ponerlo en el centro de la discusión política. Y esto es posible, en parte, por considerar que la poesía, cuyo material es el lenguaje “quizás es la más humana y menos mundana de las artes, en la

<sup>38</sup> Euben señala que pese a la poca o casi nula atención que Arendt le dedica a la tragedia, leer su pensamiento a través del prisma de la tragedia “ayuda a dramatizar aspectos de su helenismo y a ver su pensamiento como un todo que remite a la tragedia en un dialogo con la modernidad y la postmodernidad”. Euben, J. Peter. “Arendt’s Hellenism”. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit., p. 153.

<sup>39</sup> Arendt, Hannah. “El concepto de historia: antiguo y moderno”. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 52.

<sup>40</sup> Kristeva, Julia. *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*. 1. Hannah Arendt. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 92.

que el producto final queda muy próximo a la idea que la inspiró”.<sup>41</sup> Sin embargo, aunque el lenguaje poético y la *mímesis* trágica sean las artes más inmateriales y más próximas a las acciones y discursos que les dieron origen, siguen siendo el resultado de un hacer poético que los objetiva y les otorga la permanencia y estabilidad que de otro modo no alcanzarían.

### Consideraciones finales

Esta manera de concebir a la *mímesis* y la recuperación de su capacidad de transponer acción y discurso ponen en tensión, a mi entender, los estrictos límites de la distinción entre *póiesis* y *prâxis* que suelen atribuírsele al pensamiento arendtiano. La pregunta que surge de estas consideraciones concierne al rol que la *mímesis* y el teatro podrían tener en las discusiones que impone la vida política contemporánea. No se trata de reemplazar la acción política por una acción mimética ni de suplantar el razonamiento por la imaginación, sino de ver en el teatro y en la *mímesis* trágica herramientas capaces de revelar elementos importantes de la acción humana para el pensamiento político.

Según Arendt, las artes representativas y, en particular, el teatro guardan una considerable afinidad con la política. Sin embargo, definir a la política como un arte y creer que es posible mirar al gobierno como una obra de arte constituye un grave y peligroso error. Estas afirmaciones, a primera vista contradictorias, se resuelven al pensar la relación arte-*mímesis*-política como una relación metafórica, que pese a su carácter ficcional puede revelar elementos importantes para el pensamiento. Al igual que en el teatro, en el pensamiento político las opiniones sobre los diversos temas se forman considerando los distintos puntos de vista, mediante una representación de las diferentes posturas. Este proceso de representación no se reduce a una cuestión de empatía, entendida como el intento por ser o sentir como alguna otra persona. De lo que se trata es de desarrollar la capacidad de pensamiento representativo, de lograr imaginar cómo podría sentirme y pensar si estuviera en el lugar de otros, es decir, de “ser y pensar dentro de mi propia identidad donde en realidad no estoy”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 187.

<sup>42</sup> Arendt, Hannah. “Verdad y política”. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 254. Arendt afirma que “los griegos aprendieron a comprender, no a comprenderse

Otro punto de contacto entre el teatro y la política emerge ante la necesidad de ambos de ir más allá y acudir a los espectadores para completarse. En este sentido, los intérpretes –bailarines, actores, instrumentistas y demás– necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su “trabajo” y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución.<sup>43</sup>

La esfera pública, al igual que el teatro, demanda de la presencia de otros; exige salir del solipsismo y responder a la pregunta, fundamental para Arendt, del “quién eres”. Al responder a dicha pregunta, la acción se inserta en una frágil trama de relaciones que la reciben y la tornan significativa. De esta manera, queda instituida como función del ámbito público la de proporcionar un ámbito de visibilidad, un espacio de apariencias en el que los hombres logren ser vistos y oídos, y donde los problemas puedan encontrar una resolución en la publicidad e igualdad.

Si como sugiere Aristóteles, el fin de la política no es otro que la acción, la irrupción de la noción de *mímesis* en la contemporánea teoría de la acción propuesta por Arendt cobra un nuevo sentido. Así, ubicar a la *mímesis* en una discusión política nos permite volver la mirada sobre la vida misma y, a partir de la reflexión que se

---

como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos. Arendt, Hannah. “El concepto de historia: antiguo y moderno”. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, cit., p.60.

<sup>43</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?” Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, cit., p. 166. Topf advierte que la fabricación poética no es solo crucial para el recuerdo sino que su función principal se liga a la posibilidad de “transformar lo invisible en apariencia”. En La vida del espíritu, Arendt afirma que “las actividades mentales, invisibles de por sí y consagradas a lo invisible, solo se manifiestan a través del lenguaje. Igual que los seres que aparecen, que viven en un mundo de fenómenos, sienten la necesidad de mostrarse, así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el impulso de hablar y de hacer así manifiesto lo que, de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos”. Arendt, Hannah. La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1984, p. 118. Topf, Mel. Hannah Arendt: Literature and the Public Realm. College English [on line], 40, 4 (Diciembre 1978). En <http://www.jstor.org/stable/376254> (abril 2015).



abre al comparar la *mímesis* con la *prâxis*, cuestionar y criticar nuestra acción efectiva sobre el mundo.

Arendt tiene la ventaja, a mi entender, de asumir las experiencias del pasado como experiencias que aún tienen algo por decir, no como reliquias que se agotaron en su momento histórico, sino como experiencias que marcaron significativamente el modo de comprender nuestro presente y nuestro futuro. En tal sentido, si nos enfrentamos a una “crisis de lo político”, si lo que está en cuestión es la legitimidad de los espacios públicos, si no existen “lugares” concretos para actuar entre iguales, la solución griega aparece realmente como una solución, o al menos como una propuesta para repensar esos espacios y el propio sentido de lo político, desde sus orígenes mismos. De esta manera, la rehabilitación de la dimensión política de la *mímesis* a partir de la experiencia teatral sólo es posible si se acentúa la relación que la *mímesis* y la política plantean con la vida misma.

Al ubicar a la *mímesis* y al teatro como formas de reificación de las palabras y discursos, al recuperar ese puente que la *mímesis* traza entre *poíesis* y *prâxis* al interior de la filosofía aristotélica, Arendt expresa una forma particular de entender la función que la imaginación puede tener para la política. Como afirma en el epígrafe a este trabajo, arte y política conviven en el espacio público y son fenómenos interrelacionados. La *mímesis* supera la tensión entre acción y producción, entre *prâxis* y *poíesis*, y deja en evidencia la estrecha vinculación entre ellas. La *mímesis* y el teatro ofrecen una instancia para reevaluar lo intangible. Las historias que allí se exponen permiten ver y pensar desde una posición más próxima a la acción y al discurso y, de esa manera, colman el abismo. Gracias a su carácter performativo, nos interpelan a inaugurar una nueva comunidad, en la que lo político deje de ser extraño y conflictivo y seamos capaces de verlo y comprenderlo sin parcialidades ni prejuicios.

### **Bibliografía**

AA.VV. “Hannah Arendt”. *Daímon. Revista de filosofía*, Número 26 (2002).

Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Edición e introducción de Jerome Kohn. Barcelona: Paidós, 2008.
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1984.
- Arendt, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición e introducción de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan, 2nd ed., Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.
- Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofistas*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos. 1982.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristotle. *On Poetics*. Translated by Seth Benardete and Michael Davis, with an introduction by Michael Davis. Indiana: Saint Augustine's Press, 2002.

- Aristotle. *Poetics*. Introduction, commentary and appendixes D.W. Lucas. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Barbero, Santiago. *La noción de mimesis en Aristóteles*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.
- Cassin, Barbara (ed.). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Les Editions Klincksieck, 1977.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Euben, J. Peter. "Arendt's Hellenism". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Villa, Dana. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 151-164.
- Ferry, Jean-Marc. "Habermas critique de Hannah Arendt". *Esprit* (Jun 1980), pp. 109-124.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Ténos, 1987
- Halliwell, Stephen. "Aristotelian mimesis reevaluated". *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, University of California Press, volume 28, Number 4 (October 1990), pp. 487-510.
- Kottman, Paul. "Memory, 'Mimesis', Tragedy: The Scene before Philosophy". *Theatre Journal*, Volume 55, Number 1 (Mar. 2003), pp. 81-97. En <http://www.jstor.org/stable/25069181> (marzo 2009).
- Kristeva, Julia. *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. I. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

- Lledó, Emilio. *El concepto de poésis en la filosofía griega*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1961.
- Platón. *Diálogos IX: Leyes*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Platón. *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Suñol, Viviana. “La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco X 7-8* y el *bíos praktikós* en *Política VII 3*” en *Tópicos. Revista de Filosofía* [on line], 45. En <http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos/article/view/608>, pp. 9-47 (diciembre 2013).
- Taminiaux, Jacques. “Athens and Rome”. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Villa, Dana. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 165-177.
- Topf, Mel. Hannah Arendt: Literature and the Public Realm. *College English* [on line], 40, 4 (Diciembre 1978). En <http://www.jstor.org/stable/376254> (abril 2015).
- Tsao, Roy. “Arendt against Athens: Rereading the Human Condition”. *Political Theory*, Volume 30, Number 1 (Feb. 2002), pp. 97-123. En <http://www.jstor.org/stable/3072487> (julio 2010).
- Villa, Dana. “Arendt, Aristotle and Action”. *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 17-41.

## Pensando al refugiado: entre la subjetivación política y la ciudadanía imposible

Thinking about the Refugee:  
between Political Subjectivation and Impossible Citizenship

**Pamela Verónica Morales \***

Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2015  
Fecha de Aceptación: 16 de noviembre de 2015

**Resumen:** *En la llamada globalización, nuevas formas de exclusión referidas a la calificación, a la cultura, al territorio y al racismo reservan el espacio político a unos pocos, los ciudadanos, dejando en las fronteras a individuos desprovistos de participación y derechos transformándolos en extranjeros. La pregunta que se plantea es cómo han de reaccionar los órdenes jurídicos y políticos ante las personas que traspasan esos límites y cuestionan el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad. En el marco de este trabajo se intentará repensar la figura del refugiado a la luz de la noción de ciudadanía como un sistema de inclusión/exclusión de carácter histórico, en el cual la frontera que separa el adentro y el afuera de los procesos de subjetivación política.*

**Palabras clave:** *Refugiado, Ciudadanía, Estado.*

**Abstract:** *In the so called globalization, new ways of exclusion referred to qualification, culture, territory and racism reserve the political scenario to a few, the citizens, leaving on the margins individuals without rights and participation becoming foreigners. The question that arises is how the political and legal orders are going to react in the presence of people that go through those limits and question the relation between citizenship and nationality. Along this paper we will try to think the figure of refugee through the concept of citizenship as a historical system of inclusion/exclusion, in which the border that separates the inside and the outside of this political membership is the center of conflicts and transformations.*

**Keywords:** *Refugee, Citizenship, State.*

---

\* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en Filosofía por la Universidad de Paris VIII Vincennes-Saint Denis. Docente de la carrera de Ciencia Política (UBA). Miembro del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF) e investigadora del UBACyT “Cartografía de la Ciudadanía” (IIGG-FSOC-UBA).

Correo electrónico: [pame.veronica@gmail.com](mailto:pame.veronica@gmail.com)

## Introducción

Desde fines del siglo XIX, la existencia de refugiados tiene lugar en la comunidad internacional. Sin embargo, la crisis migratoria actual que tiene como protagonistas a estos migrantes no se ha visto desde la Segunda Guerra Mundial: “A marzo de 2016 el conflicto en Siria ha desplazado de sus hogares a millones de personas que buscan protección. Hay 4.815.868 refugiados sirios en los países vecinos. Esta cifra incluye a 2,1 millones de refugiados sirios registrados por el ACNUR en Egipto, Irak, Jordania y Líbano, a 1,9 millones de refugiados sirios registrados por el gobierno de Turquía, además de más de 28 mil refugiados registrados en el Norte de África (...)”<sup>2</sup>. Estos números representan tan sólo a una proporción de los refugiados que hoy se desplazan a través de las fronteras del mundo y que de forma no homogénea, comparten trayectorias individuales de exclusión; “(...) experiencias de una relación frágil e incierta con la ley y los Estados que los expulsan o los reciben”<sup>3</sup>. Así, la existencia de refugiados desde sus infinitos inicios hace evidente una relación particular entre las comunidades estatales y aquellos que las habitan o intentan habitarlas.

De esta manera, aquello que se constituye como la estructura interna de la soberanía estatal y que funde la ciudadanía con la nacionalidad en una unidad inseparable, resulta ser el paradójico conflicto al que se enfrentan los refugiados. Es por ello, que en el presente trabajo se intentará pensar la problemática de los refugiados a la luz de las fisuras y conflictos existentes que giran en torno a la asignación particular de derechos por parte del Estado a dichos sujetos y al concepto de ciudadanía como forma de subjetivación política moderna.

<sup>2</sup> ACNUR, Emergencia en Siria, 2016. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/que-hace/respuesta-a-emergencias/emergencia-en-siria/>

<sup>3</sup> [“(…) d’expériences d’un rapport fragile, incertain, a la loi et aux Etats qui l’ont expulsée ou accueillie”] La traducción es mía. Agier, Michel. Aux bords du monde, les réfugiés. Paris: Flammarion, 2002, p.24.

## I. ¿El refugiado como sujeto de derechos?

Con alrededor de un millón y medio de refugiados por toda Europa y luego de acabada la Segunda Guerra Mundial, se adoptó en 1951 la principal base legal sobre la cual se instituyó al refugiado como sujeto de derechos. La conciencia mundial sobre la necesidad de unificar criterios respecto a los parámetros mínimos de protección y establecer un estatuto jurídico común que diera respuesta uniforme sobre quién es un refugiado, cuáles son sus derechos y obligaciones en el país de asilo y cuál es la responsabilidad de los Estados en la aplicación de sus disposiciones, dio lugar a la firma y ratificación de la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados<sup>4</sup>.

Dicho documento posee un substancial significado jurídico, político y ético en materia de protección internacional de la persona humana porque dispone los principios básicos para el tratamiento de la problemática y proporciona un marco universal en el que los Estados pueden cooperar y compartir la responsabilidad de los desplazamientos forzosos. Además, la importancia de la Convención radica en que es el único instrumento vinculante, con carácter universal, de protección de los refugiados, que se transformó en la primera normativa que dio una definición integral de la figura del refugiado, que instauró un sistema general de protección en el marco de Naciones Unidas y que marcó un hito en el surgimiento de una voluntad global de encarar este problema.

Sin embargo, la protección y asistencia de los refugiados tal como la conocemos hoy en día se apoyó en dos principios contradictorios de nuestras sociedades, la soberanía estatal y la universalidad de los derechos humanos, dando lugar un sistema paradójico de refugio, donde el reconocimiento de la existencia de sujetos portadores de derechos que se encuentran por fuera de la idea de ciudadanía-nacionalidad se enfrenta a la soberanía de los Estados nacionales que lo otorgan.

Entre los análisis más importantes sobre la problemática del refugiado que encontramos desde la teoría política moderna están los de Hannah Arendt y los “sin

---

<sup>4</sup>Dicho documento entró en vigor el 22 de abril de 1954.

Estado” que dirige el debate a la temática de la residencia y pertenencia política, al tiempo que permite reflexionar sobre la configuración del Estado nación y los procedimientos de exclusión que conlleva dicha construcción política.

Uno de los primeros textos donde Arendt, después de haber emigrado a los Estados Unidos en 1941 a causa de la persecución nazi, trabajó la cuestión de los “sin Estado” apareció bajo el título “We Refugees” en *Menorah Journal* en enero de 1943. En él, la autora adelantó el análisis de la situación de los refugiados y apátridas que continuaría con “This means you” en *Aufbau*, periódico de los inmigrantes en Nueva York. Tiempo después publicaría -en el mismo diario- el artículo que se convertiría posteriormente en el capítulo IX “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre”, de la segunda parte (Imperialismo) de *Los orígenes del Totalitarismo* [1951].

En “We refugees”, Arendt describe el modo en que “los judíos a fuerza de olvidar su pasado con el objetivo de abrazar optimistas un futuro, intentaban a toda costa no aparecer como refugiados para no aparecer como judíos”<sup>5</sup>. Para Arendt, la situación en la que se vieron abocados los judíos, fue el resultado de un doble proceso simultáneo: por un lado, las políticas de desnaturalización y de desnacionalización adelantadas en los regímenes totalitarios con las cuáles se asesinó la persona jurídica en el individuo mismo, negándole el “derecho a tener derechos”; por el otro, la incapacidad de los Estados para garantizar los derechos nacionales de todos aquellos que los habían perdido.

Este doble proceso dio como resultado que aquellos que habían sido considerados la “escoria de la tierra” en su territorio de origen, fueran recibidos en todas partes como “escoria de la tierra” estableciendo un continuum que confirmaba el hecho de que compartían un mundo del que no formaban parte. De esta manera, Arendt afirma que los apátridas y refugiados se habían convertido en una anomalía estatal: aquellos que vivían al margen de la jurisdicción legal. Una anomalía a la que los Estados fueron incapaces de proveer de un marco jurídico, reservándole, como el único país

---

<sup>5</sup> Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa, 2002.



sustitutivo posible, aquel en el que reinaba la excepcionalidad jurídica, el campo de internamiento. Según la filósofa alemana esto sucedió así, porque la humanidad se encontraba completamente organizada, porque el territorio estaba completamente distribuido; así perder el “hogar” equivalía a ser expulsado de la humanidad misma. “Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos o en campos de internamiento por sus amigos”<sup>6</sup>. En palabras de Arendt, “nadie había sido consciente de que la humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones”<sup>7</sup>. En dicho texto, Arendt no realiza solamente una crítica al orden político sino que también hace mención a la necesidad de proteger el estatuto social de los refugiados en el país de acogida para que ellos puedan integrarse y aportar algo nuevo a esa comunidad: “El hombre es un animal social y la vida no es fácil para él cuando los lazos sociales se cortan (...)”<sup>8</sup>.

Es necesario aclarar que muchas veces se ha asimilado la idea de figura del refugiado con el estatuto jurídico del refugiado. En el caso de Arendt, y de acuerdo con la hipótesis de Marie Claire Caloz Tschopp en *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté* (2000), la asimilación entre el refugiado y los “sin-Estado” no es el propósito de la autora, cuando ella describe la situación de millones de “sin-Estado” lo hace utilizando dicha situación como una figura ejemplar. Dicha figura es una forma, un ejemplo representado visualmente. Arendt nos hace ver los millones de “sin Estado”

---

<sup>6</sup> Arendt, Hannah. Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Buenos Aires: Paidós, 2006, p.3.

<sup>7</sup> Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo, Buenos Aires: Taurus, 2004 [1951], p.372.

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, Op. Cit., 2006. p 10.

al describir su situación, el marco jurídico y político en el que son excluidos para poder analizar la pérdida y la privación de la pertenencia política y la residencia<sup>9</sup>.

Entonces, lo que le interesa a Arendt es sobre todo analizar la residencia y pertenencia política. De esta manera, ella utiliza el término refugiado en su obra y lo hace en relación a la importancia del derecho de asilo y la protección que este implica<sup>10</sup>. El derecho de asilo aparece en Arendt como una forma de pertenencia política a partir de la protección concedida, pero se diferencia del derecho de residencia.

Es así como la figura del refugiado implica una demanda de protección y dispone de un estatuto doblemente nacional: por su vínculo de persecución con el Estado de origen y por su vínculo de protección con el Estado de asilo<sup>11</sup>. Esta situación es distinta a la de la figura de los “sin derechos” que describe Arendt en la medida en que la protección y la pertenencia son conceptos diferentes para la autora y su asimilación sería contradictoria a la hora de comprender el significado del término *Statelessness* y relacionarlo con el poder político en su generalidad y materialidad. Los refugiados y apátridas aparecen en la escena mundial ya no bajo la piel del exiliado político sino ahora en el cuerpo -parafraseando a Arendt- de todos aquellos “(...) que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir únicamente ayuda de comités de refugiados”<sup>12</sup>.

Para comprender un poco más las afirmaciones arendtianas es necesario analizar el concepto de soberanía y repensar el rol del Estado en relación a la situación de los refugiados. El concepto de soberanía se vincula con el nacimiento del derecho internacional y con la emergencia del sistema moderno de Estados nacionales. Entre las características más importantes de las relaciones internacionales y del conjunto de normas que las regulan se encuentra la noción de territorio, entendido como la base

---

<sup>9</sup> Caloz-Tschopp, Marie Claire. *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Paris : Payot Lausanne, 2000.

<sup>10</sup> Idem, p. 266.

<sup>11</sup> Idem, p. 265.

<sup>12</sup> Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 2006, p.:1.

espacial del poder estatal y el elemento clave para entender el concepto de soberanía enmarcado en una unidad territorial y jurídica como lo es el Estado. No obstante, la aparición de las Naciones Unidas implica que los Estados por primera vez cedan “a través de un acuerdo global parte de su soberanía a un organismo supranacional”<sup>13</sup> y compartan derechos con los pueblos y los individuos en la normativa internacional.

A pesar de dicha incorporación, los Estados aún continúan siendo los actores principales de la escena mundial y los portadores de la soberanía territorial, política y jurídica. Esto se hace evidente en la praxis política de los Estados vinculada a la migración y el refugio: el Estado conserva el derecho de decidir quiénes pueden o no entrar a su territorio y es en este sentido que podemos afirmar que la cuestión migratoria y del refugio son los primeros y últimos recursos donde se hace efectiva la soberanía estatal. El Estado se constituye, entonces, a partir del control de las fronteras, del derecho de otorgar refugio y del rechazo a la inmigración instituyendo una operación política-jurídica de exclusión ligada a la soberanía.

Con la modernidad, el Estado se definió como una unidad política estableciendo los criterios de inclusión y exclusión que permiten identificar a esa comunidad como distinta y contrapuesta a otra. Así la exclusión es la condición de posibilidad de la unidad política; el fenómeno político sólo tiene sentido dentro de una lógica de la conflictividad capaz de establecer quién es el extranjero frente al cual un pueblo, una nación y un Estado se constituyen como un todo.

De esta manera, el Estado nos reenvía a la idea de un poder que trasciende las voluntades particulares de aquellos que se encuentran bajo su órbita. Se trata de una fuerza creadora de derecho que establece un orden jurídico. En este sentido, el Estado sirve como matriz para la asignación de derechos frente a los individuos que se encuentran bajo su jurisdicción, es decir, define las condiciones por las cuales estos individuos están vinculados jurídicamente entre sí y con él. Es a partir de ese vínculo que la política puede ser al mismo tiempo aquella práctica que te incluye en una

---

<sup>13</sup> Rodríguez Carrión, Alejandro J. El derecho internacional en el umbral del siglo XXI. Universidad de Málaga, 1999, p. 24.

comunidad y aquella que te expulsa suspendiendo los modos de protección legal, definiendo la fuente de no pertenencia<sup>14</sup>. En estos términos, el poder del Estado se ejerce conflictivamente a través de la capacidad de incluir, cuidar y asegurar la vida de ciertos individuos que pertenecen a esa nación que él representa como así también la de arrojar a una parte de ellos a la exterioridad de su comunidad política.

En este sentido, Arendt afirma que la residencia asegura la condición material de existencia de todo ser humano en un lugar para que éste pueda participar de la creación del espacio público. La residencia en tanto lugar precede a la acción de aparecer en un espacio público. Es por ello que con la transformación del sistema de Estados nacionales, el Estado es quien confiere o rechaza la residencia y la pertenencia política –la nacionalidad estatizada sobre un territorio donde el Estado Nación es soberano-, es decir, la posibilidad de una existencia y presencia política.

Con la exclusión de toda comunidad política, lo que se pierde, no es la justicia, sino el derecho de actuar, de pensar, de tener una opinión. Estas cualidades fundamentales de la condición humana componen lo que Arendt llama el “derecho a tener derechos”, es decir, el derecho de pertenencia a una categoría en una comunidad organizada, es decir, el derecho a tener un lugar en el mundo. La razón del drama que describe la autora no es la falta de civilización sino el hecho de vivir en un mundo único: “Solo una humanidad completamente organizada puede hacer que la pérdida de residencia y del estatuto político implique ser expulsado de la humanidad entera”<sup>15</sup>. El derecho a la residencia cuando se materializa en un contexto político se llama en el vocabulario jurídico “derecho de nacionalidad”.

Cuando el acto de residir se inscribe en un sistema político de Estado nacionales, la estatalidad del espacio territorial civilizado pasa por la nación y es el criterio de gestión de la soberanía. La pérdida del derecho de residencia aparece así como la señal de alarma del inicio de los procesos de privación que implican un

---

<sup>14</sup> Butler, Judith. *Vida Precaria. El poder de duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 45.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 2004.

cuestionamiento no solamente en relación a los “sin derechos” sino también al sistema político mismo<sup>16</sup>.

Es decir, la pérdida de protección estatal y del status legal de un individuo en su comunidad y consecuentemente en otras, convierte al hombre en un ser “sin derechos” y lo somete a llevar su condición de extranjería a cualquier lugar donde se encuentre.

Así, parafraseando a Giorgio Agamben, la fractura inherente al orden político moderno se visibilizó con la aparición de masas de sujetos desnacionalizados, convirtiéndose en refugiados, marcando un decisivo punto de inflexión en la vida de los Estados nacionales.

En relación a la universalidad de los derechos humanos, es cierto que el derecho en materia de refugio no puede separarse de los derechos humanos, pues la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 expresa, en su artículo 14, que toda persona tiene derecho a buscar asilo y disfrutar de él en caso de persecución. Además, tanto la Declaración como la Convención sobre el Estatuto del Refugiado nacen casi simultáneamente en la segunda posguerra.

Sin embargo, podemos observar la existencia de una diferencia fundamental entre la protección establecida en la Convención y lo que establece la Declaración. Esta última implica una efectiva protección territorial por parte del Estado asilante; en cambio una persona puede obtener el reconocimiento del Estatuto de refugiado sin que de dicho reconocimiento se deduzca, para el Estado otorgante, la obligación de conceder un permiso de residencia permanente<sup>17</sup>. Es decir, el reconocimiento por parte del Estado de acogida es meramente declarativo y no constitutivo. Dicho Estado declara solamente que el solicitante cumple con las condiciones exigidas por la Convención y guarda silencio en relación a la situación de aquel refugiado ya reconocido y el efectivo cumplimiento de sus derechos.

---

<sup>16</sup> Caloz-Tschopp, Marie Claire. *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Paris : Payot Lausanne, 2000.

<sup>17</sup> Díez de Velasco, Manuel. *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid: Tecnos, 1999, pp.516-517.

La adquisición por parte de los Estados de obligaciones internacionales con respecto a los refugiados dio lugar a la falta de reconocimiento de la práctica del asilo como derecho humano y obligación jurídico-política internacional de los Estados<sup>18</sup>. En este sentido, hablamos de un “divorcio” entre el asilo –como acto soberano que permite la entrada y estadía en el territorial nacional por tiempo indeterminado- y el régimen internacional de protección de refugiados –como un acto administrativo de reconocimiento de un hecho de carácter transitorio. Así, el asilo se convirtió en un asunto de protección de carácter político de los derechos de ciudadano<sup>19</sup>.

Lo más importante en relación a la universalidad de los derechos humanos radica en la posibilidad jurídico-política de jaquear la soberanía estatal y poner de manifiesto la contradicción entre los supuestos de la definición de refugiado. De acuerdo con Jacqueline Bhabha, la universalidad en el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales implicó, desde sus inicios, un desafío a las doctrinas de soberanía basadas fuertemente en la territorialidad. "Para erigir el edificio contemporáneo de los derechos humanos y la protección de refugiados, era necesario debilitar el acceso exclusivo del Estado a sus ciudadanos, o a la inversa, la completa dependencia de los ciudadanos a sus gobiernos"<sup>20</sup>.

Los derechos humanos poseen un carácter universal y cosmopolita en tanto que su contenido remite a un valor de dignidad y de autonomía que vale para toda la humanidad como su modo de garantía “(...) en la medida en que los derechos invocables por todo individuo en tanto tal, deberían ser exigibles en todas partes”<sup>21</sup>. En consecuencia, los individuos son ahora titulares de derechos reconocidos,

---

<sup>18</sup> En julio de 1993, las enmiendas constitucionales de la república federal de Alemania expresan que el derecho de asilo no puede ser invocado por los que entran por un Estado miembro de la Comunidad Europea o por un tercer país donde la Convención y el Protocolo, y la convención Europea de Derechos Humanos esté garantizada.

<sup>19</sup> En cambio, algunos estados han incorporado en sus ordenamientos internos un régimen de asilo territorial. Las fórmulas son diversas dependiendo de las diferentes concepciones constitucionales del asilo. En Francia, por ejemplo, el asilo es un derecho fundamental de los individuos, en cambio en España se constituyó como una facultad discrecional del Estado.

<sup>20</sup> Bhabha, Jacqueline. “Pertener a Europa: ciudadanía y derechos posnacionales” en Revista Internacional de Ciencias Sociales, N 159, UNESCO (1996): 6.

<sup>21</sup> Raffin, Marcelo. La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y pos dictaduras del Cono Sur. Buenos Aires: Editores del Puerto, 2006, p. 5

bautizados como derechos humanos que el Estado deberá garantizar, independientemente de si son nacionales o extranjeros, y que toda violación de dichos derechos acarrea la responsabilidad internacional del Estado. Esta nueva noción redefine la relación entre el Estado y los individuos.

En el caso de los refugiados son sujetos de derecho en tanto se encuentran incluidos en el orden jurídico-político internacional a partir de la Convención. Esta inclusión ilumina un tratamiento particular sobre la vida y los cuerpos de estos hombres: la condición de refugiado es otorgada únicamente por los Estados; es temporaria y tiene carácter humanitario, social y apolítico. Sin embargo, la concesión del refugio como derecho es claramente política ya que la gestión de dicha protección mantiene un vínculo estrecho con los privilegios y arbitrariedades del poder soberano. Además, la vida de estos individuos puede estar destinada a la muerte, a la marginalidad, a la discriminación, sin que este hecho sea sancionado. Esto no sería posible si la política no se hubiese centrado en la gestión, tratamiento y administración de la vida de los hombres. Es decir, capturada por el orden jurídico y la maquinaria burocrático-administrativa, la vida del refugiado encuentra paradójicamente inscrita por fuera de la ciudadanía.

Cuando un individuo se ve forzado a huir de su comunidad y llega a otra en busca de protección e inclusión, se encuentra dentro de los límites de un Estado pero, precisamente, no como ciudadano. A pesar de que se hayan quedado efectivamente sin Estado se encuentran todavía bajo el poder estatal que produce y mantiene de un modo particular la vida de estos individuos, que son recibidos “bajo la condición de no estar incluidos en el conjunto de los derechos y obligaciones jurídicas que definen la ciudadanía nacional”<sup>22</sup>. Son enmarcados bajo la condición de refugiado. Es decir, “porque ellos son perseguidos, los refugiados invocan los derechos humanos, pero porque son inmigrantes, ellos se enfrentan a los derechos de los extranjeros del país de asilo. La problemática del asilo se sitúa entre la intersección de las diferentes concepciones y textos jurídicos sobre refugio que se contradicen con la realidad del control migratorio”<sup>23</sup>.

---

22 Butler, Judith, Op. Cit., 46.

23 Pestre, Elise. *La vie psychique des refugies*. Paris: Payot collection Essais, 2010. La traducción es mía. [“Parce qu’ils sont persécutés, les réfugiés invoquent les Droits de l’homme, mais parce qu’ils

En definitiva, por un lado, son los Estados nacionales los que –en su mayoría– producen refugiados y es el sistema internacional quien viene a reparar esa fisura produciendo el Estatuto de refugiado concediéndole derechos y protección. Sin embargo, el sistema internacional de protección de refugiados se funda en la posibilidad que tienen los Estados en brindar o no dicho Estatuto, de rechazar y marginar aquellos que no cumplen con las condiciones establecidas por la comunidad internacional para ser un refugiado.

En consecuencia, la universalidad de los derechos humanos viene a erosionar la creencia en la soberanía estatal pero, no la destruye completamente; a través del sistema de refugio, ésta es restituida y aparece como obligatoria a la vez que deseable<sup>24</sup>. Así al insistir en la necesidad de protección nacional, el sistema internacional refuerza la división en Estados-nación, constituyendo así una paradoja central del sistema de refugio.

## II. La ciudadanía imposible del refugiado

A lo largo de la historia, la pregunta por quienes son ciudadanos y quienes no, ha implicado la redefinición constante de los límites que encierra ese concepto y de los dominios que quedan a ambos lados de esa frontera. “Cada régimen político proyecta en una cierta definición de la ciudadanía la distribución de poderes que lo caracteriza (Aristóteles) y porque esta definición, delimitando jurídicamente o cuasi jurídicamente un cierto tipo de hombre, un cierto modelo de derechos y deberes, cristaliza a nivel del individuo las relaciones sociales constitutivas de una sociedad”<sup>25</sup>. Así, la construcción de la ciudadanía se ha apoyado históricamente en dos conceptos: participación política y pertenencia a la comunidad. Teniendo en cuenta este último punto, la construcción de la ciudadanía representa el momento de institución política de la comunidad en el cuál se determina quienes formaban parte de un *nosotros* y quienes son identificados como extranjeros, quedando en los márgenes de dicha unidad política.

---

sont immigrés, ils sont confrontés aux droits des étrangers du pays d'accueil. La problématique de l'asile se situe donc à l'intersection de ces différentes conceptions et les textes de loi sur l'asile contredisent souvent la réalité propre au contrôle de l'immigration”.]

24 Bhabha, Jacqueline. “Embodied rights: gender persecution, state sovereignty, and refugees” en *Public Culture*, University of Chicago, N 9, 1996: 3-32.

25 Balibar, Etienne. *Les frontières de la démocratie*, Paris: La découverte. 1992, p. 100.



De esta manera, desde la Antigüedad, se puede afirmar que la constitución de una comunidad política implica a su vez la construcción y la exclusión de un otro. Así la condición de ciudadano se encuentra relacionada con rituales de ingreso, acceso, identidad y privilegio que, posteriormente, con su resignificación en clave moderna, acarrió una modificación en los criterios de inclusión/exclusión. En el mundo moderno, la ciudadanía se asoció a la membrecía de un Estado nacional estableciéndose como un status que garantiza a los individuos iguales derechos, libertades, deberes y restricciones, poderes y responsabilidades y ocupando un lugar central en la política democrática. La nacionalidad une al individuo y a un Estado determinando el criterio de la ciudadanía. Así, la participación política atribuye ciudadanía pero, a su vez, exige la pertenencia nacional como requisito previo. En este sentido, y entendiendo a la nacionalidad como el vínculo jurídico que une a una persona con un territorio, ésta somete a los hombres al Estado quien asegura su protección y le confiere la ciudadanía transformándolos en sujetos políticos.

Por dicho motivo, para ser reconocido como miembro pleno de un Estado nación, hay que adquirir la ciudadanía por nacimiento o por naturaleza, esto es, reunir dos requisitos de natalidad o naturalidad: nacer de un padre y una madre que pertenezcan ya a la comunidad nacional (*ius sanguinis*) o nacer en el territorio que la nación ocupa como su lugar natural y sobre el que se ejerce un dominio completo y exclusivo (*ius solis*). Cuando faltan estos dos requisitos, la adquisición de la nacionalidad se vuelve un problema precisamente por la no coincidencia entre la etnia de procedencia y la tierra de residencia.

En consecuencia, podemos afirmar que la ideología nacionalista descansa en lo que Bayart llama “la ilusión de identidad”<sup>26</sup>, es decir, la suposición de que a una identidad cultural corresponde necesariamente una identidad política. Esta idea se ha plasmado en el seno de las democracias a través de la exclusión de los Otros. Es decir, solo los ciudadanos nacionales cuentan y tienen derechos en su Estado ya que la organización jurídica interna de la comunidad política moderna codifica toda la organización de la vida humana. Es por ello, que un individuo excluido de un Estado pierde toda

---

26 Tassin, Etienne. “Identidad, Ciudadanía y Comunidad política: ¿Qué es un sujeto político?” en *Filosofías de la Ciudadanía: sujeto político y democracia*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 1999.

estructura política, sin poder continuar con una vida asegurada, familiar y vivible. Por ende, los derechos son atribuidos al hombre únicamente en la medida en que ese hombre se vuelve ciudadano.

Ahora bien, ¿Por qué son importantes estas nociones para repensar al refugiado? El refugiado, en tanto que debe abandonar su país, ha perdido su condición de ciudadano en tanto partícipe de la comunidad política donde nació; y aunque formalmente mantenga su nacionalidad queda en los márgenes de un mundo que otorga un lugar esencial e incluso heroico al ciudadano. Despojado de esta condición en el país de origen y ahora siendo un refugiado, es decir un no-ciudadano en el país de refugio, la pregunta es ¿cómo podemos explicar el lugar de los refugiados en el sistema estatal?

Por un lado, desde la perspectiva de los refugiados, el derecho soberano de otorgar o negar la protección tiene un fin defensivo: protege a los de adentro de los de afuera (ya sea mediante un conjunto de normas preexistentes legítimas o mediante un poder excepcional decisorio). La política “real” de los Estados sólo puede desplegarse trazando una frontera y ésta es justamente la labor performativa de la soberanía: “crear” una unidad interna a partir de la exclusión de un “Otro”. De ahí el fuerte vínculo que existe entre soberanía y violencia que pone de manifiesto las actuales políticas migratorias y de refugio implementadas por las grandes potencias. Es por ello que la experiencia de los refugiados en los Estados modernos ilumina los límites de los conceptos fundamentales que hemos usado hasta ahora para representar a los sujetos de la política: el ciudadano, el pueblo soberano y la nación.

En definitiva, el refugiado se define a partir del proceso por el cual un individuo, ciudadano de un Estado, se ve forzado a abandonar su país perdiendo esa cualidad que lo hacía miembro de una comunidad política determinada, para devenir –con suerte– en un refugiado (al ser reconocidos por otro Estado), ocupando así un nuevo lugar caracterizado por el derecho a la residencia pero no a la ciudadanía y con una condición precaria y paradigmática frente a la comunidad política que lo expulsa y que lo recibe.

Históricamente, los refugiados han representado un (no) lugar, un déficit del sistema moderno de los Estados nacionales. Y para resolver su situación, la comunidad internacional creó una protección también marginal, como lo es el Estatuto de Refugiado. Su reconocimiento declarado por los gobiernos democráticos viene a cubrir esa fisura, pero a su vez reconoce el despojo que sufren estos individuos en tanto sujetos políticos.

De esta forma, la pérdida del entramado social en el que estos seres habían nacido, y la imposibilidad de hallar uno nuevo, la pérdida de la protección de su gobierno y del status legal en su país, y, consecuentemente, en otros, los convierten en el hombre desnudo, nueva condición paradójica representada por estos sujetos reducidos a una existencia precaria.

Recordemos también aquí que, la pertenencia a la comunidad política es el primer bien a distribuir, y que las esferas de los derechos, de la inclusión social y de la participación política quedan comprendidas en esa lógica. Así, cuando se trata de reconocer o asignar la ciudadanía, también se trata de reconocer y asignar las condiciones de posibilidad de la supervivencia de los hombres.

Al mismo tiempo, todo el sistema internacional de protección de refugiados se construirá de forma marginal. Pues viene a cubrir un escape, una fisura, pero él mismo constituye una fisura por cuanto el reconocimiento del estatuto de refugiado despoja al individuo de aquello que lo constituye como sujeto político: la ciudadanía.

Asimismo, el Estatuto de refugiado, en tanto producto legal, se encuentra revestido por un velo objetividad jurídica y solidaridad humanitaria que evita todo intento de desafiarlo o cuestionarlo. A su vez, dicha definición jurídica invisibiliza los efectos que la gestión del refugio llevada adelante por los Estados, las organizaciones internacionales y no gubernamentales producen en la vida de los propios refugiados.

En consecuencia, la ciudadanía, paladín de las democracias liberales, según la cual la integración y los derechos se basan en la pertenencia a un Estado-nación, se vuelve inadecuada en un mundo caracterizado por la globalización y la movilidad. Crea situaciones en las que los individuos viven de forma duradera en países donde tienen

pocos derechos y están privados de participar en la vida comunitaria de la que procede y en la que quizás residen. Es decir, situaciones de exclusión, de violencia extrema y extendida como la que viven los refugiados sirios, de desigualdad creciente demuestran diariamente la insuficiencia de los proyectos nacionales y comunitarios para dar respuesta a la migración en general, y a los refugiados, en particular.

### III. A modo de conclusión

Efímero, precario, incierto. Estas palabras nos ayudan hacer visible la constante de la situación de los refugiados y deslizar la mirada desde el poder central a los bordes que este produce. Se debe poner en cuestión no sólo la equivalencia del Estado con el Estado de Derecho, sino también la equivalencia entre política y Estado. El sistema de pertenencia en base al anclaje del derecho en los Estados se funda en una lógica simétrica que no se condice con la realidad: no todo migrante es ciudadano en otro lugar.

Por ello, repensar al refugiado y su sentido político en la actualidad nos lleva a plantear que la construcción del horizonte universalista de los derechos humanos supone una violencia, una exclusión que hace necesaria la reivindicación de estos derechos y de políticas orientadas a ellos, pero que a su vez es contenida por dicha construcción. Es por ello que sostenemos que la resolución de las situaciones de exclusión puede generar una acción política que se distinga de una gestión instrumental de los conflictos de las poblaciones. Vemos aquí una diferencia importante respecto de algunas interpretaciones contemporáneas de los derechos humanos, que identifican la transformación social con el avance de esta esfera normativa.

El fin de la Segunda Guerra Mundial abrió el camino hacia una globalización o universalización del concepto de ciudadanía, a través de la institucionalización de los derechos humanos. Sin embargo, la propia Carta fundacional de la ONU incurrió en una contradicción fundamental, en la que todavía seguimos enredados: por un lado, consagró la soberanía nacional y la autodeterminación de los pueblos, confundiendo

el sueño nacionalista de una comunidad étnicamente homogénea y territorialmente soberana con el sueño democrático de la libre participación de los ciudadanos en el gobierno de sus propias vidas. Pero, por otro lado, levantó el sueño cosmopolita de unos derechos humanos universales cuya jurisdicción debería situarse por encima de la soberanía nacional obligando a cada Estado a garantizar que todos los habitantes de su territorio, fuese cual fuese su sexo, condición social, religión, nacionalidad gozasen de iguales derechos.

Sabiendo que el Estado posee la exclusividad de otorgar la protección a los refugiados, y que dicha práctica queda subsumida bajo un paradigma humanitario, ¿hasta qué punto la decisión sobre la vida de estos individuos que generalmente está destinada a la muerte, a la marginalidad y a la discriminación –sin sanción alguna- se trata de un asunto apolítico?

Sin duda, cuestionar, señalar y comprender las condiciones que hacen posible la situación de los refugiados en la actualidad es definitivamente un hecho político. Revertir las consecuencias de la práctica del refugio implementada por los Estados, también.

## **Bibliografía**

ACNUR, Emergencia en Siria, 2016. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/que-hace/respuesta-a-emergencias/emergencia-en-siria/>.

Agamben, Giorgio. We refugees. Disponible en <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugges.html>, 1994.

Agamben, Giorgio. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia:Pre-textos, 1998.

Agier, Michel. Aux bords du monde, les réfugiés. Paris: Flammarion, 2002, p.24.

Arendt, Hannah. Tiempos presentes, Barcelona: Gedisa, 2002.

- Arendt, Hannah. Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Buenos Aires: Paidós, 2006, p.3.
- Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo, Buenos Aires: Taurus, 2004 [1951], p.372.
- Balibar, Etienne. Les frontières de la démocratie, Paris: La découverte, 1992, p. 100.
- Bhabha, Jacqueline. “Embodied rights: gender persecution, state sovereignty, and refugees” en Public Culture, University of Chicago, N 9, 1996: 3-32.
- Bhabha, Jacqueline. “Pertener a Europa: ciudadanía y derechos posnacionales” en Revista Internacional de Ciencias Sociales, N 159, UNESCO (1996): 6.
- Butler, Judith. Vida Precaria. El poder de duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 45.
- Caloz-Tschopp, Marie Claire. Les sans-Etat dans la philosophie d’Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d’avoir des droits et la citoyenneté, Paris : Payot Lausanne, 2000.
- Caloz-Tschopp, Marie Claire. Les étrangers aux frontières de l’Europe et le spectre des camps, Paris : La Dispute, 2004.
- Caloz-Tschopp, Marie Claire. Lire Hannah Arendt Aujourd’hui. Povoír, guerre, pensée, jugement politique, Actes du colloque international de Lausanne 11-12 mayo 2007, Paris : L’Harmattan, 2008.
- Diez de Velasco, Manuel. Instituciones de Derecho Internacional Público. Madrid: Tecnos, 1999, pp.516-517.
- Pestre, Elise. La vie psychique des refugies. Paris: Payot collection Essais, 2010.
- Raffin, Marcelo. La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y pos dictaduras del Cono Sur. Buenos Aires: Editores del Puerto, 2006, p.5
- Rodríguez Carrión, Alejandro J. El derecho internacional en el umbral del siglo XXI. Universidad de Málaga, 1999, p. 24.
- Tassin, Etienne. “Identidad, Ciudadanía y Comunidad política: ¿Qué es un sujeto político?” en Filosofías de la Ciudadanía: sujeto político y democracia, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 1999.

## Narración y comprensión: el lugar de la memoria en la obra de Hannah Arendt

Storytelling and Understanding:  
Memory's Place in Hannah's Arendt Thought

Mariela Cecilia Avila \*

Fecha de Recepción: 6 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 15 de octubre de 2015

**Resumen:** *En el presente trabajo buscamos indagar sobre el lugar de la narración y la memoria en el pensamiento de Hannah Arendt. Para ello, analizamos ciertas categorías fundamentales de su obra, tales como historia y comprensión. Esto nos ayudará a ver el modo en que a partir de la acción y la palabra nos constituimos en sujetos políticos, atravesados por narraciones que a la vez que nos permiten comprender el mundo, nos permiten comprendernos como quienes dentro de la Historia.*

**Palabras clave:** *Hannah Arendt, memoria, narración, historia, comprensión.*

**Abstract:** *In this work we try to think about storytelling and memory's place in Hannah Arendt's thought. In order to do that, we analyze some essential categories in her work, such as history and comprehension. This will help us to find out how through action and speech we become political subjects, transversed by storytellings that allow us to understand the world, and allow us to understand ourselves as whos inside the History too.*

**Keywords:** *Hannah Arendt, Memory, storytelling, history, comprehension.*

---

\* Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y por Paris 8 Saint-Denis. Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Postdoctoranda FONDECYT, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico: [marielnauta@yahoo.com.ar](mailto:marielnauta@yahoo.com.ar)

## A modo de introducción

“Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia, o contamos una historia sobre ellas.”<sup>2</sup> Con esta frase de Isak Dinesen<sup>3</sup>, Hannah Arendt comienza el quinto capítulo de su obra *La condición humana* dedicado a la acción. No es casual que una alusión a la narración sea la que abra este apartado, pues para Arendt la acción es la actividad humana por excelencia. Es mediante la palabra y el discurso que los hombres se revelan y develan dentro del espacio público, posibilitando la vida política.

La frase de Dinesen utilizada por Arendt interpela ciertas preguntas, relativas a las penas, las historias y el narrar, como por ejemplo: ¿a qué hará referencia el hecho de poner o situar las penas en una historia?, ¿sería posible encontrar alguna relación entre la narración de estas penas y la memoria? También, ¿cuál sería el lugar de la historia en un proceso de comprensión que asuma narraciones y penas?

De esta manera, el presente escrito se enmarca en una reflexión que tiene como horizonte la noción de memoria para, desde allí, abrir el análisis a otros tópicos arendtianos como la historia, los relatos, el nacimiento, la pluralidad humana, el testimonio y finalmente, los procesos de comprensión. Dado lo anterior, las indagaciones desarrolladas en este texto, estarán signadas por un carácter provisional, pues no forman parte de una investigación conclusiva, sino de una en curso que busca aportar a un campo de análisis en desarrollo.

Para comenzar a adentrarme en el problema de la memoria, acudo al trabajo de Hannah Arendt porque considero su obra como una rica cantera analítica, que permitirá pensar profusamente esta categoría. Quizá el mayor anhelo que representa este trabajo, es mostrar una posible vía de análisis filosófico conceptual para aquellas indagaciones que abordan problemáticas relativas a la memoria, y en especial, para

---

<sup>2</sup>Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Buenos Aires:Paidós, 2007, p., 199.

<sup>3</sup>Isak Dinesen es el seudónimo de la escritora danesa Karen Blixen. Para profundizar la relación y la influencia del trabajo de Dinesen en la obra de Arendt, confróntese el artículo de Fina Birulés llamado: Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. Disponible en: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>



aquellas que se abocan a pensar las últimas dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano y sus consecuencias. Espero así que este escrito permita arrojar una mirada crítica sobre nuestro presente y, a la vez, contribuir de alguna manera en un proceso de comprensión en sentido arendtiano.

En este contexto, la noción de historia que presenta Arendt cobra particular relevancia, pues al vislumbrarla como una cristalización de sucesos aleatorios, otorga un importante lugar al azar y a la libertad humana. Por su parte, la narración permite un acercamiento a los sucesos, a la vez que contribuye en un proceso de comprensión que según Arendt, es inacabado porque tiene múltiples comienzos y ningún final. En todo caso, la narración es considerada un lugar de memoria, que además de reposicionar los acontecimientos en la historia, revela un *quien* a partir del relato. Sostengo entonces, que la narración —sobre todo en su faceta testimonial o biográfica— como expresión de *stories*, tendría un lugar primordial en el proceso de comprensión, pero también, en el de auto-comprensión que permite mostrar *quiénes somos* y reconciliarnos con el mundo en que habitamos.

### **I- Hannah Arendt y la (su) historia. Primer acercamiento.**

Para comenzar, creo importante hacer alusión, aunque sea de manera breve, al contexto político e histórico en el que Arendt desarrolla su reflexión. En este marco es imposible dejar de lado el totalitarismo, pues este fenómeno político produce un quiebre al interior de la vida de Arendt, pero también de su pensamiento. En efecto, la novedad que impone esta forma de gobierno, la obliga a enfrentarse con una realidad que se ha alejado de las tradiciones conocidas, y que por lo mismo, demanda reflexión y comprensión.

Considero que una de las características más sobresalientes del trabajo de Arendt tiene que ver con el lugar que allí ocupa la experiencia personal. Como es sabido, ella creció en el seno de una familia judía en Alemania, por lo tuvo que exiliarse al comienzo de la Segunda Guerra Mundial y emigrar a Francia. Durante este periodo Arendt vivió en París, hasta que en el 1940 fue detenida en calidad de prisionera y

llevada a un campo de internamiento en Gurs, al sur de Francia<sup>4</sup>. Luego de esta experiencia, Arendt parte a Estados Unidos, dónde finalmente en 1951 se le otorga la nacionalidad estadounidense, lo que pone fin a su condición de apátrida.

A partir de esta breve contextualización buscamos acercarnos a la situación política y vivencial de Arendt, lo que permitirá abordar de otro modo su pensamiento. En este sentido, es posible vislumbrar la relevancia que tiene la experiencia en su reflexión, pues según Arendt, es la realidad —en tanto ámbito en el que habita el individuo— la que provoca y guía el pensamiento. Precisamente, sobre el rol de la experiencia en el pensamiento arendtiano, dice Cristina Sánchez Muñoz: “(...) su originalidad también radica en que propone una visión de la política radicalmente diferente a las usuales. El punto de partida de esta nueva visión será el concepto de *experiencia*, entendida como la experiencia *personal* desde la que ella construye su teoría, y en este caso se refleja claramente en *Los orígenes del totalitarismo*, cuanto como experiencias *políticas*. Su tesis será según sus propias palabras <que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, y a ello debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar>”<sup>5</sup>.

Así, a partir de la experiencia se percibe que el totalitarismo y su novedad han quebrado las categorías de pensamiento político clásicas y modernas, dejando a la reflexión sin un asidero que permita comprender y juzgar los sucesos. Con la irrupción de esta nueva forma de gobierno en la historia se ha cortado un hilo, lo que deja sin validez una tradición de comprensión de los sucesos que otorgaba cierta

---

<sup>4</sup> A principios de 1940 el Gobierno francés convocó, a través de la prensa a los judíos residentes en su territorio, quienes eran considerados <enemigos extranjeros>. Las mujeres, entre ellas Arendt, debían presentarse el 15 de mayo en el Vélodrome d’Hiver. Arendt pasó allí una semana junto a más de 2000 mujeres de la región parisina para ser deportadas luego a un campo de internación al sur de Francia. En Gurs, nombre del campo, Arendt pasó internada poco más de cinco semanas. Finalmente, debido a la derrota de Francia en la guerra y al colapso comunicacional que esto causó, muchos refugiados pudieron obtener documentos de libertad para abandonar el campo. Elisabeth Young-Bruehl cita el sentimiento de Arendt respecto a su estado de refugiada política: “(...) <la nueva especie de ser humano creada por la historia contemporánea>, la especie que <es metida en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos>” Young-Bruehl, Elisabeth. Hannah Arendt. Una biografía. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, p., 223.

<sup>5</sup> Sánchez Muñoz, Cristina. Hannah Arendt. El espacio de la política. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p., 12

normatividad a los diversos modos de habitar en el mundo. Como consecuencia de esta ruptura, las categorías analíticas, los criterios de juicio moral y los modos de vida conocidos hasta el momento resultan obsoletos, impidiendo una adecuada comprensión de los acontecimientos.

Es interesante notar que para Arendt uno de los factores más novedosos en relación al totalitarismo dice relación con los campos de concentración y exterminio, a los que denominó *fábricas de la muerte*. Si bien ya he abordado este tema en otros trabajos<sup>6</sup>, incluso desde una perspectiva latinoamericana<sup>7</sup>, me interesa notar que para la autora estos espacios de excepción son las instituciones más importantes de esta nueva forma de gobierno, y más aún, son las que le permiten al totalitarismo mantenerse en el poder. Según Arendt, la producción serializada de la muerte dentro de los campos de concentración no tiene precedentes en la historia, lo que da pie para pensar que finalmente “todo es posible”. Es precisamente el factor novedoso de estos sucesos el que demanda un esfuerzo de comprensión, lo que en ningún caso implica olvidarlos, perdonarlos o condonarlos<sup>8</sup>.

De esta forma, ante la ruptura con el hilo de la tradición, Arendt asume como propia la tarea de repensar nuevas herramientas y categorías de análisis y acción, que permitan entender la novedad totalitaria, pues es lo que posibilitará el seguir

<sup>6</sup> Cfr. Avila, Mariela. Hannah Arendt y los campos de concentración. Una imagen del infierno. Revista Alpha. Universidad de los Lagos, Osorno, [On line] N° 39 En: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012014000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012014000200012&script=sci_arttext) (2014) 177-187. ----- Totalitarismo y subjetividad. Aproximaciones para pensar el campo de detención y exterminio. Revista de la Academia. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. (Primavera 2010):159-166.

<sup>7</sup> Cfr. Avila, Mariela. Campos de concentración de las dictaduras latinoamericanas. Una mirada filosófica. Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno, [On line] N° 4 En: [http://www.xn--revistalacaada-0nb.cl/uploads/articulo/archivo/A11\\_AVILA\\_pdf.pdf](http://www.xn--revistalacaada-0nb.cl/uploads/articulo/archivo/A11_AVILA_pdf.pdf) (2013)215-231. -----Análisis del campo de concentración como paradigma de la política contemporánea. Una relectura para Latinoamérica. Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano [On line] N° 19 En:[http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Edi\\_19\\_Texto-5\\_Mariela-Avila.pdf](http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Edi_19_Texto-5_Mariela-Avila.pdf) (2011) 64-79.

<sup>8</sup> En su artículo Comprensión y política Arendt indica claramente la diferencia entre comprensión y perdón. Allí, en la tercera página dice que “El perdón tiene poco que ver con la comprensión, ya que no es ni su condición ni su consecuencia”. En efecto, mientras que el perdón se agota en un acto único, la comprensión es un proceso sin fin, cuyos resultados nunca terminaremos de conocer. Cfr. Arendt, Hannah. “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión.” Traducción de Cristina Sánchez Muñoz. En: [www.omegalfa.es/titulos.php?letra=&pagina=3](http://www.omegalfa.es/titulos.php?letra=&pagina=3) p., 3

habitando en este tiempo y este mundo. No obstante, para vislumbrar en plenitud la tarea arendtiana, clarificaré algunos conceptos que van en la línea del problema que presento en este trabajo, entre los que cobra particular relevancia el de historia, pues oficiará de hilo conductor en esta reflexión.

## **II- Historia y cristalización: la irrupción de lo nuevo.**

Hemos indicado ya que la reflexión arendtiana sobre la historia y su devenir, no se enmarca en la tradición moderna de pensamiento centrada en la noción de causalidad<sup>9</sup>. Ciertamente, la relación causa-efecto en el ámbito de la historia es rechazada por Arendt, cuya apuesta metodológica —pero también filosófica— tiene que ver con la irrupción de la novedad. Si pensamos en su trabajo más conocido sobre el gobierno totalitario, *Los orígenes del totalitarismo* del año 1951, vemos operando la noción de origen en vez de la de causa, lo que marca un quiebre al momento de reflexionar sobre el devenir histórico.

Sin embargo, no es en el texto de 1951 sino en una conferencia presentada en el año 1954 en la New School for Social Research de New York<sup>10</sup>, donde encontramos algunas precisiones de orden conceptual al respecto. Es justamente en esta conferencia donde Arendt lleva a cabo un deslinde entre la noción de origen y el concepto de causa. En sus palabras: “Los componentes del totalitarismo constituyen los orígenes a condición de que por <orígenes> no se entienda <causas>. La

---

<sup>9</sup> Es posible decir sobre Arendt junto a Fina Birulés, que “sus reflexiones parten precisamente del factum de la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea” lo que lleva a Arendt a una búsqueda constante de comprensión de lo acontecido. Cfr. Birulés, Fina. Una herencia sin testamento: Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007.

<sup>10</sup> Esta obra —que no estaba destinada a ser publicada— es donde Arendt continúa desarrollando el análisis que comienza en *Los orígenes del totalitarismo*. Es importante remarcar que, si bien en una compilación de artículos y ensayos inéditos de la autora, llamada *Essays in Understanding*<sup>10</sup>, hay un trabajo denominado *On the nature of totalitarianism: An Essay in Understanding*, al igual que en su edición castellana *Ensayos de comprensión*, estos no corresponden al texto de la conferencia de 1954 que aquí utilizamos. Si bien estos trabajos tienen el mismo nombre, no se trata del mismo escrito, lo que debe ser aclarado, pues puede convertirse en fuente de confusión. Debido a nuestros intereses investigativos trabajaremos con la conferencia *La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension*, publicada en francés por la editorial Payot. Las traducciones de este texto son en todos los casos mías, salvo cuando se indique lo contrario.

causalidad, es decir, el factor de determinación de un proceso compuesto de acontecimientos, en el seno del cual, un acontecimiento, siempre, encausa a otro y puede ser explicado por él, constituye probablemente, en el dominio de las ciencias históricas y políticas una categoría totalmente desplazada y una fuente de distorsión. Por ellos mismos, los elementos, no podrían causar aquello que son. Ellos devienen los orígenes del acontecimiento sólo si se cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas, y sólo en ese momento.”<sup>11</sup>

Así, a fin de explicar el surgimiento de cada acontecimiento, Arendt acude al término de *cristalización*<sup>12</sup>. Según ella, los elementos pueden ser el origen de un fenómeno cuando se relacionan entre sí de tal forma que se *cristalizan*, pero esta cristalización es siempre novedosa, por lo que no entra en el campo de la predicción. De esta manera, Arendt se aleja de una tradición de análisis que identifica el origen con las causas, y que ve en el desarrollo de la historia una concatenación efectiva de acontecimientos que anuncian otros elementos ya esperados. Por el contrario, la autora afirma que el origen de un acontecimiento no puede ser su causa, por lo que aquellos elementos que se constituyen como origen, no necesariamente provienen de un acontecimiento anterior.

El hecho de pensar el devenir histórico como una cristalización azarosa deja de lado la concepción lineal y explicativa de la historia. Arendt afirma que la cristalización que posibilita la existencia de cada acontecimiento es única, es decir, se produce para cada caso en particular, y de una manera completamente inesperada. Esta perspectiva analítica da al acontecimiento su estatuto de singularidad, y pone en tela de juicio toda posibilidad de vislumbrarlo como el resultado de un evento anterior. La misma Arendt aclara: “(...) me mantuve alejada de la metodología histórica, en sentido estricto, porque me parece a mí que esta continuidad sólo está justificada si el autor quiere preservar, entregar la materia de su estudio al cuidado y a

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah. *La nature du totalitarisme*. París: Payot, 1990, p., 73 [La traducción es nuestra].

<sup>12</sup> Hay autores que derivan esta idea de las lecturas de Arendt sobre Walter Benjamín, como Sheyla Benhabib, mientras que otros, como Lisa J. Disch, lo atribuyen a la noción de contingencia presente en la *Crítica del Juicio* de Immanuel Kant. Para una mayor profundización de estas ideas, Cfr., Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento*. Hannah Arendt, Op., cit., p., 35.

la memoria de futuras generaciones. Escribir historia en este sentido es siempre una suprema justificación de lo que ha sucedido.”<sup>13</sup>

Arendt critica la tarea de aquel historiador que considera que es posible explicar el devenir a partir de la causalidad: creer que la historia es una cadena de causas y efectos le quita al acontecimiento su singularidad e imprevisibilidad. Según ella: “El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él.”<sup>14</sup> Sólo cuando estamos en presencia de un acontecimiento que provoca una reorganización categorial, emerge la historia en tanto tal, que luego será narrada y perdurará en el tiempo. La tarea del historiador es buscar esos sucesos únicos y ponerlos en palabras, porque de este modo entrarán en el ámbito de la historia y de la memoria.

Ahora bien, Arendt muestra la distinción existente al interior de la noción de historia en la lengua inglesa<sup>15</sup>, inexistente en español. La historia en tanto *history* alude al acontecimiento como a un suceso que quiebra la fisonomía de un tiempo, y obliga a una reordenación narrativa y categorial. Por su parte, la historia en tanto *story* dice relación, con las narraciones que surgen, precisamente, a partir de ese acontecimiento y que según Arendt, tienen un comienzo y un fin. En efecto, la *story* es la narración que ordenan los acontecimientos en los discursos que cada tiempo pone en circulación. Aclara la filósofa que si bien las *stories* tienen un comienzo y un fin, se encuentran enmarcadas en una historia (*history*), que es a su vez una narración, pero sin final. En efecto, la historia al igual que la comprensión, tiene muchos comienzos pero ningún final, pues está unida a la libertad humana, y en tanto tal, a una imprevisibilidad que no admite clausuras, cadenas causales o justificaciones.

---

<sup>13</sup> Carta dirigida por Arendt a Mary Underwood el 24 de septiembre de 1946. Young-Bruehl, Elisabeth. Hannah Arendt. Una biografía. Op., Cit., p., 274.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”. Op., Cit., p., 23.

<sup>15</sup> Esta distinción alude a una diferenciación lingüística presente en varios idiomas, pero ausente en el francés y también en el español. El historiador François Dosse dice al respecto: “La complejidad de la vieja cuestión sobre “qué es la historia” se acentúa aún más debido a una imperfección de la lengua francesa que designa con la misma palabra lo que nuestros vecinos europeos suelen diferenciar: Geschichte e Historie en alemán, history y story en inglés e incluso istoria y storia en italiano, donde un término se refiere a la trama de los acontecimientos y el otro alude al relato complejo que la cuenta.” La historia: conceptos y escritura. Buenos Aires: Nueva visión, 2003, p.7.

### III- La narración como modo de aparición. Entre la *story* y la historia.

Si bien Arendt alude a la narración en tanto *story* como una forma de dar sentido y de contar los acontecimientos de la historia, creemos que es posible encontrar ciertos matices al interior de esta noción. En efecto, las *stories* no sólo narran acontecimientos, sino que constituyen también la aparición de un *alguien* por medio de la trama del relato, donde la imprevisibilidad, la contingencia y la libertad humana juegan un papel primordial. En esta línea de análisis, no es casual que las palabras inmediatamente posteriores a la cita de Dinesen en *La condición humana* -aquellas con las que abrimos este texto-, sean las de Dante, quien dice: “Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen.”<sup>16</sup>

Ahora bien, ¿a qué se referirá Arendt cuándo habla de explicar la propia imagen?, ¿qué relación tiene en esto la revelación de un *quien*?, ¿sería posible considerar el discurso como una forma de acción?, y finalmente, si los hombres son plurales, ¿los relatos también lo son?

Arendt comienza el quinto capítulo de esta obra, *La condición humana*, aludiendo a la pluralidad humana como fuente de igualdad, pero también de distinción. Ciertamente, porque somos iguales podemos entendernos, y porque somos distintos debemos explicarnos, y en esta tarea entran en juego las categorías de discurso y acción. Es a partir de estas dos cualidades netamente humanas que el hombre tiene la posibilidad, pero también la necesidad, de comunicar su *yo soy* a los demás: “El discurso y acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.”<sup>17</sup>

Esta distinción entre los hombres se hace patente en la acción, pero también por medio de la palabra, y es en este marco donde la novedad cobra un papel primordial.

<sup>16</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Op., Cit., p., 199.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p., 200.

En efecto, para Arendt cada nacimiento implica una nueva posibilidad en este mundo y en tanto tal, una forma de comienzo, es decir, el inicio de algo nuevo. Los hombres cuando nacen se insertan en un mundo que los antecede y dónde ya habitan otros hombres, y es solamente a partir de la acción y del discurso que los recién llegados tienen la posibilidad de revelarse y tomar un lugar allí. Sólo por medio de la acción y la palabra la vida cobra su plena condición humana, haciendo emerger hombres que se asemejan a los demás, pero que a la vez son diferentes y singulares.

En este sentido, es interesante notar que Arendt no puede concebir la acción y el discurso por separado, porque además de estar inexorablemente unidos al nacimiento, lo están entre sí. La acción, en tanto posibilidad de comenzar lo nuevo -incluso lo inesperado- es la revelación de una vida que a partir del nacimiento, toma un lugar en un mundo ya dado de relaciones, formas de vida y lenguaje. Por su parte, el discurso se encuentra ligado al ámbito de la pluralidad, pues a partir de la trama de palabras que acompaña a las acciones, el hombre puede mostrarse y tomar un lugar. En esta línea, Laura Quintana dice: “Acción y discurso son entonces capacidades eminentemente plurales, no sólo porque siempre se dan y cobran sentido al coexistir, al compartir el mundo con los demás, sino porque el significado de una acción depende de otros que puedan comprenderla cuando ha concluido e interpretarla en perspectiva.”<sup>18</sup> Precisamente, es la capacidad de lenguaje de los hombres la que les permite manifestarse y revelarse, es decir, mostrar su *quien* en perspectiva.

En este marco, no sería posible pensar una suerte de subordinación del discurso a la acción, pues es a partir del primero que se pone la historia en palabras, esto es, que se narra lo que ha sido y es, lo que hemos sido y somos. Así, esta historia más allá de revelar sucesos revela hombres, pues pone de manifiesto su *quien*. Es justamente en este sentido que Arendt indica que “Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado “¿Quién eres tú?”. Este descubrimiento de quien es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos; (...).”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Quintana, Laura. Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Ética & Política* XII, 2 [Online] (2010) En: [http://www2.units.it/etica/2010\\_2/QUINTANA.pdf](http://www2.units.it/etica/2010_2/QUINTANA.pdf) p.430-448 p., 435.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p., 202.



De este modo, la implicancia entre acción y discurso evidencia que el mundo sólo es algo común mediante las palabras, es decir, si lo hacemos comunicable. En efecto, siendo tan diversos los hombres, el punto de encuentro entre sí es la trama discursiva que, en última instancia, es la que da a la acción su sentido plural, pero también su carácter político. El acto de narrar tiene como punto de partida un *quien*, y al poner en palabra *stories*, se cuenta una vida. No obstante, hay que indicar que para Arendt el narrador no es el agente de la acción. Precisamente en esta línea, dice María José López: “Es la pluralidad de los muchos la que asumirá la tarea de la conformación del sentido de la acción, convirtiendo la acción en historia (*story*) y al agente en héroe que protagoniza esa acción, es decir, en actor pero nunca en el autor de la acción.”<sup>20</sup> En este punto, y en esta misma línea, citamos nuevamente a Laura Quintana, quien alude a la igualdad y a la justicia como elementos necesarios para el reconocimiento tanto de los otros, como de sí mismos como protagonistas de tales acciones: “Es por esto que la acción y el discurso sólo pueden desplegarse, en sus auténticas posibilidades, en un espacio público delimitado por la ley de la igualdad y por el principio de justicia.”<sup>21</sup> Sólo en un marco de igualdad y de posibilidad de palabra, nuestra narración tendrá efectos aunque no alcancemos a percibirlos. El principio de justicia es el que dota a nuestro discurso de un lugar de reconocimiento, pues a la vez que los demás nos reconocen en él, nos reconocemos como hombres de acción y discurso en un ámbito común.

En esta línea, es interesante notar que para Arendt los hombres son a la vez los protagonistas y los pacientes de sus historias, pero en ningún caso sus autores. Esta afirmación se desprende del hecho de que la historia —en tanto devela acciones— es una narración que no tiene fin, porque nunca se terminan de conocer las consecuencias de los actos. La perduración de nuestras palabras y actos en el devenir

---

<sup>20</sup> López, María José. Arendt y la <historia salvaje>. Reflexiones sobre la política y la historia que no se pueden fabricar. Isegoría. Revista de Filosofía moral y política N° 43, [On line] <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/713/716> (2010) p., 645.

<sup>21</sup> Quintana, Laura. Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. Op., Cit., p. 436.

temporal, unidos a la trama de discursos y acciones que nos anteceden en el mundo, puede desencadenar consecuencias inimaginables.

En este punto y en relación al acto de narrar, inquirimos: ¿sería posible vislumbrar alguna relación entre estas narraciones, en tanto testimonios de vida, con el proceso de comprensión y con la memoria?

A continuación, trataremos de dar respuesta a esta pregunta que en cierto modo, busca cristalizar y hacer narrable la manera en que Hannah Arendt piensa y usa ciertos conceptos al interior de su reflexión.

#### **IV-Proceso de comprensión: la posibilidad de (re) habitar el mundo.**

Tal como hemos anteriormente, para Arendt, cada acontecimiento ilumina su propio pasado y eso es, precisamente, lo que permite visualizar los elementos que mediante la cristalización lo han constituido. Hemos indicado también el importante lugar que tiene la contingencia en este proceso, cuyo resultado es un acontecimiento único e irrepetible. En efecto, si bien los elementos que constituyen la cristalización son múltiples y azarosos, el acontecimiento que iluminan es nuevo y particular. Sin embargo, la comprensión<sup>22</sup> de cada acontecimiento no es única, sino que por el contrario, es múltiple. La comprensión, con su mirada retrospectiva, aborda al acontecimiento desde diferentes perspectivas, se posa en la contingencia que dio lugar a su cristalización, y desde allí, emprende su ejercicio. En este sentido, sería posible pensar la comprensión como un proceso sin final, que no descansa en analogías, sino que emprende la tarea de abordar la novedad y lo imprevisto cada vez que se enfrenta con un acontecimiento.

Ahora bien, ¿en qué está pensando Arendt cuando habla de comprender? ¿Cuáles son los resultados del proceso de comprensión? ¿Qué implicancias tiene esto en la vida de los hombres?

---

<sup>22</sup> Para profundizar en torno a los momentos del proceso de comprensión confróntese: Arendt, Hannah. "Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión". Op., Cit.

En un artículo llamado *Ensayos de Comprensión. Las dificultades de la comprensión*<sup>23</sup> Arendt define este proceso de la siguiente manera: “La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo.”<sup>24</sup>

Para comprender esto, es necesario recordar el momento histórico-político en el que Arendt está pensando y escribiendo, lo que no implica en ningún caso que su reflexión no pueda extenderse a otros momentos y sucesos. Tal como mostramos con anterioridad, el trabajo intelectual de la autora -sobre todo en estos años- guarda una estrecha relación con el gobierno totalitario, y en este artículo de 1954 en particular, aborda el proceso de comprensión desde la necesidad de, precisamente, comprender el totalitarismo.

Al igual que en el caso de la acción, la comprensión tampoco puede pensarse como un proceso clausurado. En la acción la imposibilidad de un fin se desprende del hecho de que sus consecuencias tienden hacia el futuro, y en ese sentido, pueden permanecer desconocidas para nosotros. La acción es siempre en acto, no contamos con un efecto unívoco, sino que esta reaparece y se actualiza cada vez que genera nuevos sentidos. La comprensión, por su parte, tiene que ver con el modo de vida de los hombres. Según Arendt, este proceso que desborda los acontecimientos en sí mismos, tiene un nexo directo con el nacimiento, pues es mediante la comprensión que los individuos pueden adaptarse a un mundo que los antecede. Es por esto que Arendt afirma que el proceso de comprensión tiene su comienzo al momento del nacimiento mismo, y perdura hasta el momento de la muerte, es decir, acompaña a los hombres a lo largo de toda su existencia.

---

<sup>23</sup> El título original de este artículo es *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* y fue publicado en el N° 20 de *Partisan Review* en el año 1953. En este caso hacemos uso de la traducción de Cristina Sánchez Muñoz.

<sup>24</sup> Arendt, Hannah. “Ensayos de Comprensión. Las dificultades de la comprensión”. Op., Cit., p., 3.

Ahora bien, aunque el proceso de comprensión es cotidiano a la vida de los hombres, hay algunos momentos excepcionales en los que resulta imprescindible para poder continuar viviendo. En el texto de Cristina Sánchez Muñoz encontramos las siguientes palabras: “Sin tradición que nos ayude en la tarea de interpretar y comprender los acontecimientos, sólo el frágil hilo de unas vidas puede aportar cierta luz sobre el pasado.”<sup>25</sup> Y es esa luz sobre el pasado la que dice relación con lo que somos, con lo que hacemos, con el modo de habitar en el mundo y de orientar nuestras acciones en vistas al futuro. En este caso, es la memoria de los sucesos, plasmada en el lenguaje, la que puede brindarnos ciertas pistas para comprender el mundo y habitar en él. Como habíamos indicado, a través del relato se hace presente un *quien*, que aunque no sea el narrador, trasciende en el tiempo con su singularidad: “(...) cada agente es autor o autora de una historia única e irrepetible, y esa singularidad —que no es sino el resultado de la pluralidad humana— se manifiesta en una historia, en una biografía.”<sup>26</sup>

La comprensión se nutre entonces de estas narraciones únicas e irrepetibles, y desde allí piensa el presente. No obstante, el presente no puede ser algo clausurado, pues el relato mismo -que se revela a través del narrador y no del actor- abre las puertas a un proceso de comprensión que nunca es cerrado.

La narración, al igual que la actividad, perdura en el tiempo y no tiene fin, pues desconocemos cuales podrían ser sus últimas consecuencias. Si bien Arendt es clara al indicar que las *stories* en tanto relatos, tienen un comienzo y un fin, las sitúa al interior de la *history*, que es inacabada: “Y la Historia (*history*) es una narración (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún final.”<sup>27</sup> En ese sentido, creemos que el ejercicio de la memoria a través de la narración tampoco tendría un final o una clausura. Dice Sánchez Muñoz al respecto: “Sin memoria no sólo hay olvido, sino también falta de comprensión”.<sup>28</sup> Precisamente, creemos que aquellas penas que

---

<sup>25</sup> Sánchez Muñoz, Cristina. Hannah Arendt. El espacio de la política. Op., Cit., p., 73.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p., 74.

<sup>27</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión.” Op., Cit., p., 26-27.

<sup>28</sup> Sánchez Muñoz, Cristina. Hannah Arendt. El espacio de la política. Op., Cit., p., 72.

fueron puestas en un relato para poder ser soportadas, tienen sin duda una función política, que no se agota en las palabras. Las narraciones se mezclan con el ejercicio de comprensión que acompaña a los hombres durante toda su vida, pues brota en el mismo proceso de vivir, son las que, en última instancia, nos permiten habitar el presente.

### V- Conclusiones preliminares.

La reflexión que aquí presento, tal como se ha indicado, no pretende lograr un carácter de clausura, sino al contrario, espera poder contribuir conceptualmente a las investigaciones relativas a la memoria y a los problemas que aquí abordamos.

En este sentido y en esta línea, creo que los desarrollos intelectuales de Arendt tienen una relevancia particular, ya que la riqueza de su pensamiento, más allá de rescatar aquellas perlas olvidadas por la historia, puede mostrarnos un nuevo horizonte de comprensión filosófica.

El hecho de considerar la experiencia como la guía del pensar, dota a la filosofía arendtiana de una inmanencia histórica particular, que se arraiga en el acontecimiento mismo y lo hace desplegable a través de la palabra. El modo de concebir la historia como una cristalización abre el campo a la posibilidad de la novedad, restando toda causalidad y determinación a la condición humana. Así, a partir del trabajo de Arendt podemos pensar que la experiencia, la libertad, el azar, el lenguaje y la acción constituyen la historia, y a la vez, nos constituyen como sujetos de acción y enunciación. Mediante el despliegue de estas categorías sobre el fondo de una historia siempre abierta, Arendt busca, a través de la narración de *stories*, mostrar la aparición de los individuos en el espacio público, lo que tiene como punto de partida la experiencia que guía el pensamiento, pero también las acciones y los discursos.

Siguiendo a Julia Kristeva, asumo que para Arendt la vida humana es una acción política que se revela en la trama de una narración, y que esta narración se manifiesta tanto en las *stories* y en la *history*. Las vidas de aquellos que quedan plasmadas en las

narraciones perduran en la memoria, y actualizan el ejercicio de la comprensión, pero también el deber de recordar que, según Arendt, tenemos como individuos políticos.

Para concluir, quisiera simplemente dejar esbozada una idea que creo es posible desprender del pensamiento de Arendt, y que dice relación con la narración en tanto testimonio político. Y aunque si bien en este caso estoy pensando en el testimonio político de las últimas dictaduras del Cono Sur Latinoamericano, esto sería extensible a otras formas de narración. De este modo, considero que el testimonio político es quizá el mejor ejemplo de esa narración que pone las penas y los dolores en un relato, y que en tanto tal, este testimonio sería, a su vez, una forma de nacimiento. Y esto no sólo porque, en muchos casos, los narradores han sobrevivido a la muerte, sino porque también el acto de contar el dolor a través de la palabra, pone en movimiento tanto actos como discursos, que no presentan ningún fin, porque nunca terminaremos de saber las consecuencias que podrían desprenderse de tales palabras.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- ..... *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- ..... *La nature du totalitarisme*. París: Payot, 1990.
- ..... *Essays in Understanding 1930-1954*, New York: Schocken Books, New York, 2005.
- ..... “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión.” Traducción: Cristina Sánchez Muñoz. [On line]  
[www.omegalfa.es/titulos.php?letra=&pagina=3](http://www.omegalfa.es/titulos.php?letra=&pagina=3)
- Avila, Mariela. Hannah Arendt y los campos de concentración. Una imagen del infierno. *Revista Alpha. Universidad de los Lagos, Osorno*, [On line] N° 39 En: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012014000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012014000200012&script=sci_arttext) (2014)

- .....Totalitarismo y subjetividad. Aproximaciones para pensar el campo de detención y exterminio. *Revista de la Academia. Universidad Academia de Humanismo Cristiano*. (Primavera 2010): 159-166.
- .....Análisis del campo de concentración como paradigma de la política contemporánea. Una relectura para Latinoamérica. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* [On line] N° 19 En: [http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Edi\\_19\\_Texto-5\\_Mariela-Avila.pdf](http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Edi_19_Texto-5_Mariela-Avila.pdf) (2011) 64-79.
- .....Campos de concentración de las dictaduras latinoamericanas. Una mirada filosófica. *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, [On line] N° 4 En [http://www.xn--revistalacaada-onb.cl/uploads/articulo/archivo/A11\\_AVILA\\_pdf.pdf](http://www.xn--revistalacaada-onb.cl/uploads/articulo/archivo/A11_AVILA_pdf.pdf) (2013) 215-231.
- Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- .....Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. En: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>
- Dosse, François. *La historia: conceptos y escritura*. Buenos Aires: Nueva visión, 2003.
- Kristeva, Julia. *Le génie féminin: Hannah Arendt*. Italia: Fayard, 1997.
- Leibovici, Martine. *Hannah Arendt. La passion de comprendre*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000.
- López, María José. Arendt y <historia salvaje>. Reflexiones sobre la política y la historia que no se pueden fabricar. En: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*. N° 43 [On line] <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/713/716> (2010) 643-658.
- Novo, Rita. Hannah Arendt: narrar la acción: la responsabilidad política del narrador. En: [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-31/novo\\_mesa\\_31.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-31/novo_mesa_31.pdf)

Quintana, Laura. Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Ética & Política* XII, 2[On line] (2010) En:

[http://www2.units.it/etica/2010\\_2/QUINTANA.pdf](http://www2.units.it/etica/2010_2/QUINTANA.pdf) p.430–448

Sánchez Muñoz, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.



## Totalitarismo, crisis del juicio y acción.

Una reflexión acerca de la actualidad de las observaciones de Arendt sobre los regímenes totalitarios.

Totalitarianism, Judgement Crisis and Action. A Reflection on the Current Relevance of Hannah Arendt's Studies on Totalitarianism.

Dolores Amat \*

Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2015

Fecha de Aceptación: 16 de octubre de 2015

**Resumen:** *En Los orígenes del totalitarismo Hannah Arendt estudia algunas corrientes subterráneas de nuestra época que salieron a la superficie y cristalizaron en regímenes políticos radicalmente novedosos. En estos contextos, en los que el poder asediaba los espacios de participación y asfixiaba las voces disidentes, la acción política parecía imposible. Sin embargo, Arendt observa en su estudio dos formas contrastantes de habitar esos regímenes: el ejemplo de Adolf Eichmann, incapaz o renuente a actuar de modo consciente, y el modelo de las personas que encontraron maneras de tomar decisiones autónomas en las circunstancias más adversas. De acuerdo con la autora, lo que diferenció a las personas que resistieron del resto de la población fue la capacidad y la determinación de juzgar por ellas mismas. Así, Arendt se encuentra con la importancia del juicio en política, especialmente para evitar catástrofes. Y esto la lleva a detectar un problema acuciante de su tiempo: el miedo generalizado a juzgar. Pero si los totalitarismos cristalizaron corrientes propias de nuestra era, varios de los factores que los hicieron posibles siguen vigentes y las dificultades para la acción y la crisis del juicio son algunos de ellos. Como señala la autora en sus comentarios sobre las reacciones que suscitó su estudio sobre Eichmann, la inhibición del juicio se muestra también en contextos democráticos, años después del fin de los totalitarismos. Así, nuestro trabajo busca señalar que la obra de Arendt advierte sobre peligros presentes aún en nuestros días y muestra además la necesidad de recuperar el juicio y la acción consciente, especialmente para impedir el mal. De esta manera, nos proponemos dar a ver la actualidad de las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo y sostener que la defensa del juicio y la acción son todavía imprescindibles en nuestros días.*

**Palabras clave:**

*Totalitarismo, juicio, acción, democracia, actualidad.*

---

\* Doctora en Ciencias Sociales y en Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Paris VII, Paris Diderot, gracias a un acuerdo internacional de cotutela. Autora de artículos científicos, de capítulos de libros y de libros especializados, participa del grupo de investigación "Acerca del comienzo en política: ¿cómo legitimar la fundación del orden común?", dirigido por Claudia Hilb, y forma parte del grupo editor de la revista Bordes, de la Universidad Nacional de José C. Paz.

Correo electrónico: [doloresamat@gmail.com](mailto:doloresamat@gmail.com)

**Abstract:** *In The Origins of Totalitarianism, Hannah Arendt studies some undercurrents of our times that came into light and crystallized in radically new political regimes. In these contexts, in which power besieged spaces for participation and dissident voices, political action seemed impossible. However, Arendt observes in her study two contrasting forms of inhabit those regimes: the example of Adolf Eichmann, incapable or reluctant to act in a conscious way; and the model of those people that found ways of taking autonomous decisions in the most adverse circumstances. In accordance with the author, what has differentiated resisting people from the rest of the population was the capacity and determination to judge for themselves. Thus, Arendt analyzes the importance of the judgment in politics, especially for avoiding catastrophes. And that leads her to detect an urgent problem of her times: the generalized fear of judge. But, if totalitarianism crystallized currents of our times, several factors remain unsolved. Difficulties of action and the judgment crisis are some of them. As the author exposes, judgment inhibition also appears in democratic contexts, years after the end of totalitarianisms. These pages seek to make evident that Arendt's work is warning of dangers present in our days, on the one hand, and our need for recovering the judgment and conscious action to prevent the evil, on the other hand. Thus, we propose to reflect on the actuality of arendtian reflections on totalitarianism and the need for sustaining the judgment and the action, indispensable in our days.*

**Keywords:** *Totalitarianism, judgment, action, democracy, actuality.*

En *Los orígenes del totalitarismo*<sup>2</sup> Hannah Arendt estudia algunas corrientes subterráneas de nuestra época que salieron a la superficie y cristalizaron en regímenes políticos radicalmente novedosos. Los movimientos totalitarios atentaron contra la natividad de las personas y buscaron incluso cambiar de modo drástico la condición humana, el modo fundamental en el que los hombres y las mujeres habitaron la tierra desde tiempos inmemoriales. En estos contextos, en los que el poder asediaba los espacios de participación y asfixiaba las voces disidentes, la acción política parecía imposible. Sin embargo, Arendt observa en su estudio dos formas contrastantes de habitar esos regímenes: el ejemplo de una de las figuras paradigmáticas del nazismo, Adolf Eichmann, incapaz o renuente a actuar de modo consciente, y el modelo de las personas que encontraron maneras de tomar decisiones autónomas en las circunstancias más adversas. Aún durante los peores años del totalitarismo, observa

---

<sup>2</sup> Los orígenes del totalitarismo se publicó por primera vez en 1951; una segunda edición ampliada apareció en 1958, seguida de una tercera en 1966. Es esta última que usamos como referencia en este trabajo, en la versión publicada por Harcourt en 1985: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt, 1985.

Arendt, algunos individuos consiguieron enfrentarse al terror y a la ideología para considerar por sí mismos las situaciones en las que se encontraban y para responder de modo responsable. En este sentido, Arendt sugiere que siempre hay un margen de movimiento para el sujeto. Posiblemente no para todos, pero sí para un número importante de personas. En el peor de los casos, el individuo puede negarse a actuar y esa ausencia de acción puede tener, en determinadas circunstancias, la potencia de la acción. De acuerdo con la autora, lo que diferenció a las personas que resistieron del resto de la población fue la capacidad y la determinación de juzgar por ellas mismas. Así, Arendt se encuentra con la importancia del juicio en política, especialmente para evitar catástrofes. Y esto la lleva a detectar un problema acuciante de su tiempo: el miedo generalizado a juzgar. Pero si los totalitarismos cristalizaron corrientes propias de nuestra era, varios de los factores que los hicieron posibles siguen vigentes y las dificultades para la acción y la crisis del juicio son algunos de ellos. Como señala la autora en sus comentarios sobre las reacciones que suscitó su estudio sobre Eichmann, la inhibición del juicio se muestra también en contextos democráticos, años después del fin de los totalitarismos. Así, nuestro trabajo busca señalar que la obra de Arendt advierte sobre peligros presentes aún en nuestros días y muestra además la necesidad de recuperar el juicio y la acción consciente, especialmente para impedir el mal. De esta manera, nos proponemos destacar la actualidad de las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo e intentamos dar a ver que la defensa del juicio y la acción son todavía imprescindibles en nuestros días. Las circunstancias cambian y los sistemas políticos de hoy no son comparables a los regímenes opresivos descritos por Arendt, pero las democracias actuales presentan nuevos desafíos, que requieren de lucidez y responsabilidad.

Para llevar adelante nuestro propósito, vamos a organizar el trabajo de la siguiente manera: 1) en primer lugar, vamos a presentar algunas de las reflexiones más importantes de Arendt en torno a los amenazas contra la natividad humana que presentan los regímenes totalitarios y veremos la actualidad de algunos de estos peligros (utilizaremos para esto último algunos estudios de nuestro tiempo llevados adelante por Giorgio Agamben) ; 2) en segundo lugar vamos a analizar la descripción

que ofrece Arendt de Eichmann, y vamos a estudiar el contraste que establece la autora con las personas que tomaron decisiones autónomas en las peores circunstancias; 3) luego pasaremos a desarrollar los argumentos con los que Arendt sostiene que existe en nuestro tiempo una dificultad generalizada para juzgar; 4) y finalmente señalaremos que tanto las dificultades como las posibilidades señaladas por Arendt se encuentran hoy vigentes.

### **El totalitarismo y sus atentados contra la natividad humana**

Como adelantábamos, entonces, Arendt identifica en *Los orígenes del totalitarismo* algunas corrientes subterráneas de nuestra época que cristalizaron en la Alemania Nazi y en la Rusia soviética, y analiza también los rasgos centrales de ambos regímenes. La autora encuentra en cada caso características radicalmente novedosas, fenómenos que hicieron estallar los parámetros con los que la filosofía política se había orientado para comprender las diferentes realidades políticas hasta la modernidad. Los regímenes totalitarios no sólo atentaron contra la natividad humana, sino que buscaron incluso cambiar de modo radical la *condición* humana, el modo fundamental en el que los hombres y las mujeres habitaron la tierra desde tiempos inmemoriales.

### **Legalidad plena**

De acuerdo con Arendt, los fenómenos totalitarios violentan la alternativa fundamental entre poder legítimo y poder arbitrario, dado que ponen en duda la asociación clásica de gobierno sujeto a leyes y gobierno legítimo<sup>3</sup>. En este sentido, la autora observa que si bien los gobiernos totalitarios desafían todo tipo de reglas (incluso aquellas que ellos mismos se dan a lo largo de su existencia), no puede decirse que se trate de sistemas sin leyes o librados al arbitrio de un tirano. De hecho, los dos casos analizados por Arendt estaban basados en la apelación a leyes superiores (el movimiento liderado por Hitler apelaba a las leyes de la naturaleza y el régimen

---

3 Ibid, p. 461.

encabezado por Stalin decía seguir las leyes de la historia). Era en virtud de esas leyes fundamentales que toda ley positiva era cuestionada y que todo interés particular podía ser sacrificado.

Arendt señala que un gobierno de leyes clásico tiene lugar en un cuerpo político en el que la ley positiva necesita traducir y llevar a la vida cotidiana ciertos principios fundamentales que guían a la comunidad. Así, las leyes positivas convierten principios generales en parámetros básicos acerca de lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que está permitido y lo que está prohibido. Y es sólo a través de esta traducción que llegan los principios fundamentales a tener existencia política. En este sentido, la autora observa que independientemente de cuál haya sido la fuente de legitimidad del derecho en los sistemas legales anteriores al totalitarismo (la ley natural, la verdad revelada o las costumbres de un pueblo determinado, por ejemplo), todos los sistemas jurídicos habían basado su práctica en la consciencia de cierta inexactitud inevitable<sup>4</sup>: el mero hecho de que todo sistema de justicia necesitara traducir ciertos valores generales a casos particulares ponía en evidencia la necesidad de compromisos y aproximaciones más o menos certeras a los principios rectores. Es que la singularidad de los seres humanos no se deja apresar enteramente por reglas generales, y las leyes positivas buscan acercar los dos términos del problema (normas y hombres) sin llegar nunca a juntarlos enteramente.

Los movimientos totalitarios, observa Arendt, rechazan en cambio esta inexactitud y pretenden establecer la justicia plena en la tierra. Al considerarse inspirados en las fuentes mismas del derecho, creen poder dejar de lado la mera legalidad (que siempre se muestra defectuosa) y buscan construir un régimen cuyos miembros encarnen de manera perfecta los ideales universales. De esta manera, el totalitarismo no reemplaza un sistema legal por otro, no abandona un conjunto de reglas para abrazar otras. Los movimientos totalitarios desafían toda regla particular porque creen poder convertir a la humanidad en la encarnación de la ley universal<sup>5</sup>. Así, no sólo se reivindican capaces de acceder a los principios fundamentales de la

---

4 Ibid, p. 462.

5 Ibid, p. 462.

humanidad, esa capacidad parece facultarlos también para moldear la materia humana. El totalitarismo intenta de esta forma saltar la distancia entre legalidad y justicia, y busca superar ciertas perplejidades y dilemas que han asediado a los seres humanos desde tiempos antiguos. En este sentido, los movimientos totalitarios no reconocen misterios o zonas inabordables de la naturaleza humana: para ellos no hay *physis* que no pueda ser conducida o amaestrada por el movimiento.

Esta actitud respecto de la *physis*, respecto de aquello que es dado y no es obra de los hombres, es un rasgo típico de la modernidad, observa Arendt. Tanto el pensamiento como la práctica modernas se apoyan en la idea de que todo lo que *es* puede transformarse por la voluntad humana y esta actitud conduce a peligros mayores. En términos políticos, los intentos utópicos de demoler lo existente para fabricar una nueva humanidad han llevado a catástrofes y pueden producir nuevos desastres en el futuro.

### Movimiento ubicuo

Por otra parte, Arendt señala que en el totalitarismo las leyes dejan de ser pilares de la estabilidad del régimen político. De acuerdo con la autora, toda comunidad es amenazada por la llegada de nuevos miembros, por el nacimiento de seres humanos que con su capacidad para comenzar procesos nuevos pueden revolucionar el orden establecido. Las leyes, por su parte, tienen una estabilidad que pone límites y contrarresta el dinamismo humano: aunque las leyes positivas se transforman en función de los diferentes contextos, sus movimientos son atenuados por la estructura legal que las contiene. A su vez, los sistemas jurídicos se mantienen atados a una autoridad estable (la naturaleza, la divinidad o las costumbres ancestrales, por mencionar los ejemplos antes citados) que les confiere cierta identidad y permanencia. De esta manera, sugiere Arendt, las barreras de las leyes positivas son a la existencia política lo que la memoria a la existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de cierta continuidad que trasciende los límites de una vida individual y de una generación<sup>6</sup>. De todas maneras,

---

6 "...the boundaries of the positive laws are for the political existence of man what memory is for his historical existence: they guarantee the pre-existence of a common world, the reality of some continuity

las leyes se quebrarían bajo el impacto del movimiento humano si no tuvieran cierta flexibilidad y capacidad de adaptación. En este sentido, aunque ponen límites a la acción, los sistemas jurídicos intentan al mismo tiempo acompañar el fluir inevitable de los seres humanos, y asegurar cierta libertad de movimiento para la acción espontánea.

Bajo el totalitarismo, en cambio, las leyes fundamentales devienen leyes de movimiento, todo en ellas es flujo, no queda en su estructura nada que tienda a la estabilidad. Arendt observa que esta manera de comprender la ley puede encontrarse en los conceptos básicos de los que se sirven los movimientos totalitarios: tanto la idea darwinista del desarrollo de las especies (que sirvió de inspiración a las leyes raciales del nazismo), como las ideas marxistas de lucha de clases (que están en la base de la concepción soviética de la historia), son leyes dinámicas, no parámetros permanentes y estables. Las teorías de Darwin y de Marx, de gran influencia política en el siglo XX, tienen en común la idea de desarrollo y son la expresión de un cambio en el clima intelectual que se da, de acuerdo con Arendt, a mediados del siglo XIX. En este contexto, nada es ya visto “en sí mismo”; todo comienza a verse como parte de un proceso, como un momento de un desarrollo más amplio. Así, la idea misma de ley cambia: pasa a ser considerada como la expresión de ese movimiento que es percibido como la fibra íntima de la realidad<sup>7</sup>.

## Terror

Pero todo sistema político necesita de algún elemento estabilizador, algo que permita la vigencia de ciertos principios fundamentales y de continuidad al régimen contra las tendencias transformadoras o revolucionarias. De acuerdo con Arendt, si las leyes cumplen ese rol en los gobiernos legales tradicionales, el terror ocupa este lugar en los movimientos totalitarios: es a través del terror que el régimen pretende asegurar la realización plena de las leyes fundamentales<sup>8</sup>.

---

which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them”. (Ibíd., p. 465).

7 Ibíd., pp. 463-464

8 Ibíd., p. 464.

Pero el terror actúa de un modo muy diferente a como funcionan las leyes clásicas: su objetivo no es moderar o direccionar las tendencias revolucionarias de los seres humanos, sino detener toda acción espontánea para permitir que las leyes de la naturaleza o de la historia avancen libremente a través de la humanidad. El terror estabiliza el régimen paralizando a los seres humanos, haciéndolos cada vez más predecibles, cada vez menos capaces de producir realidades nuevas, de comenzar. El totalitarismo invierte así los términos tradicionales: las leyes dejan de ser estructuras estables que contienen el accionar impredecible de los hombres, los seres humanos pasan a ser en cambio los recipientes pasivos de leyes que avanzan sobre ellos hacia su plena realización.

El terror pone entonces en acto la ley de un movimiento cuya meta última no es el bienestar de la sociedad o el interés de un grupo determinado, sino la fabricación de la humanidad. El terror “elimina individuos por el bien de la especie, sacrifica las partes para beneficiar al todo”<sup>9</sup> (un todo abstracto, ajeno a toda materialidad efectivamente humana). Las fuerzas sobrehumanas de la naturaleza y de la historia tienen su propio principio y su propio final, independientes de los pormenores de las vidas individuales de los hombres<sup>10</sup>. Y para que su lógica reine es necesario que la materia sobre la que se despliegan, la carne y el espíritu humanos, no interfieran.

Para detener la natividad humana, para hacer paso al avance de las leyes fundamentales, el terror totalitario va destruyendo el espacio entre los seres humanos y va eliminando de esa manera todo lugar para el movimiento. Para señalar la singularidad de esta novedad, Arendt observa que en gobiernos constitucionales las leyes positivas establecen canales que separan a los ciudadanos unos de otros y a la vez funcionan como vías de comunicación. El totalitarismo reemplaza estas barreras y canales de comunicación por una banda de hierro que sujeta a todos, unos presionados contra los otros, en una unidad asfixiante<sup>11</sup>.

---

9 *Ibíd.*, p. 465. La traducción, propia, es ligeramente libre: “Terror as the execution of a law of movement whose ultimate goal is not the welfare of men or the interest of one man but the fabrication of mankind, eliminates individuals for the sake of the species, sacrifices the ‘parts’ for the sake of the whole.”

10 *Ibíd.*, p. 465. La referencia es aquí también casi literal.

11 *Ibíd.*, pp. 465-466.



La abolición de las barreras impuestas por las leyes es un mecanismo utilizado también por la tiranía. Al destruir el espacio entre las personas, la tiranía borra el terreno en el que cada individuo puede moverse sin obstáculos e impide de este modo la aparición de la libertad. El terror totalitario utiliza este viejo instrumento, pero destruye también todo el espacio que antes quedaba por fuera del control directo del poder. Aunque no puede decirse que ese lugar marginal fuera en las tiranías un espacio para la libertad genuina, permitía al menos algún gesto autónomo, alguna acción espontánea<sup>12</sup>. El totalitarismo avanza en cambio minuciosamente sobre cada ámbito de la vida, se inmiscuye en las relaciones privadas, en la intimidad, y llega incluso a devorar la tierra intangible en la que los seres humanos se encuentran consigo mismos.

### Ideología

De acuerdo con Arendt, es la utilización política de la ideología la que permite a los movimientos totalitarios forzar las barreras de la individualidad e inmiscuirse incluso en el espacio interior de los seres humanos. Según su visión, el uso que hacen Hitler y Stalin de las ideologías es radicalmente novedoso y su éxito se vincula con algunas características singulares de nuestra época.

Arendt define a la ideología como la aplicación de la lógica de una idea a la historia: la ideología explica el curso complejo de los acontecimientos históricos a partir del mecanismo simple del despliegue puro de una idea<sup>13</sup>. De acuerdo con el pensamiento ideológico, cada evento que tiene lugar en público o en privado, cada acción individual o colectiva, y cada manifestación trivial o majestuosa, forman parte de una trama que puede ser cabalmente comprendida por aquel que cuenta con las claves fundamentales de interpretación. Así, las ideologías pretenden saber todo acerca de los misterios del pasado, los pormenores del presente y las incertidumbres del futuro: si todo sigue una misma lógica, basta con conocer la esencia de ese funcionamiento básico para comprender el sentido último y las derivas posibles de cada acontecimiento<sup>14</sup>.

---

12 *Ibíd.*, p. 466.

13 *Ibíd.*, pp. 468-469.

14 *Ibíd.*, pp. 468-470.

En este sentido, sugiere Arendt, un individuo que abraza o es tomado por una ideología queda sometido al apretado chaleco de la lógica y va perdiendo confianza en los elementos que comúnmente alimentan los procesos de pensamiento y comprensión autónoma<sup>15</sup>. Los seres humanos contamos con ciertas certezas que nos ayudan a movernos en la vida cotidiana. Caminamos por la vereda sin preguntarnos por la justeza de las reglas de tránsito, aceptamos la mismidad de los objetos que nos rodean sin pensar en los misterios del tiempo, saboreamos la comida de siempre con mansedad y alegría. Pero existen episodios en la vida de toda persona que reclaman atención. Un objeto desconocido nos genera curiosidad, la reacción inusual de un familiar nos lleva a preguntas, un pedido extraño de un superior nos despierta dudas, ciertas sensaciones, revelaciones o intuiciones nos emocionan o angustian. Hay experiencias en la vida de todo ser humano que demandan pensamiento, que exigen un esfuerzo de comprensión<sup>16</sup>. Pero una de las particularidad del pensamiento ideológico es que pone en suspenso esta posibilidad de los seres humanos, debido a que funciona como un aislante: al explicar todo evento posible de antemano, impide que lo que sucede o aparece llegue a tocar la sensibilidad del individuo. Toda confusión, toda duda y toda pregunta son neutralizadas con las respuestas lógicas que surgen de los axiomas inapelables del sistema ideológico. Una vez que se ha aceptado que la realidad sigue la estructura de una idea racional y una vez que se han adoptado ciertos principios como indudables, ningún fenómeno mundano puede poner en duda las certezas adquiridas. En este sentido, dice Arendt, la ideología puede encerrar desde el interior al hombre en un espacio confinado, desde el que no puede acceder al mundo exterior ni ponerse en contacto con los demás.

De acuerdo con Arendt, los movimiento liderados por Hitler y Stalin se sirvieron del mismo método para utilizar las ideologías como armas políticas: tomaron muy en serio el contenido de ideologías ya presentes en la sociedad y se

---

15 *Ibíd*, p. 470.

16 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego – Nueva York, Harvest Book Harcourt, 1981, p.3 [Trad: Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 30].

enorgullecieron de responder a su lógica hasta las últimas consecuencias. Una 'clase moribunda' consiste, en última instancia, en un grupo de personas condenadas a muerte, explica Arendt, y una raza inadecuada para la supervivencia es un grupo que debe ser exterminado<sup>17</sup>. Desde el punto de vista del nazismo y del comunismo estalinista, aquel que acepta la lucha de clases o la existencia de razas de diferentes valores y no llega a la conclusión de la necesidad del exterminio, es un estúpido o un cobarde<sup>18</sup>. Lo que hicieron estos movimientos fue entonces tomar el mandato de las ideologías (hasta entonces considerado absurdo, utópico o inaplicable incluso por las personas que se veían tentadas por sus explicaciones y certezas) como una máxima inapelable y convirtieron la obediencia a su lógica en una cuestión de libertad y voluntad.

De esta manera, al utilizar las ideologías como armas políticas, los movimientos totalitarios entran al espacio interior de los hombres, provocan con su nueva ley universal una trasvaloración de todos los valores, y fuerzan el abandono de todo precepto respetado anteriormente. En este contexto, el individuo es enteramente capturado por el movimiento: no sólo obedece a reglas impuestas desde el exterior, también se va viendo forzado por la lógica (que su propio espíritu comprende y reproduce) a aceptar y propiciar el imparable movimiento de la historia o la naturaleza<sup>19</sup>. Y así como el terror arruina las relaciones entre las personas e impide la acción conjunta, la compulsión ideológica arruina las relaciones de los individuos consigo mismos y con la realidad. En este contexto, los hombres van perdiendo su capacidad para actuar, para tener experiencias significativas y para pensar, considera Arendt<sup>20</sup>.

---

17 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op cit., p. 471.

18 *Ibíd.*, p. 471-472.

19 *Ibíd.*, p. 473.

20 *Ibíd.*, p. 474.

## La soledad de nuestro tiempo

De acuerdo con el análisis de Arendt, entonces, una de las características novedosas del totalitarismo es que no se contenta con el aislamiento político del que se sirven las tiranías para llevar a sus súbditos a la impotencia, estos movimientos buscan además propiciar y llevar al paroxismo una realidad típica de nuestro tiempo: la soledad. El totalitarismo ataca la vida privada e íntima, afecta el espacio interior de los seres humanos, y busca impedirles cualquier relación genuina. Una vez recortados de toda relación humana, los hombres se sienten extranjeros en el mundo y la experiencia de la soledad se vuelve cabal.

De esta manera, el totalitarismo generaliza y lleva al extremo algunas de las experiencias que se extienden desde los comienzos de nuestra época. Arendt observa que el terreno para la soledad empieza a prepararse a partir de la revolución industrial<sup>21</sup>, que va desposeyendo a los seres humanos de toda propiedad y va quitándoles toda morada permanente. El capitalismo naciente convierte toda tierra y todo objeto en capital líquido y va desarraigando a los individuos de sus ataduras ancestrales. Pero el desarraigo no es sólo material, también las relaciones humanas, familiares y de clase se van desvaneciendo en el aire y los grupos estructurados van perdiendo su cohesión hasta dejar a los hombres perdidos en masas indiferentes. A partir de fenómenos como el imperialismo, el quiebre de las instituciones políticas modernas y la crisis de la tradición que se dan en los siglos XIX y XX, lo que Arendt describe como experiencias de desarraigo y superfluidad se van convirtiendo en el tejido mismo de la vida de cada vez más personas. Estar desarraigado significa no tener ningún lugar en el mundo, asegurado y reconocido por los otros, explica Arendt, ser superfluo implica no pertenecer al mundo habitado por los demás<sup>22</sup>. Estas dos experiencias están íntimamente ligadas con la soledad, que el totalitarismo utiliza y

---

21 “... ese cambio radical que llamamos revolución industrial, ciertamente, la mayor revolución a la que la humanidad haya asistido en un lapso tan corto; en pocas décadas, la revolución industrial cambió el mundo más radicalmente que los tres mil años de historia ya vividos” [Hannah Arendt, “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, en Jerome Kohn (comp.), *Essays in Understanding 1930-1945*, op. cit., pp. 315-316 (Trad: Hannah Arendt, “Comprensión y política”, en Claudia Hilb (comp.), “El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt”, Caracas, 1994, p. 42)

22 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op cit., p. 475.

lleva a la exacerbación en su despliegue. La soledad, un padecimiento más bien marginal en otros tiempos (reservado a situaciones sociales particulares como la vejez, por ejemplo), se va convirtiendo en el siglo XX en una experiencia cotidiana para un número creciente de seres humanos<sup>23</sup>.

Pero el desarraigo y la superfluidad no tienen por únicas causas a aquellos factores que definieron a la revolución industrial. Las transformaciones constantes de la modernidad van generando nuevas fuentes de destierro y desolación. En este sentido, la crisis actual provocada por el desplazamiento forzoso de millones de personas que escapan del hambre y de la guerra en sus países es un ejemplo nuevo pero no novedoso de este fenómeno. Así, parece evidente que nuestro tiempo extiende la experiencia de la soledad a cada paso y los efectos que señala Arendt se siguen multiplicando.

La soledad afecta todos los ámbitos de la vida, dado que incluso la asimilación del mundo material y sensible requiere del contacto con otros seres humanos, que dan realidad y permanencia a las percepciones evanescentes de los individuos. El mundo humano adquiere sentido a partir del encuentro de percepciones diversas, que dan nombre y estabilidad a las experiencias<sup>24</sup>.

Y no es sólo el contacto con el resto del mundo el que pierde asidero con la soledad. Una vez debilitada o destruida la relación con los otros y con el exterior, el pensamiento y las relaciones del individuo consigo mismo se ven afectadas también. De acuerdo con Arendt, el pensamiento sucede en un diálogo interior en el que el ser pensante se desdobra o multiplica en voces que interrogan, ensayan respuestas y puntos de vista. En este contexto, la presencia efectiva de otros hombres o mujeres no es necesaria, pero la persona que lleva adelante la conversación interna toma en cuenta al resto de los seres humanos cuando considera y sopesa perspectivas diversas. Para pensar es necesario poder al menos imaginar un vínculo con otras personas. Además, señala Arendt, la multiplicación del yo que se produce en el pensamiento

---

23 *Ibíd.*, p. 478

24 *Ibíd.*, p. 475-476.

hace necesaria luego la compañía de los otros, que pueden devolver una imagen de cierta unidad e identidad al ser enredado en sus reflexiones<sup>25</sup>.

Así, lo que hace a la soledad insoportable, comenta Arendt, es que priva al hombre de los demás, de sí mismo y de la experiencia: “La propia persona y el mundo, la capacidad para pensar y para tener experiencias, se pierden en el mismo momento”<sup>26</sup>. De esta manera, al propiciar la extensión de la soledad, nuestra era va despojando a los seres humanos de todo parámetro y de toda realidad. En este contexto, distinguir lo que es bueno de lo que es malo, lo que es deseable de lo que es horroroso, parece muy difícil. La modernidad va desmantelando así los pilares estables de la vida humana y va destruyendo también las condiciones en las que los individuos pueden buscar sus propias referencias. Se produce entonces un desconcierto extendido, que puede apreciarse hasta nuestros días.

En este horizonte devastado, sigue Arendt, la única capacidad de la mente humana que no parece necesitar al propio individuo, ni a los otros ni al mundo es el razonamiento lógico. La lógica se presenta como la única verdad en la que los seres humanos pueden apoyarse cuando han perdido toda referencia. Así, la ideología aparece como un escape posible al despojo paralizante de la soledad absoluta. La ideología parece poder brindar certezas y parámetros en un mundo ajeno y hostil. Pero el problema es que las certezas de la lógica son verdades vacías, mentirosas, porque no revelan nada sino que giran sobre sí mismas y no conducen a ningún lugar más que a sus propios principios<sup>27</sup>. La lógica no necesita del mundo para confirmarse, no depende de la experiencia, de la sensibilidad o de la interpretación de uno o varios seres humanos. La lógica estructura el despliegue de ciertos axiomas y vuelve por lo tanto, una y otra vez, a sus términos básicos.

Así, al postular ciertos axiomas y seguirlos de manera lógica hasta sus últimas consecuencias, los totalitarismos toman el único elemento que parece seguro en nuestro tiempo. El razonamiento helado de la ideología aparece como el último

---

25 *Ibíd.*, p. 476.

26 *Ibíd.*, p. 477.

27 *Ibíd.*, p. 477.

parámetro sólido en un mundo en el que nadie ni nada parecen confiables o estables<sup>28</sup>. Pero esa solidez está hecha de premisas que nunca son verdaderamente puestas a prueba. En este sentido, si la premisa fundamental de una ideología postula la lucha necesaria e implacable de un grupo por llevar a término el destino de la humanidad, las conclusiones no serán otras que la realización de esa guerra, cuyo sentido indiscutible no reconoce ningún reparo o límite exterior. Esta lógica funcionando sin ataduras en todos los órdenes de la vida parece sugerir que todo es posible en el avance de la ley fundamental y los regímenes totalitarios, que llevan las ideologías hasta sus últimas consecuencias, ponen en acto esa locura<sup>29</sup>.

En este sentido, comenta Arendt, el totalitarismo parece un intento de escape hacia adelante de la soledad y la pérdida de toda referencia, parece una huida de las circunstancias más insoportables e inhumanas de nuestra época. El totalitarismo lleva al extremo las condiciones de las sociedades modernas y ofrece un recurso suicida como salida posible. El totalitarismo atenta así contra la acción conjunta y contra el pensamiento autónomo, contra la posibilidad misma de los seres humanos de comenzar realidades nuevas, contra la natividad humana.

### Agamben y algunos escollos del presente

Como ya señalamos más arriba, aunque las democracias actuales se diferencian sustancialmente de los regímenes totalitarios descritos por Arendt, es posible encontrar algunos puntos de contacto que dan a ver la actualidad de ciertas reflexiones de la autora. En este sentido, podemos destacar los análisis de Agamben, que alertan sobre algunas tendencias peligrosas de nuestro tiempo. En particular, el autor señala que se da en los últimos años una transformación paulatina de los Estados democráticos en Estados securitarios (security states), que podrían volver a poner en acto algunos mecanismos propios de sistemas políticos como el nazismo<sup>30</sup>. Vamos a

---

28 *Ibíd.*, p. 478.

29 *Ibíd.*, p. 477.

30 Para una reflexión reciente del autor sobre esta cuestión, ver Agamben, G., “De l’etat de droit à l’etat de securité”, *Le monde*, 23-12-2015: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite\\_4836816\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html) Resulta también interesante otro texto que atiende a

señalar a continuación algunos rasgos importantes del mundo de hoy observados por Agamben, que muestran la persistencia de algunos de los problemas identificados por Arendt. Pero este breve desarrollo no pretende ser más que ilustrativo y no busca, por supuesto, desconocer las enormes distancias que separan a los eventos más radicales del siglo XX de los fenómenos de nuestro tiempo.

### No el terror pero sí el miedo

De acuerdo con Agamben, los Estados securitarios surgen para defender a los individuos de amenazas inminentes. En situación de urgencia, los gobiernos recurren a la excepción para avanzar sobre ciertos derechos y garantías y para justificar prácticas extralegales. Estas excepciones, que en algunos casos pueden parecer menores, son sumamente peligrosas, considera el autor, no sólo porque exponen a los sujetos a un poder sin límites claros, sino también porque van habituando a la población a vivir sin algunas de las reglas básicas de la democracia. De acuerdo con su visión, esto es precisamente lo que sucedió en Alemania a principios del siglo XX: antes de la llegada de Hitler, la socialdemocracia había acostumbrado a los ciudadanos al estado de excepción y cuando Hitler llegó al poder no se encontró con grandes impedimentos para llevar adelante acciones criminales dentro de un marco legal<sup>31</sup>. De la misma manera, observa Agamben, las condiciones para la acción y para la defensa de las libertades son horadadas en la actualidad por el recurso repetido de la excepcionalidad y esta situación podría agravarse severamente en el futuro. Ya no es el terror totalitario el que ataca las libertades y obtura los espacios en los que los ciudadanos podrían comenzar procesos nuevos, sino un Estado protector que responde al miedo a amenazas contra la vida de los sujetos.

---

cuestiones coyunturales, aunque desde la mirada de la teoría política: Agamben, G., 'Security and Terror', *Theory & Event*, vol. 5, n.4 (2001) (online). Pero para análisis más minuciosos y profundos de los problemas contenidos en estos fenómenos actuales, ver Agamben, G., *Homo Sacer: II potere sovrano e la vita nuda* (1995) et *Stato di Eccezione. Homo sacer*, 2,1 (2003), entre otros.

31 Agamben, G., "De l'état de droit à l'état de sécurité", *Le monde*, 23-12-2015:

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite\\_4836816\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html)



Para destacar la especificidad de los Estados securitarios, Agamben los distingue del Estado teorizado por Hobbes. A diferencia del estado Hobbesiano, que se instala para que los ciudadanos puedan abandonar el miedo, los Estados securitarios suponen ciudadanos atemorizados y ese temor es el sostén de la legitimidad del poder<sup>32</sup>. Así, Agamben encuentra una relación de mutua necesidad entre los Estados securitarios (que suelen escudarse en situaciones extraordinarias para justificar excepciones o cambios en las leyes) y las amenazas de las que supuestamente intentan proteger a los ciudadanos.

En este sentido, como adelantábamos recién, el miedo que se va colocando en el centro de la escena en los Estados securitarios no es igual a aquel que despertaba el terror totalitario, pero tiene algunas consecuencias comunes. Los Estados securitarios se apoyan sobre el miedo a peligros externos para extender sus potestades, que no son mayoritariamente temidas por la población (como lo eran las de los Estados totalitarios). Por otra parte, el análisis de Agamben sugiere que al igual que el terror en los regímenes estudiados por Arendt, los Estados actuales terminan por estabilizar el régimen a través de cierta paralización de los ciudadanos. Es que los Estados securitarios necesitan evitar los movimientos impredecibles, especialmente cuando lo que buscan es defender a los individuos de peligros como el terrorismo<sup>33</sup> (los ataques sorpresivos contra la seguridad de la población pueden agazaparse detrás de cualquier gesto novedoso, de cualquier acción individual o colectiva inesperada) y su accionar busca así acotar los espacios en los que los individuos se mueven sin controles y poner límites a la acción. De esta manera, sostiene Agamben, los Estados securitarios estabilizan el régimen a partir de la quietud de los ciudadanos y van propiciando de

---

32 Ibidem. « (D)ans le modèle du Britannique Thomas Hobbes, qui a si profondément influencé notre philosophie politique, le contrat qui transfère les pouvoirs au souverain présuppose la peur réciproque et la guerre de tous contre tous : l'Etat est ce qui vient justement mettre fin à la peur. Dans l'Etat de sécurité, ce schéma se renverse : l'Etat se fonde durablement sur la peur et doit, à tout prix, l'entretenir, car il tire d'elle sa fonction essentielle et sa légitimité. »

33 Mencionamos este ejemplo porque es uno de los más citados en la actualidad, pero los riesgos que podría provocar la extensión del narcotráfico (por mencionar un temor evocado de manera recurrente en la Argentina actual) también justifican excepciones del tipo de las que estudia Agamben. No resulta tampoco difícil imaginar otros temores o amenazas que podrían tomar preeminencia en los años que vienen, como el advenimiento de catástrofes naturales o la escasez de ciertos recursos básicos para la vida humana.

esa manera la despolitización. La despolitización, además, es otro factor que podría conducir a peores condiciones en tiempos venideros: al abandonar la participación política, los individuos dejan de poner límites al poder con su accionar y dejan que se produzca así una disminución de las posibilidades para el ejercicio futuro de la libertad.

Así, de acuerdo con Agamben, los Estados securitarios se apoyan en el miedo para buscar un control cada vez más amplio sobre los ciudadanos y esto los lleva a intentar acceder a la mayor cantidad posible de información sobre cada uno. De esta manera, el poder no se contenta con vigilar los espacios públicos, sino que busca entrar también en los ámbitos privados e íntimos. Es en este contexto que Agamben entiende los intentos denodados por acceder a los datos contenidos en computadoras, teléfonos y otros dispositivos electrónicos. Estos intentos van provocando una sensación de vigilancia ubicua que genera temor y puede favorecer además la autocensura. Es que cuando se cree que cualquier expresión, afirmación o pensamiento puede llegar a oídos del poder o puede llegar a hacerse público aparece naturalmente cierta inhibición: resulta difícil expresar ideas osadas o contrarias a las creencias de la mayoría cuando existe un control expandido y a la vez difuso, no enteramente definido o conocido. Sin lugares en los que aparecer, estas ideas no pueden expresarse, discutirse o contrastarse con otros argumentos y corren el riesgo de dejar incluso de ser concebidas. Así, este orden de cosas entorpece el pensamiento libre, que requiere de cierta audacia, de la prueba y el error y del debate. Tanto las reflexiones públicas como las privadas corren entonces el riesgo de verse cercenadas por el miedo a la vigilancia. En este sentido, aunque este mecanismo es sustancialmente diferente de la ideología, que aísla al individuo y neutraliza las experiencias o preguntas que llevan a la reflexión con sus respuestas lógicas, puede producir también una inhibición del pensamiento autónomo. No es en este caso el razonamiento helado de la lógica el que impide la reflexión auténtica, sino las trabas sutiles para concebir y expresar ideas o juicios que escapen a las verdades repetidas de forma machacona a través de un sinnúmero de canales de comunicación.

En este contexto, son las reflexiones políticas las que sufren mayores dificultades. No sólo porque son las cuestiones comunes las que se controlan con mayor celo, sino también porque, de acuerdo con Agamben, los estados securitarios dificultan el acceso a la verdad pública. Amparados en la urgencia y en las razones de seguridad, los gobiernos solicitan a la ciudadanía que confíe en su accionar y mantienen ciertos datos antes públicos en secreto<sup>34</sup>. Sin información certera, el juicio ciudadano se ve entorpecido, porque debe intentar separar lo correcto de lo incorrecto, lo legítimo de lo ilegítimo, sin contar con todas las aristas de los problemas que examina. En estas circunstancias, resulta difícil para los individuos tomar decisiones conscientes y llevar adelante acciones lúcidas.

Esta mención de las dificultades actuales para ejercer el juicio político nos lleva nuevamente a los análisis de Arendt, que destacan tanto el rol que jugó el juicio en las diferentes reacciones frente al totalitarismo, como la importancia de esta capacidad para la política en general. Como veremos, la autora alerta también sobre una crisis del juicio, que no se limita a los regímenes totalitarios, sino que se manifiesta también en contextos democráticos como los nuestros.

### Eichmann, el pensamiento y el juicio

Adolf Eichmann es la figura que lleva a Arendt a comprender de modo cabal la importancia del juicio en política. Como es sabido, Arendt asiste al proceso judicial llevado adelante contra Eichmann en Jerusalén a principios de la década de 1960, y escribe una crónica para la revista *The New Yorker*, que luego es publicada en forma de libro en mayo de 1963<sup>35</sup>. Según el relato de la autora, Eichmann parece ser el

---

34 Ibidem “Alors qu’il est entendu dans un Etat de droit qu’un crime ne peut être certifié que par une enquête judiciaire, sous le paradigme sécuritaire, on doit se contenter de ce qu’en disent la police et les médias qui en dépendent – c’est-à-dire deux instances qui ont toujours été considérées comme peu fiables. D’où le vague incroyable et les contradictions patentes dans les reconstructions hâtives des événements, qui éludent sciemment toute possibilité de vérification et de falsification et qui ressemblent davantage à des commérages qu’à des enquêtes. Cela signifie que l’Etat de sécurité a intérêt à ce que les citoyens – dont il doit assurer la protection – restent dans l’incertitude sur ce qui les menace, car l’incertitude et la terreur vont de pair. »

35 Como es sabido, Arendt asiste al proceso judicial llevado adelante contra Eichmann en Jerusalén, a principios de la década de 1960, y escribe una crónica para la revista *The New Yorker*, que luego es publicada en forma de libro en mayo de 1963 (más tarde se publica una versión revisada y aumentada,

paroxismo del individuo atrapado por la soledad de nuestro tiempo: se trata de alguien que, incapaz de ponerse en contacto con los otros, con el mundo o consigo mismo, abraza ciertas certezas (palabras ideológicas, clichés y verdades prestadas) que le brindan parámetros sólidos a su vida y le permiten justificar su complicidad con el mal.

“Cuánto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, -observa Arendt- particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal”<sup>36</sup>, explica Arendt.

Así, desde los primeros días del proceso contra Eichmann que Arendt presencié en Israel se hizo patente para la autora la incapacidad del acusado para pensar y juzgar por sí mismo. Los lugares comunes y las palabras prestadas le servían a Eichmann para defenderse del mundo, para ponerse a salvo de los dilemas y las

---

que es la que tomamos como referencia para este trabajo: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 2006 [Traducción: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2005]. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* se convierte pronto en una de las obras más famosas de la autora y es objeto de una de las polémicas políticas e intelectuales más violentas y persistentes de las últimas décadas. La polémica comenzó aún antes de la publicación del libro y resurge de modo recurrente con nuevos artículos, investigaciones y discusiones. Para un relato detallado de los orígenes de la polémica y sus consecuencias en la vida de Arendt ver Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1983, pp. 328- 378 [Traducción: Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 413-472.] Seyla Benhabib ofrece un análisis más actualizado del debate en su artículo incluido en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, donde menciona documentos y argumentos surgidos después del libro de Elisabeth Young-Bruhl (Seyla Benhabib, “Arendt's Eichmann in Jerusalem”, en Dana Villa (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85). Pero la cuestión está lejos de estar cerrada y sigue produciendo debates intensos. La película de Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, aparecida en 2012, motivó nuevas discusiones encendidas y tanto los argumentos de Arendt como las confusiones y las pasiones volvieron a encenderse. Para un resumen no exhaustivo y una crítica de algunas de las consideraciones más repetidas a partir de la película, ver Roger Berkowitz, “Misreading ‘Eichmann in Jerusalem’”, en *New York Times*, 7 de julio de 2013.

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 79. Además del libro de Arendt sobre Eichmann, tomamos en cuenta para la exposición que sigue algunos cursos y conferencias brindados por la autora y publicados luego como textos (fundamentalmente “Personal Responsibility under Dictatorship”, “Some Questions of Moral Philosophy”, “Collective Responsibility”, “Thinking and Moral Consideration” y “Auschwitz on Trial”, todos incluidos en Jerome Kohn (comp.), *Responsibility and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003).

preguntas que se le presentaban. Cuando era interrogado en el juicio, contestaba con discursos prefabricados, que no encajaban nunca enteramente en las circunstancias. El acusado se mostraba imposibilitado o renuente a pensar lo que estaba pasando a su alrededor e incluso a juzgar aquello que era estudiado en el proceso<sup>37</sup>.

Como ejemplo de esta incapacidad de Eichmann, Arendt cita episodios en los que el acusado no parece ser capaz de percibir o asimilar los signos fundamentales de la realidad en la que se encuentra. Así, la autora menciona la manera en la que Eichmann explica a un policía judío sus desventuras como miembro de las SS, en donde no logró ascender todo lo que hubiera querido o incluso merecido. “Lo que convierte en cómicas estas páginas del interrogatorio es el hecho de que todo esto fuera expresado en el tono de alguien que está seguro de encontrar una simpatía 'normal, humana', ante una historia desdichada”, señala la autora<sup>38</sup>. Por otra parte, Arendt observa que Eichmann se sigue expresando en los antiguos términos militares del partido, como si no pudiera comprender el mundo por fuera de las estructuras ideológicas del sistema que lo llevó a un peldaño de la escala social mucho más alto de lo que hubiese podido esperar de otra manera. Pero “la comedia se convierte en horror”<sup>39</sup> en otros relatos que Arendt comenta y que conciernen a la actuación del acusado durante los años del nazismo.

En este sentido, Arendt encuentra una disparidad pasmosa entre la enormidad de los crímenes de Eichmann y su propia pequeñez: Eichmann no era un monstruo animado por el diablo, sino un hombre que no parecía comprender cabalmente lo que hacía. Es a partir de esta observación que la autora se encuentra con el concepto de “banalidad del mal”: detrás de algunos de los hechos más horrorosos de la historia se encuentra un hombre ordinario, con motivaciones mediocres. “...(C)uando hablo de la

---

37 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 78. Entre las variadísimas críticas que recibió Arendt por su análisis se encuentra aquella que sostiene que la autora se dejó engañar por Eichmann, que sí sabía pensar y juzgar por sí mismo y había elegido el camino del mal voluntariamente. Por supuesto, es imposible concluir esta discusión de modo definitivo, porque atañe a las motivaciones íntimas de un personaje cuyas palabras no parecen confiables y que además ya está muerto. Sin embargo, nos gustaría destacar que las reflexiones de la autora sobre la renuencia de nuestra época a juzgar no dependen de esta figura, que puede verse como un ejemplo de un fenómeno más amplio.

38 *Ibíd.*, p. 80.

39 *Ibíd.*

banalidad del mal -explica Arendt en el *postscriptum* de la versión revisada y ampliada de su libro sobre el caso- lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que 'resultar un villano', al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía<sup>40</sup>.

Esto no quiere decir que Eichmann fuera un estúpido, dice Arendt, lo que lo caracterizaba era su irreflexión, su ausencia de pensamiento y es esta característica lo que parece haberlo predispuso a convertirse en uno de los peores criminales de su tiempo<sup>41</sup>. Se trata de una suerte de aislamiento, de un alejamiento de las propias circunstancias que de acuerdo con Arendt puede causar más daño que las pasiones envenenadas o los malos instintos.

### Una incapacidad extendida

Así, Eichmann parecía estar dispuesto a confesar sus crímenes y su participación activa en las peores desdichas de millones de personas con asombrosa facilidad. Pero Arendt sugiere que esto no se debe a cierta desfachatez sádica del acusado, sino al hecho de que había vivido durante años en una sociedad autoengañada y atravesada por el pensamiento ideológico que hacía a esos crímenes tolerables o al menos partes de un sistema que los requería. Gran parte del pueblo alemán, comenta la autora, había creído en Hitler hasta el final del proceso y había acompañado y aprobado (al menos tácitamente) los actos de hombres y mujeres como Eichmann<sup>42</sup>. De acuerdo con la interpretación de Arendt, Eichmann había respetado

---

40 *Ibíd.*, pp. 417-418.

41 *Ibíd.*, p. 418

42 *Ibíd.*, p. 146.

siempre a la “buena sociedad” de su patria y al ver que las clases altas y cultas seguían a Hitler con entusiasmo, dejó cualquier pregunta de su consciencia de lado y se plegó a la actitud general de los hombres respetables<sup>43</sup>

Así, Arendt propone ver a Eichmann como una expresión de la bancarrota moral de la sociedad alemana de esos años. Pero cuando Arendt habla de bancarrota moral no se refiere a la ausencia de reglas o valores, sino al hecho de que principios ancestrales fundamentales (como los mandatos que prohíben el asesinato y el robo) devinieron meros parámetros circunstanciales en esos años, pasibles de ser intercambiados por otros. En ese contexto, observa la autora, la sociedad alemana se mostró dispuesta a abrazar los nuevos valores que el movimiento nazi fue imponiendo con su brutalidad y seducción. Así, tampoco puede decirse que la mayor parte de aquellos que participaron activamente de los crímenes del régimen totalitario careciera de conciencia o de reflejos morales. Salvo casos particulares, no se trataba de hombres especialmente sádicos o violentos por naturaleza, sino de personas que hasta entonces se habían comportado de manera normal. Lo que los caracterizaba, sugiere Arendt, no era entonces una especial predisposición al crimen, sino más bien la pérdida de las referencias con las que estaban acostumbrados a funcionar y una incapacidad para pensar y juzgar por sí mismos.

En ese contexto de incertidumbre, comenta Arendt, sólo aquellos que fueron capaces de ejercer el pensamiento y el juicio por sí mismos pudieron encontrar nuevas referencias para orientarse. Estas personas tuvieron la posibilidad de seguir un camino autónomo, en lugar de aceptar y obedecer las nuevas reglas propuestas. Pero si fueron pocos los que consiguieron salirse de las verdades ideológicas para buscar una comprensión propia, sospecha la autora, esto se debió en gran medida a la persistencia de los esquemas clásicos, que habían acostumbrado a todos a entender las cuestiones morales y políticas a partir de absolutos indudables. Una vez que esos absolutos trascendentes que la tradición había legado entraron en bancarrota, millones de

---

43 *Ibíd.*, pp. 186-187.

individuos se encontraron sin refugio y sin las herramientas para defender sus viejos valores o para encontrar nuevas referencias.

### Responsabilidad

Pero estas consideraciones no sirven para exculpar a Eichmann u otros criminales, dado que existen varias evidencias que muestran que había maneras de no convertirse en cómplice del régimen. Los ejemplos de personas que resistieron o se abstuvieron de actuar muestran que un individuo en las circunstancias de Eichmann y con sus recursos culturales y materiales, podría haber desarrollado herramientas para entender y juzgar lo que estaba pasando, y podría también haber actuado de otra manera.

Así, Arendt da a ver las posibilidades que tenían a su disposición los individuos sujetos al régimen nazi comentando ejemplos de hombres y mujeres que de diferentes maneras se abstuvieron de hacer el mal. Hubo personas que se negaron a participar de todo cargo público, aún al precio de perder su posición social y dinero, hubo quienes renunciaron a sus tareas cuando tomaron conciencia de la gravedad de lo que se les exigía, y también quienes se animaron a resistir activamente.

Estos individuos podían ser de cualquier capa de la sociedad: gente sencilla, personas de clase media o alta, gente de la mejor educación o sin ninguna instrucción<sup>44</sup>. Lo que los caracterizaba, sugiere Arendt, era su capacidad y su decisión de ejercer el juicio, aún en circunstancias en las que todas las referencias tradicionales parecían haber perdido credibilidad<sup>45</sup>. Las normas morales básicas fueron puestas en duda durante el régimen de Hitler y en este contexto, en el que ya no podían aplicarse las reglas socialmente aceptadas de modo automático, los seres humanos que hicieron el esfuerzo de separar el bien del mal debieron confiar en su propia capacidad de juicio. Ya no podían aplicar universales dados a casos particulares, sino que debían analizar situaciones concretas con parámetros que ellos mismos se veían en la necesidad de crear o restablecer para juzgar. Sin los parámetros indudables de la

---

44 *Ibíd*, p. 153.

45 *Ibíd*, p. 154.



tradición, los hombres y mujeres que decidieron juzgar por sí mismos se vieron en la necesidad de proceder como sugiere Kant para el juicio estético: construyendo parámetros a partir de su propia imaginación y mentalidad ampliada: “Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban -explica Arendt-. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas”<sup>46</sup>.

### **El temor al juicio y los desafíos de nuestro tiempo**

El contraste entre la figura de Eichmann y las personas que de diversos modos resistieron durante el nazismo advierte a Arendt sobre la relevancia del juicio para la acción. Además, a partir de su estudio del caso de Eichmann, la autora se encuentra con un temor a juzgar que no sólo puede apreciarse en hombres y mujeres sujetos a regímenes totalitarios, sino que puede verse también en las democracias modernas.

Algunos años después de la publicación de su libro sobre Eichmann y de las primeras reacciones explosivas, Arendt explica que en un primer momento había decidido no dar importancia a la polémica, que parecía girar en torno a un libro que nunca había sido escrito. Pero con la persistencia y el tenor de las críticas comprendió que había involucradas en el asunto cuestiones más profundas que el entretenimiento malsano de algunos o el interés tenaz de ciertos grupos<sup>47</sup>.

“Las controversias provocadas por la aparición de la presente obra (...) demuestran hasta qué punto los hombres de nuestro tiempo están preocupados por la cuestión del juicio humano...”<sup>48</sup>, comenta la autora, y explica que algunos de los argumentos que se esgrimen para criticar el libro dan a ver la crisis del juicio o la confusión que el problema provoca en los individuos de nuestro tiempo.

---

46 *Ibíd.*, p. 428.

47 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., p. 17.

48 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pp. 428-429.

Dos cuestiones importantes aparecen en la controversia: 1) la primera atañe a la arrogancia y se resume en las siguientes preguntas ¿quién soy yo para juzgar? ¿puedo juzgar? ¿tengo que ser moralmente superior que aquellos que cometieron los actos que evaluó para poder emitir un juicio?; 2) y la segunda se refiere a la posibilidad de comprender y juzgar el pasado: ¿podemos emitir juicios sobre eventos que sucedieron en circunstancias olvidadas o que no podemos imaginar enteramente<sup>49</sup>? Para ambos interrogantes, Arendt encuentra que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo tiende a dar una misma respuesta: se tiende a afirmar que no es posible juzgar de modo honesto y certero.

Así, la autora observa que estas dos cuestiones se entrelazan y dan a ver no sólo el temor que tiene nuestro tiempo a juzgar, sino también la sospecha de que nadie es libre y de que nadie puede ser por lo tanto responsable de sus actos<sup>50</sup>.

Esta última idea puede identificarse en algunos argumentos que aparecieron en la polémica y que proclamaban que la tentación y la coacción son la mismo, como si en ningún caso que estuviera involucrada alguna pérdida (o la simple pérdida de oportunidad de ganancia) para un individuo, pudiera esperarse que esa persona eligiera algo diferente de su directa conveniencia. Arendt cita dos ejemplos para ilustrar esta concepción: habla de un hombre al que se le pone un arma en la boca y se le pide que mate a su mejor amigo para salvarse, y menciona también el caso de un profesor de segunda enseñanza que engañó al público en un programa de preguntas y respuestas de la televisión, y muchos justificaron su comportamiento porque la suma de dinero que estaba en juego era demasiado elevada<sup>51</sup>. En este sentido, algunos lectores criticaron los juicios que Arendt esgrime en su libro justamente por considerarlos fríos, inhumanos o soberbios: si nadie puede evitar caer en la tentación, ¿quién puede tirar la primera piedra? Al parecer, sólo un hipócrita o un santo<sup>52</sup>.

---

49 Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., pp. 18-19.

50 *Ibíd.*, p. 19.

51 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 429.

52 Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., p. 19.

Otra idea que apareció con insistencia durante la polémica atañe al segundo problema mencionado más arriba. Se trata de la afirmación de que no es posible juzgar adecuadamente actos cometidos en circunstancias que no se han vivido. “La argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar parece convencer a la mayoría, en cualquier lugar del mundo, pese a que es evidente que si fuera justa, tanto la administración de justicia como la labor del historiador no serían posibles”<sup>53</sup>, comenta Arendt. Este fue además el argumento de Eichmann cuando la corte le señaló que había alternativas a su accionar, cuando se le sugirió que podría haberse negado a cumplir con las órdenes asesinas que sus superiores le daban. El acusado aseguró entonces que eso era algo que sólo podían decir las personas que no habían vivido aquellas circunstancias o aquellos que las habían olvidado<sup>54</sup>.

Por otra parte, sostiene Arendt, la idea de que quizás uno también se hubiese portado mal en la misma situación no debería impedir el juicio (aquí la autora busca poner en duda la idea extendida según la cual el que juzga debe ser superior moralmente a aquel cuyos actos se juzgan). La sospecha o la intuición de nuestra propia debilidad frente a la tentación podría tal vez propiciar cierto espíritu de perdón o solidaridad con el culpable, pero eso sólo puede suceder después de que uno ha estudiado el hecho y ha juzgado su naturaleza<sup>55</sup>.

Sobre lo que parece haber consenso general, el punto hacia el que parecen confluir estos argumentos e impresiones, es sobre la idea de que nadie puede juzgar. “Lo que la opinión pública nos permite juzgar, e incluso condenar, son las tendencias generales, o los grupos de seres humanos -cuanto más amplios mejor-; en resumen, nos permite juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres”<sup>56</sup>. Se condena entonces a quien intenta pensar la responsabilidad particular de una o varias personas, y se aplaude en cambio a aquellos que interpretan los

---

53 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 429.

54 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., p. 18.

55 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 430.

56 *Ibíd.*, p. 431.

acontecimientos humanos como resultados de tendencias históricas, movimientos dialécticos o leyes determinantes e inexorables<sup>57</sup>.

La idea de que sólo se pueden juzgar tendencias y determinaciones generales, dice Arendt, suele expresarse con frases altaneras, que reclaman el refinamiento para aquellos capaces de hacer afirmaciones globales sobre grandes grupos (como “los alemanes”, la cristiandad” o incluso “la humanidad”) y consideran vulgar todo intento de separar responsabilidades particulares. En este sentido, puede decirse que todos somos culpables con gran congoja y ninguna consecuencia, pero está prohibido señalar la responsabilidad de uno o varios individuos determinados en hechos puntuales<sup>58</sup>.

Pero la modestia que parece estar en el origen de estas posiciones es engañosa o al menos selectiva: de acuerdo con esta perspectiva, los seres humanos son capaces de comprender procesos generales complejísimos, pero son incapaces de formar opiniones autónomas sobre la situación en la que están y tomar decisiones libres, son capaces de realizar acciones colectivas grandiosas o monstruosas, pero no pueden responder por sus propios actos individuales.

Arendt destaca así en las ideas generalizadas acerca del juicio un rasgo persistente de nuestro tiempo: la oscilación entre la impotencia y la omnipotencia, el movimiento pendular entre la desesperanza respecto de las capacidades de los seres humanos, y las expectativas desmesuradas respecto de sus posibilidades de comprensión y acción<sup>59</sup>.

Por un lado, si el ser humano es presentado como incapaz de juzgar nada de lo que hace o padece, sus decisiones no tienen otro asiento que el capricho o el azar, y nadie sujeto a semejante realidad puede ser culpado por sus desvaríos o elogiado por

---

57 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, op. cit., pp. 19-20.

58 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 431.

59 En el prefacio a la primera edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt expresa de modo explícito y claro algo que está presente todo a lo largo de su obra: “Es como si la humanidad se hubiera separado entre aquellos que creen en la omnipotencia humana (...) y aquellos para los que la impotencia ha devenido la mayor experiencia de sus vidas” (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. vii.).

sus gestas. En este sentido, nadie incapaz de generar el más mínimo sentido puede ser libre. Por otro lado, si el ser humano puede en cambio acceder a verdades generales sobre los procesos humanos y puede explicar por lo tanto todo lo que sucede a partir de determinaciones inapelables, nada de lo que atañe a su vida le puede ser atribuido. Desde este punto de vista, todo lo que se hace y se sufre responde a leyes más amplias que la mera voluntad de las personas, cuya libertad no es más que una quimera o una pretensión ilusoria. Desde cualquiera de los dos extremos entre los que oscila la modernidad de acuerdo con Arendt, entonces, el ser humano es visto como un ente sin libertad genuina, y sin posibilidad de construir acciones o sentidos a la medida de sus circunstancias y posibilidades. Así, estos extremos conducen a la inmovilidad y a la catástrofe, dado que al negar la libertad humana desconocen también la responsabilidad y la posibilidad de generar juicios con los que orientar las decisiones particulares.

De esta manera, Arendt señala un fenómeno que puede observarse, con rasgos nuevos, también en nuestros días. Tomando en cuenta lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que si por un lado se enaltece en la actualidad al individuo y se busca protegerlo de todos los peligros posibles con dispositivos de seguridad cada vez más sofisticados, por el otro lado se considera a los seres humanos impotentes, incapaces incluso de lidiar con sus propias pasiones e inclinaciones. Como sugieren los desarrollos de Arendt, ambas tendencias conducen a negar la libertad o a impedir su aparición. Para usar los ejemplos que vimos con anterioridad, podemos señalar que quien acepta el control total para salvaguardar su vida, va perdiendo las condiciones para ejercer el juicio y la acción independiente; y quien se cree incapacitado para tomar decisiones más allá de sus urgencias personales, no puede juzgar con amplitud los dilemas éticos y políticos con los que se encuentra.

Así, al señalar la inhibición del juicio y los impedimentos para el ejercicio de la libertad propios de la modernidad, Arendt advierte sobre peligros presentes todavía en nuestros días. En este sentido, la obra de Arendt da a ver que la necesidad de buscar medios para restablecer las condiciones y la capacidad del juicio sigue siendo hoy urgente. De acuerdo con la autora, las consecuencias devastadoras de la

expansión del totalitarismo han mostrado los peligros impredecibles de la acción ciega, pero las diversas respuestas que surgieron para hacerle frente muestran también las posibilidades de la natividad humana. La capacidad de comenzar procesos nuevos puede sobrevivir tanto a dictaduras y totalitarismos, como al poder de lo que hoy se denomina “estados securitarios”, y la obra de Arendt sugiere que los seres humanos tienen la posibilidad y la responsabilidad de encontrar vías para juzgar y para actuar en las circunstancias en las que se encuentran.

### **Bibliografía**

Agamben, Giorgio, “De l’etat de droit à l’etat de securité”, *Le monde*, 23-12-2015:

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite\\_4836816\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html)

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego – Nueva York, Harvest Book Harcourt, 1981.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt, 1985.

Arendt, Hannah, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en Jerom Kohn (comp.), *Responsability and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 2006.

Villa, Dana (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1983.

## ¿Qué es la política? Necesidad, libertad y sujeto político en la interpretación arendtiana de la teoría política de Aristóteles.

What is the Politics? Needs, Freedom and Political Subject in the Arendtian Interpretation of Aristoteles's Politics Theory.

**Diego Gabriel Baccarelli Bures \***

*Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2015  
Fecha de Aceptación: 2 de noviembre de 2015*

**Resumen:** *En el presente trabajo seguiremos la interpretación que Arendt realiza de la politicidad de la Grecia Clásica a partir de su lectura de la concepción política de Aristóteles, fundamentalmente del *zōon politikón* y de la distinción entre la esfera doméstica y la polis. Estableceremos su relación con los conceptos de libertad y necesidad arendtianos en relación a la política, señalando cómo esa tradición opera en su propia concepción, utilizando en nuestro análisis algunos desarrollos conceptuales de Edgardo Castro y de Jacques Rancière para establecer un contrapunto con la lectura de la pensadora.*

**Palabras clave:** *Política – Libertad – Necesidad – Polis - Aristóteles.*

**Abstract:** *In this work we follow the interpretation that Arendt does about the Classic Greek politicity from her work on the politic conception of Aristoteles, mainly the *zōon politikón* and the distinction between domestic sphere and the polis. We will set the relation with the freedom concept and the arendtianos needs in relation with the politic, pointing out how that tradition works in his own conception, using in our analysis some conceptual developments from Edgardo Castro and Jacques Rancière for establish a counterpoint with Arendt's lecture.*

**Keywords:** *Politics - Freedom - Needs - Polis - Aristoteles.*

---

\* Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía / UBA; Esp. en Planificación y Gestión de Políticas Sociales / FCSOC – UBA; Doctorando en Ciencias Sociales / FCSOC – UBA; Profesor Asociado de Teoría Política I y Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho y Ciencia Política – UNLaM. Docente de Filosofía en la Carrera de Sociología – UBA; Docente de Teoría Política I en la Carrera de Ciencia Política – U.B.A.

Correo electrónico: [die.baccarelli@gmail.com](mailto:die.baccarelli@gmail.com)

## Introducción

En la profunda y compleja reflexión arendtiana, las preguntas ¿qué es la política? y ¿cuál es el sentido de la política? ocupan un lugar fundamental. Aparecen de forma explícita en algunos de sus textos y están implícitas en muchos de sus vastos desarrollos. Su elucidación se faena desde muchos clivajes, dos de ellos son sus conceptos de libertad y necesidad.

A partir de la distinción entre necesidad y libertad como condiciones de la vida humana Arendt formula la siguiente cuestión fundamental: si la política es un medio para un fin superior y en tal caso, cuál es ese fin. Considera que dicha cuestión está presente en todas las tradiciones de la filosofía, como así también las respuestas que la justifican<sup>2</sup>.

Esa pregunta por el sentido de la política, desde los primeros tiempos de su formulación hasta la actualidad ha implicado diversas respuestas que constituyen justificaciones y que en casi todos los casos la consideran como un medio para un fin superior: “Misión y fin de la política es asegurar la vida en su sentido más amplio”<sup>3</sup>, afirmación que resume o condensa el sentido que lo político tiene para la mayoría de las teorías políticas. Pero para la gran pensadora el sentido de la política es la libertad<sup>4</sup>, esto que según ella era obvio para Platón y Aristóteles, no lo es en la generalidad de las concepciones.<sup>5</sup>

Esa diferenciación entre necesidad y libertad que corresponden a la labor y la acción respectivamente en la teoría arendtiana, encuentran su anclaje en una tradición teórica que se remonta a la filosofía aristotélica, especialmente a partir de la caracterización del *zôon politikón* y la distinción entre el *oikos* y la *polis*.

---

<sup>2</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 67.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Ibid., p. 62.

<sup>5</sup> Esa obviedad que Arendt identifica en los clásicos de la filosofía griega, desde una interpretación de la diferenciación de una esfera (privada) doméstica y una pública (política), se modifica sustancialmente en la Edad Moderna con la conformación de la esfera social, en la que las actividades destinadas a garantizar la vida desbordan el ámbito doméstico y la sociedad constituye “la organización pública del propio proceso de la vida.” Arendt, Hannah, La condición humana, Barcelona, Paidós, 1997, p. 56.



Distintas teorías han recurrido a la obra de Aristóteles como referencia conceptual para comprender ese fenómeno que es la política. Sin dudas el Genio de Estagira estableció un contexto conceptual de largo alcance para pensar y entender las prácticas y las formas organizativas de las comunidades políticas.

## I. Naturalidad o naturaleza de la política

La vida comunitaria para los hombres parece un imperativo impuesto por la necesidad natural. Las comunidades tendrían por fundamento y fin en primera instancia garantizar la vida individual y de la especie, y luego permitir al individuo la prosecución de otros fines. De allí se implicarían dos consecuencias: que la política es natural, y que la política debe producir y garantizar esas condiciones.

Esto podría deducirse de las definiciones que realiza el Estagirita del *oikos* y la *polis*, y luego del *zôon politikón*:

(...) la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa (...) Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea. (Política, I 2, 1252b 5-6)

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad<sup>6</sup>, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. (Política, I 2, 1252b 8)

La ciudad es fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que algo existe y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. (Política, I 2, 1252b 8-9)

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (Política, I 2, 1253<sup>a</sup>9)

---

<sup>6</sup> En la traducción que utilizamos, la palabra “ciudad” corresponde al griego polis.

De esa continuidad ampliada de la comunidad natural en la comunidad política es que parece implicarse la naturalidad de lo político, luego reforzada por la interpretación del *zôon politikón* aristotélico, como si: a- la política fuese natural al hombre, o lo político un atributo esencial de éste, y b- la política sería la resultante de una inclinación a organizarse comunitariamente para satisfacer las necesidades de la vida y luego el vivir bien. Estas dos características no son iguales, ya que no es lo mismo concebir la política como una esencia del hombre, o concebir la política como una inclinación a organizarse comunitariamente; en el primer caso se trataría de una característica exclusiva del hombre, en el segundo podría ser una característica de los animales gregarios en general. Esta distinción genera una serie de problemas a la hora de definir la especificidad de la vinculación entre el hombre y la política, como veremos.

Conocemos la ya clásica interpretación arendtiana de esas definiciones aristotélicas. Efectivamente, Arendt señala en relación a lo que indicábamos recién, que la clasificación aristotélica de las comunidades no debe leerse como una continuidad ampliada de la comunidad natural en la comunidad política, sino como una clasificación orientada a comprender la especificidad de la *polis*, en función de lo cual se distinguen los ámbitos correspondientes a los distintos tipos de comunidad según sus funciones y sus respectivos fines. La casa y la aldea están determinadas con el fin *-télos-* de la vida, incluso la aldea viene a constituir un espacio doméstico ampliado al configurar una esfera de los intercambios vinculados a las “necesidades no cotidianas”; en cambio la polis se diferencia específicamente por ser su finalidad el “vivir bien”.

En referencia a ello, Hannah Arendt hace el siguiente comentario: “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia.” (Arendt, 1993: p. 39). Mientras ésta se configuraba en función de la necesidad, la *polis* implicaba un tipo de convivencia en torno a la libertad, pero sin que ello significara que la libertad fuera, según la propia Arendt, el

fin que la *polis* debía garantizar: “Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo”<sup>7</sup>. Pero ¿por qué Arendt dice “en cierto sentido”? porque la pensadora concibe la libertad griega bajo dos formas: “negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueve entre iguales.”<sup>8</sup>

En el sentido negativo la libertad suponía para el griego estar liberado o liberarse él mismo de la necesidad, no ocuparse él mismo de las obligaciones impuestas por las necesidades vitales. Como sabemos, Arendt utiliza el término “necesidad” para referirse a las necesidades impuestas por la reproducción de la vida que corresponden a la “labor” como condición de la existencia humana, actividad que asegura la supervivencia individual y de la especie.<sup>9</sup>

Esa liberación de la “labor” no es lo mismo que la libertad en la interpretación de la pensadora. La liberación se obtenía a través de medios que Arendt define a partir de su lectura de Aristóteles como pre-políticos, siendo el principal el esclavismo, “la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria”<sup>10</sup>, a través de la dominación absoluta ejercida por el amo en su casa, y que constituía la condición para la libertad de lo político; esa dominación ni era política, ni su fin era la libertad, “sino la liberación pre-política para la libertad en la polis”<sup>11</sup>.

## II. El *zôon politikón*

El *zôon politikón* alude al hombre libre y en definitiva, como veremos, al sujeto político condensado en la figura del ciudadano.

Arendt advierte acerca del equívoco de interpretar al *zôon politikón* aristotélico como definición del hombre como un ser vivo político, al señalar que

---

<sup>7</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 69.

<sup>8</sup> Ídem.

<sup>9</sup> Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma. Arendt, Hannah, La Condición Humana, España, Paidós, 1993, p. 21.

<sup>10</sup> Ibid. p. 69.

<sup>11</sup> Idem.

“*politikón*” “era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana”<sup>12</sup>; “*politikón*” se refiere a la diferencia entre la convivencia en la *polis* y otras formas de comunidades de hombres. Cuando Aristóteles define al hombre como *zôon politikón* no está diciendo que el hombre sea un ser político por naturaleza con independencia de la forma comunitaria a la que pertenezca.

Sin embargo, Aristóteles sí indica que la *polis* constituye la forma más elevada de convivencia humana, y por ende el fin de las otras formas comunitarias en una teleología de la naturaleza que permitiría la realización de la especificidad de la vida del hombre. Además, el hombre en tanto viviente en la polis se distingue, por una parte, de los seres cuya vida se reduce al ámbito de la necesidad, y por otra, de aquellos exclusivamente libres como los dioses.

En ese último aspecto, es esclarecedora la lectura que hace Agamben con relación a la distinción entre los términos griegos *zoé* y *bios*. Si bien ambos significan “vida”, sus sentidos son diferentes: “*zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”<sup>13</sup>. Ambos términos denotan una diferencia sustantiva entre “nuda vida” y “forma de vida”; *zoé*, “designa el desnudo presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida”<sup>14</sup>, esto es: la “nuda vida”; en cambio *bios* equivale a “*forma-de-vida*”, entendido como “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”<sup>15</sup>, haciendo referencia con el término “*bios*” a la vida humana como esa vida que no puede ser definida por patrones meramente biológicos: “Los comportamientos y las formas del vivir humano no son

---

<sup>12</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 68.

<sup>13</sup> Agamben, Giorgio, Medios sin fin. España, Editora Nacional Madrid, 2002, p. 11.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Ídem.

prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad (...)”<sup>16</sup>; la “forma de vida” específicamente humana es la vida política.

Esa interpretación de la distinción entre *zoé* y *bios* proviene de la propia Arendt, y está relacionada con la distinción entre necesidad y libertad como definitoria de la especificidad de lo político en tanto privativa del hombre, y por supuesto con la distinción entre el *oikos* y la *polis*.

Respecto a ello, es interesante la observación que realiza Edgardo Castro en un artículo titulado “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre.”, en el que plantea, siguiendo diversos análisis filológicos actuales, que esa interpretación de la distinción entre *zoé* y *bios* no es del todo segura. Aunque el objeto principal del trabajo de Castro es cuestionar el planteo agambeniano según el cual “la formación de la biopolítica se produce por la aparición de una zona de indistinción entre ambos conceptos de vida” (Castro, 2013: 15), su análisis lo lleva a indagar en las fuentes de Agamben, específicamente en la interpretación arendtiana de esa distinción y en la definición del *zôon politikón*.

Para ello, analiza el sentido del término “político” en Aristóteles, fundamentalmente cuando lo utiliza en la expresión “animal político”, tomando como anclaje un pasaje de la *Historia animalium*, 487b 33 – 488<sup>a</sup> 13, en el que el Estagirita realiza una clasificación de los animales según sus tipos de vida y las actividades que realizan. Allí, consigna Castro, Aristóteles utiliza el término “*politiká*” para referirse a los animales gregarios que tienen una obra en común, de modo que “político” se atribuye tanto al hombre, como a las abejas o a las hormigas.<sup>17</sup>

Esto mismo aparece en un pasaje de *Política* I 2, 1252b 10-12, en el que Aristóteles continúa con la caracterización del *zôon politikón*:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 12.

<sup>17</sup> Castro, Edgardo, “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, en *Quadranti* – Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea. Vol. I, n°1, 2013, p. 19.

decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Política, I 2, 1252b 10-12)

Castro retoma el análisis de Mulgan<sup>18</sup>, quien distingue tres usos o sentidos del término “político”: un uso zoológico como el de la referencia anterior en que compara al hombre con las abejas; otro que denomina exclusivo, en referencia a la *polis* y su forma de organización; y un sentido inclusivo, referido a la *polis*, pero también a las relaciones domésticas y a otros tipos de asociación dentro de la *polis*<sup>19</sup>, de lo que se sigue que aunque los dos últimos sentidos se refieren a la *polis*, sólo en el sentido exclusivo podría distinguirse de manera taxativa entre el *zôon politikón* y el *zôon oikonomikón*. Sin embargo, advierte Castro, Mullgan interpreta el citado pasaje de la política, “De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...] La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente [...]” en un sentido inclusivo para la primer parte, y en un sentido zoológico para la segunda, aunque la expresión “más que” es interpretada como indicativo del uso metafórico que el Estagirita estaría dando al uso zoológico de la expresión cuando compara al hombre con las abejas u otro animal gregario.

Castro utiliza otras interpretaciones de la *Historia animalium* para definir el sentido del *zôon politikón*, contrastándolas con la tesis del uso metafórico de

<sup>18</sup> Mulgan, Richard, “Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal”, en *Hermes*, 102. Bd., H. 3, 1974, pp. 438-445.

<sup>19</sup> Castro, Edgardo, op. cit., pp. 19-20

Mullgan, para esclarecer si “el concepto biológico de *zôon politikón* es o no sólo metafórico, es decir, si se trata nada más que de una extensión o un desplazamiento del uso del adjetivo *politikós*”.<sup>20</sup> Cobra importancia la referencia a Depew<sup>21</sup>, quien a través de una serie de consideraciones metodológicas para la lectura de la *Historia animalium*, sostiene que Aristóteles sigue un criterio ecológico de clasificación y un modelo epigenético que implica: «i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. Una tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del *koinón érgon*»<sup>22</sup>, de lo cual se desprende que el *zôon politikón* no identifica un carácter esencial del hombre, pero tampoco consiste en un uso metafórico.<sup>23</sup>

La conclusión más importante de Castro, para el tema que estamos tratando en este trabajo sería que: “«Bíos», en efecto, no es un término reservado a los hombres y la expresión «animal político» tampoco es una definición de estos. El error de Arendt, en *The Human Condition*, y de Agamben, en el exordio de *Homo sacer*, consiste, a nuestro modo de ver, en haber superpuesto esta distinción con la oposición entre animales y hombres, entre necesidad y libertad.”<sup>24</sup> Pero también plantea el carácter inconcluso de las siguientes cuestiones: “¿qué es esta obra en común que define la politicidad, según un criterio biológico, de los animales gregarios?, ¿qué consecuencias debemos extraer, para nuestro presente y para nuestra idea de la política, de la dimensión biológica del concepto de animal político? y, en la época de la bio-historia, ¿qué relaciones se pueden establecer entre biología y biografía?”<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Castro, Edgardo, op. cit.

<sup>21</sup> Depew, David, “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis*, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Castro, Edgardo, op. cit., p. 23.

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Ibid., p. 28.

Debemos tomar en consideración a partir de esta crítica dos aspectos del *zôon politikón* aristotélico.

En primer lugar, en una dirección también filológica Santa Cruz y Crespo señalan que la expresión “*o ánthropos phýsei politikón zóion*” traducida por ellas como “el hombre es por naturaleza un animal político” se refiere a la naturaleza social de los seres humanos que se agrupan para formar *polis*, y que podría traducirse también como “animal cívico” o “animal social” según qué rasgo quiera destacarse. En la expresión del Estagirita, el sustantivo *zóion* quiere decir ‘animal’, pero también ‘ser viviente’ en general; y el adjetivo *politikón* está indicando que ese *zóion* en particular, el hombre, tiene la tendencia natural a agruparse en una forma comunitaria que es una *polis*.

Por su parte, Eggers Lan indica que la traducción adecuada de la expresión “*o ánthropos phýsei politikón zóion*” es “el hombre es un ser que vive en una *polis*, o que su vida tiene como marco esencial la *polis*.”; esta traducción se funda en una serie de precisiones filológicas y hermenéuticas que la alejan de la interpretación que propone Castro. En primer lugar, Eggers señala que la palabra española “animal” no traduce adecuadamente en este caso el vocablo *zôon*; el término griego para “animal” es *theríon*, y si bien Aristóteles usa en ese contexto la palabra *zôoi* para referirse a “animales” en varias ocasiones, en el pasaje en cuestión queda claro que el “*zóion*” de la *polis* no hace referencia a un animal, ya que el animal es caracterizado a continuación como *ápolis* (sin polis) e inferior por naturaleza. Pero además, señala Eggers Lan, el pasaje en cuestión comienza refiriéndose a la *polis* como la comunidad perfecta y como *télos*, la única en que el hombre puede realizar la “meta” de “vivir bien”.<sup>26</sup>

En segundo lugar, las características del *zôon politikón* que Aristóteles desarrolla inmediatamente a continuación de la comparación del hombre con las abejas y otros animales gregarios, permiten sostener la factibilidad de la interpretación no biologicista de Arendt.

---

<sup>26</sup> Eggers Lan, Conrado, “Ensayo preliminar al Critón de Platón” Buenos Aires, Eudeba, 1984, pp. 44-46.



En efecto, Aristóteles en *Política* I 2, 1252b 10-12 sostiene que “la razón por la cual el hombre es un animal político más que cualquier abeja o animal gregario” es la posesión de la palabra, atributo específico del hombre. Castro no analiza en el trabajo citado esa relación que sí es fundamental en la interpretación arendtiana.

Lo propio del *zôon politikón*, que lo diferencia del resto de los vivientes está constituido por unas capacidades exclusivas asociadas a dos condiciones del hombre: la acción y el discurso, condiciones sólo posibles y actualizables en una forma comunitaria particular, la polis. De allí, Arendt puede definir la especificidad del hombre como *bios politikós*:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikós*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthrópón pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.<sup>27</sup>

(...) el *bios politikós* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y lo útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas.<sup>28</sup>

Arendt señala que la *forma-de-vida* expresada en la definición aristotélica del *zôon politikón* en su oposición con la asociación natural de la *oikia*, es inescindible de lo que para ella constituye una segunda definición y que no está presente en el análisis de Castro, aunque se encuentra en el mismo pasaje de Aristóteles, a saber: el hombre

---

<sup>27</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 39.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 26.

como un *zôon lógon ekhon*, un ser vivo capaz de discurso<sup>29</sup>; este carácter está a su vez asociado a un aspecto definitorio de la politicidad humana: la pluralidad, “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.”<sup>30</sup>. La labor no requiere una presencia tal,<sup>31</sup> en cambio la vida humana en cuanto tal requiere la presencia de otros seres humanos pero no como cualquier otro animal gregario. El discurso y la acción en tanto caracteres exclusivos del hombre requieren de la presencia constante de otros hombres; esta condición es la que Arendt llama “pluralidad” y que implica, a su vez, un doble carácter de igualdad y distinción.

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.<sup>32</sup>

En esa doble dimensión de la politicidad encontramos a la igualdad. Señalábamos más arriba que para Arendt, el sentido griego de lo político está centrado en la libertad, cuya dimensión positiva implicaba un espacio establecido por muchos en el que cada uno se desenvuelva entre iguales, pues sin esos otros que son a la vez mis iguales, no hay libertad. Esa *isonomía* no significaba que todos fueran iguales ante la ley, sino que todos tenían el mismo derecho a la actividad política, actividad que en la *polis* era la de hablar unos con otros, de modo que para Arendt “*isonomía*” significa fundamentalmente libertad de palabra.<sup>33</sup> La igualdad en ese sentido tiene como contracara la otra dimensión que es la “distinción”, “la cualidad humana de ser distinto”.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 40.

<sup>30</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 45.

<sup>31</sup> Lo mismo puede decirse con relación al trabajo, aunque Arendt aclara que quien pudiese laborar en completa soledad no sería un ser humano sino un animal laborans; un hombre que trabajara en un mundo sólo habitado por él no sería un homo faber. Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 37.

<sup>32</sup> Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 200.

<sup>33</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 70.

A diferencia de la “alteridad” de los seres naturales, alteridad propia de toda la vida orgánica, inclusive entre los especímenes de la misma especie, “sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor.<sup>34</sup>” Allí precisamente anuda la diferencia que establece Aristóteles entre el *logos* y la *phoné*, sobre la que Arendt también sostiene su interpretación de la politicidad como una especificidad de la “forma-de-vida” humana. Acción y discurso; la primera, en tanto capacidad para comenzar algo, es la realización de la condición humana de la natalidad; el discurso “es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.”<sup>35</sup> Ambos, acción y discurso, no tanto como condiciones de la vida humana sino como actualidad de esa vida, se condicionan mutuamente: actuar consiste en una iniciativa, comenzar, tal como expresa la palabra *archein*, comenzar, conducir, gobernar; pero sin el discurso, explica Arendt, “la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”.<sup>36</sup>

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.<sup>37</sup>

Acción y discurso suponen una reversibilidad de uno en el otro, a través de ambos se da el mostrarse ante los otros como vida humana, como sujeto. Este actuar juntos es constitutivo de la política, y la *polis* es la esfera de aparición propiamente dicha de esas presencias, en las que cada uno aparece ante los demás como ante sí mismo.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Arendt, La condición humana, op. cit., p. 200.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>36</sup> *Ídem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 221.

Debemos volver entonces a una cuestión ya planteada: si el hombre es el *zôon lógon ekhon*, el hecho de que los esclavos y los bárbaros fuesen *aneu logou* no significaba, interpreta Arendt, que éstos no fueran hombres, ni que careciesen de lenguaje articulado, sino que “se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible”.<sup>39</sup> Esta imposibilidad se debía tanto a la diferencia entre las ciudades bárbaras respecto de las *polis*, cuanto a la situación de dominación para el caso de los esclavos. En todo caso, queda claro que el *zôon lógon ekhon* es, para el Estagirita, el hombre en tanto sujeto político, el ciudadano en cuanto es éste quien participa en el ejercicio del poder y en la creación de las leyes en las que se determina positivamente el bien común. El sujeto político no es el hombre en un sentido genérico; el sujeto político supone una diferencia que sólo se actualiza en el espacio de la *polis*. Esa diferencia específica sugiere la identificación entre la condición ciudadana y el concepto de “forma-de-vida”, o para decirlo en términos diferentes, la identificación entre esa condición ciudadana y un tipo de subjetividad o “forma-sujeto”.<sup>40</sup> La diferenciación entre aquellos que poseen el *logos* y los *aneu logou* expresa no solo el carácter diferencial sino también restrictivo de la ciudadanía; ese carácter diferencial hace del ciudadano de la polis, el *zoón politikón*, un tipo específico de subjetividad en cuanto constituye una “forma-de-vida” diferente de otras.

Claramente, la diferenciación entre *zoé* y *bios* parece decisiva en la distinción entre el *zôon politikón* y el resto de las formas de vida y en la distinción taxativa del *oikos* y la *polis*, con las consecuencias concomitantes para la interpretación arendtiana de la concepción política aristotélica.

Aquí es necesario volver al principio: la pregunta arendtiana por el sentido de la política.

<sup>39</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 70.

<sup>40</sup> Utilizamos el concepto de “sujeto” no en la acepción que lo circunscribe al paradigma antropológico moderno, sino desde la perspectiva foucaultiana de acuerdo a la cual, las prácticas sociales constituyen el campo en el que se configuran no sólo determinado tipo de objeto, sino también de sujetos. Esto nos habilita a hablar del sujeto antiguo. Foucault, en contraposición a la tradición cartesiana, no concibe al sujeto como una substancia sino como una “forma”, que no es fundamentalmente idéntica a sí misma. En estos términos foucaultianos la historia del sujeto, a diferencia de la tradición humanista decimonónica, es la historia de la “forma – sujeto”; es la historia de las prácticas en las que el sujeto se presenta no tanto como instancia de fundación, sino especialmente como efecto de una constitución. Castro, Edgardo, op. cit., pp. 332 - 333.

Las concepciones según las cuales el fin de la política es garantizar la vida, esto es: asegurar al individuo la prosecución en paz de sus fines, presuponen que la política es una necesidad de la vida humana, y por lo tanto, que siempre ha habido política. Esto suele apoyarse en una interpretación del *zôon politikón* aristotélico diferente de la interpretación arendtiana. De la primera se deriva que todos los hombres son políticos, o que toda forma humana de convivencia es política; la consecuencia de esto es la afirmación generalizada de que todo es político.

Pero Arendt sostiene que del uso aristotélico del término *politikón* se desprende que la política “no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan.”<sup>41</sup> Como hemos citado arriba, según Arendt la diferencia entre la *polis* y otras formas de convivencia humana era la libertad, una de cuyas dimensiones consiste en estar liberado de la necesidad. En la *polis* “el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales (...)”<sup>42</sup>, la política no resulta de la necesidad y no es necesaria. Así para Arendt, lo político tal como los griegos lo entendieron, no ha existido siempre. Política y libertad se implicaban mutuamente, a tal punto que “este espacio de la libertad era tan poco necesario e indispensable que constituía más bien un impedimento” para su vida y el cuidado de su existencia.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 68. Inclusive, María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo en la introducción a su traducción de la *Política* indican que “Es erróneo sostener que sólo refleja o defiende el fenómeno histórico de la ciudad griega, ya que, entre otras cosas, Aristóteles deja bien en claro que la polis no es un fenómeno esencialmente griego. Prueba de ello, por ejemplo, es que trata a la colonia fenicia de Cartago como superior, en su forma de gobierno, a las ciudades griegas existentes (...). Aristóteles no presenta su tratado como el estudio de un fenómeno histórico sino de un fenómeno natural necesario para asegurar la felicidad humana y que, preeminentemente en Grecia, podría sin embargo darse en cualquier parte.” Ver: Santa Cruz, Crespo, “Introducción” en Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 25.

<sup>42</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 69.

<sup>43</sup> Este aspecto es desarrollado por Arendt unas páginas después del texto citado, cuando sostiene que para los griegos la libertad no se reduce a la libertad de movimiento, sino que implica un cierto vínculo de lo político con el peligro y el riesgo, por lo que la valentía es una de las primeras virtudes políticas. Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 73 y ss.

### III. *Ta politiká.*

Como planteamos al principio de este trabajo, la diferenciación aristotélica entre el *oikos* y la *polis* como espacios de la necesidad y la libertad respectivamente de acuerdo a la hermenéutica arendtiana, constituye para la pensadora una matriz de la politicidad clásica y al mismo tiempo una característica modélica en su propia concepción política.

De acuerdo a su interpretación de la teoría política aristotélica, la posibilidad y existencia de una esfera política está sujeta en una relación de mutua condicionalidad con la libertad. Así, esa libertad política estaba necesariamente vinculada a un espacio, la *polis*, sólo en el cual el hombre podía ser libre en compañía de sus iguales. La libertad no era el fin de lo político sino lo político mismo. Esta identificación entre libertad y política no implicaba de ninguna manera que la esfera política fuera inclusiva, plural, en los términos de una universalidad como concebimos en la democracia contemporánea. Como la misma Arendt sostiene: “para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente (...)”<sup>44</sup>, esa igualdad consistente en vivir y tratar entre pares implicaba la existencia de desiguales, en tal sentido, esa igualdad griega no se identifica con nuestro concepto moderno de justicia, “ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.”<sup>45</sup>; además, para la existencia de tal esfera debía darse una condición pre-política: “coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos.”<sup>46</sup> Ni la fundación por parte del primer legislador que en cuanto tal, no pertenecía propiamente a la *polis*, ni la relación con otras ciudades, ni la administración de la esfera de las necesidades son consideradas políticas aunque sean condiciones para la *polis*.

---

<sup>44</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 70.

<sup>45</sup> Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 45.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 80.

Con relación a la esfera de la necesidad, a diferencia del *bios politikós*, la *zoé* como dimensión de la vida humana no representa una condición diferencial del hombre respecto del resto de los vivientes; no representa tampoco ninguno de los modos de vida *-bioi-* que los hombres pueden elegir libremente, esto es, con independencia de las necesidades de la vida y las relaciones que originaban. Esa libertad “descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no solo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader.”<sup>47</sup>

Nos interesa señalar específicamente en relación a la esclavitud y su actividad propia que era la labor y extensivamente al trabajador en general, que el imperativo de laborar estaba directamente relacionado a la necesidad y la servidumbre que implicaba era inherente a las condiciones de la vida humana, así “La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado”<sup>48</sup>, de modo que la institución de la esclavitud constituía la forma por excelencia de separar la labor de las condiciones de vida del hombre que entonces podía ser libre. Arendt sostiene que Aristóteles, aunque no negase al esclavo la calidad de humano, sí negaba en cambio considerarlo un *bios politikos* en tanto estaba sujeto a la necesidad.<sup>49</sup> Al mismo tiempo, la otra forma de vida vinculada por Arendt a la labor es la del trabajador, que aunque no fuese esclavo de otro, llevaba una vida servil en tanto dependiente y reducida a las actividades propias de la esfera de la necesidad.

En este punto nos parece pertinente la crítica de Rancière, quien plantea que la separación taxativa que establece Arendt entre el reino de la necesidad y la esfera política se corresponde con la diferenciación entre una “vida abstracta, una vida carente o vida privada, una vida encerrada en su idiotez, opuesta a la vida de la

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>49</sup> *Ídem*.

acción, el discurso y la aparición pública.”<sup>50</sup> Por esta razón la concepción política de la pensadora es identificada por Rancière con un modelo que denomina “arquipolítico”<sup>51</sup>, y que aunque el filósofo francés no lo plantee explícitamente, implicaría que Arendt realiza una lectura de tono platonizante de la concepción política aristotélica. De ello se deriva así mismo una concepción despolitizante de la democracia, tanto de la democracia antigua como de la moderna. En el caso de la *polis* el modelo arquipolítico consistente en concebir la politicidad como “el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*”,<sup>52</sup> corresponde a la filosofía política de Platón y no a la de Aristóteles, el modelo de la buena *politeia* en la que el *nomos* de la comunidad supondría la diferenciación taxativa entre el *oikos* y la *polis*, entre necesidad y libertad, opuesto a las formas desviadas de *politeias*, entre ellas la democracia.

Por supuesto, la viabilidad de esa equivalencia perfecta entre la *physis* y el *nomos* humano debe operarse, como veíamos anteriormente, a través de una serie de arreglos pre-políticos en la estimación de Arendt, que incluirían tanto la dominación en la forma de la esclavitud, como la eliminación de los trabajadores libres de la esfera pública, ubicando las dimensiones del poder y la represión en una esfera antropológica y no política.<sup>53</sup> Así, se despolitizan las relaciones de dominación y la dominación misma, y se despolitiza también a la democracia a la que le sería inherente la imposibilidad de constitución de una esfera pública no contaminada por la necesidad.

En el caso de la democracia moderna, Arendt considera que en el “Mundo Moderno (...) la política no es más que una función de la sociedad”, pues la configuración de la esfera social consistió en un proceso en el que “el conjunto

---

<sup>50</sup> Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” en *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press, traducción de Luis F. Blengino revisada por Natalia Cantarelli, 2004, p. 2

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>52</sup> Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

<sup>53</sup> Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?”, *op. cit.*, p. 3.



doméstico (*oikia*), o de las actividades económicas” inficionaron la esfera pública.<sup>54</sup> En este sentido, “tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social.”<sup>55</sup> De modo que en la democracia moderna, de acuerdo a la lectura arendtiana, se confunden dos libertades: “la libertad política, opuesta a dominación, y la libertad social, opuesta a necesidad”.<sup>56</sup>

### Consideraciones finales

Sin lugar a dudas, la lectura arendtiana de la teoría política de Aristóteles se ha convertido en una interpretación clásica en la teoría política contemporánea.

Como vimos, esa lectura se basa en una interpretación que plantea la diferenciación taxativa entre la esfera de las necesidades y la esfera de la libertad, o el espacio doméstico y la esfera política. Tal separación excluye de esta esfera, no sólo a los esclavos sino también al estamento trabajador, que constituye la parte de la *polis* que Aristóteles denomina “los pobres”, de modo que de la interpretación arendtiana puede derivarse que la esfera política es integrada por elementos aristocráticos u oligárquicos liberados de la imposición de la labor, dificultando así tanto el concepto como la integración de una politicidad y una esfera pública democráticas, omitiendo además la dimensión del conflicto como dinámica inherente a lo político.

Sin embargo, Aristóteles explícitamente considera que la existencia de diferentes regímenes políticos se debe a que en toda ciudad hay varias partes y que esas distintas partes pueden reducirse a tres: los pobres, los ricos y los medios, de modo que las formas políticas varían según cuál de las partes constituya el estamento gobernante. Al mismo tiempo considera que la relación entre las partes, fundamentalmente los pobres y los ricos, es generalmente conflictiva, provocando revoluciones y sediciones que afectan a las formas políticas. Por consecuencia, es necesario según el Estagirita, concebir un régimen que incorpore ambas partes

---

<sup>54</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 45.

<sup>55</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 63.

<sup>56</sup> Rancière, Jacques, *Op. Cit.*, p. 3.

neutralizando el conflicto; ese régimen es la “politeia”, que supone una ingeniería, unos “procedimientos de síntesis” que no la hacen del todo incompatible con cierto tipo de democracia.

Estos elementos permitirían matizar la relación que establece Arendt entre la política y la separación taxativa entre la esfera de la necesidad y la esfera pública en la filosofía política de Aristóteles.

### **Bibliografía:**

- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*. España, Editora Nacional Madrid, 2002.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, España, Paidós, 1997.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Política*. Buenos Aires, Losada, introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, 2007.
- Castro, Edgardo, “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, en *Quadranti – Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Vol. I, n°1, 2013.
- Depew, David, “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis*, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.
- Eggers Lan, Conrado, *Ensayo preliminar al Critón de Platón*, Buenos Aires. EUDEBA, 1984.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” en *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press, traducción de Luis F. Blengino revisada por Natalia Cantarelli, 2004.

## La Triple aporie révolutionnaire. Comment continuer ce qui commence? The Triple Revolutionary *Aporia*. How to continue what begins?

Etienne Tassin \*

Fecha de Recepción: 17 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 20 de octubre de 2015

**Resumen:** On trouve dans l'analyse arendtienne de la révolution non seulement un examen contrasté des deux révolutions, française et américaine, mais aussi, plus essentiellement, une réflexion sur quelques apories sur la révolution. Cet article examine l'aporie révolutionnaire en considérant les trois plans sur lesquels elle se déploie: *le plan logique* du concept de commencement: ce qui commence ne commence rien que le commencement; *le plan théorique* de la notion de principe.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, révolution, aporie, commencement.

**Abstract:** In the arendtian analysis of revolution we could find not only a contrasting exploration of two revolutions, the French revolution and the American one, but also specially a reflection on some paradoxes about revolution. This article explores the revolutionary *aporía* taking into consideration these dimensions: the *logic level* of the concept of beginning; the *theoretical level* of the notion of starting point.

**Keywords:** Hannah Arendt, revolution, paradox, beginning.

---

\* LCSP, Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité, Francia.  
Correo electrónico: [etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr](mailto:etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr)

## Introducción

On trouve dans l'analyse arendtienne de la révolution non seulement un examen contrasté des deux révolutions, française et américaine, mais aussi, plus essentiellement, une réflexion sur ce que tout acteur révolutionnaire doit refouler pour agir: à savoir que l'action révolutionnaire est vouée à ne pas accomplir ce pour quoi on l'a engagée. Toute révolution est déroutée et le déroutement fait partie de la révolution. Arendt explicite le sens de ce déroutement; peut-être en fait-elle même le sens caché de la révolution. D'une part, montre-t-elle, la révolution est prise dans une contradiction: si elle réussit, elle donne naissance à un appareil de pouvoir qui reproduit la domination que la révolution entendait renverser; si elle échoue, elle préserve les acteurs de la domination mais les prive de la liberté qu'ils entendaient conquérir par le nouvel ordre qu'ils souhaitaient instaurer. D'autre part, la révolution ne peut pas se comprendre en termes de réussite et d'échec: son sens se situe par-delà réussite et échec. Le sens de la révolution — la cause de la liberté — n'a rien à voir avec son succès. On peut donc aussi bien dire que toute révolution est vouée à échouer qu'affirmer que toute révolution fait naître des lendemains incertains mais imperceptibles qui sont pour l'avenir ce à quoi cet échec a réussi à donner naissance. Il nous faut donc penser l'action révolutionnaire de manière non instrumentale, non utilitariste, non fonctionnaliste.

Toute révolution présente deux faces indissociables: libération, fondation. L'analyse arentienne suggère que penser l'action politiquement, ou penser la dimension politique de l'action, c'est considérer que ce qui commence avec la libération ne saurait s'accomplir avec la fondation. Nous sommes ainsi confrontés à une contradiction aporétique: sans fondation de la liberté, l'émancipation est manquée; et pourtant toute fondation prive l'émancipation de sa liberté foncière. Il s'agit donc d'examiner ces difficultés qui composent l'aporie révolutionnaire en interrogeant leur source: la définition de l'action par la natalité. Car le problème de la révolution tel qu'Arendt l'a dégagé est que *ce qui commence ne commence rien que le commencement même*. Mais comment continuer ce qui commence ainsi? Quelles institutions, nées de la révolution, seraient capables d'en poursuivre le dessein sans en trahir l'esprit? Si, comme le dit Arendt, l'action révolutionnaire est, dans la

modernité, l'action politique par excellence, comprendre cette aporie c'est comprendre la politique elle-même.

J'examinerai l'aporie révolutionnaire en considérant les trois plans sur lesquels elle se déploie: *le plan logique* du concept de commencement: ce qui commence ne commence rien que le commencement; *le plan théorique* de la notion de principe: Arendt sollicite le principe d'un commencement sans principe pour expliciter l'action révolutionnaire; *le plan historique* de l'interprétation des révolutions: comment penser ensemble l'insurrection disruptive et l'institution durable de ce qui interrompt? Le premier représente *l'aporie du commencement* lui-même; le second *l'aporie du principe* qui se trouve au principe de ce commencement; le troisième *l'aporie de la continuation* du commencement.

## I. L'aporie logique du commencement révolutionnaire

1. La politique est vouée à une aporie insurmontable qui tient à la nature même de l'action. Agir est commencer. Mais commencer n'est pas commander: le pouvoir de commencer n'implique pas qu'on dispose du pouvoir de décider ou de contrôler la manière dont ce qui commence s'oriente, se poursuit et s'achève. Aucun accomplissement n'est compris dans le commencement. L'action commence, mais ce commencement ne garantit pas que ce qu'elle commence se poursuivra et s'accomplira. Le commencement est sans suite, même s'il a de nombreuses conséquences. Ce qui ainsi commence est donc exposé à échouer, non par maladresse ou impréparation, mais par définition. Il appartient à l'action de ne pas réussir. D'un point de vue logique<sup>2</sup>, si elle réussissait, elle ne serait plus de l'ordre du commencement mais de l'achèvement, outrepassant ainsi son sens originel. Et si elle reste fidèle à son sens, celui du commencement, alors elle n'aboutit pas: dans sa fidélité à sa nature de commencement, sa réussite la condamne à ne jamais réaliser ce qu'elle initie. Pour réussir elle doit échouer.

---

<sup>2</sup> Point de vue qu'Arendt, je le souligne, considère comme «abstrait et superficiel», *De la révolution* [1963], tr. fr. M. Berrane, in *L'humaine condition*, op. cit., ch. V, «Fondation II: *novus ordo saeculorum*», p.530. [dorénavant cité DR]

2. Même si ce paradoxe est abstrait, il faut le prendre très au sérieux. Si un commencement comprenait en lui une indication sur la voie de son accomplissement, alors ce ne serait pas un commencement mais un *début*: le début de quelque chose qui, donc, connaît un milieu et une fin. Or, en son concept, le commencement ne débute rien. Il est surgissement, pure spontanéité, dit Arendt. S'il est surgissement de ce qui n'existait pas auparavant, ce surgissement n'est pas le moment initial de ce qui doit advenir — et dont on pourrait de manière rétrospective retracer *in statu nascendi* l'émergence, comme si l'on pouvait lire dans les premiers moments les promesses de qui allait bientôt s'accomplir. Seule une vue rétrospective peut, par une illusion historiciste, croire que ce qu'on décèle après-coup dans le commencement — une fois la séquence des événements déployée sous nos yeux — y figurait initialement comme une promesse de réalisation. Rien n'est promis dans le commencement. Ou tout ! A rigoureusement parler, on devrait donc dire que rien d'autre que le commencement ne commence dans le commencement: soit que le commencement ne commence rien — que lui même.

3. On sent qu'on se tient en cet endroit au bord d'un abîme. Car ce qui est sur le mode du commencement *n'est pas*, à proprement parler. Il est comme surgissement d'être, surgissement dont non seulement l'avenir n'est pas acquis mais dont le présent même n'est pas garanti. Ce qui commence n'est pas assuré de durer, ne serait-ce qu'un instant. Et ce qui, de ce qui a commencé, dure suffisamment pour paraître prolonger le commencement, cela ne se tient déjà plus dans le commencement mais, déjà, dans une forme d'accomplissement, elle-même indéterminée. Ce qui commence ne se présente pas, n'advient pas à la présence, faute de temps; ou, pourrait-on dire, ne se présente que comme ce qui s'absente dans sa survenue même. L'anti-ontologisme radical d'Arendt consiste ici à se tenir rigoureusement dans l'évanescence de ce qui se présente sur le mode de ce qui n'a pas de durée ni d'être. Car ce qui surgit ou survient sans durer n'a ni être ni temps. Mais cela survient cependant. Comment existe — sur quel mode ? — ce qui est sans être, sans durer, sans installation dans le temps ?

4. La survenue de l'action ou de l'événement est une *apparition*; et toute apparition est prise, apparaissante, dans l'imminence de sa disparition. Toute naissance est une apparition au monde; et toute mort une disparition du monde. Apparaître est naître: toute apparition est une naissance de quelque chose ou de quelqu'un<sup>3</sup>. Ainsi l'action est-elle un apparaître, autant dire un naître. Mais l'apparition des actions — qui est aussi bien la naissance des acteurs, du réseau des acteurs et du monde des acteurs — n'existe que pour celles et ceux qui s'en saisissent; et celles et ceux qui s'en saisissent, spectateurs donc, sont indissociables de celles et ceux qui agissent. A vrai dire, le partage des acteurs et des spectateurs est encore une manière scolaire de présenter l'apparition comme mode d'advenue de l'action puisque, d'une part, acteurs et spectateurs ne préexistent pas comme tels à l'action, et que, d'autre part, les actions existent uniquement d'apparaître et d'apparaître à une "communauté" d'acteurs/spectateurs, laquelle n'existe qu'en raison de cet apparaître. Acteurs et spectateurs ne préexistent pas aux apparitions; et ne survivent pas aux disparitions. Ce qui signifie que les actions font naître les communautés d'acteurs/spectateurs, pluralité rassemblée par l'agir. Mais ces communautés, saisies dans leur naissance, c'est-à-dire en leur commencement, n'ont guère plus de consistance ontologique ou sociologique que les commencements mêmes dont elles procèdent. Elles ne sont pas plus inscrites dans le temps, dans la durée que leur commencement ne leur accorde d'avenir. Elles existent au présent, mais dans un présent évanescent, dont la présence est suspendue à l'agir, apparition et disparition mêlées. Tout comme la liberté que manifestent leurs actions, elles n'existent ni avant ni après les actions, elles ne se survivent pas. Ces communautés d'acteurs — pluralité d'acteurs et de spectateurs noués les uns aux autres dans et par l'action — n'ont pas plus d'avenir du seul fait d'avoir commencé qu'elles n'avaient de passé avant qu'elles ne commencent. Elles n'ont pas d'histoire. Et n'en auront, si elles en ont jamais une, que par les histoires qu'on racontera d'elles. Elles n'entrent dans l'histoire qu'à raison des contes dont elle seront l'objet.

---

<sup>3</sup> On notera que la notion de natalité, nom qu'Arendt réserve au principe du commencement, n'emporte avec elle aucune des connotations de la naissance au sens biologique puisqu'elle désigne dans le commencement aussi bien l'absence de conception initiale et de gestation progressive que l'absence d'avenir déterminé de ce qui naît ou que la possibilité indécidable que ce qui vient au jour croisse ou disparaisse aussitôt.

5. Dans ce cadre où seul compte le présent du surgissement et la présence de ce qui s'efface aussitôt que né, nous devons nous demander: qu'est-ce qui naît. Qu'est-ce qui commence avec l'action ? Qu'est-ce qui naît d'elle ? Et comment ce qui naît peut perdurer ?

Si, en toute radicalité, l'on pense l'action sous la catégorie du commencement, alors il faut se tenir entre deux écueils de la pensée qui tiennent tous deux au rapport de l'*arkhein* au *prattein*.

Le premier écueil revient à dissocier, comme l'a fait Platon, les deux dimensions du commencement (*arkhein*) et de l'achèvement (*prattein*) en sorte que le commencement devient un acte d'autorité, un commandement, dispensé d'agir puisque l'action elle-même, rabattue sur l'accomplissement ou l'achèvement, est réduite à une exécution effectuée par obéissance ou soumission. En dissociant l'*arkhein* du *prattein*, Platon a différencié deux activités initialement confondues: entreprendre ("commencer", donc) et agir (devenu de ce fait "accomplir") et fait en sorte que l'acte de commander, qui commence, se subordonne l'acte d'exécuter, qui accomplit la tâche. Par là, l'action perdait sa vertu propre de commencer quelque chose de nouveau en même temps qu'elle acquérait la garantie de son achèvement sous la forme du rapport commandement/obéissance ou ordre/exécution. Et par là se trouvait défini un mode de commandement qui allait donner raison au rapport gouvernant/gouverné, lequel illustre ce qui oppose ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir<sup>4</sup>. C'est toujours contre ce rapport de pouvoir que se soulèvent les insurgés.

Le deuxième écueil revient, à l'inverse, à condenser dans l'idée de commencement, comme le signifiait le terme à l'origine selon Arendt, le *principe* — qui décide par avance, dans son déclenchement, du déroulement de l'action, de son accomplissement et donc de son achèvement. Car alors que ce qui commence contient en soi, dès le départ, son *telos* qui le guide vers sa fin. C'est en ce sens que Heidegger a pu dire que tout commencement déploie de soi-même le chemin qui le mène à son achèvement et qu'il exerce ainsi une domination sur ce qui advient:

---

4 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], tr. G. Fradier, in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, ch. 5: «la substitution traditionnelle du faire à l'agir», p. 239.



*Arkhé* signifie d’abord cela d’où quelque chose sort et prend départ; ensuite ce qui simultanément, en tant que cette source et issue, maintient son emprise sur l’autre qui sort de lui, et ainsi le tient, donc le domine. *Arkhé* signifie en même temps prise de départ et emprise. (...) cela veut dire: commencement et commandement (...) *arkhé* peut être traduit par “pouvoir originaire” et “origine se déployant en pouvoir”.<sup>5</sup>

L’*arkhé* peut alors être interprétée comme une injonction, ainsi que l’indique le commentaire que Heidegger fait d’Anaximandre en 1941:

L’*arkhé* est bien ce d’où quelque chose est issu; mais ce dont quelque chose provient garde, dans le mouvement même de cette provenance, la détermination de sa venue, et donne sa tonalité à ce vers quoi le surgissement s’oriente. L’*arkhé* est ce qui fraye la voie à la nature et au domaine du surgissement. [...] L’*arkhé* libère le surgissement et ce qui surgit, mais de telle sorte que ce qu’elle a délivré demeure dès lors détenu dans l’*arkhé* comme injonction. L’*arkhé* est l’issue qui enjoint. <sup>6</sup>

Comment imaginer qu’on puisse concevoir l’action comme commencement sans reconduire la distinction de l’*arkhein* et du *prattein* — qui fait tomber l’action sous la coupe du pouvoir et du commandement — ni reproduire la conception unitaire de l’*arkhein* — qui exerce une emprise sur ce qui advient selon une détermination du commencement comme commandement ? Bref, comment penser une action dont le principe est de commencer mais de commencer sans principe, sans prince ni autorité ?

**6.** L’action révolutionnaire est double: elle abat l’ancien régime et instaure un nouvel ordre, ou, dit autrement, elle libère de l’ancien joug et fonde un espace de liberté: libération et fondation. Mais elle se trouve confrontée à trois problèmes: celui d’une

<sup>5</sup> M. Heidegger, [“Die physis bei Aristoteles”, 1958] “Comment se détermine la physis ?” in *Questions II*, tr. f. Fédier, Paris, Gallimard, 1968, p. 190.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, tr. f. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, p. 140.

violence inévitable, celui d'une autorité incapable; celui d'un avenir indécidable. L'action révolutionnaire est *violente*: le commencement ne saurait se soustraire à la violence qui défait l'ordre ancien et installe un ordre nouveau (je laisse aujourd'hui ce point de côté). L'action révolutionnaire est *infondée*: le commencement ne saurait se prévaloir de l'ancienne autorité puisqu'elle l'a rejetée pour commencer, ni invoquer d'autre autorité que son propre acte fondateur puisqu'elle est pur commencement. L'action révolutionnaire est *imprévisible*: le commencement ne saurait se justifier de ce qu'il fera advenir puisque s'il rend un avenir possible, rien en lui ne rend cet avenir nécessaire, inévitable ou souhaitable. Aussi Arendt insiste-t-elle pour indiquer que la révolution ne pouvait apparaître aux révolutionnaires autrement que comme un hiatus «entre fin et commencement, entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore». Dans cette "béance du temps historique" entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, le commencement comporte «une dimension d'*arbitraire total*»: il surgit de nulle part et n'indique nulle direction déterminée.

Pendant un instant, l'instant du commencement, tout se passe comme si l'initiateur avait aboli la séquence même de la temporalité, ou encore comme si les acteurs étaient rejetés hors de l'ordre temporel et de sa continuité.<sup>7</sup>

A l'arbitraire du commencement seraient alors inévitablement associés une violence inévitable, une autorité incapable et un avenir indécidable. L'action révolutionnaire n'échapperait au commandement d'un *pouvoir archontique*, tel que le pense Heidegger par exemple, qu'en se livrant témérairement à une *puissance anarchique*. S'il est "vain de chercher un absolu pour sortir du cercle vicieux dans lequel tout commencement se trouve nécessairement pris, sachant que cet absolu réside dans l'acte même de ce commencement" (OR 513), l'absolutisation du commencement reviendrait-elle à donner raison à la force irruptive au seul motif qu'elle fait irruption?

<sup>7</sup> *De la révolution* [1963], tr. fr. M. Berrane, in *L'humaine condition, op. cit.*, ch. V, «Fondation II: *novus ordo sæclorum*», p.514.

## II. L'aporie théorique d'un principe an-archique

1. On connaît la réponse arendtienne: *invoquer le principe qui commence avec le commence-ment, et dont le commencement est le principe*. Réponse cependant délicate et difficile. Qu'on me permette de citer un peu longuement ce passage où elle présente cette réponse:

Ce qui préserve le commencement de son arbitraire intrinsèque, c'est qu'il porte en lui son principe propre ou, plus précisément, que le commencement et le principe, *principium* et principe, sont non seulement liés l'un à l'autre, mais contemporains l'un de l'autre. L'absolu dont le commencement doit tirer sa validité et qui doit le préserver, en quelque sorte, de son arbitraire propre, c'est le principe qui apparaît en ce monde en même temps que lui. La voie qu'emprunte l'initiateur, quoi qu'il ait l'intention d'entreprendre, dicte son principe d'action à ceux qui se sont joints à lui pour prendre part à l'entreprise et la mener à son accomplissement. En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre, et il reste apparent aussi longtemps que dure l'action. [...] Le mot grec pour "commencement", *arkhè*, signifie à la fois le commencement et le principe.<sup>8</sup>

Et de citer Platon en le paraphrasant:

Car le commencement, parce qu'il contient son propre principe, est également un dieu qui, aussi longtemps qu'il réside parmi les hommes, aussi longtemps qu'il *inspire* leurs actes, sauve tout.<sup>9</sup>

Nous sommes invités à penser un commencement qui sauve parce qu'il est principe, ou du moins indissociable d'un principe qui apparaît avec lui et inspire les acteurs; un principe qui cependant ne commande pas, et qui, s'il fait autorité, n'est pas autoritaire.

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 521.

<sup>9</sup> Platon Les Lois, VI, 775: «*arkhè gar kai theos en anthrôpois idrumenè sôzei panta*», cité p. 521.

2. Comme l'a écrit Reiner Schürmann, lors d'épisodes révolutionnaires s'opère une césure, cette brèche dans le temps qu'évoque Arendt, au cours de laquelle aussi bien le *princeps* (le gouvernement) que le *principium* (son autorité systémique) sont suspendus, en sorte que

le champ politique s'acquitte pleinement de son rôle de révélateur: il *manifeste* aux yeux de tous que l'origine de l'agir, du parler et du faire n'est pas un étant (sujet, être-là ou objet); qu'elle n'est pas une *archè*, commencement et commandement d'un devenir qui dure; qu'elle n'est pas un principe qui domine et organise une société, mais qu'elle est *la simple venue à la présence* de tout ce qui est présent. De telles césures montrent que l'origine ne "commence" rien...<sup>10</sup> [je souligne]

Simple venue à la présence, simple manifestation hors de toute *arkhè*: donc, ce qui ainsi se présente, se manifeste, ne porte pas avec soi une injonction a priori de ce qui doit advenir. Pourtant, d'un autre côté, on doit aussi admettre selon Arendt que le principe "inspire", que la voie qu'emprunte l'acteur en commençant "dicte" le chemin à ceux qui agissent de concert en sorte que l'action se dirige vers un accomplissement, que le commencement se prolonge dans un certain achèvement de ce qui a commencé.

Arendt se tient donc ici sur une arrête étroite: à souligner, sur un versant, que le commencement récuse l'autorité passée mais aussi toute autorité, tout commandement, elle risque de priver l'action de ce qui lui donne sens, d'en donner l'image d'une pure force surgie de nulle part et ne produisant rien de prometteur, bref une anarchie insignifiante; à reprendre, sur l'autre versant, le thème heideggérien du commandement, elle priverait le commencement de sa totale liberté, de son caractère fondamentalement anarchique. Il lui faut donc en même temps défendre le caractère *an-archique* du commencement et l'adosser à un *principe* qui est, selon ses dire, l'*absolu* dont il tire sa validité.

---

<sup>10</sup> Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 107. Schürmann fait explicitement référence à Arendt en évoquant les "réunions de citoyens en Amérique autour de 1776, les "sociétés populaires" de Paris entre 1789 et 1793, la Commune, les Soviets de 1903 et 1917, la Démocratie des Conseils en Allemagne en 1918 — tous ces efforts modernes analysés par Hannah Arendt en référence au modèle américain en vue d'affranchir le domaine public de la force coercitive."

3. La solution qu'elle adopte est délicate et significative. Pour penser le commencement, elle convoque la notion de principe, mais elle la vide de sa dimension autoritaire, littéralement *pricipielle*: elle en fait *un principe sans prince, sans principauté*. Du principe, elle retient, à la manière platonicienne — dont elle condamne par ailleurs la philosophie politique archontique — que le commencement, parce qu'il contient en lui-même son propre principe, est un "dieu qui sauve" aussi longtemps qu'il inspire les actes. Il nous faut donc comprendre que le principe qui apparaît avec l'action ne commande pas celle-ci. Au lieu que le principe commande l'action, c'est au contraire celle-ci qui le rend visible, qui le manifeste. Le principe est attaché à l'action qui le rend visible; et il est manifeste autant que dure l'action, ni avant ni après<sup>11</sup>. Le principe inspire les acteurs en éclairant pour eux le sens de leurs actions; et il est salutaire aussi longtemps qu'il inspire les acteurs.

4. Quel est ce principe que le commencement contient et qui n'est cependant pas une *arkhè*, un commandement ? A cette question, je ne vois qu'une seule réponse possible qui satisfasse l'exigence qu'Arendt formule par le recours au commencement. Le principe propre au commencement est *le principe du commencement*. A une oreille distraite, cette réponse paraît une tautologie. Or elle n'en est pas une. D'une part, cette idée de principe exprime la pointe la plus ultime de l'anti-ontologisme arendtien: «*initium ergo ut esset, creatus est homo.*»<sup>12</sup> Les hommes n'ont pas simplement le pouvoir de commencer: ils sont une puissance de commencer, ils sont des commencements parce qu'ils sont des "commenceurs", des initiateurs. Etre c'est commencer, et commencer (agir) c'est apparaître; et manifester ainsi sa liberté. Le commencement est le principe de l'action parce que l'action est le mode de manifestation de la liberté humaine. Toute révolution prend donc sens de produire (au double sens de présenter, rendre visible, et d'engendrer, donner naissance) cette liberté et sa scène d'apparition. Les êtres humains sont

<sup>11</sup> Voir «Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 200.

<sup>12</sup> *DR*, 520: «L'homme a été créé pour qu'il y eût un commencement», Augustin, *La cité de Dieu*, XII, 20.

outillés pour cette mission, paradoxale d'un point de vue logique, de création d'un nouveau commencement parce qu'ils sont eux-mêmes de nouveaux commencements, et donc des initiateurs, que la capacité même de commencer s'enracine dans le fait de naître, dans le fait pour l'être humain d'apparaître au monde par la vertu de la naissance.<sup>13</sup>

D'autre part, le principe dit en substance: la politique est affaire de commencements et le *sens de toute action est de commencer et de préserver la possibilité des commencements*, c'est-à-dire la possibilité de la liberté. *Toute action vise le commencement comme sa fin*<sup>14</sup>. Nous agissons (c'est-à-dire nous commençons) afin que se libèrent des commencements et des espaces pour ces commencements, comme autant de césures temporelles pour ces commencements, comme autant de brèches dans la continuité du temps. Ce qui, dans les commencements, sauve l'action, c'est que le commencement ne renonce jamais au commencement; ou, dit autrement, puisque les termes sont interchangeables: l'action vise sa propre reconduction comme action; le commencement a pour fin de déployer l'espace et le temps de possibles recommencements. *Tout commencement qui ne viserait pas l'instauration de possibles (re)commencements contredirait son principe et condamnerait la révolution à échouer*. En sorte que l'accomplissement de l'action qu'évoque Arendt ne peut être que son *accomplissement comme commencement* et non pas son achèvement dans quelque réalisation ou perfection.

C'est précisément ce principe du commencement propre à l'action — principe de l'action politique en général et qu'incarne par excellence l'action révolutionnaire — qui condamne la révolution à ne pas réussir.

---

<sup>13</sup> DR, 520.

<sup>14</sup> Ou, en termes arendtiens, le commencement est à la fois la condition *sine qua non* et la condition *per quam* de l'action.

### III. L'aporie historique de la continuation d'une insurrection révolutionnaire

Dans la mesure où l'événement clé de toute révolution reste l'acte de sa fondation, l'esprit révolutionnaire recèle deux éléments qui nous paraissent inconciliables, voire contradictoires.<sup>15</sup>

1. L'acte de fondation d'un corps politique nouveau exige l'établissement stable et pérenne d'une forme nouvelle de gouvernement afin de garantir les libertés conquises; mais ceux qui se sont engagés dans l'action révolutionnaire ont fait «l'expérience d'une prise de conscience exaltante de l'aptitude humaine au commencement.<sup>16</sup> » Le souci de stabilité entre en contradiction avec l'esprit novateur.

Face à cette contradiction, les Pères fondateurs de la révolution américaine ont ressenti «l'urgent désir d'assurer la stabilité de leur création et de stabiliser chacun des facteurs de la vie politique en une “*institution durable*”.<sup>17</sup>» Il fallait une institution qui fasse durer le commencement. Ils ont conçu le *Sénat* comme cette institution destinée à préserver la pluralité des paroles et des actes autant que la pluralité des opinions politiques; et la *Cour suprême* comme une autre institution destinée à préserver la pluralité des jugements de justice. Ces deux institutions protègent contre la tyrannie de l'opinion publique. Mais ce désir et ce souci échouent. Car remarquable au contraire, aux yeux d'Arendt, est «*l'incapacité de la révolution à se doter d'une institution durable*<sup>18</sup>», comme si ceux qui firent advenir la république «avaient oublié ce qui leur tenait le plus à cœur: les potentialités de l'action et le privilège insigne d'engager une œuvre sans précédent. » (*ibid*)

2. Comment continuer ce qui commence si l'action qui commence et qui brise la continuité historique n'est pas prise dans une continuité donnée et si la continuation

<sup>15</sup> DR, chap. VI “La tradition révolutionnaire et son trésor perdu”, p. 530.

<sup>16</sup> DR, 530.

<sup>17</sup> DR, 536 [je souligne].

<sup>18</sup> DR, 538 [je souligne].

qui tente de prolonger le commencement est à la fois de l'ordre de l'accomplissement (continuité) et de l'achèvement (autorité) ? L'antinomie du commencement et de la continuation crée une véritable aporie puisque c'est l'esprit du commencement qui exige l'institution durable et celle-ci — l'institution durable requise par le commencement — qui contredit celui-là:

Au reste ce dilemme était fort simple et, traduit en termes logiques, insoluble: si la fondation était la fin et le but de la révolution, alors l'esprit révolutionnaire ne correspondait pas simplement au désir de *commencer quelque chose*, mais de *commencer quelque chose de permanent et de solide*; une institution durable qui incarnerait cet esprit et l'inciterait à de nouvelles réalisations, irait à l'encontre du but recherché. Il s'ensuit malheureusement, semble-t-il, *qu'aucune menace plus dangereuse et plus extrême ne pèse sur les résultats de la révolution que l'esprit qui en est la cause*. Serait-ce que la fondation doit se faire au prix de la liberté, au sens le plus élevé de la liberté d'agir ?<sup>19</sup>

En réalité, l'esprit du commencement — l'esprit révolutionnaire — est animé d'un désir doublement aimanté et contradictoire: le désir de commencer quelque chose de nouveau, d'une part; le désir que ce qui commence soit quelque chose de durable (pérenne et solide), d'autre part. Ces deux dimensions du désir révolutionnaire se neutralisent.

Telle est l'aporie de la révolution. *L'esprit révolutionnaire* qui suscite le commencement fait échouer sa continuation; et *l'esprit conservateur* qu'anime le souci de la stabilité contredit le désir de commencer quelque chose de nouveau.

Thomas Jefferson illustre pour Arendt les hésitations des hommes de la révolution face à cette aporie. Avant l'expérience de la Révolution française, Jefferson s'oppose à la prétention de la Constitution d'être immuable, allant jusqu'à chérir les rébellions qui la remettent en cause et manifestent par là que des hommes nouveaux

---

<sup>19</sup> DR, 539 [je souligne].



continuent d'agir librement — continuent de commencer, donc — contre l'institution durable qui les prive de leur liberté (de leur commencement). “L'arbre de la liberté doit être rafraîchi de temps en temps du sang des patriotes et des tyrans. <sup>20</sup>» Le souci de concilier commencement et continuation se traduit par la liberté offerte aux générations à venir de contester la Constitution car les institutions créées par la révolution ne suffisent pas à assurer au peuple une arène où manifester sa liberté: discussions, délibérations, décisions mais aussi contestations restent l'apanage de ses représentants. Jefferson aura été le seul, écrit Arendt, à se poser la question pourtant évidente: “comment préserver l'esprit révolutionnaire une fois la révolution parvenue à son terme ? <sup>21</sup>“ Faute d'intégrer dans la Constitution les arènes locales d'action politique où le peuple peut commencer à nouveau, à savoir la municipalité et l'assemblée municipale, la Constitution finit par confisquer la révolution en supprimant les commencements au bénéfice de la continuité.

Si paradoxal que cela puisse paraître, écrit encore Arendt, c'est en fait sous l'impact de la révolution que l'esprit révolutionnaire finit par s'atrophier et ce fut la Constitution elle-même, la plus grande réussite du peuple américain, qui devait ensuite lui ravir les acquis dont il était le plus fier. <sup>22</sup>

Toute la lecture arendtienne de la Révolution française est animée de ce même esprit d'interprétation: le conflit du gouvernement et du peuple est un conflit entre le souci de stabilité des institutions et l'esprit novateur de l'action populaire. La condamnation des Sociétés populaires, la soumission de la Commune de Paris, signent la victoire du gouvernement contre le peuple qui est la victoire de la continuité sur les commencements en même temps que la victoire des institutions sur les actions. Le conflit entre le gouvernement jacobin, qui confisque à son profit le privilège du pouvoir, et les sociétés révolutionnaires qui perpétuent les commencements en

<sup>20</sup> Lettre de Th. Jefferson au colonel W. St. Smith datée de Paris le 13 novembre 1787, citée par Arendt, *DR*, p. 540.

<sup>21</sup> *DR*, 545.

<sup>22</sup> *Ibid.*

renouvelant chaque jour les formes de l'action collective est aussi un conflit entre la prétention gouvernementale à exercer le pouvoir et le civisme des sociétés populaires qui ravive constamment le bien public.

**3.** L'institution du pouvoir issue des forces révolutionnaires contredit la puissance populaire née, apparue, affirmée dans la manifestation de ces forces à travers les actions de libération, et expérimentées librement ensuite au sein des sociétés populaires, des municipalités ou des communes. C'est pourquoi l'opposition du commencement et de la continuation trouve une solution historique dans l'expérience de la Commune ou du Conseil et non dans les partis ou les appareils de pouvoir.

La *solution logique* à l'aporie est de maintenir vivante, sous une forme institutionnelle appropriée, la puissance des commencements: elle requiert une institution qui, durable, préserve en son sein non les acquis de la révolution mais son principe, *l'esprit des commencements qui est un esprit insurrectionnel*. On comprend que la grande affaire est de faire durer les commencements, de donner de la durée non pas seulement à ce qui commence mais aussi et surtout au commencement qui risque de se perdre dès qu'il se pérennise. Il ne s'agit plus d'opposer commencement et durée, il s'agit de durer dans son commencement et de ne cesser de commencer dans la durée qu'on se donne. Mais que serait une institution durable vouée à proroger le commencement du nouveau, c'est-à-dire l'insurrection ?

Les *solutions historiques* de l'aporie — les Sociétés populaires, les Communes, le système des Conseils — ont toutes échoué. Paradoxalement, la raison de cet échec, dira Arendt, n'est ni l'impréparation des révolutionnaires ni même le sort que leur ont réservé partis et appareils de pouvoir, mais plus fondamentalement les hautes qualités politiques des acteurs de cette histoire. En s'en tenant fidèlement à l'esprit des commencements, ils s'interdisaient de faire durer ces commencements. Car c'est malheureusement en faisant échouer le désir de commencer quelque chose de permanent et de durable qu'ils pouvaient honorer leur désir de commencer quelque chose de nouveau. Evoquant les conseils de la révolution hongroise, elle écrit que "*la cause principale de leur échec ne tenait pas à l'anarchie des citoyens, mais à leurs qualités politiques*", tandis que

ce qui permit finalement à l'appareil du parti, malgré ses nombreuses carences — corruption, incompetence, gabegie — de réussir là où échouèrent les conseils, c'était précisément sa structure originelle, oligarchique et même autocratique, qui le rendait extrêmement peu fiable dans toutes les affaires politiques.<sup>23</sup>

Aussi faut-il opposer aux appareils de gouvernement centralisés la multiplication des espaces publics plébéiens<sup>24</sup>, comme autant de lieux d'apparition pour de nouveaux commencements. Ces espaces ont pris dans l'histoire récente une forme et un contenu remarquables: l'occupation de places, devenues non seulement des lieux de discussions et de délibérations où des paroles enfin libérées du lexique et des grammaires imposés par l'espace médiatico-politique peuvent se donner libre cours, mais aussi et surtout des lieux d'actions effectives, de réinventions hétérogènes des liens sociaux, de recompositions politiques<sup>25</sup>. Tahir, Syntagma, Gezi et Taksim, Puerta del Sol, Zuccotti Park ou Place de la République sont quelques uns des noms propres de ces places publiques plébéiennes aujourd'hui. Toutes, comme le dit le nom qu'a pris le mouvement déployé depuis le 31 mars 2016 à Paris et qui s'est étendu depuis dans toute la France, *Nuit debout*, les places occupées font se lever des nuits illuminées de lucioles contre ces jours de Lumières du progressisme libéral qui sous le nom de capitalisme global abat les peuples, les mondes, les individus, les raisons d'exister<sup>26</sup>. Ainsi "l'esprit de la révolution — un esprit nouveau et l'esprit d'un nouveau commencement — [qui] ne réussit pas à trouver d'institution appropriée" lors des grandes révolutions de l'époque moderne peut-il être préservé, et le trésor perdu des révolutions peut-il renaître, comme la fée Morgane qui, dit Arendt, réapparaît toujours quand on la croyait disparue.

<sup>23</sup> DR, 579.

<sup>24</sup> Voir Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté*, Paris, Payot, 2007.

<sup>25</sup> Voir les très belles analyses de Camille Louis dans: *La recomposition de la politique dans la décomposition des politiques. Conflictualité des dramaturgies politiques*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris 8, juin 2016.

<sup>26</sup> On trouvera là une invitation à relire de concert *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (Jacques Rancière, Paris, Fayard, 1981) et *Survivance des lucioles* (Georges Didi-Huberman, Paris, Minuit, 2009).

## Bibliographie

Arendt, Hannah, “Qu’est-ce que la liberté?”, in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt, Hannah, De la Révolution [1965], dans *L’humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

Arendt, Hannah, Condition de l’homme moderne [1958], tr. G. Fradier, in *L’humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

Didi-Huberman, Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Minuit, 2009.

Heidegger, Martin [“Die physis bei Aristoteles”, 1958] “Comment se détermine la physis ?” in *Questions II*, tr. f. Fédier, Paris, Gallimard, 1968.

Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, tr. f. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985.

Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.

Schürmann, Reiner, *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, Paris, Seuil, 1982.

## La Democracia líquida: democratizar la ciudadanía y ciudadanizar la democracia

The Liquid Democracy: Democratize Citizenship and Citizenize Democracy

Jorge Francisco Aguirre Sala \*

Fecha de Recepción: 25 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 30 de octubre de 2015

**Resumen:** *Se pretenden tres objetivos: 1) denunciar la desaparición forzada de la soberanía ciudadana debido a las condiciones de la representatividad política, 2) mostrar las alternativas de la democracia líquida para evitar dicha pérdida y 3) analizar un posible modelo líquido en el caso mexicano. Para lograr cada uno de estos objetivos se expone: 1) la descripción de encuestas ciudadanas y algunas objeciones teóricas generales contra la representatividad política, 2) la explicación de los tipos y consecuencias de las formas de representación, 3) la ejemplificación de casos y propuestas de la democracia líquida y 4) la interpretación de las condiciones jurídicas en México que permitan consolidar la soberanía ciudadana. Finalmente se elaboran algunas discusiones respecto a los límites de los argumentos expuestos y se concluye con las advertencias sobre sus alcances.*

**Palabras clave:**

*Delegación soberana, representación, participación, elecciones, proxies.*

**Abstract:** *Three objectives are intended: 1) denouncing the forced disappearance of citizen sovereignty because of the conditions of political representation, 2) show alternatives liquid democracy to prevent it loss, and 3) analyze a possible fluid model in the Mexican case. In order to achieve each of these objectives is exposed: 1) the description of citizen surveys and some general theoretical objections to political representation, 2) the explanation of the types and consequences of the forms of representation, 3) exemplifying cases and proposals of the liquid democracy, and 4) the interpretation of the legal conditions in Mexico to consolidate citizen sovereignty. Finally, some discussions are made regarding the limits of the arguments and it concludes with warnings about its scope.*

**Keywords:** *Sovereign delegation, representation, participation, elections, proxies.*

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana en México, investigador nacional en filosofía social y política y en seguridad ciudadana y pública en la Universidad de Ciencias de la Seguridad del Estado de Nuevo León.

Correo electrónico: [jorgeaguirresala@hotmail.com](mailto:jorgeaguirresala@hotmail.com)

## Encuestas ciudadanas y objeciones teóricas a la representatividad

Estamos lejos del ideal de la democracia ciudadana. Las promesas democráticas que pronosticaban la presencia de la voluntad del pueblo en los órganos de representación no se han cumplido del todo. Las encuestas ciudadanas validan las explicaciones teóricas respecto a la insuficiencia representativa de los poderes públicos.

Por ejemplo, la Encuesta Mundial de Valores<sup>2</sup> indica, en el caso de México, de la confianza en el Congreso de la Unión: de mucha confianza, apenas el 3.4%; suficiente confianza el 21.6%, no mucha confianza el 39% y nada de confianza el 30.3%. Estos datos se asemejan a la encuesta de Parametría<sup>3</sup> en donde los partidos políticos en México tienen el menor porcentaje de confianza de entre todas las instituciones propuestas, pues sólo el 33% de los mexicanos afirman tener mucha o algo de confianza en ellos.

En igual tenor se hallan los resultados de la Corporación Latinobarómetro<sup>4</sup>: el 45% de los encuestados afirman que puede haber democracia sin partidos políticos y el 38% afirma que puede haber democracia sin congreso nacional. Sólo un poco más de la quinta parte de los encuestados (21%) afirman estar muy satisfechos o más bien satisfechos con la democracia, colocando a México en el penúltimo puesto de Latinoamérica en satisfacción con la democracia.

También puede hacerse referencia a una fuente oficial como la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas de la Secretaría de Gobernación<sup>5</sup>. Ésta reportó que el 65% de los entrevistados declararon tener poco

---

<sup>2</sup> Encuesta Mundial de Valores. [On line]. En <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (octubre 2014).

<sup>3</sup> Parametría [On line]. En [http://www.parametria.com.mx/carta\\_parametrica.php?cp=91](http://www.parametria.com.mx/carta_parametrica.php?cp=91), (octubre 2014).

<sup>4</sup> Corporación Latinobarómetro. Informe 2013. Santiago de Chile, Chile: Banco de Datos en Línea, 2013, Pág. 36

<sup>5</sup> Secretaría de Gobernación. Encuesta Nacional sobre la cultura política y prácticas ciudadanas. 2012. [On line]. En [http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales\\_resultados\\_2012](http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales_resultados_2012) (junio 2015)

interés en la política, y eso puede explicar porqué el 80% de los encuestados considera al voto como el único mecanismo para expresar si el gobierno hace bien o mal las cosas. Resultado alarmante, puesto que el voto no es el único instrumento de incidencia ciudadana en la política para expresar insatisfacción, crítica y, sobre todo, propuestas y alternativas para cambiar y mejorar las políticas públicas.

Las apreciaciones de las encuestas, a grosso modo, coinciden. Por ende, la representatividad política no tiene un sustento ampliamente demográfico que le otorgue cabal legitimidad y, por tanto, no parece poseer un carácter suficientemente democrático.

El cuestionamiento de la representatividad política, médula de la democracia contemporánea, también está presente en los teóricos sociales y de la ciencia política. Así por ejemplo, el sociólogo Manuel Castells en el 2012 apuntaba:

Más de dos terceras partes de los ciudadanos del mundo no cree ser gobernado democráticamente y la credibilidad de los políticos, de los partidos, de los líderes, de los gobiernos, de los Parlamentos, está en los niveles más bajos, todos por debajo del 30% ó 40%. En América Latina, según los últimos datos de la CEPAL, la gente que cree más o menos en los partidos políticos está en el 20%<sup>6</sup>

Y en el 2014 refrendó: “Las encuestas muestran que entre el 50 por ciento y el 80 por ciento de los ciudadanos, según países, no se consideran representados por partidos y gobernantes y ponen en cuestión las reglas institucionales de funcionamiento democrático”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Castells, Manuel. El poder en la era de las redes sociales. Nexos, [On line] Sept. 2012. En <http://www.nexos.com.mx/?p=14970> (mayo 2015)

<sup>7</sup> Castells, Manuel. El poder de las redes. Vanguardia Dossier, [On line] 50, Enero-Marzo 2014. Síntesis disponible en: [http://www.cetr.net/es/articulos/sociedad\\_en\\_cambio/el\\_poder\\_de\\_las\\_redes](http://www.cetr.net/es/articulos/sociedad_en_cambio/el_poder_de_las_redes) (mayo 2015).

La democracia entonces aparece como una promesa incumplida. La esencia del problema gravita en el modelo de representatividad: que pueda garantizar políticas públicas originadas desde las preferencias ciudadanas. Las Cámaras y el Congreso son los organismos que tienen por misión otorgar esa garantía, pero, a su vez, no tienen organización, estructuras, procedimientos o instrumentos que garanticen que los representantes están siguiendo y obedeciendo las preferencias de los ciudadanos. O, mucho menos, que la aprobación de las políticas públicas, en efecto, dependan del sentido de los votos de los ciudadanos; aunque éstos a su vez hayan elegido a los representantes que las decidirán.

Algunos teóricos de la ciencia política coinciden entre sí y a priori con las encuestas aludidas respecto a la insuficiencia o crisis de la representatividad. Por ejemplo, Manin<sup>8</sup> advirtió graves problemas de comunicación, organización y legitimidad en la representatividad que los gobernantes ejercen de los gobernados. Su diagnóstico puntualiza cuatro dificultades para los modelos de la democracia representativa (democracias de parlamentarismo, de partidos o de audiencia). Esos problemas son: a) la forma de elegir a los representantes y las características personales que marcan su preferibilidad; b) el grado de autonomía otorgado a los representantes; c) el rol de la opinión pública; y d) el espacio de la deliberación política. Y es, en efecto, la forma de elegir y la forma de tener representantes aunadas a la autonomía de los mismos, lo que genera la pérdida o inicial disolución de la soberanía ciudadana. La percepción de una falsa representatividad política y su consecuente pérdida de soberanía es descrita lacónicamente por el afamado constitucionalista norteamericano Cass Sustein: “en cualquier democracia representativa, hay simplemente demasiada discrepancia entre los resultados legislativos y los deseos de los votantes”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>9</sup> Sustein, Cass. “Constituciones y democracias: epílogo”. *Constitucionalismo y Democracia*. Comp. J. Elster y R. Slagstad. México, D.F.: F.C.E., 1999, Pág. 351.



Desde 1915, antes que existieran los partidos políticos en muchos países de Latinoamérica, Michels ya había formulado la “ley de hierro de la oligarquía”<sup>10</sup>. Según esta ley, los partidos políticos inevitablemente desarrollan la tendencia oligárquica.

La ley de hierro oligárquica de los partidos políticos se basa en los siguientes hechos: los gobernantes no son verdaderos delegados de la soberanía de los ciudadanos, sino “representantes” desvinculados de sus representados, (precisamente por el tipo de representatividad que ejercen), y porque el proceso deliberativo y consensual que lleva a la construcción las políticas públicas es exclusivo para grupos registrados por sí mismos como partidos políticos y excluye la participación ciudadana.

La participación ciudadana está ausente en el modelo de la democracia representativa porque sólo tiene alcance en consejos y comités ciudadanos sin vinculación a las decisiones de las Cámaras o el Congreso y porque, de hecho, como denuncia Peters<sup>11</sup> hay una simulación soterrada que enajena a los consejos y comités en la conformación de la agenda social y política. Además las limitaciones que padece la ciudadanía son muy restrictivas al carecer de plebiscitos o referéndums, revocación de mandato, rendición de cuentas, juicios políticos e instrumentos contractuales para garantizar que los representantes políticos cumplan sus promesas de campaña. Przeworski<sup>12</sup> ha mostrado que en ningún tribunal existe fallo alguno en contra de los gobiernos por no cumplir sus promesas de campaña.

La representatividad política, luego entonces, posee una forma que no representa a cabalidad la democracia ciudadana en su ideal de manifestar la voluntad del electorado, es decir, no asume la soberanía de los ciudadanos. De ahí la necesidad de proponer nuevas fórmulas donde la ciudadanía tenga verdaderas vías para definir las políticas públicas y, con las cuales, la delegación de la voluntad política alcance la

<sup>10</sup> Michels, Robert. *Political Parties. A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. New York: Hearst’s International Library Co., 1915.

<sup>11</sup> Peters, Guy “Cambios en la naturaleza de la administración pública: de las preguntas sencillas a las respuestas difíciles”. De la administración pública a la gobernanza. Comp. M. C. Pardo. México, D.F.: El Colegio de México, 2004. 69-100.

<sup>12</sup> Przeworski, Adam. “Democracia y representación”. *Reforma y Democracia*, Revista del CLAD, Caracas. No. 10, (1998), Pág. 14.

concreción deseada por los electores. La propuesta requiere influir en los órganos de representación y decisión, y para ello la soberanía ciudadana ha de fluir democráticamente por esos cauces. Así, para evitar la representación forzada y la pérdida de la soberanía, lo que es equivalente a fluir e influir en la política, la representación democrática ha de ser suficientemente líquida.

Para dar a conocer lo anterior, en primer lugar se deben analizar a detalle las formas de representatividad para mostrar como ciertos tipos de representación causan la pérdida de la soberanía. Establecido dicho análisis, entonces se procede a la descripción de las alternativas de la Democracia Líquida y a explorar su incipiente posibilidad de desarrollo en el caso mexicano. Se concluirá con las discusiones de los límites de dichos argumentos y las conclusiones de sus alcances.

### **Formas de alienar la soberanía.**

Las inconformidades con los modelos actuales de la democracia representativa no sólo se manifiestan en encuestas ciudadanas y políticas o en demandas de grupos activistas, sino que también surgen en las críticas al concepto de representación política.

En contraste con la representación política, en la historia moderna, la participación democrática directa está contemplada desde *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (como es sabido, esta Declaración corresponde a la declaración aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789) que en su artículo sexto reza: “La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes”. Es decir, en el origen moderno de la democracia se encontraba planteada la disyuntiva, no excluyente, de la democracia directa y/o la democracia representativa, dado el derecho a concurrir en persona o por representantes a las sesiones donde se deliberaban y definían las políticas públicas. En otras palabras: se daba pauta a establecer las políticas públicas en una expresión directa de la voluntad soberana que resultaba potestativa. Y en consecuencia, la representación no era forzada.

El debate sobre la necesidad, alcances y equidad del sistema democrático representativo no es nuevo. La discusión oscila como un péndulo: desde la negativa de la representatividad hasta la imposición irrenunciable de la representación. La discusión contemporánea es ineludible porque hoy en día la representatividad democrática tiene escenarios demográficos, multiculturales e ideológicos muy alejados de las circunstancias que en 1789 posibilitaron la idea expresada en la Declaración respecto a ‘concurrir personalmente a la conformación de la ley como expresión de la voluntad general’. Y también porque los escenarios actuales son muy distintos de los que causaron el posterior modelo representativo alegando la imposibilidad informativa, comunicativa, educativa, deliberativa y consensual entre una amplia demografía de representados y sus representantes.

En la actualidad las acciones informativas, deliberativas y consensuales son enteramente posibles por las redes sociales cibernéticas. El número de electores, la complejidad y especialización de los asuntos que deben tratar las Cámaras, sin duda han complicado la posibilidad de una democracia directa o semi-directa. No obstante, a pesar del crecimiento de tamaño del demos y la sofisticación de los asuntos, no puede pasarse por alto la coacción de la representación. Máxime si se toma en cuenta la acertada opinión de Held manifiesta desde 2006:

Otras posibilidades para el futuro incluyen el uso de internet para crear soluciones públicas a asuntos sociales...Las tecnologías de la información podrían servir para crear sitios para el debate sobre la identificación más apropiada de un tema público; nuevas formas de comprometerse para pensar y diseñar soluciones y para implantar políticas”<sup>13</sup>.

Ya que, como atinadamente también comenta el politólogo británico: “Las comunicaciones virtuales añaden una serie de dimensiones discursivas que, por

---

<sup>13</sup> Held, David. Modelos de democracia. Madrid: Alianza Editorial, 2006, Pág. 355.

supuesto, eran inimaginables en la época de Platón o Schumpeter<sup>14</sup>. En otras palabras: existen motivos, medios y oportunidades suficientes para evitar la representación política desvinculada entre representantes políticos y ciudadanos representados. Es decir, para evitar la representación política forzada y la desaparición de la soberanía ciudadana. Antes de exponer esos motivos, medios y oportunidades, es necesario recapitular en las formas de representatividad política que alienan la soberanía.

El análisis sobre la representación y la representatividad delegada (más bien la soberanía delegada en una representatividad), ha sido amplio. Una referencia obligada es el ensayo de Pitkin<sup>15</sup> que consigna la representación política como autorización, como responsabilidad, correspondencia, identificación simbólica y actuación sustantiva. En la autorización el representado autoriza al representante y por ende debe responsabilizarse de las acciones que éste realice. En la representación con responsabilidad el representante debe rendir cuentas (*accountability*) ante su representado. De la representación por correspondencia Pitkin refiere el isomorfismo entre representado y representante, pues éste se constituye en una descripción o reflejo de aquél, es decir, es signo que representa a lo representado. No así la representación de identificación simbólica, pues el representante suple al representado con las variaciones del signo causadas por diversas actitudes o creencias. La representación sustantiva es muy parecida a la primera, a la de autorización, pues el representante actúa en nombre de los intereses o como agente del representado. Obviamente en la representación sustantiva cabe cuestionar quién define mejor los intereses a representar y defender y qué tanta responsabilidad puede fincársele al representante en la medida en que haya actuado con total autonomía o lo haya hecho bajo directrices definidas con precisión de parte de su representado.

---

<sup>14</sup> Op. Cit., Pág. 356.

<sup>15</sup> Pitkin, Hanna. The concept of representation. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1972.

Sartori<sup>16</sup> en defensa de la representación hace una clasificación donde considera dentro del Derecho privado a la representación jurídica y en el Derecho público a la política. La representación política no posee instrucciones vinculantes de prohibición o de mandato imperativo hacia el representante; y tampoco posee la revocabilidad inmediata, sino hasta que expire el plazo de ejercicio de su función. Cabe entonces preguntarse, ¿si el representante no tiene limitaciones, ni instrucciones obligatorias de decisión y actuación, y tampoco revocabilidad, entonces se trata de una representación o de una sustitución? Place responder con las letras de Pitkin, que incluyen 32 años de reflexión, discusiones y aportaciones: “el resultado predominante ha sido que la representación ha suplantado a la democracia en lugar de servirla”<sup>17</sup>.

En el otro extremo podría considerarse que si el representante tiene un mandato vinculante imperativo (tanto para hacer como para omitir) y a su vez es susceptible de revocabilidad y sustitución, entonces la representación deviene una reproducción de la voluntad. Si así fuere, ¿qué caso tiene la representación política con funcionarios de carrera o, al menos, la preparación y acopio de experiencia de éstos? La respuesta debe ser lúcida: en la representación política debe darse la voluntad de ser representado y la voluntad de representar, es decir, de dar y recibir las encomiendas para actuar en las cámaras; además, los representantes deben aceptar el compromiso de rendir cuentas con transparencia y también la posibilidad de ser removidos según el interés o deseo de los representados. Es decir, una representación dinámica y flexible, más comunicativa y, en suma, confiada no sólo en el saber o buen juicio del representante para definir la mejor política pública del asunto que se trate, sino también fiada de su honestidad cívica.

---

<sup>16</sup> Sartori, Giovanni. “En defensa de la representación política”, *Claves de Razón Práctica*, Madrid (España), 91, (1999): 2-8.

<sup>17</sup> Pitkin, Hanna. “Representation and Democracy: Uneasy Alliance”. *Scandinavian Political Studies*, Nordic Political Science Association, Volume 27, Issue 3, (2004), Pág. 340.

Ferrajoli<sup>18</sup> toma las nomenclaturas de Sartori pero las dota de su propio núcleo semántico y las hace derivar en representación voluntaria, necesaria o legal y orgánica o institucional. El Derecho público, en el ámbito de la política, utiliza la institucional porque, según este autor italiano, el funcionario o institución como persona jurídica considera al representado como incapaz. Por tanto, Ferrajoli suscribe las tesis enunciadas por Schumpeter: “el elector común no tiene capacidad para discernir sobre los temas públicos de manera autónoma y racional y tampoco pueden obtener soluciones claras para los problemas”<sup>19</sup>. Y al suscribir esta tesis, la representación institucional se hace necesaria y por tanto produce una representación forzada.

La incomodidad de la representación forzada emerge porque las políticas públicas definidas y/o ejecutadas por los representantes políticos parecen no imputables a éstos (pues alegan que sólo transmiten la voluntad general a través de sus personas), pero si tienen consecuencias sobre los representados. En otras palabras: los representantes no se sienten responsables de las decisiones políticas, pues supuestamente siguen el mandato e interés de los electores o de la instancia abstracta significada en “la nación” o denominada como “el pueblo”, y con ello dan cuenta suficiente de sus actos a los electores; éstos tampoco se sienten responsables de las decisiones de sus representantes en el gobierno porque la representación no es vinculante ni opera con instrucciones mandatarias específicas. Ferrajoli además supone, muy ingenuamente, que en la representación política no existe ningún conflicto de intereses entre representados y representantes, pues ‘el voto refleja la intención general del representado y, a su vez el representante, representa el interés de una mayoría, no del elector en particular’<sup>20</sup>. Por tanto, la democracia está legitimada para convertirse en la dictadura opresora de los representantes, o en el mejor de los casos, de los representantes de la mayoría; lo cual cancelaría la existencia de derechos diferenciados y las figuras de apelación, veto y amparo.

---

<sup>18</sup> Ferrajoli, Luigi. *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari, Italia: Laterza & Figli, 2 vols., 2007.

<sup>19</sup> Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London, Grain Britain: Allen and Unwin, 1976, Pág. 262.

<sup>20</sup> Op. Cit. Pág. 374

Bobbio<sup>21</sup>, apunta a dos tipos de representatividad dependiendo de las funciones del representante: como delegado o como fiduciario. El delegado tiene un designio preciso, limitado y revocable, lo cual aplica para el Derecho privado. Es decir, posee el perfil de un delegado proxy. El representante fiduciario posee libertad para actuar en nombre del representado y por tanto no tiene una representatividad vinculante ni la obligación de ejecutar mandatos; según Bobbio este tipo de representatividad ha de corresponder al Derecho público.

Al igual que Bobbio, Rehfeld<sup>22</sup> divide la representación según se deposite en un delegado o fiduciario (también llamado fideicomisario). Como el primero tiene un mandato imperativo y el segundo posee independencia del representado, el fiduciario puede abocarse al interés general o de alguno(s) en particular según su criterio, sin obligación de normar su parecer o actuar de conformidad con sus representados y, en consecuencia, no está sujeto a sanciones.

Urbinati<sup>23</sup> muestra también dos tipos de representación: la formal y la informal. La primera es la representación necesaria y forzada de los electores por sus representantes políticos. La informal es aquella donde los electores pueden autorepresentarse fuera de las reglas de los parlamentos hasta el punto que podrían constituirse ante éstos como los únicos representantes de sus propios intereses. Esta posibilidad constituye el germen de la Democracia Líquida directa al reconocer en los electores, fuera de las limitaciones reglamentarias de los parlamentos, el derecho a representarse por sí mismos. Lo cual, de manera implícita hacen para sí los representantes políticos cuando participan en los parlamentos o las cámaras.

---

<sup>21</sup> Bobbio, Norberto. "Rappresentanza e interessi". *Rappresentanza e democrazia*. Comp. Gianfranco Pasquino. Bari, Italia: Gius, Laterza & Figli, 1988. 1-27.

<sup>22</sup> Rehfeld, Andrew. "Representation Rethought: On Trustees, Delegates, and Gyroscopes in the Study of Political Representation and Democracy". *The American Political Science Review*, Vol. 103, Issue 2, (2009): 214-230.

<sup>23</sup> Urbinati, Nadia. "Political representation as a democratic process". *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* Comp. Linda M. Zerilli, [On line], Vol. 10, (2006). En [http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Urbinati\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Urbinati_06.pdf). (mayo 2015), Pág. 27.

Como es notorio, la representación necesaria institucional, para el Derecho público, en el orden donde el representante es fiduciario, constituye una representación forzada, pues en la representación política debe darse la voluntad de ser representado y la voluntad de representar con fidelidad. Además, los representantes deben aceptar el compromiso de rendir cuentas con transparencia y también la posibilidad de ser removidos según el interés o deseo de los representados. En consecuencia es deseable una representación dinámica y flexible, más comunicativa y, en suma, confiada no sólo en el acertado discernimiento del representante, sino también en su honestidad y el derecho ciudadano para cambiar en todo tiempo de representantes en razón de su soberanía.

Así entonces, las principales opciones para que la soberanía ciudadana pueda ser representada son: o delegación o fideicomiso. En la primera el representante está obligado a seguir imposiciones o mandatos vinculantes de parte de sus representados y a dar cuenta de sus acciones. Además, es corresponsable de las decisiones y acciones tomadas. En la representación por fideicomiso o fideicomisaria los representantes políticos pueden tomar decisiones según sus propias perspectivas, no están obligados a rendir cuentas de sus pareceres y están exentos de sanciones por no seguir la opinión de sus representados.

En la representación por delegación, los representantes políticos actúan *en* nombre de los representados y también *por* cuenta de ellos. En la representatividad fiduciaria se actúa *en* nombre de los representados y *a* cuenta de ellos. En nombre de los representados porque se cumple con los requisitos formales y procedimentales para representarlos, dado que la elección popular supone el reconocimiento de la mayoría de electores para que los representantes puedan ejercer funciones públicas. Sin embargo, el problema radica en que esa capacidad (probada teóricamente por el curso de una carrera o en la práctica por la victoria electoral) no es equivalente al nivel de responsabilidad (tanto técnico como moral) que los representados esperan cuando delegan el poder de su soberanía y las cosas no resultan conforme a sus deseos. Y por ello, al momento de enfrentar las consecuencias, los representantes fiduciarios han actuado sólo *a* cuenta de los representados y no *por* cuenta de ellos.



Al suponer que los representantes actúan *por* los electores y *a* cuenta de los electores, el supuesto debe fundarse en que los representantes actúan en el mismo sentido político, técnico y moral en que los representados desean dirigir la política y que a su vez les han instruido para las acciones y alcances precisos. De modo que los representantes son responsables de cumplir las instrucciones y los representados serán los responsables solidarios de las indicaciones y sus consecuencias. Así entonces, los representantes serían más delegados que fiduciarios, pues reciben instrucciones para realizar ciertas acciones y cuando, por razones políticas, operan como fiduciarios, entonces los electores deberían tener derecho al veto, a los derechos diferenciados y en última instancia a retirar su delegación o representación.

La representación de la soberanía por medio de la representatividad delegada debe presentarse como constitutiva y regulativa. Por constitutiva ha de entenderse que las acciones del representante son responsabilidades de los representados y también de los representantes. Y por regulativa entiéndase que se concede al representante el derecho de actuar con un margen de autonomía por tener la responsabilidad de hacerlo oportuna y técnicamente en el sentido de los intereses de los representados. Sin duda el equilibrio es difícil porque los casos concretos pueden exigir un estricto apego al mandato emitido por los representados y recibido explícitamente por el representante. Pero por otra parte, puede darse la circunstancia laxa donde los representantes vayan más allá de las instrucciones recibidas para defender los intereses de los representados o alcanzar mayores beneficios de aquellos inicialmente previstos. O, inclusive, la circunstancia extrema donde los representantes omitan los mandatos recibidos en razón de circunstancias imprevistas, (momentos de emergencia o por motivos precautorios), siempre y cuando dichas omisiones resulten justificables en un juicio político y no queden enmascaradas por la falacia *ad ignorantiam* o por ‘razones de estado’.

### Bases y versiones para el fluir de la soberanía e influir en la democracia.

Para obtener el equilibrio y las diversas modalidades de las co-responsabilidades deben concebirse, al menos, dos modos de ejercer la representación de la soberanía. Un modo donde cada ciudadano se representa a sí mismo (la participación directa) y otro con una participación semi-directa o representación participativa. En el primero cada ciudadano podría ejercer su soberanía en las Cámaras cuando no desea otorgar ninguna delegación, representación o margen de movilidad a ningún representante. Esta manera de representarse a sí mismo está contemporáneamente concebida por la propuesta “Democracia 4.0” que es equivalente a un modelo de democracia directa con una interesante particularidad líquida: si no se desea ejercer directamente la propia soberanía, entonces queda delegada en el representante fiduciario, el que ocupa el escaño y, por lo general, pertenece a un partido político. El otro modo que corresponde a una participación semi-directa o representación participativa se le conoce propiamente con la denominación de Democracia Líquida, pues la soberanía puede fluir a través de delegados *proxies* que a su vez podrán influir en el Estado sin necesidad de pertenecer a partido políticos o poseer atribuciones por un período fijo. Esta opción también puede establecer secuencias con otros delegados que serán considerados “*proxies de proxies*”. Para efectos de este texto ambos modos se consideran versiones de la Democracia Líquida porque rompen con la representación fija fiduciaria y resultan potestativos.

La versión “Democracia 4.0” está ganando presencia en Internet (159,000 y 403,000 resultados en Bing y Google, respectivamente al 7 de septiembre de 2015) y formalmente ha sido explicada por el jurista Jurado Gilabert<sup>24</sup> a partir de la teoría de la “desrepresentación” política. La teoría de la “desrepresentación” se basa en la petición que el abogado Moreno Yagüe presentó en 2010 al Congreso de Diputados en Valencia: ampliar el reglamento de dicha Cámara para que los ciudadanos también

---

<sup>24</sup> Jurado, Francisco. “Democracia 4.0: Desrepresentación en el voto telemático de las leyes”. Revista Internacional de Pensamiento Político, Sevilla (España), Universidad Pablo de Olavide, 8, (2013): 119-138.

puedan votar electrónicamente (a través de Internet y en ausencia física en el recinto parlamentario) en las sesiones de la Cámara, como lo permite el reglamento de la Cámara a los representantes. Es decir, si un representante electo tiene el derecho a votar en la sesión de la Cámara a través de Internet, también debe tener el mismo derecho su correspondiente representado si desea atenerse a la “desrepresentación”.

Democracia 4.0 obliga, con la figura de la desrepresentación política, a la redistribución del porcentaje (o cuota) de soberanía, en función de cada participación directa del elector, dentro del valor de la curul correspondiente. Así, la desrepresentación consiste en que el elector ya no es representado por el político electo, porque al elector se le otorga, a través del voto electrónico, la capacidad de “presentarse” en la sesión de la Cámara. Es decir, de representarse a sí mismo, lo cual implica la solicitud implícita de que su voto sea contabilizado en el recuento general restando necesariamente su parte porcentual al voto cameral del representante de su distrito o diputación. (Si un diputado representa a cien mil electores y cincuenta mil de estos aplican la “desrepresentación” a través de su presencia cibernética en la votación de la Cámara, entonces el voto del diputado deberá contabilizarse al 50% y el de los electores participantes deberá sumar el otro 50%, amén de calcular los porcentajes de cada uno y finalmente obtener los coincidentes para definir la posición de ese escaño en la Cámara).

En consecuencia: si un miembro del Congreso puede votar un proyecto a través del instrumento electrónico (presencial o a distancia), entonces cualquier ciudadano, por la vía Web, puede presentarse y representarse a sí mismo en la votación para ejercer su correspondiente porcentaje de soberanía en la contabilidad de los votos. Porcentaje o cuota que no tiene por qué deponer en el funcionario de cargo de elección parlamentario, según se desprende, en el caso español, del artículo 23 de la Constitución Española, que reconoce: “Los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos, *directamente* o por medio de representantes, libremente elegidos en elecciones periódicas por sufragio universal” [la cursiva no es original en el texto] Este derecho de participación directa, a buen entendimiento, debe reconocerse máximamente porque el artículo 67 de la misma Constitución Española

establece que: “Los miembros de las Cortes Generales no estarán ligados por mandato imperativo”, es decir, su representatividad no es delegada, sino fiduciaria. Y, por lo tanto, se debe dejar abierta la posibilidad de que el mandato soberano del ciudadano pueda llegar, tal cual el deseo de éste, a las Cortes, Cámaras o Parlamentos de manera directa.

En definitiva, la principal aportación de esta propuesta invita a concebir que la desrepresentación es “la potestad subjetiva para revocar a voluntad un mandato representativo político, legalmente conferido a un órgano o institución, materializado a través de sus miembros en el ejercicio de su cargo”<sup>25</sup>. De este concepto se sigue que la desrepresentación política es, jurídicamente considerada; voluntaria, activa y discrecional. Voluntaria porque si bien la representación política se da como un hecho, (independientemente de la voluntad del representado, pues los representantes existen en la Cámara aunque una mayoría de representados hayan sido electores abstinentes), la desrepresentación debe darse en y por la libertad política explícita. Activa porque si la representación política existe de facto, la desrepresentación debe manifestarse como un acto positivo al hacer expresa la propia voluntad. Discrecional porque si la representación política se ejerce en cada votación de las Cortes o las Cámaras, (aun cuando el representante decida participar con abstención de voto), la desrepresentación debe quedar sujeta a la potestad de cada elector, ya sea que la ejerza de manera puntual para un asunto particular a votar en la Cámara o de manera continuada para todos los asuntos y deba, a través de su voto electrónico, hacerse presente en cada votación. Y, finalmente, pero no menos importante, la desrepresentación ha de ejecutarse gracias a Internet, pues Internet hace viable que el tamaño y expansión demográfica del demos no sea un impedimento para llevar a cabo asambleas, ejercer la participación ciudadana y el voto directo en períodos razonables y márgenes estratégicos de conformidad a la agenda política.

---

<sup>25</sup> Jurado, Francisco. “La Desrepresentación Política. Potencialidad de Internet en el proceso legislativo”, en Internet, Derecho y Política. Una década de transformaciones. Actas del X Congreso Internacional, Internet, Derecho y Política. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 3-4 Julio, 2014. Barcelona: UOC-Huygens Editorial, Pág. 735.

Para los promotores del modelo Democracia 4.0, la democracia deja de funcionar como la elección temporal de unos representantes que definirán y/o ejercerán las políticas públicas por un período fijo y se convierte en una práctica centrada en “la participación detallada en contenidos, no en identidades [se refiere a las entidades partidistas]”<sup>26</sup>. Aunque no está claro cómo la participación se volcará sobre los detalles de los contenidos, pues la propuesta sólo abre la posibilidad de la votación directa y no del espacio para el diseño de la agenda pública o la creación de procesos deliberativos (a menos que éstos sean convocados a votación en la Cámara). Por lo que, en efecto, permite participar en cada votación convocada por los organismos o instituciones representativas, pero en la práctica queda reducida a un mecanismo directo de veto o refrendo, sabiendo además que el modelo Democracia 4.0 tendrá mayor éxito participativo en los asuntos más generales que en los más puntuales, por ejemplo cuando se trata de presupuestos o tasas tributarias en lugar de reglamentos de poca amplitud demográfica.

La otra manera de ejercer la soberanía dinámicamente, para que con su fluir logre influir en el Estado, es la Democracia Líquida. En contraste a la democracia representativa, la Democracia Líquida hace fluir la soberanía a través de la amplia red de electores que designan a sus delegados y los tomadores finales de decisiones. Permite delegar, y no transferir fiduciariamente, la soberanía a través del voto a cualquier ciudadano o experto que se le considere con mayor información, capacidad y criterio, amén de que comparta el enfoque social y político del asunto a decidir. Es decir, no transfiere la soberanía a un representante político que es electo sólo dentro de los miembros de los partidos políticos y por un período fijo. Se elige a un representante delegado, si así se desea, por cada política pública a definir o implementar. También se puede ejercer a través de la estructura de un partido político previamente presente en las Cámaras, que sustituirá temporalmente a sus funcionarios según se lo demanden sus electores o lo requiera la agenda pública (como lo hizo el 12 de

---

<sup>26</sup> Jurado, Francisco. Nueva gramática política. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma. Barcelona: Icaria & Antrazyt, 2014, Pág. 149.

septiembre de 2013 el diputado español Joan Baldoví -de la coalición de los partidos Equo-Compromís- que dispuso de su curul en el sentido de la votación abierta en Internet que tuvieron sus electores). O a través de los delegados directos, elegidos al caso, independientemente de la regulación y estructura interna que requieran los partidos políticos líquidos presentes en las Cámaras. Y no sólo eso, también permite (si se quiere) que otros ciudadanos conozcan el porqué otros electores han delegado su soberanía en alguien (experto y/o con probidad) y a su vez le deleguen su proporción de soberanía acumulando los votos que representará. Y aún más, cualquier delegado o representante *proxy* puede transferir los votos acumulados en él a otro u otros más o, en el caso pasivo, también recibirlos del representante *proxy* de otro grupo de electores.

Por lo tanto, la Democracia Líquida puede definirse como el modelo de organización política por el cual los ciudadanos no declinan su soberanía en representantes políticos sino la delegan en espacios múltiples. Dicha delegación no corresponde a la representación política fiduciaria y puede hacerse en varias alternativas; en primer lugar, que para cada asunto de la agenda pública las Cámaras convoquen a los ciudadanos y éstos puedan elegir o no representantes ad hoc para participar en las sesiones. Al elegir representantes, la representación tendría carácter vinculante por la intervención de los delegados *proxies* ad hoc.

En segundo lugar, como se ha expuesto en el modelo de Democracia 4.0, que cada ciudadano pueda votar en la sesión parlamentaria definitiva de la política pública, según su interés en el asunto de la agenda.

En tercer lugar, como ya se propone en algunos lugares del mundo, los escaños o curules que poseen los partidos en la Cámaras, o mejor dicho, los representantes distritales, han de ser ocupados eventualmente por los delegados o representantes *proxies* elegidos expresamente para el asunto a deliberar y decidir en la agenda.

Johnson<sup>27</sup> ilustra la mecánica de la Democracia Líquida indicando que a medida que los votos circulan por la red de pares de los votantes, la experiencia o conocimiento van teniendo más peso en el resultado final de las decisiones. Es decir, la Democracia Líquida logra la participación ciudadana y evita los defectos de los modelos democráticos directos y representativos, pero conserva los beneficios de ambos. Como no se puede reunir a millones de personas para decidir cada asunto, o al menos, como cada persona no es experta ni está interesada en los miles de asuntos que es menester decidir, entonces existe la primera posibilidad de flexibilidad descrita arriba. O aunque con el soporte de Internet cada asunto pueda decidirse por la totalidad de ciudadanos que deseen representarse por sí mismo (segunda posibilidad de flexibilidad descrita arriba aludiendo al modelo Democracia 4.0) pero no todos participan en todo, entonces cabe delegar el voto para que otro decida desde la confianza que se le deposita en su experiencia, conocimiento y calidad moral, con independencia de los partidos políticos y de los plazos electorales, pues lo que se atiende son los asuntos y contenidos, y como se ha dicho, no las identidades partidistas.

La Democracia Líquida no es la mera redirección fluida del voto soberano a través de otros representantes menos fijos o apartidistas, sino que permite expresar el por qué se delega el voto en otro, qué se le pide al delegado y qué se muestra a los demás para unírsele. Es decir, los ciudadanos pueden públicamente proponer y desarrollar soluciones de acuerdo a estándares democráticos deliberativos que dotarán de legitimidad a las políticas públicas construidas por ellos mismos. En opiniones de algunas versiones españolas<sup>28</sup>, alemanas<sup>29</sup> y en general de las expresiones mundiales que han manifestado los llamados por sí mismos “Partidos piratas”<sup>30</sup> es como si se estableciera un parlamento temporal para cada problema o política a definir y decidir. Con ello se evita la rigidez de cambiar de representantes hasta el término fijado para su mandato. También se evita la reducción de la oferta electoral sólo hacia los partidos y la redacción legislativa no queda en manos de las élites partidistas.

---

<sup>27</sup> Johnson, Steven. Futuro perfecto. Sobre el progreso en la era de las redes. Madrid: Ed. Turner, 2012.

<sup>28</sup> El Partido de Internet. Disponible en: <http://www.democracialiquida.org/>

<sup>29</sup> The Liquid Democracy Journal, disponible en <http://www.liquid-democracy-journal.org>

<sup>30</sup> Disponible en: <http://www.pp-international.net/>

La Democracia Líquida respeta la secrecía del voto, pero otorga la oportunidad de hacerlo público y, sobre todo, fundamentado en la deliberación, para que las razones que un ciudadano considera buenas también puedan parecer válidas para los demás. La delegación pública del voto obliga al representante *proxy* a conservar la línea comunicativa con sus representados y a rendir cuentas de su actuación final.

Lo anterior sólo es posible si la Democracia otorga suficiente fluidez a la soberanía y dicha fluidez sólo puede instrumentarse por la liquidez que aporta Internet a los actos comunicativos, deliberativos y de construcción de consensos a través de las redes cibernéticas de gobierno.

Como es de esperarse, tanto en la teoría como en la práctica, la Democracia Líquida enfrenta varias objeciones. En primer lugar, grupos de interés y aún los mismos partidos políticos pueden cooptar a los representantes delegados *proxies* para que saturen todos los espacios deliberativos y regresar al modelo representativo rígido. En segundo lugar, la transferencia directa y secuencial de la acumulación de votos presenta dificultades algorítmicas tanto para las minorías como para la emergencia de las preferencias más difundidas o más equitativas. Una tercera crítica apunta a los cuestionamientos que ha recibido el concepto de la deliberación democrática.

Ford<sup>31</sup> y Swierczek<sup>32</sup> consideran que la Democracia Líquida nació teóricamente en 1884 cuando Charles Dodgson (mejor conocido como Lewis Carroll) escribió *Los principios de la representación parlamentaria*. En ese texto se explica la votación *proxy* como una delegación del voto que puede ser transitiva, es decir, temporal. La propuesta nació para obtener el método capaz de seleccionar a los mejores candidatos, conseguir la representación más justa y también la defensa de las preferencias minoritarias.

---

<sup>31</sup> Ford, Bryan (2002) Delegative Democracy. [On line] <http://www.brynosaurus.com/deleg/deleg.pdf> (febrero 2014) y

Ford, Bryan (2014) Delegative Democracy Revisited. [On line] <http://bford.github.io/2014/11/16/deleg.html> (agosto 2015).

<sup>32</sup> Swierczek, Björn. "Five year of Liquid Democracy in Germany". The Liquid Democracy Journal, Berlin, [On line] Issue 1, 2014-03-20, (2011). En [http://www.liquid-democracyjournal.org/issue/1/The\\_Liquid\\_Democracy\\_Journal-Issue001-02-Five\\_years\\_of\\_Liquid\\_Democracy\\_in\\_Germany.txt](http://www.liquid-democracyjournal.org/issue/1/The_Liquid_Democracy_Journal-Issue001-02-Five_years_of_Liquid_Democracy_in_Germany.txt). (mayo 2015)



La versatilidad que permite delegar la soberanía en unos u otros representantes *proxies*, amén del deseo de ejercerla por sí mismo, va de la mano con el hecho mismo del acontecer decisorio en muchas Legislaturas donde se opera por el método de votaciones escalonadas "cuestión por cuestión", para, al final, aprobar toda la construcción del paquete legislativo. Dicho esto, no es el método Dodgson, sino el método Copeland el más equitativo para ser utilizado para implementar los resultados finales de los *proxies* y los ciudadanos participativos. El método Copeland consiste en sumar las victorias y restar las derrotas en comparaciones por pares; de manera que ganará la alternativa con el mayor margen entre logros y fracasos o la que tenga más votos como logros, en la discusión de cuestión por cuestión. Asume que los votantes son sinceros y tienen preferencias informadas y permite descubrir la opción "más democrática", en el sentido de que arrojaría los resultados que más se aproximarían a la idea de "voluntad general". Además, al votar cuestión por cuestión, los *proxies* no tienen que ser siempre los mismos; pueden elegirse y modificarse dependiendo de la especialidad de la cuestión. De esta manera cualquier objeción a la deliberación política quedaría superada.

Así por ejemplo, el clásico señalamiento de Schumpeter y Przeworski a la incapacidad de los electores para tomar las mejores definiciones de políticas públicas es salvable por la delegación soberana en los representantes expertos que los votantes elijan y no en quienes los partidos políticos les impongan. Y por otra parte, la instrumentación de los procesos deliberativos y participativos que deseen incluir a todos los electores es viable por las capacidades de Internet.

Recuérdese, no obstante, que la acción comunicativa en el ejercicio de la deliberación no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar consensos en las políticas públicas o poseer un parámetro de información al adoptar una posición en el ejercicio de la propia cuota proporcional de soberanía.

Recapitulando los motivos, medios y oportunidades, en referencia a evitar la representación política desvinculada entre representantes y representados, cabe resumir: los motivos obedecen al deseo de no obsequiar la soberanía, sino hacerla

valer con una representación delegada y no fiduciaria; los medios conciernen a los apoyos instrumentales de Internet y las posibilidades algorítmicas en el ejercicio de la parte proporcional de soberanía de cada ciudadano a través de su intervención electrónica directa, por proxies ad hoc en sustitución de los representantes fijos de los partidos o por métodos de votación orientados a expresar la voluntad general sin detrimento de las minorías; y las oportunidades emergen de los espacios públicos y participativos exigidos, y eventualmente ganados, por las demandas ciudadanas.

### **Primeros pasos mexicanos hacia una Democracia Líquida.**

El modelo democrático, en el caso mexicano, según el Sistema de Información Legislativa de la Secretaría de Gobernación del gobierno mexicano<sup>33</sup>, se establece en los siguientes términos:

La democracia representativa. Tipo de democracia en la que el pueblo gobierna a través de delegados elegidos mediante sufragio secreto, para que integren los diversos órganos que ejercen atributos de autoridad.

Es una forma de gobierno en la cual: 1) existe el derecho de voto, 2) el derecho de ser elegido, 3) el derecho de los líderes a competir por conseguir apoyo y votos, 4) elecciones libres y justas, 5) libertad de asociación, 6) libertad de expresión, 7) fuentes alternativas de información y, 8) organismos para garantizar que las políticas públicas dependan de los votos y de la expresión de preferencias de los ciudadanos.

Esta descripción pertenece, según la misma página electrónica del Sistema de Información Legislativa, a Robert Dahl (2005, *Modelos de Democracia*). Y, en efecto,

---

<sup>33</sup> Secretaría de Gobernación. Sistema de Información Legislativa. 2015. [On line] <http://sil.gobernacion.gob.mx/Glosario/definicionpop.php?ID=68> (julio 2015)

es la forma de organización política que ha adoptado como propia el gobierno de México, no sólo al suscribirla en dicho portal web, sino fundamental y formalmente, al encontrarse descrita en los artículos 39, 40 y 41 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente (2014).

La Constitución mexicana establece en el Art. 40: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática...”. Ahora bien, la cuestión central es: ¿de qué tipo de representación se trata en esta República? La representación política en México es una representación fiduciaria y no una representación delegada. La representatividad se da *a* cuenta de los ciudadanos y no *por* cuenta de ellos.

Sin embargo el texto constitucional ofrece una importante oportunidad para la Democracia Líquida. En el artículo 39 aparece que: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene *en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno*” [la cursiva no es original en el texto]. La estipulación “en todo tiempo” aplicable al derecho de “modificar la forma de gobierno” es el germen de la Democracia Líquida.

El procedimiento para la Democracia Líquida inicia con la posibilidad abierta por el Art. 35 constitucional, fracción VIII, inciso c) que estipula, con al menos el 2% de los inscritos en la lista nominal de electores, la instrucción al Congreso de la Unión la obligación de convocar a consulta popular, sin necesidad de aprobación de su legitimidad.

El proceso es avalado por la fracción III del artículo 36 constitucional que establece la obligación de atender las consultas populares, pues a la letra dice: “Son obligaciones del ciudadano de la República... III. Votar en las elecciones y en las consultas populares, en los términos que señale la ley”.

La democracia representativa, fincada en representantes fijos y en períodos determinados, puede alternar con una Democracia Líquida, a través de la consulta popular, porque la Constitución indica en el Art. 35, sección VIII, 2º párrafo,

establece que si en una consulta popular la participación alcanza el 40% de los ciudadanos inscritos en la lista nominal de electores, entonces el motivo de la consulta tendrá carácter vinculatorio para los poderes Ejecutivo y Legislativo federales.

Es decir: el 2% de los ciudadanos empadronados puede orillar jurídicamente al Congreso a realizar una consulta popular; y si el resultado de ésta tuviese una participación del 40%, en un mismo sentido, de dicha lista de electores, entonces la materia de la consulta automáticamente sería obligatoria. Y como el Artículo 36 obliga a participar en las consultas populares, es muy probable alcanzar el 40% de la lista nominal de electores que garantice la vinculación.

Cabe interpretar lo anterior en términos de que no se requiere de una mayoría (pues basta con el 40%), a través de la consulta popular, para vincular a los poderes Ejecutivo y Legislativo federales. Sin duda este aspecto es problemático porque por definición no es mayoritario. No obstante, están dadas las condiciones *de jure* para que la ciudadanía pudiese co-legislar y, por tanto, transitar del modelo representativo al de una democracia participativa y casi prácticamente directa. Y aunque estas posibilidades todavía no se han realizado *de facto*, los ciudadanos podrían conseguir que los partidos políticos ablandaran su “oligárquica ley de hierro”, según la expresión de Michels.

Paralelamente a lo anterior, cabe destacar que el caso mexicano, y todos aquellos que se hayan adherido al *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de la Organización de Naciones Unidas (ONU) de 1966, poseen una vía definitiva para llegar a la Democracia Líquida. Por México, el presidente José López Portillo suscribió dicho Pacto el 24 de marzo de 1981 como un acuerdo internacional, razón por la cual, tiene la misma calidad jerárquica que la Constitución. Consecuentemente se promulgó como decreto en el Diario Oficial el 20 de mayo de ese mismo año. En el artículo 25 del Pacto se reconoce que todos los ciudadanos gozarán, entre otros derechos y oportunidades de: “a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, *directamente* o por medio de representantes libremente elegidos” [las cursivas no son originales en el texto]. La opción de una democracia directa es, sin duda, un benéfico caso de “Anacronismo e Irrupción” si se toma en cuenta que dicho derecho fue

consagrado –como se dijo arriba- desde *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, promulgada por la Asamblea Nacional Francesa en 1789. De modo que la ciudadanía mexicana, en palabras contemporáneas, también tiene derecho a la “desrepresentación”, es decir, a recuperar de los representantes políticos en los organismos públicos su cuota o proporción de soberanía. Y con ello participar directamente en las Cámaras sin necesidad de delegar la soberanía. Pero este derecho no se ha instrumentalizado y como resulta obvio, -por la cantidad del *demos* y de los asuntos a definir-, para lograr su eficaz ejercicio, requiere de Internet, al menos para instrumentalizar el voto en las Cámaras. Ya no se diga para establecer el complejo proceso deliberativo en las sesiones parlamentarias.

En lo concerniente a la instrumentación de los escenarios tecnológicos, la reforma política mexicana aprobada por el Congreso de la Unión el 13 de diciembre de 2013 por la cual se crea la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales (LGIPE 2014), contempla por primera vez en la historia mexicana un contexto específico para el voto electrónico. Éste se presenta como una opción para el ejercicio del sufragio que puedan emitir los connacionales residentes en el extranjero, según los artículos 1º, y 330 de dicha ley. El voto electrónico está limitado a la elección del presidente, senadores, gobernadores y jefe de Gobierno del Distrito Federal y no se contempla para las escalas de diputados federales y estatales y ni para las presidencias municipales.

Esta opción da a cuestionar: ¿por qué sólo los residentes en el extranjero tienen opción al voto electrónico? Pero sobre manera se debe disputar: ¿por qué permitir la aplicación del voto electrónico sólo en la elección de representantes y no para participar en la construcción de las políticas públicas? Esta última cuestión, interpela la cuestión de *jure*, apela a la instrumentación del modelo líquido y es precisamente el motivo de este ensayo. Mientras que la primera pregunta puede justificarse por diversas circunstancias: los connacionales residentes en el extranjero podrían hallarse muy alejados de las embajadas o consulados para acudir a votar. O podrían encontrarse en mudanza constante de manera que el voto por la vía postal no fuera eficiente. Sin duda para estos escenarios y otros imaginables habrá que poner la tecnología al servicio de la democracia. Pero, luego entonces ¿por qué no poner la tecnología electrónica al servicio de la democracia de una manera igualmente

democrática para todos? Y ¿por qué no “democratizar la democracia” tal y como Giddens<sup>34</sup> ha expresado en su deseo de acabar con las desigualdades? Entrando al cuarto lustro del siglo XXI el voto electrónico debería ser no sólo una modalidad, sino un derecho para cualquier ciudadano, en especial para aquel que desee participar directamente en la dirección de los asuntos públicos, como señala el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*.

Luego entonces, existen las condiciones legales y el reconocimiento parcial de los medios y oportunidades tecnológicas para añadir al modelo representativo una versión del modelo líquido.

### Discusiones y conclusiones.

Superar la desaparición forzada de la soberanía, provocada por la representación política fiduciaria, que constituye más una suplantación que una delegación de la voluntad ciudadana, no es una tarea fácil ante las objeciones que enfrentan los modelos contemporáneos de la democracia directa y la democracia participativa. Objeciones que han pretendido salvarse por las propuestas procedimentales de la Democracia por Internet en las versiones “4.0”, “de partidos piratas” o “democracias líquidas”. Las cuales, a su vez, también enfrentan la crítica de ser una mera reproducción de la voluntad soberana del elector en los mecanismos operantes de las Cámaras.

A pesar de contar con el apoyo de Internet no se puede garantizar del todo la calidad de extensión y contenidos del proceso deliberativo que soporte una decisión satisfactoria al definir las políticas públicas. Por otra parte, la instrumentación de las propuestas hasta aquí expuestas todavía están lejos de los instrumentos de participación ciudadana considerados más eficientes como el Presupuesto participativo<sup>35</sup> o la revocación de mandato.

---

<sup>34</sup> Giddens, Anthony. El mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. Madrid: Taurus, 2000.

<sup>35</sup> En Aguirre, Jorge. “Las aportaciones de Internet a la democracia a través del Presupuesto participativo electrónico”. Telos, Cuadernos de Comunicación e Innovación, Madrid, España, 101, (2015): 104-114. [Disponible en: [https://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1288&idioma=es\\_ES&id=2015061812320001&activo=](https://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1288&idioma=es_ES&id=2015061812320001&activo=)

Además, al promover en la práctica una participación casi equivalente al derecho de veto permanente, la amenaza a la actividad legislativa es real: se puede obstaculizar o paralizar la productividad legislativa de las Cámaras. Sin embargo, poder vetar lo que no se desea o no persuade, -en esta era digital donde la información, comunicación y comprensión de los asuntos políticos puede ser ampliada prácticamente hasta el infinito-, es un derecho tan obvio como la libertad de oponerse a las imposiciones o a compromisos cuyos alcances no se vislumbran.

En lo concerniente a la representación política mexicana parece que pronto estará rebasada por los aportes tecnológicos y las tendencias democráticas contemporáneas. No cabe sino afirmar: la soberanía de cada ciudadano está forzada a ser depuesta en los representantes (sean miembros de partidos o independientes). Y ello, aun cuando es posible aprovechar las condiciones jurídicas vigentes que dan pauta a los derroteros de la legislación de origen ciudadano y también a ampliar la aplicación de las oportunidades y medios tecnológicos. En el primer caso se apunta a la iniciativa ciudadana en miras a la tarea legislativa y a la consulta popular vinculante capaz de definir las políticas públicas. La explotación de escenarios tecnológicos refiere al voto electrónico en lo concerniente al modo de “hacerse presente” ante los representantes o en lugar de los representantes.

Según la Constitución mexicana vigente, la ciudadanía tiene una vía directa para ejercer el rol legislativo, pues una iniciativa de ley puede iniciarse con el apoyo del .13% de quienes se encuentran inscritos en el padrón electoral. Otra vía, paralela a la anterior, está también permitida por la Constitución con el itinerario: si en una consulta popular, la participación alcanza el 40% de los ciudadanos inscritos en la lista nominal de electores, entonces el motivo de la consulta tendrá carácter obligatorio para los poderes Ejecutivo y Legislativo federales (Art. 35, sección VIII, 2º). Ahora bien, con al menos el 2% de los inscritos en la lista nominal de electores el

---

6.do] pueden encontrarse las razones a favor de la superioridad del Presupuesto participativo sobre otros instrumentos de participación ciudadana.

Congreso de la Unión tiene la obligación de convocar a consulta sin necesidad de que éste autorice por otros motivos su realización (Art. 35, fracción VIII, inciso c). Una tercera vía, definitiva, concierne a la instrumentación potestativa que otorga el art. 25 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* al participar directamente en la dirección de los asuntos públicos.

Lo anterior significa que, por el primer camino descrito, el .13% de los ciudadanos inscritos en el padrón electoral tienen derecho a postular cualquier iniciativa de ley en una consideración directa hacia las Cámaras, pero con el riesgo de que la iniciativa pueda no ser aprobada. En la segunda estrategia, el 2% de los ciudadanos empadronados podría orillar jurídicamente al Congreso a realizar una consulta popular; y si el resultado de ésta tuviese una participación del 40% de dicha lista de electores, entonces la materia de la consulta automáticamente se convertiría en ley, siempre y cuando ese fuera el tenor de la consulta. Sin duda esta segunda vía representa un camino más largo de participación ciudadana, pero también es una estrategia más rotunda para la vinculación. El tercer camino, sólo requiere la instrumentación operativa para quienes deseen ejercer su soberanía de modo directo y quizá, discutir en el futuro, los algoritmos de los diversos modos de votación.

En el caso de no ejercer el derecho a participar de modo directo, el horizonte democrático mexicano presenta un hilo solidariamente esperanzador para con los ciudadanos que lleven a cabo propuestas, pues a través del Artículo 36 constitucional, además de la obligación ciudadana de votar, se añade la obligación de participar en las consultas populares y no sólo en las elecciones.

El voto electrónico aplicado a la modalidad directa o de la consulta popular (más allá de elección de representantes) marca un hito en la categoría de gobierno electrónico (que más allá de una eficiente administración pública, debe concebirse como un buen gobierno) y, por ello mismo, en la evolución democrática. Sin embargo, junto con los otros mecanismos de participación ciudadana, está



explícitamente ausente en la Estrategia Nacional Digital promulgada en noviembre de 2013, por lo que parecería que en materia de democracia electrónica México va quedándose rezagado.

Obviamente la modalidad del voto electrónico no podría ser aplicada de manera inmediata para todos los mexicanos. La brecha digital en México es enorme y quizá no sea superada próximamente. A pesar de ello, parece que la brecha digital no fue considerada por el Congreso de la Unión en la euforia de otras reformas legalizadas hacia fines del año 2013. Habrá de recordarse que la reforma fiscal obligó a todos los ciudadanos contribuyentes, sin más, a incorporarse al esquema electrónico del sistema tributario.

No obstante, la tecnología electrónica permite extender el voto desde la acción electoral hasta la propia actuación legislativa, pasando también por la deliberación. Y así como los representantes de los partidos políticos votan en las Cámaras y ello se refleja en el tablero de las luces verdes y rojas, los ciudadanos podrían no transferir su soberanía a los representantes y ejercerla directamente, o por los derroteros de los modelos líquidos, con votaciones electrónicas del Congreso. Pero hoy en día eso está lejos porque la asimetría de poderes se refleja tanto en la carencia de la aplicación democrática que ofrece Internet, como en las consecuencias de la desaparición forzada de la ciudadanía. Cuestiones ambas superables; la primera por vía de la tecnología y la segunda por la vía política de la influencia ciudadana.

Ha de reconocerse que los modelos directos o participativos no solucionan, aún con variados procedimientos democráticos, todos los problemas de la agenda política, porque éstos no sólo se limitan a las formas de construir las políticas públicas, también exigen abordajes de viabilidad técnica, financiera y jurídica, no sólo la disposición de lo más deseable.

Sin embargo, las condiciones estratégicas de la deliberación auténtica en la democracia ciudadana –y no la mera representación o participación directa- puede aportar las precauciones necesarias para que la participación no arrastre a la soberanía a callejones sin salida.

### **Bibliografía.**

- Aguirre, Jorge. “Las aportaciones de Internet a la democracia a través del Presupuesto participativo electrónico”. *Telos, Cuadernos de Comunicación e Innovación*, [On line] Madrid, España, 101, (2015): 104-114. En [https://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1288&idioma=es\\_ES&id=2015061812320001&activo=6.do](https://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1288&idioma=es_ES&id=2015061812320001&activo=6.do) (agosto 2015).
- Bobbio, Norberto. “Rappresentanza e interessi”. *Rappresentanza e democrazia*. Comp. Gianfranco Pasquino. Bari, Italia: Gius, Laterza & Figli, 1988. 1-27.
- Castells, Manuel. El poder en la era de las redes sociales. *Nexos*, [On line] Sept. 2012, <http://www.nexos.com.mx/?p=14970> (mayo 2015)
- Castells, Manuel. El poder de las redes. *Vanguardia Dossier*, [On line] 50, Enero-Marzo 2014. Síntesis disponible en: [http://www.cetr.net/es/articulos/sociedad\\_en\\_cambio/el\\_poder\\_de\\_las\\_redes](http://www.cetr.net/es/articulos/sociedad_en_cambio/el_poder_de_las_redes) (mayo 2015).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación, Tomo DCCXXV, No. 6. Secretaría de Gobernación. 2014.
- Constitución Española, 1978. [On line] <http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=10&fin=55&tipo=2> (mayo 2015).

- Corporación Latinobarómetro. *Informe 2013*. Santiago de Chile, Chile: Banco de Datos en Línea, 2013.
- Democracia 4.0, [On line]  
<https://www.bing.com/search?q=democracia+4.0&qs=PF&cvid=e180cfd4f804489936cae347a8ab6e3&pq=democracia+4.0&first=11&FORM=PERE>, y de <https://www.google.com.mx/#q=democracia+4.0>. (septiembre 2015).
- Encuesta Mundial de Valores. [On line]  
<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (octubre 2014).
- Ferrajoli, Luigi. *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari, Italia: Laterza & Figli, 2 vols., 2007.
- Ford, Bryan (2002) *Delegative Democracy*. [On line]  
<http://www.brynosaurus.com/deleg/deleg.pdf> (febrero 2014)
- Ford, Bryan (2014) *Delegative Democracy Revisited*. [On line]  
<http://bford.github.io/2014/11/16/deleg.html> (agosto 2015).
- Giddens, Anthony. *El mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus, 2000.
- Held, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Johnson, Steven. *Futuro perfecto. Sobre el progreso en la era de las redes*. Madrid: Ed. Turner, 2012.
- Jurado, Francisco. “Democracia 4.0: Desrepresentación en el voto telemático de las leyes”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Sevilla (España), Universidad Pablo de Olavide, 8, (2013): 119-138.
- Jurado, Francisco. *Nueva gramática política. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*. Barcelona: Icaria & Antrazyt, 2014.
- Jurado, Francisco. “La Desrepresentación Política. Potencialidad de Internet en el proceso legislativo”. *Internet, Derecho y Política. Una década de transformaciones*. Actas del X Congreso Internacional, Internet, Derecho y Política. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 3-4 Julio, 2014. Barcelona: UOC-Huygens Editorial, 2014. 731 -735.

- Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales. Diario Oficial de la Federación, Tomo DCXXVIII, No.18. Secretaría de Gobernación. México, D.F., 2014.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Michels, Robert. *Political Parties. A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. New York: Hearst's International Library Co., 1915.
- Organización de Naciones Unidas (1966) *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Nueva York: ONU.
- Parametría [On line]  
[http://www.parametria.com.mx/carta\\_parametrica.php?cp=91](http://www.parametria.com.mx/carta_parametrica.php?cp=91), (octubre 2014).
- Peters, Guy “Cambios en la naturaleza de la administración pública: de las preguntas sencillas a las respuestas difíciles”. *De la administración pública a la gobernanza*. Comp. M. C. Pardo. México, D.F.: El Colegio de México, 2004. 69-100.
- Pitkin, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Pitkin, Hanna. “Representation and Democracy: Uneasy Alliance”. *Scandinavian Political Studies*, Nordic Political Science Association, Volume 27, Issue 3, (2004): 335-342.
- Przeworski, Adam. “Democracia y representación”. *Reforma y Democracia, Revista del CLAD*, Caracas. No. 10, (1998).
- Rehfeld, A. “Representation Rethought: On Trustees, Delegates, and Gyroscopes in the Study of Political Representation and Democracy”. *The American Political Science Review*, Volume 103, Issue 2, (2009): 214-230.
- Sartori, Giovanni. “En defensa de la representación política”, *Claves de Razón Práctica*, Madrid (España), 91, (1999): 2-8.

- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London, Grain Britain: Allen and Unwin, 1976.
- Secretaría de Gobernación. *Encuesta Nacional sobre la cultura política y prácticas ciudadanas*. 2012. [On line]  
[http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales\\_resultados\\_2012](http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales_resultados_2012) (junio 2015)
- Secretaría de Gobernación. *Sistema de Información Legislativa*. 2015. [On line]  
<http://sil.gobernacion.gob.mx/Glosario/definicionpop.php?ID=68> (julio 2015)
- Sustein, Cass. “Constituciones y democracias: epílogo”. *Constitucionalismo y Democracia*. Comp. J. Elster y R. Slagstad. México, D.F.: F.C.E., 1999, pp. 344-371.
- Swierczek, Björn. “Five year of Liquid Democracy in Germany”. *The Liquid Democracy Journal*, Berlin, [On line] Issue 1, 2014-03-20, (2011). En [http://www.liquid-democracyjournal.org/issue/1/The\\_Liquid\\_Democracy\\_Journal-Issue001-02-Five\\_years\\_of\\_Liquid\\_Democracy\\_in\\_Germany.txt](http://www.liquid-democracyjournal.org/issue/1/The_Liquid_Democracy_Journal-Issue001-02-Five_years_of_Liquid_Democracy_in_Germany.txt) (mayo 2015)
- Urbinati, Nadia. “Political representation as a democratic process”. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, Comp. Linda M. Zerilli [On line], Vol. 10, (2006). En [http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Urbinati\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Urbinati_06.pdf) (mayo 2015)

## Sujeto: la necesaria revitalización de un concepto The Necessary Revitalization of a Concept

Fernando Ramírez, Joaquín Cardoso y Mariana Cortez \*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2015  
Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2015

**Resumen:** *El presente trabajo intenta abordar, a través de las múltiples variaciones que el vocablo "sujeto" ha recibido a partir de la rica tradición histórica, una propuesta analítica que intente recuperar la dimensión justa del concepto o, al menos, una nueva dimensión para enriquecer. Metiéndonos en el vínculo problemático de "agencia" y "estructura"; "sujeto" y "objeto", no pretendemos clausurar un debate sino explorarlo con el fin de volver a traerlo al presente. Entendemos que, si bien no circunscripto a su obra, es en Marx donde la dimensión analítica histórica ocupa el lugar merecido en la reflexión dialéctica. Sin embargo, el siglo XX conoció un recorrido de la concepción de "sujeto" que necesita y torna indispensable una actualización de sus conjuntos problemáticos y un esquema hacia el futuro.*

**Palabras clave:** *Sujeto, Objeto, Descentramiento, Materialismo histórico, ideología.*

**Abstract:** *This paper seeks to address, through the many variations that the "subject" has received word from the rich historical tradition, an analytical proposal to recover the just dimension of the concept or at least a new dimension to enrich. Getting into the problematic relationship of "agency" and "structure"; "Subject" and "object" does not intend to close a debate but to explore in order to bring it back to the present. We understand that, while not circumscribed to his work, Marx is where the historical analytical dimension deserved ranks in the dialectic reflection. However, the twentieth century saw a tour of the concept of "subject" and need an update becomes their problem sets and a scheme for the future.*

**Keywords:** *Subject, Object, Bias, Historical Materialism, ideology.*

---

\* Fernando Ramírez. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
Correo electrónico: [Fercesar28@hotmail.com](mailto:Fercesar28@hotmail.com)  
Joaquín Cardoso. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
Correo electrónico: [Joaquin.cardoso@gmail.com](mailto:Joaquin.cardoso@gmail.com)  
Mariana Cortez. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
Correo electrónico: [marianacortezysalgado@gmail.com](mailto:marianacortezysalgado@gmail.com)

*Cuando en varios posmarxismos (...) afirman que este o aquel modo de contemplar las cosas está ahora definitivamente pasado de moda, podemos esperar confiados en que el espécimen supuestamente extinto reaparecerá en los catálogos en un futuro cercano.*

Frederic Jameson, 1990.

## Palabras introductorias

La categoría de “sujeto” en las ciencias humanas y sociales tuvo un enorme recorrido y derroteros históricos que fueron colocándola desde una posición privilegiada en el marco de las revoluciones burguesas del siglo XVIII hasta su aniquilación posmoderna –en el terreno académico–, pasando por la difícil pero aún no saldada discusión estructuralista de “efecto” subjetivo de invisibles estructuras.

El materialismo histórico, como armazón práctico-teórico de naturaleza social, no fue ajeno a este debate. En el siguiente artículo nos proponemos un esbozo de reflexión sobre el modo en que, sobre todo durante el siglo XX, marxistas y “posmarxistas” tomaron la noción de Sujeto (prácticamente ajena en la producción más acabada de Karl Marx) y la trabajaron desde múltiples costados sin saldar aún la discusión.

Atendiendo a las dinámicas del debate actual respecto del “conocimiento” en la sociedad globalizada y la fetichización de todos los poros de la vida social, nos sumergimos en esa fusión entre “agencia” y “estructura”. No meramente para describir los procesos categoriales que fueron acompañando las distintas “modas” académicas, sino para polemizar y pensar a futuro la utilidad de los conceptos en el marco de una crisis global del capitalismo que actualiza ciertas nociones y, muchas veces, las concretiza sin que la reflexión intelectual pueda acompañarlas con la velocidad y la profundidad que tales acontecimientos merecen.

*¿Por qué consideramos que la categoría de sujeto mantiene su vigencia pese a todas las críticas que han sido vertidas por algunos autores del pensamiento contemporáneo?*

Sin ánimo de cercenar la disputa, trazaremos algunas variables para describir, criticar y proponer nuevas hipótesis, tendencias, presuposiciones y disparadores que permitan revitalizar la noción de sujeto sin desengancharse de la tradición teórica y su rico legado. Esto no implica de ningún modo situarse en la posición de constituir una síntesis superadora sino mínimamente establecer el marco elemental de un debate que traza sus coordenadas que consideramos salientes y problematiza las limitaciones de cada caso.

Los horizontes epistemológicos en los cuales se ha leído el problema del sujeto también han resultado variados y contradictorios. Algunos han sido producidos en nombre de las novedades intelectuales y acoplados a las coyunturas dominantes y otros han sido mantenidos fieles a una tradición política que ha sobrevivido a las derrotas y los cambios agudos.

Desde que Marx, en su crítica al idealismo hegeliano, ha ubicado al hombre como una unidad indisociable de la naturaleza a la cual transforma con su trabajo, transformándose a él mismo y viéndose impedido de hacerlo a causa del trabajo alienado, el problema del sujeto en relación a un objeto cobra un protagonismo que perdurará por decenas de autores, obras y referentes de la tradición marxista. Respalamos esta afirmación, desde luego, con lo que Marx explica, por ejemplo, en sus “Manuscritos Económicos Filosóficos” de 1844. Allí nos dice

Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. *Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, son activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido.* Al mismo tiempo que el trabajo enajenado *arrebata al hombre el objeto de su producción también le arrebata su vida como especie*, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza le es arrebatada.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Fromm, Eric. Marx y su concepto del hombre. México: Fondo de cultura económica, 1971.



El proletariado estaba llamado a la emancipación social, era el sujeto capaz de tomarse a sí mismo como objeto y emprender la transformación histórica que supere las contradicciones responsables de la explotación social. Sin embargo, la cuestión no se detuvo allí.

Muchos pensadores de la llamada “Nueva Izquierda” como Herbert Marcuse notaron, por ejemplo, que la clase obrera se había “aburguesado” como producto de las condiciones desarrolladas por el Estado de Bienestar keynesiano en Europa y ello produjo un “confort” y un retroceso en la “conciencia de clase” del obrero que obstaculizaba su “devenir sujeto”. Como consecuencia, estos pensadores trataron de ubicar el sujeto en otros sectores sociales marginados por motivos materiales o ideológicos de los placeres consumistas: los estudiantes, los campesinos, y demás sectores “tercermundistas” ocuparían el lugar del “sujeto” como potencia susceptible de la transformación social. Estas teorías abonaron la perspectiva, que Marcuse no vivió pero que su obra y otras habilitaron, al desarrollo de “grupos” que podían encarnar aspiraciones de transformación sin “contaminarse” de la cuestión más “ortodoxa” referida a la clase obrera y el Partido.

No se ponía en cuestión la necesidad de un sujeto sino donde, cómo y en qué sectores sociales éste debía encarnarse.

El fracaso y derrumbe de Unión Soviética bajo la égida del estalinismo y sus herederos representados por los partidos comunistas consolidados al calor de la guerra fría, dio lugar a la “inflación” del posmodernismo donde el término sujeto, junto a otras categorías del pensamiento marxista, sufrieron el destierro cuando no la lisa y llana proscripción. Se trataba de fundamentar una teoría en el ámbito de la filosofía, en particular, que resultara absolutamente funcional al capitalismo con sus dos ejes cruciales: democracia y mercado. Aceptar el orden existente era el único valor promovido.<sup>3</sup>

Lo que nos resulta importante, a los fines de este trabajo, es entender qué sucedió, en el mencionado contexto, con el pensamiento de izquierda que ya no se reclamaba partidario del marxismo o a lo sumo se desvivía por plantear en él una constante “reformulación” o “resignificación” para extraer de Marx algunas partes

---

<sup>3</sup> Véase al respecto sobre esta línea de pensamiento Callinicos, Alex. *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución, 2010.

que aún podían ser útiles en función de pensar la realidad y desechar las otras que fueran consideradas vetustas o inaplicables. Tales fueron las conclusiones del llamado “giro lingüístico” y más tarde los planteos del “autonomismo horizontalista” que ya no estaban preocupados por buscar el “sujeto” en los sectores que resistían al capitalismo sino por englobarlos en categorías que no huelan a “guerra fría” en el marco de “vieja política con la construcción partidaria del marxismo-leninismo”. Así, es el caso de Ernesto Laclau, de quién nos ocuparemos en este trabajo, quién señala

En Europa Occidental, por ejemplo, la clase obrera como grupo unificado no ha hecho otra cosa que declinar. Piensa, por ejemplo, en los cinturones rojos de Francia, que eran aún el centro de una vida y cultura proletarias al fin de la Segunda Guerra Mundial y que han entrado en un rápido proceso de desintegración en las décadas siguientes. Esto, sin embargo, no significa que estamos entrando en sociedades crecientemente integradas, dado que la era del “capitalismo desorganizado” implica que la fragmentación de las posiciones de sujeto que ella genera viene acompañada por la proliferación de nuevos antagonismos y puntos de ruptura. Estos forman la base para el desarrollo de nuevos tipos de luchas obreras entre otras-que también plantean nuevos problemas. En consecuencia, la izquierda debe hoy encarar cuestiones como las siguientes: ¿Cómo unificar, para generar ciertos efectos políticos, un conjunto de luchas basadas en la *dispersión de las posiciones de sujeto*?<sup>4</sup>

Repasemos un poco las consideraciones que han sido el caballito de batalla "laclauiano" para dejar atrás el "esencialismo marxista":

---

<sup>4</sup> Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre las Revoluciones de Nuestro Tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, pp 176-177.

Marx analizó las condiciones de emergencia del capitalismo y las refirió a dos procesos fundamentales: la existencia del trabajo libre y su venta en el mercado de trabajo y la separación del trabajador libre de los medios y el objeto de trabajo. En este proceso, admitió que algunas de las condiciones de existencia del capitalismo fueron aportadas por fuerzas extra-económicas: de ahí su análisis de la acumulación originaria. A partir de este punto, sin embargo, tendió a pensar (y con él el grueso de la tradición marxista de la Segunda Internacional) que el proceso de acumulación capitalista estaba movido por sus propias leyes-es decir que generaba sus propias leyes de existencia. Pero este es el punto en el que el análisis marxista resulta inaceptable.<sup>5</sup>

Para Laclau, Marx habría roto, en alguna dimensión de su obra (por suerte) con dicho "inmanentismo de leyes trascendentales" cuando le otorgó una centralidad determinada a la lucha de clases, es decir poniendo el eje en la construcción política sobre los determinismos sociológicos propios del siglo XIX y a las que, según Laclau, Marx no habría escapado. Sin embargo, eso fue apenas una parte de su obra que el autor se propone "radicalizar" con los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y todo el campo, ya mencionado, del "Discurso". Por supuesto que, para ello, debe ir mucho más allá que el "endemoniado" concepto de "clase" que ya no respondería a las "nuevas subjetividades" que el propio capitalismo dio lugar. Veamos otra afirmación por el estilo, en donde Marx no avanza un ápice respecto a Hegel:

Afirmar que la ley del movimiento de la historia está dada no por el cambio de las ideas en la mente de los hombres sino por la contradicción, en cada etapa, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existente, *no cambia en nada las cosas*. Porque lo que es idealista no es la afirmación de que la ley del movimiento de la historia sea una en lugar de la otra, sino la misma idea de que hay una ley

---

<sup>5</sup> Laclau, E, op.cit., p42

final de movimiento que puede ser conceptualmente aprehendida. Afirmar la transparencia de lo real al concepto es equivalente a afirmar que lo real es "forma". Por esta razón las tendencias más deterministas dentro del marxismo son también las más idealistas, ya que basan sus análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica.<sup>6</sup>

El sujeto, entendido durante mucho tiempo en el campo del marxismo, se hallaba profundamente reformulado en nombre de “la realidad social discursiva” como lo presenta el ya mencionado Ernesto Laclau<sup>7</sup>.

Es de precisar que a lo largo de este trabajo hacemos uso de citas y referencias conceptuales de diversos autores pero el presente ensayo no tiene por finalidad realizar ninguna síntesis acabada ni otorgar la exclusividad a la producción intelectual de los autores mencionados como si ella fuera “la clave” para la resolución de nuestros problemas planteados. La exposición que realizamos de los autores tomados no responde a una cronología ni mucho menos a una reseña agotada de los mismos sobre la temática expuesta. Por el contrario, ellos son tomados en un orden lógico de acuerdo a lo propuesto por nuestro objetivo. En base a lo expuesto hasta aquí planteamos que desde hace ya bastante tiempo existen una serie de planteos por los cuales, en definitiva, lo que se presupone es una resignación o reformulación del sujeto, de tal forma que ya no puedan subsistir los fundamentos centrales que fueron desarrollados desde lo más rico de la tradición marxista con el objetivo de pensar una subjetividad revolucionaria. Es por ello que acudimos, desde Marx en adelante, a determinados referentes ineludibles para nosotros que nos posibiliten pensar los resortes y disparadores elementales con los cuales encontrar las bases disponibles que pongan de relieve la problemática del sujeto en función de toda la potencialidad que éste concepto encierra para la transformación histórica y social.

---

<sup>6</sup> Laclau, E, op.cit., p122

<sup>7</sup> “Para nosotros, “discurso” no es un concepto topográfico, sino que es el horizonte de constitución de todo objeto. La actividad económica, en consecuencia, es tan discursiva como las ideas políticas o estéticas. Producir un objeto, por ejemplo, es establecer un sistema de relaciones entre materias primas, herramientas, etc., que no está dado simplemente por la mera materialidad existencial de los elementos intervinientes. El carácter primario y constitutivo de lo discursivo es, por consiguiente, la condición de toda práctica”. Laclau, E., op. cit, pp194-195.

### Definición del sujeto: un comienzo

Cuando se plantea el problema del sujeto, su permanencia con una justificación histórica y política, sin dejar de lado tampoco una base epistemológica, es menester comenzar a establecer de qué definiciones partimos para todo ello. Nos tomaremos para ello del escritor, filósofo e historiador mexicano Carlos Pereyra:

Al plantear la cuestión del sujeto de la historia, es necesario intentar una mayor precisión acerca de lo interrogado, pues la significación del término “sujeto” es cualquier cosa menos comprensible de suyo. Aun sin considerar los diversos significados de esta noción cuando se trata del sujeto lógico o epistemológico, sigue siendo ambiguo y confuso lo que pueda entenderse por “sujeto”. Etimológicamente significa “lo puesto debajo” o “lo que se encuentra en la base”: de ahí un sentido semejante al del término “sustancia”. A este sentido etimológico responde las más de las veces el significado ontológico del vocablo “sujeto”, conforme con él; cual el sujeto es el ente que está en la base sosteniendo o sustentando una determinada realidad. De acuerdo con el sentido mencionado, pues, el término “sujeto” indica la relación de un ente con una realidad sostenida por él o, lo que es igual, con una realidad en alguna manera dependiente del sujeto sustentante.<sup>8</sup>

La extensión del párrafo se justifica por la oportuna diferenciación que el autor hace inclusive dentro del propio concepto y que nos sirve de base para la delineación de la problemática que abordaremos:

El término adquiere un sentido derivado del anterior cuando se define al sujeto por oposición al objeto: significa entonces una entidad autónoma cuya actividad permite el establecimiento de relaciones, a diferencia del simple “objeto” o entidad pasiva de tales relaciones. Se puede extremar

---

<sup>8</sup> Pereyra, Carlos. El sujeto de la historia. Revista Dialéctica, año 1, no. 1, Universidad Autónoma de Puebla, (1979) [On line] <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/06/pereyra.pdf> (enero 2016)

esta significación haciendo del sujeto el polo activo y constituyente enfrentado al objeto concebido como polo pasivo y constituido. Al plantear, pues, la cuestión del sujeto de la historia se estaría interrogando bien por el ente que está en la base sustentando el proceso histórico o bien por el ente constituyente de tal proceso. La primera pregunta remite a una problemática metafísica ya que exige como respuesta el señalamiento de un ente que, estando “más allá” o “debajo” pero, en definitiva, fuera de la historia, sea, sin embargo, la base sustentante de la misma. La segunda pregunta, en cambio, tiene una apariencia de mayor legitimidad, por cuanto interroga por una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor responsable de sus actos, es decir, interroga por el ente de cuya actividad el proceso histórico sería el resultado. Entendida así, la pregunta por el sujeto de la historia sería equivalente a la pregunta acerca de quién hace la historia<sup>9</sup>.

Esta caracterización del sujeto nos accede a trabajar la pertinencia o no de su debate en la actualidad a través de la ya hartamente repetida cuestión del sujeto “sujetado” o de agente promotor de transformación del entorno y realidad en la que vive.

Pereyra, quien trabajó fehacientemente con la idea de la historia como “proceso sin sujeto”, abogó por una subjetividad que complejice las simples discusiones maniqueas de binomios enfrentados y se introduzca de lleno en la contradicción de los términos. Situación que, resta decirlo, incluye las significaciones contradictorias en un desarrollo determinado y con una tendencia en su devenir –y no, simplemente, la descripción de sus entes opuestos sin entender su relación contradictoria.

---

<sup>9</sup> Pereyra, C (1979), op.cit.

Esto nos guiará y servirá como referencia para el debate que emprendemos, fundamentalmente sobre algunos autores de renombre en el campo que podríamos genéricamente definir como “marxismo occidental”.

Para ello, en la medida en que el abordaje toma la característica de un debate filosófico por momentos –en la noción más ampliada y epistemológica de Sujeto-, y por otros adquiere la medida de una concreción material de sus postulados –clase obrera revolucionaria, etc; es necesario ordenar nuestra exposición de acuerdo a las oportunas necesidades del razonamiento aquí propuesto.

Nos guiaremos no por una cronología rigurosa sino por textos y elementos de abordaje que permite agrupar nuestros autores en grupos diferenciados (con correspondencia obvia entre sí).

### **LA CRÍTICA POSMODERNA DEL SUJETO: EL AUXILIO EN LA INFLACION DEL LENGUAJE COMO CLAVE ANALITICA.**

Los acontecimientos de los últimos veinte años, que incluyen, entre otras cosas, el derrumbe de las Torres Gemelas, crisis políticas y económicas recurrentes en Europa, los movimientos en Medio Oriente que dieron lugar a la denominada “primavera árabe” provocando el fin de dictaduras prolongadas y que han marcado la incertidumbre para el futuro de esa región del mundo, la colocación, nuevamente, del populismo en la agenda política de Latinoamérica, y una crisis de los mismos como lo observamos en la actualidad, la nominación de “Socialismo del Siglo XXI” que ha circulado en Venezuela durante y después de Chávez, el enorme crecimiento de la izquierda, como lo han mostrado, aquí en la Argentina, reflejado hace ya un par de años en las últimas elecciones, hacen imposible cualquier teorización capaz de seguir redundando en las bondades del “mercado” y la “democracia burguesa” como únicos modelos factibles a seguir en el futuro de la humanidad. Estas situaciones pueden servir para comprender, por ejemplo, que es imposible seguir hablando en términos fieles del “posmodernismo” y “la muerte de las ideologías”, pero ¿ha sucedido lo mismo con el sujeto?

### Laclau: cuando el sujeto se vacía históricamente para devenir un signo lingüístico

En el caso de Ernesto Laclau es emblemático cómo el referente social e histórico concreto se desvanece en nombre de una concepción estrictamente idealista que parte de considerar a “lo social” como discursivo. Cada instancia social (política, económica, etc) debe leerse como elementos de un discurso, es decir como signos lingüísticos que se articulan uno en relación con otro, aplicando la teoría del valor de Saussure<sup>10</sup>, donde ningún signo adquiere valor en sí mismo sino sólo en relación con otro y eso forma el carácter diacrítico del mismo. Con esta extrapolación, Laclau intenta explicar que no existe una esencia de lo social que agote o que abarque el significado último de lo social, ya que cada una de ellas sólo adquiere realidad enlazada a otra y a otra, hasta que un punto, siempre precario e inestable sobredetermine la cadena de signos y la haga consistir como una totalidad, pero siempre en su carácter de “discurso”<sup>11</sup>.

Comencemos por tomar una de las afirmaciones de Laclau respecto al agotamiento del concepto de “clase social” y su división a partir de intereses objetivamente irreconciliables:

Por consiguiente, si se afirma que hay, por ejemplo, luchas obreras, pero que estas luchas constituyen tan sólo *una* de las posiciones del sujeto de los agentes sociales, ya que los propios obreros participan en muchas otras que no tienen ninguna relación *necesaria* con las luchas libradas al nivel de la fábrica, se está afirmando algo muy verdadero, pero algo que es incompatible con la teoría marxista de las clases. Y no es que estos objetos-“clases”-deban ser pensados de modo diferente, sino que la propia categoría de “clase” pierde valor analítico en el nuevo terreno teórico.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Véase De Saussure, Ferdinand. Curso de Lingüística General. Buenos Aires: Losada, 1986.

<sup>11</sup> Véase las citas hechas en el apartado Palabras introductorias

<sup>12</sup> Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1990, p175.



La condición de “obrero” deja de existir, su condición social es remitida en una significación discursiva, encadenada del mismo modo que un signo lingüístico cuando pasa de una enunciación a otra. Para Laclau esta fragmentación identitaria se produce por la imposibilidad de abarcar lo real que el discurso tiene en la historia, por las mutaciones que un signo lingüístico produce cuando se encadena de un discurso en otro, y rige con mucha más fuerza que cualquier división que puede existir en un sindicato controlado por una burocracia que le da la espalda a los trabajadores y los aleja de cualquier necesidad de organización política que exceda los límites sindicales o rige, con igual o más fuerza, que la influencia ideológica que pueda existir por parte de los diversos aparatos de Estado sobre la conciencia de los trabajadores. Todo ello para Laclau no son más que visiones conspirativas, presas de posiciones “economicistas” o de “vanguardistas esclarecidos”, que no toman en cuenta el horizonte, otra vez, discursivo, que debe ordenar y desordenar, según convenga la posición que se adopte, el conflicto de las luchas sociales<sup>13</sup>. Al obrero le corresponde luchar en la fábrica, y, terminado su horario debe convertirse en otro “signo lingüístico” para articularse a otras luchas, presuntamente desconectadas con el problema del salario, de la desocupación, de las horas de trabajo, de su endeudamiento, de su situación familiar, de salud, etc. Su identidad pasará a ser la de “ecologista, consumidor, ciudadano” o, quizás, miembro de una ONG, frente a, aparentemente nuevos problemas, desconectados de las condiciones laborales de su propio trabajo. La precariedad de estas otras condiciones no tendrían relación con su condición de asalariado.

---

<sup>13</sup> “La noción de falsa conciencia sólo tiene sentido si la identidad del agente social puede ser fijada. Es sólo sobre la base de reconocer su verdadera identidad que podemos afirmar que la identidad de un sujeto es “falsa”. Y esto implica, desde luego, que esa identidad debe ser positiva y no contradictoria. Dentro del marxismo, una concepción de la subjetividad de este tipo está en la base de la noción de “intereses de clase”. No voy a discutir aquí en detalle las formas de constitución, las implicaciones y las limitaciones de tal concepción de la subjetividad. Tan sólo mencionaré dos procesos que condujeron a su progresivo abandono. En primer lugar, el hiato entre la “conciencia efectiva” y la “conciencia atribuida” se tornó crecientemente más amplio. El modo en que este hiato fue llenado-a través de la presencia de un Partido, instituido como la encarnación de los intereses objetivos de la clase- condujeron al establecimiento de un despotismo “ilustrado” por parte de intelectuales y burócratas que hablan en nombre de las masas, explicaban a éstas sus verdaderos intereses e imponían sobre ellas formas crecientemente totalitarias de control. La reacción a esta situación tomó inevitablemente la forma de de una afirmación de la identidad efectiva de los agentes sociales frente a los “intereses históricos” con los que se intentaba agobiarlos”. Laclau, E, op.cit. p105.

En sus desarrollos teóricos Laclau no puede evitar, sin embargo, conceder el peso que la “unidad obrera” puede tener en la historia de la lucha de clases bajo el capitalismo. Dice entonces:

Por lo tanto, si, como es crecientemente evidente, cualquier tipo de unidad que exista entre esas luchas es precaria y deriva de articulaciones hegemónicas -y no puede ser derivada sobre la base de ningún descriptivismo sociológico-en tal caso el hecho de que las luchas obreras puedan conducir o no a su unidad en una “clase” es el resultado de procesos históricos concretos y no de una teorización a priori.<sup>14</sup>

En esto podemos mostrar nuestro acuerdo con el autor: la unidad obrera no es una especulación ni una petición de principios basada en fundamentaciones teóricas sino el fruto de una estrategia política articulada en un proceso histórico concreto. La unidad de clase no puede ser una simple y sólo proclamación principista. Lo que sucede es que Laclau ha decidido tomar partido por los procesos populistas para que la clase obrera se encuentre subordinada a éstos últimos.<sup>15</sup> Pero aquí los senderos se bifurcan. En última instancia, para Laclau, sobre todo con sus desarrollos respecto al populismo, es el liderazgo populista el único articulador legítimo y concreto, tanto de la “unidad obrera” como de cualquier otra que destaque el espíritu del “pueblo”, palabra encumbrada y lo suficientemente desarticulada de las posiciones irreconciliables de clase que ella supone.

---

<sup>14</sup> Laclau, Ernesto. *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p175

<sup>15</sup> Así, podemos afirmar que para progresar en la comprensión del populismo, es una condición sine qua non rescatarlo de su posición marginal en el discurso de las ciencias sociales, las cuales lo han confinado al dominio de aquello que excede al concepto, a ser el simple opuesto de formas políticas dignificadas con el estatus de una verdadera racionalidad. Debemos destacar que esta relegación del populismo sólo ha sido posible porque, desde el comienzo, ha habido un fuerte elemento de condena ética en la consideración de los movimientos populistas. El populismo no sólo ha sido degradado, también ha sido denigrado. Su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético del cual debía excluirse su peligrosa lógica". Laclau, E, op.cit. p34.

Sin embargo, debemos detenernos un poco más, todavía, en esta apreciación de Laclau respecto a la “declinación de lo social” y “la expansión de lo político”. Todo lo que, desde el marxismo se denomine “lo social” para Laclau son huellas del “objetivismo sociológico propio del siglo XIX” y que reduce, en el caso de Marx, desde la economía, la “politización de lo social” entendiendo siempre a la misma como la capacidad de articulación discursiva que encuentran los distintos sectores sociales para emanciparse libremente de “todo esencialismo de lo social” y no atarse a ningún fundamento trascendente que limite dicha potencia “discursiva”: la Razón, la Clase, el Partido, el Capital (aunque los populismos que él ha apostado nunca han llevado a cabo orientaciones políticas francamente anti capitalistas). Lo político discursivo “versus” lo social objetivo sería el modo certero que Laclau encuentra para justificar la primacía de los antagonismos frente a las contradicciones por encontrarse siempre estas atrapadas en un fundamento sociológico o filosófico que detenga el libre fluido del discurso en las estrategias políticas.<sup>16</sup> Es clara, entonces, nuestra discrepancia con el autor por las razones desarrolladas hasta aquí. En franco acuerdo con el planteo aquí expuesto nos permitimos citar una extensa crítica de Atilio Borón a Laclau respecto a sus concepciones propias de la naturaleza lingüística de lo social y sus reformulaciones del marxismo:

Encerrado en sus propias premisas epistemológicas, [...] las contradicciones del capitalismo se convierten, mediante la prestidigitación "posmarxista", en simples problemas semánticos. Los fundamentos estructurales del conflicto social se volatilizan en la envolvente melodía del discurso, y de paso, en estos desdichados tiempos neoliberales, el capitalismo se legitima ante sus víctimas pues sus contradicciones sólo serían tales en la medida en que existan discursos que lacanianamente las hablen. La lucha de clases se convierte en un deplorable malentendido. No hay razones valederas que la justifiquen: ¡todo se reduce a un simple problema de comunicación!

---

<sup>16</sup> Véase nuevamente Laclau, E (1990), en especial sugerimos su lectura Parte I: Nuevas reflexiones sobre las Revoluciones de Nuestro Tiempo.

Aún así, aceptemos provisoriamente el razonamiento de nuestro autor y preguntémosnos: ¿por qué no hay antagonismo en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción? Respuesta: porque según Laclau el antagonismo supone un ámbito externo, factual y contingente, que nada tiene que ver con aquello que en la tradición marxista constituyen las "leyes de movimiento" de la sociedad. Veamos la forma en que Laclau plantea el caso: Mostrar que las relaciones capitalistas de producción son intrínsecamente antagónicas implicaría, por lo tanto, demostrar que el antagonismo surge lógicamente de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo. Pero esto es exactamente lo que no puede demostrarse [...] sólo si el obrero resiste esa extracción (de plusvalía) la relación pasa a ser antagónica; y no hay nada en la categoría de "vendedor de la fuerza de trabajo" que sugiera que esa resistencia es una conclusión lógica.

Para terminar el autor diciendo lo siguiente,

(...) Laclau concluye que: En la medida en que se da un antagonismo entre el obrero y el capitalista, dicho antagonismo no es inherente a la relación de producción en cuanto tal sino que se da entre la relación de producción y algo que el agente es fuera de ella –por ejemplo, una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidor. Hay por lo tanto una "objetividad social" –la lógica de la ganancia– que niega otra objetividad –la identidad del consumidor. Pero si una identidad es negada, esto significa que su plena constitución como objetividad es imposible. Tan preocupado está nuestro autor por combatir al "reduccionismo clasista" y los múltiples esencialismos del vulgo-marxismo que termina cayendo en la trampa del reduccionismo discursivo. En esta renovada versión, ahora sociológica, del idealismo trascendental –ciertamente pre-marxista, y no posmarxista, al menos cronológicamente hablando– el

discurso se erige en la esencia última de lo real. El mundo exterior y objetivo se constituye a partir de su transformación en objeto de un discurso lógico que le infunde su soplo vital y que, de paso, devora y disuelve la conflictividad de lo real. La explotación capitalista ya no es resultado de la ley del valor y de la extracción de la plusvalía, sino que sólo se configura si el obrero la puede representar discursivamente o si, como decía Kautsky, alguien viene "desde afuera" y le inyecta en sus venas la conciencia de clase. La apropiación capitalista de la plusvalía, como proceso objetivo, no sería así suficiente para hablar de antagonismo o lucha de clases mientras los obreros no sean conscientes de ello, se rebelen y resistan esa exacción. Conviene agregar que nuestro autor pasa completamente por alto el examen de la diversidad de formas que puede asumir la rebelión y la resistencia de los explotados, algo difícil de entender dada la centralidad que estas categorías tienen en su argumento y la rica variedad de experiencias históricas disponibles para su análisis. Por otra parte, y tal como lo vemos en la segunda cita, lo que está en juego no es la producción de la riqueza social y la distribución de sus frutos, sino una nebulosa identidad obrera como consumidor –a la Ralph Nader– que se vería frustrada por el accionar de un empresario rapaz y prepotente<sup>17</sup>

### **Lyotard, el relato desmantelado**

El caso de Laclau, si bien paradigmático en las humanidades de nuestro país, no es el único que se inscribe en un posicionamiento que ya tiene décadas de producción sobre el debilitamiento o descentramiento del sujeto como excusa académica para desplazar el objeto de estudio de la transformación social a las unidades temáticas aisladas.

A pesar de que no es el objetivo de este trabajo un simple compendio de todas las teorías posmodernas (aunque para algunos pensadores ubicados allí esto es un

---

<sup>17</sup> Borón, Atilio “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, *Revista Mexicana de Sociología*, México. vol. 58, núm. 1 (1996).

oxímoron), sino revisar a grandes rasgos cómo algunos de estos autores pensaron el sujeto.

Un referente por excelencia ha sido también Jean-François Lyotard, quien fundamentalmente en “La condición posmoderna” extrajo conclusiones de relevancia en el campo académico, si bien sin impactar de lleno en una reformulación de los tópicos que la intelectualidad de la sociedad occidental ya venía pensando en todo ese contexto<sup>18</sup>.

Uno de los aportes considerados en el libro mencionado es, fundamentalmente, la caída de las grandes Narrativas (con mayúscula) en un tiempo supuestamente posmoderno que vivimos, y que reemplaza categorías sociales de antaño con nuevas definiciones respecto de los hechos sociales que componen en nivel micro la sociedad “posmoderna”. En palabras de Lyotard,

La novedad es que en ese contexto los antiguos polos de atracción constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas pierden su atracción. Y no parece que deban ser reemplazados, al menos a la escala que les es propia (...) De esta descomposición de los grandes Relatos, que analizamos más adelante, se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano.<sup>19</sup>

Lyotard, además de la defunción de las grandes narrativas, se toma el trabajo de dotar a la ciencia de un lugar de vanguardia en el nuevo proceso económico globalizador, a pesar de que llevado al extremo el panorama desolador planteado por

---

18 El impacto de la obra de Lyotard excede el límite de este trabajo, pero como ejemplo de quienes han dicho que no modificó los términos del debate intelectual de su época, ver, por ejemplo, Connor, S (1989) que citamos en la página siguiente.

<sup>19</sup> Lyotard, Jean-François. La condición postmoderna. Madrid: Editions de Munit-Ediciones Cátedra, 1979 [On line] <https://catedraepistemologia.files.wordpress.com/2009/05/la-condicion-posmoderna-de-jean-francois-lyotard.pdf> (enero 2016).

él ni siquiera le brinda al intelectual un lugar en el mundo. Como indica un crítico de su obra,

Lyotard destila pesimismo ante el papel del intelectual en un mundo moderno que ha prescindido del horizonte legitimador de la historia universal o el saber absoluto (...) considera a lo social postmoderno como algo intrínsecamente estético –organizado en términos de narración, estructura lingüística y libidinosa, más que en términos de poder (...) proporcionando la ilusión de dominarla analíticamente.<sup>20</sup>

Y si bien es cierto que estas críticas tienen un profundo significado, como cuando Terry Eagleton dice con sorna que “no es difícil apreciar cierta relación entre la filosofía (...) de los numerosos neo-nietzscheanos de una época posestructuralista y la Standard Oil”<sup>21</sup>, nuestra preocupación se centra, también, en el rechazo de estas nociones que hace el profesor norteamericano Fredric Jameson y que, entendemos, coloca el punto de nuestro artículo en toda su anchura:

Paradójicamente, este resurgimiento de una perspectiva esencialmente narrativa de la “verdad”, y la vitalidad de las pequeñas unidades narrativas que funcionan en todas partes *localmente* en el sistema social actual, van acompañadas de algo así como una “crisis” global o totalizadora de la función narrativa en general (...) (por ejemplo, ya no creemos en teleologías políticas o históricas, o en los grandes “actores” y “sujetos” de la historia: Estado-nación, proletariado, partido, Occidente, etc.). Esta contradicción aparente puede resolverse, creo, dando un paso adicional que Lyotard no parece dispuesto a dar en este texto, a saber, postular, no

---

<sup>20</sup> Connor, Steven. Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad. Madrid: Ediciones Akal, 1989, pp35-36.

<sup>21</sup> Citado en Connor, S (1989), op.cit, p35.

la desaparición de las grandes narrativas, sino su pasaje a la clandestinidad (...), su eficacia continua pero ahora *inconsciente* como modo de “reflexionar” y actuar en nuestra situación actual.<sup>22</sup>

Como vemos, no está lejos el enfoque de Jameson del planteo general que hacemos de la discusión sobre el sujeto, incluso va más allá y no personaliza en Lyotard sino que se referencia en un momento particular de los pensadores occidentales con posterioridad al “socialismo realmente existente” y a las derrotas políticas de fines de los 60:

Las afiliaciones de Lyotard en este punto parecerían acercarlo a *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari, que también nos advertían, al final de ese trabajo, que la ética esquizofrénica que proponían no era de ningún modo, sino un modo de sobrevivir bajo el capitalismo produciendo nuevos deseos dentro de los límites estructurales del modo de producción capitalista.<sup>23</sup>

### **UNA LECTURA TENTATIVA PARA CONDUCIR HACIA LA REVITALIZACION DEL SUJETO:**

¿Está planteada una “reconstitución” del sujeto que los fracasos del estalinismo y el posmodernismo contribuyeron a enterrar? Si muchos partidos u organizaciones que se reclaman del marxismo aún sostienen dicho concepto como un estandarte en su andamiaje teórico y político ¿ha logrado esto una expansión teórica con su correspondencia práctica al campo de la lucha de clases en la actualidad? ¿Continúa espantada la academia oficial con el concepto de sujeto? Pero, ¿importa ello? En parte, consideramos que sí, en parte pensamos que lo excede.

---

<sup>22</sup> Jameson, Fredric. *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2014, p305.

<sup>23</sup> Jameson, F., (2014) op.cit, p312.



De eso entonces se trata, de colocar los términos de un debate largamente abordado, por un lado, al interior de pensadores marxistas o filo-marxistas, por otro, con los autores que alejados de esa perspectiva reclaman para sí la continuidad de reflexiones filosóficas que involucran, por presencia u omisión, la cuestión del sujeto.

### **Marx y el sujeto como personificación del capital**

En palabras de Marta Harnecker, “Se llama lucha de clases al enfrentamiento que se produce entre dos clases antagónicas cuando éstas luchan por sus intereses de clase.”<sup>24</sup> Es un conjunto de enfrentamientos entre fuerzas sociales políticas, que nace de las condiciones de existencia de los individuos: la base objetiva de la lucha de clases es el proceso de producción social basado en la explotación.

La objetividad de la lucha de clases tiene doble implicancia: por un lado es inevitable –al depender de las condiciones del proceso de producción social- y por otro lado presenta regularidades, por lo que posee patrones –al ser un proceso social con una constitución material-. El carácter objetivo de la lucha de clases se pone de manifiesto incluso en su momento más avanzado que es la revolución. A su vez, la lucha de clases requiere de la acción del sujeto, ya que no puede escapar a la subjetividad:

La revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solamente del caso donde a todos los cambios objetivos ya enumerados se agrega un cambio subjetivo, el siguiente: la capacidad de la clase revolucionaria para realizar acciones revolucionarias de masa lo suficientemente vigorosas como para romper completamente (o parcialmente) el antiguo gobierno, que no “caerá” jamás, aún en la época de crisis, si no se le “hace caer”.<sup>25</sup>

---

24 Harnecker, Marta. Los conceptos elementales del materialismo histórico. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975, p203.

25 Lenin, Vladimir. Obras Completas, Tomo XXI, El fracaso de la II Internacional, citado en Harnecker, Marta, 1975, p213.

Marx y Engels establecen la teoría vista como una ley social, en efecto, la de la lucha de clases. La importancia que tiene esta ley radica en su variabilidad, por lo que se distinguen distintos estadios de su actividad reguladora – observando que “la categoría estadio refiere necesariamente a un modelo, a una abstracción, y no a un momento histórico-concreto”<sup>26</sup>- donde cada uno de ellos posee su propia legalidad, condiciones y dinámica.

La lucha de clases delimita tres momentos. El primero “configura una situación de máxima disimetría de poder, el proletariado existe como clase en sí (en la terminología hegeliana) es decir, objetivamente”.<sup>27</sup> En palabras de Marx y Engels:

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia, si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía la consecuencia de su propia unidad, sino de la unidad de la burguesía, que para alcanzar sus fines políticos debe –y por ahora puede- poner en movimiento a todo el proletariado.<sup>28</sup>

Este estadio se organiza bajo la lógica del mercado, y la determinación es estructural.

En el segundo momento, la disimetría se relativiza, el proletariado se organiza en sindicatos y coaliciones locales bajo la lógica de las negociaciones que tienen siempre una doble finalidad, “La de hacer cesar la competencia entre ellos, para poder hacer una competencia general al capitalista.”<sup>29</sup>, lo que Lenin nombra como lucha tradeunionista:

La clase obrera, exclusivamente por sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de desarrollar una conciencia trade-unionista, es decir, la

---

<sup>26</sup> Nievas, Flabián. “Marx y Engels: una compleja teoría abierta”, en Revista Conflicto Social, nº 0, noviembre, 2008, p57.

<sup>27</sup> Nievas, F 2008, op.cit, p55

<sup>28</sup> Marx, Karl; Engels, Fredric. El manifiesto del partido comunista. Buenos Aires: Anteo, 1973, p23.

<sup>29</sup> Marx, Karl. Miseria de la filosofía. Madrid: Orbis, 1985, p108.

convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar al gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc.<sup>30</sup>

En el tercero hay una relativa paridad de fuerzas, con una organización bajo la lógica de la guerra:

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación”<sup>31</sup>,

que engloba también a la política, en un partido revolucionario:

(...) Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales se centralicen en una lucha nacional, la lucha de clases. Más toda lucha de clases es una lucha política. (...) Esta organización del proletariado en clase, y por lo tanto, en partido político, es sin cesar socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero surge de nuevo, siempre más fuerte, más firme, más potente.<sup>32</sup>

Así como los enfrentamientos adoptan diferentes formas, desde las contractuales en el primer momento, las huelgas y finalmente las acciones militares, también mutan las personificaciones: de obrero que vende su fuerza de trabajo y se desenvuelve como personificación de su mercancía, siendo el esclavo del carácter

---

<sup>30</sup> Lenin, Vladimir (1906) “La guerra de guerrillas”. Obras Completas, Tomo XIV, Moscú, Progreso, 1983.

<sup>31</sup> Marx, K.; Engels, F. (1973), op.cit, p24.

<sup>32</sup> Marx, K.; Engels, F. (1973), op.cit, p23.

social de su producto, en segundo lugar obrero-clase y hasta aquí observamos una determinación estructural, los sujetos se articulan por esa lógica económica con la categoría de personificación: el conjunto de relaciones sociales determina a la conciencia: Marx expresa en las Tesis VI y VII sobre Feuerbach que no son las personificaciones las que conforman en esta etapa la conciencia de los hombres sino el conjunto de relaciones sociales:

Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia del hombre. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. *La verdadera naturaleza del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales.* Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve pues obligado: 1. A hacer abstracción del curso de la historia y a convertir el espíritu religioso en algo inmutable, existente por sí mismo, y a suponer la existencia de un individuo humano abstracto, aislado. 2. A considerar la naturaleza del hombre únicamente en términos de género, como una cualidad universal interna y muda que une a los numerosos individuos de forma puramente natural.

Por eso Feuerbach no ve que el «espíritu religioso» es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad.<sup>33</sup>

Es en el tercer estadio, donde la forma que adopta el sujeto es la de revolucionario –que es la negación dialéctica del obrero- donde hallamos a un sujeto armado, integrado a la fuerza social política, que se organiza a través de la estrategia, y se produce un enfrentamiento entre los que defienden la reproducción del orden social y los que pugnan por un cambio. Hallamos aquí ya un sujeto político constituido. El cambio social, para Marx, depende siempre de la acción de los sujetos.

---

<sup>33</sup> Marx, K, 2000, op.cit, el subrayado es nuestro.

Basta con indicar que, si en *La ideología alemana* Marx hablaba de que “se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”<sup>34</sup>. O, por ejemplo, como retoma Erich Fromm hablando del hombre en Marx, Krieger sostiene que “para Marx la sustancia común de la historia era la actividad de los hombres —'los hombres como autores y actores de su propia historia'— y esta actividad se extendía por igual a todos los niveles: modos de producción, relación y categorías sociales”<sup>35</sup>. El eje está puesto en el hombre, en su accionar, por más determinaciones que los modos de producción puedan tener.

Más adelante, en su producción económica, como se la conoce, en su crítica de la economía política, su atención estará puesta sobre los componentes económico-sociales, como la mercancía, el dinero, etc.

El sujeto, así, pasó por muchos momentos en su literatura, que a pesar de denominarlo con otros epítetos (individuo, clase obrera, etc.) sufre las variaciones correspondientes a la propia dinámica social de las categorías por él utilizadas.

Volvemos a “La ideología Alemana” donde podemos rastrear la afirmación de que determinados individuos, como productores, actúan de un determinado modo y contraen así determinadas relaciones sociales y políticas.

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena sino tal y como realmente son: es decir, tal como actúan y como producen materialmente y por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Marx, Karl. *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985, p 26

<sup>35</sup> Krieger Leonard, en Fromm, Eric. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de cultura económica, 1971, p14.

<sup>36</sup> Marx, K, 1985, op.cit, pp 28

Conocida es ya la sentencia marxista que sostiene que la producción de representaciones aparece directamente entrelazada con la actividad material de los hombres: las ideas se “producen”. Hay un conjunto de relaciones que los individuos no eligen, no controlan y los determinan. El poder social –la fuerza de producción multiplicada- se les aparece a los individuos como un poder ajeno que no pueden dominar. La gran masa “desposeída”, nos dice Marx, se produce simultáneamente en todos los pueblos, lo que instituye a individuos histórico-universales, y no locales:

La verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales y se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar de esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres).<sup>37</sup>

El propio Marx nos advierte que no debemos interpretar esto de un modo idealista como “autocreación del género” (la sociedad como “sujeto”), como si los individuos relacionados fueran un solo individuo que realiza la acción de engendrarse a sí mismo, sino como que los individuos se hacen los unos a los otros, pero no se hacen a sí mismos.

La sociedad civil- el intercambio material de los individuos- , es el fundamento de toda la historia. Los hombres tienen historia –y la historia es para Marx una sucesión, un cambio que los hombres realizan sobre la naturaleza y ésta a su vez los cambia a ellos y cuya fuerza propulsora es la revolución:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material e la vida

---

<sup>37</sup> Marx, K, 1985, op cit, p39

inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral etc. (...) de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de religión, la filosofía y toda la teoría, no es la crítica, sino la revolución.<sup>38</sup>

Se trata de pensar las actividades de los hombres, porque están obligados a producir su vida, y producirla de un determinado modo, y otro tanto ocurre con su conciencia.

La clase obrera es el sujeto de la transformación de la sociedad, porque la revolución es producto del individuo histórico-universal y ese individuo universal no puede ser otro que el que produce el mundo, y como tal, porta intereses universales y no ya particulares como sí los porta la burguesía.

Como bien sabemos, en la obra de Marx está presente también la definición del sujeto como personificación del capital. Ya en el prólogo a la primera edición de *El Capital* nos acerca una definición:

Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas.<sup>39</sup>

---

38 Marx, Karl. *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985, p 40.

39 Marx, Karl. *El capital: Crítica de la economía política*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, prólogo a la primera edición, 2000, p. xv.

Es decir, las máscaras que asumen las personas en lo económico, no son más que personificaciones de “las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente”.<sup>40</sup>

Para la sociedad capitalista, la relación social general es la producción de mercancías –valores, trabajo materializado-. El capital es, por lo tanto, la relación social objetivada que determina la subjetividad productiva de los individuos en una sociedad determinada.

No es únicamente el trabajo abstracto socialmente necesario lo que hace cambiables a las mercancías, hay otra condición: para que un producto sea una mercancía no debe haber un vínculo con las personas que consuman el producto. El modo en que una sociedad organiza la producción, toma la forma concreta de las relaciones de producción: sólo en el capitalismo el trabajo se realiza de manera privada e independiente, sólo en la producción de mercancías hay individuos recíprocamente libres que “Como individuos libres, los productores independientes de mercancías ejercen mediante su conciencia y voluntad el control pleno sobre sus trabajos individuales, pero carecen de todo control sobre el carácter social de éstos”.<sup>41</sup>

El trabajo abstracto socialmente necesario aparece como valor de las mercancías: aparece como la aptitud de las mercancías para relacionarse de manera social en el intercambio y así, poner en relación social a sus productores independientes.

Los individuos están obligados a producir valor, a producir su relación social general: son atributos de su mercancía. El productor libre necesita producir valor y por esto debe someterse a la necesidad que le es impuesta por la forma de valor que adopta el producto de su trabajo.

Se desenvuelve como personificación de su mercancía, es el esclavo del carácter social de su producto:

---

<sup>40</sup> Marx, K 2000, op cit., p48.

<sup>41</sup> Carrera, Juan. El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia, Buenos Aires: Imago Mundi, 2013, p10.



“Necesitada de producir valor, la libre conciencia y voluntad individual del productor que organiza privada e independientemente su trabajo se encuentra sujeta a una determinación que le es históricamente específica. Debe someterse a la necesidad que le impone la forma de valor tomada por su propio producto material. Debe actuar como personificación de su mercancía. El productor se encuentra libre de toda servidumbre personal porque es el sirviente del carácter social de su producto. Así como la voluntad del productor tiene pleno dominio sobre el ejercicio privado e independiente de su trabajo individual, se encuentra sometida por completo a las potencias sociales del producto de este trabajo.”<sup>42</sup>

Controla su trabajo individual –y lo hace con destreza, el capitalismo necesita de trabajadores capacitados para esto, que puedan tomar decisiones en el marco de la jornada laboral- pero se encuentra subordinado a las potencias sociales del producto de su trabajo. La conciencia del trabajador libre sólo incide en el trabajo social en tanto éste personifique su mercancía. El carácter social de su producto se le presenta entonces como una fuerza que le es hostil, al estar encarnada en la mercancía.

Ahora bien, la forma mercantil tiene la particularidad de que las relaciones sociales entre los productores, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo de los hombres: el carácter fetichista de la mercancía se origina en la índole social del trabajo que produce mercancías. Los objetos se convierten en mercancías porque son productos de privados ejercidos independientemente los unos de los otros.

A éstos (los productores), por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de las cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Carrera, J 2013, op.cit, p11

<sup>43</sup> Marx, K 2000, op. cit, p89.

En este sentido, Juan Iñigo Carrera afirma que:

Cuánto más se ve el obrero a sí mismo como un individuo abstractamente libre, es decir, como un individuo cuyas potencias sociales brotan de su sola condición de sujeto libre, más prisionero se encuentra de encarnar las potencias del capital que necesitan tomar forma concreta en la negación de la organización conciente de la vida social. Por su parte, el capitalista sólo se afirma como individuo libre en cuanto personifica la necesidad de su capital de acumularse.<sup>44</sup>

No puede ser de otra manera: si no se desenvuelve como conciencia y voluntad de su mercancía, no puede hacerlo como individuo. Y “La conciencia y voluntad *libres* del productor son las formas concretas en que existen su conciencia y voluntad enajenadas”<sup>45</sup>, las potencias productivas del trabajo social existen en la medida en que son potencias del capital, porque toda producción social tiene por objeto la producción de valor.

Entonces, personas que no tienen ningún vínculo entre sí, personifican sus mercancías en la producción tratando de producir un objeto portador de valor, entran en una relación directa de personificaciones que es la de compra-venta. Cuando un individuo produce mercancías, éstas deben ser portadoras de una propiedad que depende de otras personas: deben poder satisfacer una necesidad social solvente.

La relación capitalista-obrero es una relación de una personificación de mercancías a otra, que termina por someter la voluntad del obrero a la del capitalista de manera antagónica en la compra y venta de fuerza de trabajo, y mientras esta compra-venta dura. Es decir, la personificación se define en tanto es obrero por la relación social que estructura la acción: en la producción, las personificaciones son

---

<sup>44</sup> Carrera, Juan. El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia, Buenos Aires: Imago Mundi, 2013, p18

<sup>45</sup> Carrera, J 2013, op.cit, p11

capitalista-obrero. La relación social determina las acciones, el capitalista es la personificación del capital que busca valorizarse.

El obrero al ser libre se encuentra mutilado para desarrollar las potencias productivas de su trabajo libre individual, porque vende su fuerza de trabajo. El valor de la fuerza de trabajo se realiza de forma privada e independiente y ésta es la manera en que se determina el carácter antagónico de la relación obrero-capitalista: “El carácter antagónico de la relación directa establecida entre el obrero y el capitalista se encuentra determinado de manera históricamente específica como forma concreta de realizarse el valor de la mercancía fuerza de trabajo. Por lo tanto se encuentra determinado como forma concreta de organización del trabajo social mediante su realización privada e independiente”<sup>46</sup> Como el obrero debe reproducir su vida, vende su fuerza de trabajo por debajo de su valor, lo que resiente el capital total de la sociedad.

De un primer momento, de competencia entre los obreros, se pasa a otro momento en el que, como señalan Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*, se establecen lazos de solidaridad entre los obreros :

Pero la industria, en su desarrollo no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables ; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. (...) las colisiones individuales entre el obrero y el burgués adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común defensa de sus salarios.<sup>47</sup>

Entonces, la compra-venta de fuerza de trabajo toma forma no ya como personificaciones antagónicas individuales, sino como clases de personificaciones que se enfrentan entre sí directamente. En palabras de Juan Iñigo Carrera :

---

<sup>46</sup> Carrera, J 2013, op.cit, p14

<sup>47</sup> Marx, Karl; Engels, Fredric. El manifiesto del partido comunista. Buenos Aires: Anteo, 1973, p23.

Esa competencia toma forma concreta en una relación de cooperación (...) La venta de la fuerza de trabajo por su valor trasciende las potencias del obrero individual, pero también trasciende las del colectivo de obreros recortado por el carácter privado de cada capital individual. (...) Por lo tanto, la compraventa de la fuerza de trabajo por su valor toma necesariamente forma concreta en la determinación de obreros y capitalistas, no ya simplemente como personificaciones antagónicas que se enfrentan de manera indirecta e individual a través de la compraventa de la fuerza de trabajo, sino como clases de personificaciones que se enfrentan entre sí de manera directa. Esto es, dicha compraventa se realiza tomando necesariamente la forma concreta de la lucha de clases”.<sup>48</sup>

Afirman a este respecto Marx y Engels: “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción y con ello todas las relaciones sociales.”<sup>49</sup>  
Y en otro lado,

Los sujetos individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan los unos a los otros, hostilmente, en el plano de la competencia<sup>50</sup>

El progreso de la industria al que la burguesía no puede oponerse, quiebra el aislamiento de los obreros, que deberán consumir una unión revolucionaria, que a su vez depende de la acción colectiva de los sujetos: este aislamiento se quiebra en la lucha política.

---

<sup>48</sup> Carrera, J 2013, op.cit, p15

<sup>49</sup> Marx, K; Engels, F 1973, op. cit, p21.

<sup>50</sup> Marx, Karl La Ideología Alemana. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985, p 64

### **Lukacs: Una tentativa consistente para el anclaje del sujeto**

Lukacs representa, para nosotros, una tentativa sumamente elocuente para pensar la constitución de la subjetividad revolucionaria desde una indisociable unidad práctico-teórica, afrontando las tareas que la tradición marxista debe tomar en su campo histórico y concreto. Es su legado el que nos permite también extraer potentes conclusiones para no olvidar que las fuerzas subjetivas deben siempre partir de las experiencias reales que han tenido los movimientos revolucionarios y del estado de situación de las fuerzas objetivas en los procesos sociales actuales para lograr construir el trazado de las estrategias necesarias con vistas a la transformación histórica.

Como no podía ser de otro modo nos ocuparemos ahora del autor de *Historia y conciencia de clase*, un libro que sin duda –aún con momentos o períodos de olvido sobre su importancia- sigue signando las reflexiones del campo marxista e intelectual en general, sobre todo porque colocó las bases de una reflexión epistemológica capaz de abarcar la totalidad del espectro social y brindar teoría para el pensamiento socialista y comunista de nuestra contemporaneidad.

Como Terry Eagleton dice en un artículo de 2003:

(...) el socialismo era inevitable, pero esta inevitabilidad incluía la inevitabilidad de la clase trabajadora. Era muy probable que el proletariado se alzara y derrocaria al sistema cuando su situación fuera suficientemente intolerable y cuando hubiera logrado la conciencia del rol histórico que le cabía (...) Pese a ello, todo esto apenas deja al sujeto como centro de la cuestión. *Lo que cambió todo a este respecto fue la revolución bolchevique.*<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Eagleton, Terry. Figuras del disenso. Buenos Aires: Prometeo, 2005, p112, destacado nuestro.

Siguiendo con Eagleton, Lukacs fue el encargado en el marco de la revolución obrera triunfante (la bolchevique), de reescribir la historia y dotar a la revolución de la epistemología que le faltaba:

La práctica leninista sobrepasó la teoría. Para explicar lo que pasó, es preciso cambiar un filósofo burgués por otro, retroceder a Hegel –no a Kant- y recuperar una idea de la conciencia como intervención activa más que como forma precisa de crear imágenes. Se necesitaba una reforma hegeliana del marxismo, lo cual reescribiría la historia en retrospectiva y brindaría al bolchevismo, luego de acaecer, la epistemología que le faltaba.<sup>52</sup>

Las fuentes de Lukács son Marx y Weber: de este último utiliza la idea de racionalización de las esferas de acción. Weber afirma en su obra *Ensayo sobre la sociología de la Religión*<sup>53</sup> que las diferentes disciplinas (arte, política etc.) se rigen en el capitalismo por sus propias lógicas y son escindidas de la religión<sup>54</sup>.

Toma de Marx como fuente para su trabajo El carácter fetichista de la mercancía y su secreto, apartado final del Capítulo I del primer tomo de *El Capital*. Marx se plantea explicar la relación entre las formas fenoménicas y la estructura social, que no son evidentes y pueden producir efectos engañosos.

La forma de trabajo social asume la forma de mercancía. En el fetichismo, se manifiestan unas relaciones entre personas, y entre personas y cosas de una manera invertida. Los hombres establecen relaciones objetivas entre sí, y las cosas parecieran mantener relaciones sociales entre ellas. Los hombres observan en sus propios productos cualidades que les son inherentes. En palabras de Marx:

---

<sup>52</sup> Eagleton, T., (2005), op.cit, p113.

<sup>53</sup> Weber, Max. Ensayos sobre la sociología de la religión, Tomo I. Madrid, Taurus, 1920, p11.

<sup>54</sup> Ver Donatello, Luis “La tensión entre las esferas religiosa y política en la modernidad. Una lectura a través de Nietzsche y Weber”, 2005, [On line]  
<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/11/lmdonatello.pdf>.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por obra de este *quid pro quo* (tomar una cosa por otra) como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.<sup>55</sup>

Marx quiere desmitificar la mercancía como dotada de cualidades humanas, que obligan a los hombres a mantener relaciones materiales entre sí. Ésta es la forma históricamente necesaria en el contexto de relaciones sociales sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción como forma generalizada debido al desarrollo de la división del trabajo:

A éstos (los productores), por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones sociales directamente trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales* entre las cosas.<sup>56</sup>

Lukacs, y la escuela de Frankfurt en general, se van a mostrar interesados por los problemas del arte y la cultura en el marco capitalista. Lukács va a afirmar que la forma mercancía no es meramente económica. La generalización de la forma

---

<sup>55</sup> Marx, Karl El capital: Crítica de la economía política. México D.F: Fondo de Cultura Económica, Tomo I, Cap. I, apartado IV, 2005), 2005, p88.

<sup>56</sup> Marx, K 2000, op.cit, p89.

mercancía coloniza todas las dimensiones de la vida humana. En su obra *Historia y Conciencia de Clase*, Lukács afirma:

No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso, puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.<sup>57</sup>

La forma mercancía se traslada, por fuera de la actividad económica, al nivel de la conciencia subjetiva de los participantes en la transacción de mercado y al nivel de las relaciones sociales cotidianas entre los individuos. La mercancía condensa todas las relaciones sociales: es la clave de interpretación de cómo funciona toda la sociedad capitalista en sus diferentes niveles.

El hombre enfrenta con su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él, que es capaz de dominarlo. Y Lukács nos dice que esto ocurre desde el punto de vista objetivo y también desde el subjetivo. Objetivamente surge un “mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en

---

<sup>57</sup> Lukács, Giorg. *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones ryr, 2da. Edición, 2013, p187.



el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos de su actuación”<sup>58</sup> Ocurre subjetivamente porque la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se transforma en mercancía independiente respecto de él, es el momento en que la forma mercancía, como afirma Marx, se generaliza. Y la generalización objetiva de esta forma depende de su intercambiabilidad: “La forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor con otra mercancía de diferente clase o en la relación de intercambio con la misma”.<sup>59</sup> Esta intercambiabilidad es posible sólo si se considera a esos productos como formalmente iguales basado en el principio de que éstos son productos del trabajo humano abstracto: “La forma general del valor, la cual presenta a los productos del trabajo como simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, deja ver en su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías.”<sup>60</sup> De manera subjetiva, esa igualdad formal del trabajo humano se convierte en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías, entonces, la división capitalista del trabajo “Llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones con ella posibles entre los hombres.”<sup>61</sup>

Se eliminan entonces progresivamente las cualidades individuales del trabajador como consecuencia de la racionalización del tiempo de trabajo: “(...) Hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él (...)”<sup>62</sup>

“Desaparece el producto unitario del proceso de trabajo”<sup>63</sup> y esta descomposición racional del proceso de trabajo aniquila así la necesidad de realizar operaciones vinculadas para lograr una unidad. La unidad del producto como

---

<sup>58</sup> Lukács, G 2013, op.cit, p191.

<sup>59</sup> Marx, K 2000, op.cit, p74

<sup>60</sup> Marx, K 2000, op.cit, p82

<sup>61</sup> Lukács, Giorg 2013, op.cit, p193.

<sup>62</sup> Lukács, Giorg. Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista. Buenos Aires: Ediciones ryr, 2da. Edición, 2013, p193.

<sup>63</sup> Lukács, G 2013, op.cit, p194

mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso. Esta descomposición significa también el desgarramiento del sujeto: todo aquello que es una manifestación individual del obrero es percibida como un error, y queda inserto entonces como parte de un sistema que funciona independientemente de él.

“La actividad del trabajador va perdiendo cada vez más intensamente el carácter de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud contemplativa.”<sup>64</sup> Todo el proceso de producción pareciera depender de la máquina. Así como se descompone el tiempo, que se convierte en un conjunto de cosas cuantificables, los sujetos se descomponen porque su fuerza de trabajo se objetiva frente a su personalidad total, y desgarrar con esto los vínculos humanos.

Para Lukács, la condición sine qua non del proceso de cosificación del trabajo y la conciencia es que la satisfacción de las necesidades se realice en la forma de tráfico de mercancías. La mecanización racional y la *calculabilidad* deben abarcar todas las dimensiones de la vida.

El obrero debe auto-objetivarse, y esa autoobjetivación, “(...) esa conversión de una función humana en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil.”<sup>65</sup> Así como el modo de producción capitalista se produce y reproduce en el nivel económico, así también lo realiza la estructura cosificadora en la conciencia de los hombres.

La calculabilidad ocurre en el derecho, en la esfera científica que produce conocimientos fragmentados debido a su especialización, en el Estado –que Lukács afirma con Weber que es idéntico a una empresa, al igual que las fábricas- “(...) una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo (...)”<sup>66</sup>

La estructuración unitaria de la relación social general para toda la sociedad, origina una conciencia también unitaria para toda esa sociedad: la clase dominante también posee cosificada su conciencia, también adopta una actitud contemplativa respecto de esa cosificación.

---

<sup>64</sup> Lukács, G (2013). op.cit, p195.

<sup>65</sup> Lukács, G (2013). op.cit, p199

<sup>66</sup> Lukács, G (2013), op.cit, p206.

La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad” no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los objetos del mundo externo.<sup>67</sup>

No hay para Lukacs ninguna forma de relación social que escape a esta objetividad, y sin embargo, observa en esto un límite. La misma racionalización de los elementos de la vida se articulan un sistema de leyes generales que es absolutamente incoherente, apenas conexo de manera casual y esto se vuelve evidente en las crisis sociales.

Las leyes del mercado, por ejemplo, no son exactas y deben tener para este autor una cuota de irracionalidad, porque de serlo, se volverían cognoscibles y esto supondría la supresión de la economía capitalista. Para Lukács todas las actividades humanas se transforman en mercancías: cualquier actividad humana es cosificada.

Por eso, y volviendo a Eagleton, Lukács intenta ver una salida a este desgarramiento en el sujeto a través de la relación entre sujeto y objeto en la dialéctica, en este caso el autoconocimiento del obrero de su propia fragmentación, estableciendo así una unidad que no pocos fueron los que la calificaron de “obrerista”, a pesar de que, como el propio Eagleton dice:

Lukács reconocía, en pocas palabras, que hay una categoría que media entre el sujeto y el objeto, y es el autoconocimiento. En el acto de conocerme, me convierto en sujeto y objeto simultáneamente. Este particular tipo de pensamiento también desmantela la dicotomía existente entre pensamiento y acción, o entre hecho y valor.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Lukács, G (2013), op.cit, p208.

<sup>68</sup> Eagleton, T. (2005), op.cit, pp112-113.

Y más adelante, y para configurar cómo este problema en principio lejano corresponde tomarlo hoy con total seriedad, agrega:

Lo que la revolución bolchevique reveló fue que la teoría marxista había quedado rezagada respecto de su práctica socialista, lo cual no es exactamente el más acuciante de los problemas de la izquierda actual. La izquierda actual, despojada de las posibilidades políticas de un Lenin o un Lukács, está acostumbrada a renguear detrás de la teoría o de incluso de ser reemplazada por ella.<sup>69</sup>

En todo caso, como algunos autores señalan, el proyecto de Lukács es un proyecto inconcluso, que lo actualizarán los momentos históricos decisivos y la lucha de clases<sup>70</sup>.

### Estación obligada: Frankfurt

La relación entre concepción sobre sujeto y subjetividad en el devenir del siglo XX no escapó –como ya hemos mencionado– a las tendencias del campo de la intelectualidad marxista producto de las enormes crisis históricas y revoluciones que se fueron sucediendo en la historia<sup>71</sup>

Es indicativo de este proceso el trabajo que, desde lo que se conoce como “Escuela de Frankfurt”, desarrolló Theodor Adorno. Desde *Teoría Estética*<sup>72</sup> hasta

---

<sup>69</sup> Eagleton, T. (2005), op.cit, pp112-113

<sup>70</sup> Por ejemplo en Jameson, Fredric. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires : Eterna Cadencia, 2013.

<sup>71</sup> Las relaciones entre la intelectualidad a grandes rasgos consideradas de izquierda o marxistas en el proceso que va de la degeneración del Estado bolchevique a la derrota de los movimientos políticos de los años 60 excede largamente el trabajo presente, aunque es posible extenderse en el vínculo del desplazamiento temático y de investigación en Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, Eagleton, Terry. *A contrapelo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013 y Anderson, Perry. *Teoría, política e historia. Un debate con E.P Thompson*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2012.

<sup>72</sup> Adorno, Teodor. *Teoría estética*. Madrid: Akal, [on line]: [http://monoskop.org/images/0/0a/Adorno\\_Theodor\\_W\\_Teoria\\_estetica\\_ES.pdf](http://monoskop.org/images/0/0a/Adorno_Theodor_W_Teoria_estetica_ES.pdf), 1970

*Dialéctica Negativa*<sup>73</sup> pasando por su archiconocido *Dialéctica del iluminismo* trabajado con su colega Max Horkheimer, Adorno se preocupó por la creciente fetichización de la cultura en el marco de un proceso de monopolio y concentración del capital.

Nos interesa particularmente su trabajo sobre la subjetividad en las sociedades capitalistas desarrolladas (Alemania, Estados Unidos) fundamentalmente porque colocan al Sujeto en el marco de una reificación generalizada de la que ni siquiera escapan los elementos de la producción cultural, y para los cuales la reflexión –si bien a veces únicamente centradas en la estética- no deja de ser un componente de estudios sobre el sujeto en las ciencias sociales y la filosofía.

Criticado, castigado, adorado, censurado, el trabajo de Adorno, como demuestra Jameson<sup>74</sup>, puede ser recolocado en el debate presente, en tanto consigna diferentes puntos de vista respecto de la articulación entre Sujeto y Objeto en el proceso particular de mundialización cultural. En esta etapa, que en la precedente se manifestaba “librecambista”, se ven afectados los elementos de la conciencia del sujeto aunque más lento que los cambios de las fuerzas productivas y precisa una adecuación y actualización de las nociones culturales y políticas que permitan comprender este salto de estadio y sus posibles efectos.

Si, como ya se analizó en otros lugares<sup>75</sup>, la *culturalización* de las nociones sociales y el distanciamiento de los aspectos más sociales del materialismo histórico signó el futuro de la Escuela de Frankfurt (que para algunos historiadores se divide en etapas que muestran un desplazamiento temático despolitizante<sup>76</sup>), huelga señalar que la ampliación temática y objetual en sus escritos los coloca como faro de referencia ineludible en el campo intelectual.

---

<sup>73</sup> Adorno, Teodor (1970), *Dialéctica negativa*. La jerga de la autenticidad. Madrid: Akal, 2005 [online]: [http://www.olimon.org/uan/adorno-dialectica\\_negativa.pdf](http://www.olimon.org/uan/adorno-dialectica_negativa.pdf), 1970.

<sup>74</sup> Jameson, Fredric *Marxismo tardío*. Adorno y la persistencia de la dialéctica. 1a ed. - Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010, pp17-31.

<sup>75</sup> Por ejemplo en Jameson, Fredric. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2002 o Eagleton, Terry, *Figuras de disenso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

<sup>76</sup> Por ejemplo, Rolf Wiggerhaus en su libro “The Frankfurt School”, citado en Eagleton, Terry, “La Escuela de Frankfurt” en *Figuras de disenso*. Buenos Aires: Prometeo, p89, 2012.

### Adorno y la pervivencia de la subjetividad cosificada

Como bien dice Jameson, Adorno nos permite tomar la subjetividad como subjetividad cosificada, en el mismo tenor que el sujeto como personificación del capital –que ya vimos con Marx, pero agrega una vuelta de tuerca en la reflexión porque, siempre según Jameson, no deja que se la emparente con las posteriores teorías posmodernas que celebraron la objetivación de todos los poros de la vida social con una renuncia absoluta del sujeto en tanto individualidad contradictoriamente constituida.

Dice Jameson:

La consigna de objetividad en Adorno no es tampoco el síntoma de aquel otro tipo diferente de antijetividad que intenta humillar la dimensión subjetiva con un espíritu de ascesis, odio contra sí mismo o resentimiento: al contrario, su propósito es generar un nuevo espacio para la emancipación del sujeto, mientras que, al mismo tiempo, *su propia realización depende precisamente de esa emancipación.*<sup>77</sup>

No debemos olvidarnos que para el proyecto filosófico adorniano, el arte con su correspondiente contradicción cosificada, es un objeto de análisis crucial que accede por un lado a visualizar las libertades que la sociedad reificada impide o vela o encubre, y por otro, a demostrar en el mismo análisis que es sólo con una sociedad transformada que la sublimación inferida en capacidades artísticas pueden desenvolverse con libertad.

Por eso mismo, Jameson nos trae un párrafo sugestivo de la *Dialéctica Negativa* que permite visualizar estas conflictivas relaciones del Sujeto y el Objeto – que como ya dijimos antes, es insuficiente para explicar la revitalización del sujeto que según nosotros la crisis actual precisa y merece, pero que coloca en la mesa las idas y venidas del concepto en la filosofía del siglo anterior:

---

<sup>77</sup> Jameson, F (2010), op.cit, p.64, destacado nuestro.

Sólo si en vez de conformarse con el falso molde resistiera a la producción en masa de una tal objetividad y se liberara como sujeto, sólo entonces daría (el sujeto) al objeto lo suyo. De esta emancipación depende hoy la objetividad, y no de la incansable represión del sujeto. El predominio de lo objetivado en los sujetos, que les impide llegar a ser tales impide, asimismo, el conocimiento de lo objetivo, cuyo origen es lo que antes se llamó “factor subjetivo”.<sup>78</sup>

La hermenéutica que Jameson realiza sobre la obra de Adorno permite extraer conclusiones valiosas referentes a nuestro propósito aquí: el precario equilibrio entre quienes pensaron a Adorno como un precursor del post-estructuralismo<sup>79</sup> en tanto analista de la cosificación generalizada de las prácticas sociales y culturales (con el consiguiente “dejar de lado” la noción de sujeto) hasta los que pensamos que esa reflexión general de Adorno se inscribe en el trabajo más general de rehabilitar la contradicción sujeto/objeto en su justa amplitud.

El propio Jameson, luego de nombrar muy por encima el trabajo de los denominados “estudios culturales” que hacían pie en el materialismo de la cultura, suscribe a la pretensión de “liquidar al viejo sujeto” (con su correspondiente filisteísmo místico y ahistórico) e incluso dice que “es difícil imaginar el compromiso de los intelectuales en un proyecto que no sea éste”.<sup>80</sup>

Para Jameson, y para Adorno también, la exclusividad de un “sujeto” social que se posa artísticamente sobre los gustos más refinados –inclusive de aquellos bohemios que valiéndose de un rechazo a la modernidad se recluyen en la antipatía social y la subversión artística- lo hace gracias a los privilegios de clase. Adorno en *Mínima Moralia* directamente señala:

---

<sup>78</sup> Adorno, *Dialéctica Negativa*, citado en Jameson, F (2010) op.cit, pp64-65

<sup>79</sup> El propio Jameson en su Introducción señala como algunos de los pensadores que sostuvieron esta posición emparentada de Adorno con el postestructuralismo a Gerard Raulet, por ejemplo, o Peter Dews (citado en Jameson, F (2010), op.cit, p28.

<sup>80</sup> Jameson, F (2010) op.cit, p197.

Los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo se han invertido por completo. Se llama objetiva a la parte no controvertible del fenómeno, a su calco espontáneamente aceptado (...) o sea, a lo subjetivo; y es designado como subjetivo lo que infringe todo aquello otro, lo que penetra en la experiencia específica de la cosa (...) o sea, lo objetivo.<sup>81</sup>

Por eso para Adorno es un contra-veneno la asimilación de la mercantilización de la cultura asumiendo la propia fetichización: no saliéndose de ella. Jameson dice en otra zona de su mismo trabajo:

(...) la forma mercancía debe de algún modo volverse accesible y tangible de manera que el proceso de su disolución tenga sentido: la obra debe designarse a sí misma como mercancía a fin de adquirir los medios de escapar de esa situación<sup>82</sup>.

En eso se emparenta con los teóricos marxistas (Benjamin, Lukacs, etc) que, lejos de pretender una utopía romántica de volver al pasado en el tiempo industrial, comprende la nueva sociedad con la concentración de capital, monopolios, etc.; y prefigura el rol del sujeto o las condiciones de posibilidad del mismo.

### Conclusiones provisionarias

El debate con los autores que han des-centrado, desarticulado o sencillamente abandonado el sujeto podría continuar pero, como mencionamos anteriormente, no es el objetivo principal y, por otra parte, pensamos que ya hemos tomado los referentes, conceptos y problemas centrales para sostener una crítica a los mismos. La subjetividad no puede considerarse más la simple y lisa sujeción de los aparatos, los relatos, las estructuras, o cualquier “dispositivo” en nombre del cual se pretendan

---

<sup>81</sup> Adorno, *Minima Moralia*, citado en Jameson, F (2010) op.cit, p199.

<sup>82</sup> Jameson, F (2010), op.cit, p277.



abolidas las posibilidades emancipatorias de aquella encarnada y constituida en referentes históricos y sociales concretos. La discusión acerca de si la “Clase” encarna o no un sujeto no puede resultar una simple proclamación de principios resumidas en fórmulas tales como “pasaje de la clase en sí a la clase para sí”. Sin acudir a ningún tipo de “posmarxismo” o sencillamente anti marxismo no hace falta redundar demasiado para entender que una proclamación semejante que siguiera sosteniéndose *como tal* no haría más que repetir el horizonte de una filosofía de la historia donde el destino de la humanidad le está reservado a la Clase por el sólo hecho de existir como clase, una ontología nefasta que borra toda lección histórica y política de lo que ha sucedido desde Octubre del 17 hasta ahora. Pero también es engañoso concluir que la subjetividad es pura negatividad y potencia capaz de transformarlo todo cuando no se ha hecho ningún camino para que ello pueda asumir los carriles necesarios de dicha transformación. Es otra petición de principios que dejará de ser tal si se pone a prueba en una construcción diaria, infatigable y compleja de verdaderas “fuerzas subjetivas”. Como dice Jameson citando a Lukacs:

Hoy, al estimular el factor subjetivo, no podemos recrear y continuar los años veinte, tenemos que proceder en cambio sobre la base de un nuevo comienzo, con toda la experiencia que tenemos del movimiento obrero anterior y del marxismo (...) Creo que esta idea es muy importante para los teóricos, porque la desesperanza pueden cundir muy rápidamente si la afirmación de ciertas verdades sólo encuentra una resonancia muy débil.<sup>83</sup>

Y agrega Jameson: “somos convocados de un modo nuevo a actualizarlos (*a Lukács, a Marx, a Engels, etc.*) a través de las lentas e intrincadas resistencias del tiempo histórico”<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Jameson, F (2014), op.cit, pp255-256.

<sup>84</sup> Jameson, F (2014), op.cit, p256, agregado nuestro.

El sujeto político deviene, y no hay ningún prurito en decirlo. Ello no significa contradecir las fuerzas vivas o las personificaciones que se efectúan del capital. Resulta sí, de la negación de esas personificaciones. El revolucionario, es la negación del obrero. La subjetividad resulta, deviene sin que ello signifique perder de vista los caminos objetivos que va trazando la historia. No tenemos ningún temor a creer en fuerzas objetivas cuando tanto tiempo de capitalismo genera una serie de crisis y más crisis siempre sobre las mismas bases: el capital contra el trabajo y la apropiación privada sobre la producción social.

Sin embargo, podemos sí afirmar con Lenin que sin el desarrollo de un partido revolucionario no hay posibilidad de revolución: ésta depende de la acción política de los sujetos dirigida de acuerdo a una teoría científica. “No puede haber un fuerte partido socialista sin una teoría revolucionaria, que agrupe a todos los socialistas, de la que éstos extraigan todas sus convicciones y la apliquen en sus procedimientos de lucha y métodos de acción”<sup>85</sup>. La característica principal de un partido, nos dice Lenin, es su capacidad para realizar acciones revolucionarias, orientadas por una teoría. La acción de los sujetos, va conformando la historia. La revolución es posible, pero no inevitable: depende justamente de esa acción política dirigida de acuerdo la teoría.

Que el sujeto no es lisa y llanamente el simple individuo conciente de sus actos, cognoscente de la realidad y libre para ejercer sus facultades es una perogrullada cuya afirmación compulsiva obliga a retroceder en un debate que abarca desde los límites del cartesianismo hasta la economía política clásica.

Por otra parte pensamos que en la tradición marxista el sujeto adquiere un carácter polisémico, múltiple y complejo. Y no es con esta afirmación que nos detenemos.

Preferimos pensar que el sujeto no es más que la síntesis semántica con la cual se denomina a esa subjetividad revolucionaria devenida en fuerza, que sin duda parte de y atraviesa a los orígenes de la clase obrera y el conjunto de los explotados que, siguiendo su dirección, representan el potencial transformado en acto para la

---

<sup>85</sup> Lenin, Vladimir “Nuestro programa”, La recopilación de Lenin, [on line]: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1890s/1899np.htm>, 1899.

superación del sistema que los condena de por vida a la humillación y la vejación que los somete el conjunto de las clases dominantes cuando continúa dominando la iniciativa política aún con sus pujas, sus fracciones y sus metamorfosis políticas (podríamos pensar en Latinoamérica en el pasaje de los neoliberalismos a la necesidad “nunca bien ponderada”, por la propia burguesía, de los populismos y que a tantos intelectuales les despierta el entusiasmo para derramar ríos de tinta en nombre del “sujeto populista” o el “pueblo devenido sujeto”).

Algunos pueden pensar que no hacemos otra cosa más que repetir la vieja cantinela que, en definitiva, proclama la adquisición de la conciencia de clase, pero ello merece un examen más detallado. La conciencia no es lisa y llanamente algo que “se toma” sin que intervenga una constante en su construcción y profundización. ¿Quiénes la adquieren, cómo la adquieren, en qué proceso la adquieren, bajo qué dirección la adquieren? Ello ya nos demuestra que la subjetividad revolucionaria, y no puede ser de otra manera, implica de por sí un cambio sustancial en la conciencia capaz de reconocer una identidad y una orientación de clase que no se agota en el mero hecho de ocupar un lugar determinado en la producción, aunque esta sea el punto de partida. Si bien podemos sostener un acuerdo esencial con los autores pertenecientes a la tradición marxista clásica en lo que respecta a los planteos fundamentales para pensar la constitución del sujeto, consideramos que este trabajo se limita a discutir con los autores contemporáneos mencionados, a repasar y resaltar los autores del marxismo explicitados y a dejar abierto el planteo a futuro para continuar articulando los problemas de la subjetividad en su devenir revolucionario de acuerdo a los desafíos históricos y políticos por venir.

Con la eliminación del sujeto, se ha pretendido coronar el entierro de Marx, de la lucha de clases, de la dialéctica sobre la base de fuerzas objetivas, y, desde ya, de la conciencia de clase. La articulación del problema del sujeto con un conjunto de conceptos que hoy forman parte indiscutida del bagaje adquirido por una serie de autores que han seguido la letra de Marx, nos llama a continuar este trabajo en próximos escritos. Somos consecuentes con el hecho que la ciencia que inauguró Marx sólo pueda proseguirse como ciencia viva.

## Bibliografía

- Anderson, Perry. *Teoría, política e historia. Un debate con E.P Thompson*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2012.
- Borón, Atilio “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, *Revista Mexicana de Sociología*, México. vol. 58, núm. 1 (1996).
- Callinicos, Alex. *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución, 2010.
- Carrera, Juan. *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Imago Mundi, 2013.
- De Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1986.
- Eagleton, Terry. *Figuras del disenso*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- \_\_\_\_\_ *La estética como ideología*. Madrid: Ed. Trotta, 2006
- \_\_\_\_\_ *A contrapelo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.
- Fromm, Eric. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de cultura económica, 1971.
- Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.
- Jameson, Fredric *Marxismo tardío*. Adorno y la persistencia de la dialéctica. 1a ed. - Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2014.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre las Revoluciones de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- \_\_\_\_\_ *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lenin, Vladimir. “Nuestro programa”, La recopilación de Lenin, [on line]: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1890s/1899np.htm>, 1899.
- Lukács, Giorg. *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones ryr, 2da. Edición, 2013.

- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Madrid: Orbis, 1985.
- \_\_\_\_\_. *El capital: Crítica de la economía política*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, prólogo a la primera edición. 2000.
- \_\_\_\_\_. *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985.
- Marx, Karl; Engels, Fredrich. *El manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Anteo, 1973.
- Nievas, Fabián. “Marx y Engels: una compleja teoría abierta”, en *Revista Conflicto Social*, nº 0, noviembre, 2008.
- Pereyra, Carlos. El sujeto de la historia. *Revista Dialéctica*, año 1, no. 1, Universidad Autónoma de Puebla, (1979) [On line]  
<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/06/pereyra.pdf> (enero 2016)
- Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Tomo I. Madrid, Taurus, 1920

## Re-existencia: la dimensión política de la estética de la existencia <sup>1</sup>

Re-Existence: Aesthetics of Existence's Political Dimension

Camilo Ríos <sup>2</sup>

Fecha de Recepción: 5 de julio de 2015

Fecha de Aceptación: 26 de septiembre de 2015

**Resumen:** *Parto de reconceptualizar las Sociedades de Control. El punto de inicio es Deleuze, pero en esta reconceptualización propongo varios puntos adicionales: algunas ideas de Guattari, las perspectivas de los 'estudios de gubernamentalidad' y algunos estudios contemporáneos de línea marxista. Esto me permite diferenciar las SC de las de seguridad propuesta por Foucault y poder así describir algunas líneas de lo que llamo dispositivo de modulación. Propongo la 'modulación' como línea preponderante de subjetivación en las SC, por lo que avanzo hacia una nueva reconceptualización, esta vez de la noción de resistencia, que devendrá re-existencia de la mano de una breve analítica de la estética de la existencia. La propuesta de fondo es hacer un llamado de atención a propósito de la dimensión política de la estética de la existencia, que implica una considerable ampliación de las nociones tanto de 'política' como de 'estética'.*

**Palabras clave:** *Sociedades de Control, Dispositivo de modulación, Estética de la existencia, Ética, Re-existencia.*

**Abstract:** *I begin reconceptualizing Control Societies. Deleuze is the starting point, but here I add some reference points: some Guattari's ideas, the 'Studies of Governmentality' perspective, and some contemporary marxists studies. That allows me to differentiate CS from Security ones, proposed by Foucault. At the same time, it permits me describe some important lines of what I call Modulation Dispositive. I propose 'modulation' as the main subjetivaction line on CS, wich leads me to another reconceptualization. This time regarding 'resistence'. That will become 're-existence' thanks to a brief existence's aesthetics' analisys. Bottom line, I want to point out the political dimension of existence's aesthetics, wich means also an important meaning extension of 'politics' and 'aesthetics' concepts.*

**Keywords:** *Control Societies, Modulation Dispositive, Existence's Aesthetics, Ethics, Re-existence.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión revisada del último capítulo de Ríos, Camilo. "Configuración de subjetividades en sociedades de control". Buenos Aires: Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural. IDAES-UNSAM. Noviembre. 2012.

<sup>2</sup> Becario Doctoral en el Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctorando en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: [cerrsociologicus@gmail.com](mailto:cerrsociologicus@gmail.com)

En otros lugares he intentado hacer una conceptualización que traza las características fundamentales de las Sociedades de Control (SC)<sup>3</sup> llevando adelante dos hipótesis de lectura a rescatar: la primera es que a la luz de una operación de vectorización conceptual es posible sostener que entre las SC y las Sociedades de Seguridad (SSeg) descritas por Foucault<sup>4</sup> hay una distancia mucho más que nominal, cosa que me lleva directamente a la segunda hipótesis de lectura: a partir de una re-conceptualización de la noción de ‘dispositivo’, es posible proponer esa distancia en términos de emergencia de un dispositivo de ‘modulación’. En términos generales, es posible aceptar que las SC y las SSeg comparten los elementos que las constituyen; sin embargo, en las SC asistimos a una vectorización de estos elementos en función de una racionalidad sutil pero radicalmente diferente. Tal racionalidad da lugar a un ‘diagrama’ inédito: ‘dispositivo de modulación’.

De esas dos hipótesis de lectura se desprende la necesidad de que este modelo conceptual comprenda, además de los puntos que encontramos en algunos textos breves de Deleuze<sup>5</sup> y Guattari<sup>6</sup> respecto a alguna prevalencia tecnicocientífica y tecnológica en la configuración de la realidad social, otros de carácter más molecular e incluso ‘invisible’. Me refiero a las fuerzas éticas que se desprenden del discurso neoliberal. Es decir, las lecturas del presente que se hacen desde los ‘estudios de gubernamentalidad’<sup>7</sup>, que profundizan en las consecuencias que en términos de ‘gobierno’ –tal y como lo entiende Foucault– tiene el discurso neoliberal sobre la

<sup>3</sup> Ver: RIOS, Camilo. Configuración... cit.; “Gilles Deleuze y las Sociedades de Control, una cantera abierta”. Mar del Plata: Ponencia presentada en las Segundas Jornadas “Gilles Deleuze”. Resonancias del pensamiento. Arte, Ciencia y Filosofía. 3 – 5, octubre. 2013a; y “Sociedades de Control: conceptualización, límites, intersecciones”. Bogotá: Ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. 3 – 6, septiembre. 2013b.

<sup>4</sup> Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: FCE, 2006b; y Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE, 2008.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. Conversaciones. Valencia: Pre-textos, 1996c. 195-201.

<sup>6</sup> Guattari, Félix. “Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva”. El constructivismo guattariano. Cali: Universidad del Valle, 1993.

<sup>7</sup> Ver: Burchell, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Eds.). The Foucault effect. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. Y también: Rose, Nikolas. Políticas de la vida. La Plata: Unipe, 2012.

realidad social; o también las investigaciones de autores como Lazzarato<sup>8</sup>, Negri<sup>9</sup> o Bifo<sup>10</sup>, por mencionar sólo algunos, que llevan a sus más extremas consecuencias este discurso como ética de encauzamiento de la conducta. Es entonces en ese sentido amplio que deberían leerse, al menos en este trabajo, las SC. En conclusión, se trata de un dispositivo de modulación que despliega la dimensión ética del neoliberalismo (‘empresario de sí’) en un escenario alta y progresivamente tecnificado que se corresponde casi punto a punto con lo que comúnmente se conoce como SC, y que constituye esa dimensión ética como principal estrategia de gobierno.

En ese marco general, he intentado avanzar en una reflexión a propósito de los procesos de subjetivación emergentes en este dispositivo de modulación en general, y en el escenario particular de las SC. Lo anterior empuja y presiona la pregunta por el “qué hacer” respecto de la posibilidad de agujerear el dispositivo y trazar un vector nuevo a favor de procesos de subjetivación que tengan una injerencia mayor en términos de la producción directa de modos de vida. Es precisamente en ese sentido que quisiera acá pensar una noción de ‘estética de la existencia’: esa necesidad de empezar a poner sobre la mesa una apuesta que implique una reflexión *estético-política*. Para hacerlo, me acercaré a una epístola en la que Deleuze describe sus principales diferencias con Foucault. Como se verá, no considero posible avanzar en esta conceptualización hacia una idea de ‘libertad’ porque esta constituye uno de los pilares del dispositivo de modulación en tanto captura y estratificación (dominación) fundamental. Más bien creo que será posible pensar en una suerte de accionar virulento de la re-existencia.

En un escenario que configura nuevas formas de control del devenir, apuesto por una acción polimorfa que implica la acción del sujeto sobre y consigo mismo y sus acciones, pero que además está atravesada, en miras de objetivar su transformación del medio, por un rasgo que llamaré *viral* de la mano de Bifo y Lazzarato.

---

<sup>8</sup> Lazzarato, Maurizio. Políticas del acontecimiento. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006, y La fábrica del hombre endeudado. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

<sup>9</sup> Hardt, M. y Negri, A. Imperio. Buenos Aires: Paidós, 2006a.

<sup>10</sup> Berardi ‘Bifo’, Franco. Generación post-alfa. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.



### Dispositivo de poder y agenciamiento de deseo

En *Deseo y placer*<sup>11</sup>, Deleuze reconoce en Foucault un trabajo valioso en términos del estudio de los dispositivos (de poder), sobre todo desde dos aspectos centrales: 1. que logra escapar al ejercicio de estatalización de las formas de poder que analiza. En ese sentido será importante la cuestión en términos de micro-dispositivos; pero además, 2. que contiene una capacidad inédita de escapar de hacer algo sin alcance, de quedarse en lo microfísico y que esto no tenga alcance analítico. Sin embargo, Deleuze se preguntará si la noción de ‘poder’ será la más conveniente o la más apropiada; es evidente que cree que no, y por eso propondrá la noción de *agenciamiento de deseo*. Esta propuesta-ruptura, implicará: “... que el deseo no es nunca una determinación ‘natural’ o espontánea’.”

Lo que postula Deleuze es que los dispositivos de poder foucaultianos harían parte de los agenciamientos de deseo. El concepto de agenciamiento está conformado por dos ejes: uno relación a lo discursivo y lo no discursivo (dispositivo foucaultiano); y otro que se moverá entre los ejercicios de re-territorialización y de des-territorialización: “Los dispositivos de poder surgirán allí donde tengan lugar reterritorializaciones, aunque sean abstractas.”<sup>12</sup> Por eso, en función de los agenciamientos, los dispositivos foucaultianos quedan a mitad de camino. Para Deleuze el poder es una afección del deseo: lo que en Foucault son procesos de normalización y disciplinamiento, en Deleuze son operaciones de codificación y (re)territorialización. Los agenciamientos “...tienen más de una dimensión”, y “los dispositivos de poder no son más que una de esas dimensiones.” Entonces, frente al postulado foucaultiano que implica la ‘estrategia’ como sustrato de lo social, Deleuze dirá que lo que está a la base es precisamente la ‘fuga’: “Las líneas de fuga son casi lo mismo que los movimientos de desterritorialización: no implican retorno alguno a la naturaleza, son puntos de desterritorialización de los agenciamientos de deseo. (...) Las líneas de fuga no son necesariamente ‘revolucionarias’, al contrario, pero son lo que los dispositivos de poder quieren taponar o ligar.”, por eso, “La estrategia sólo puede ser secundaria con respecto a las líneas de fuga, a sus conjugaciones, a sus orientaciones, a sus convergencias y divergencias.”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. Dos regímenes... Cit. 2007a. 121-129.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 123

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 125

Como el dispositivo de poder quiere capturar precisamente las fugas, las divergencias de su racionalidad, estas deben subyacer lógicamente a aquel. Y eso es puro deseo. Pero Deleuze no ve en el dispositivo foucaultiano algo que pueda equipararse a las líneas de fuga de los agenciamientos que él propone<sup>14</sup>: “Pero las líneas de fuga, es decir, los agenciamientos de deseo, para mí, no son creaciones de los marginados. Al contrario, son líneas objetivas que atraviesan la sociedad y en las cuales se instalan aquí o allá los marginales para hacer con ellas un bucle, un remolino, una recodificación.”<sup>15</sup>

Por un lado, es importante subrayar que la línea de fuga es constitutiva de lo social. Pero además, por eso mismo, no se trata de algo que deba ser construido colectivamente *desde abajo*, sino que podrá ser precisamente descodificado por cualquier individuo que identifique, caracterice y actualice el modo de funcionamiento del agenciamiento mismo. El deseo es afecto, es acontecimiento, e implica la construcción de un Cuerpo sin Órganos (CsO) que se define por puras intensidades, umbrales, flujos: “Lo llamo cuerpo sin órganos para contraponerlo a todos los estratos de organización, tanto a los del organismo como a los de las organizaciones de poder.” Por eso Deleuze va a identificar el placer del lado de los estratos y de la organización, de la codificación, ya que la función del placer es “...interrumpir la positividad del deseo y la construcción de su campo de inmanencia...”<sup>16</sup> Esto quiere decir que el deseo no se dice a sí mismo como carencia, sino que es deseo en tanto articulación de elementos múltiples y de naturalezas heterogéneas, mientras que el placer es la captura y codificación de ese deseo en una práctica u objeto concreto. Deleuze intentará dar cuenta de aquello no estratificado, no estratificable, de la desterritorialización y la descodificación: “Mientras que el cuerpo sin órganos es un lugar o un agente de desterritorialización (y, por ello, plano de inmanencia del deseo), todas las organizaciones, todo el sistema de lo que Michel llama el ‘bio-poder’ opera reterritorializaciones del cuerpo.”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> En alguna medida eso es cierto. Hasta ese momento Deleuze había leído en este sentido fundamentalmente dos obras de Foucault (2001b y 2003). Sin embargo, el proyecto foucaultiano no terminará allí y valdría la pena pasar el rastrillo de la crítica deleuziana sobre todo por los últimos cursos de Foucault (2006a, 2009, 2010b, 1996 y 2004).

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 126

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 127

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 128

Pero, del lado de las líneas de resistencia, o de lo que yo llamo líneas de fuga, ¿cómo concebir las relaciones o las conjunciones, las conjugaciones, los procesos de unificación? Yo diría que el campo de inmanencia colectivo donde, en un momento dado, se erigen los agenciamientos, en el que trazan sus líneas de fuga, tiene también un auténtico diagrama. Por tanto, hay que encontrar el agenciamiento concreto capaz de efectuar este diagrama, de activar la conjunción de las líneas o de los puntos de desterritorialización. Éste es el sentido en que yo hablo de una máquina de guerra, completamente distinta de un aparato de Estado y de las instituciones militares, pero también de los dispositivos de poder. (...) El vínculo poder-saber, como lo analiza Michel, podría explicarse así: los poderes implican un plano-diagrama del primer tipo (...) Pero, al contrario, del lado de los contra-poderes y más o menos en relación con las máquinas de guerra, hay otro tipo de plano, el de los saberes ‘menores’; ¿no hay ahí todo un saber propio de las líneas de resistencia, que no tiene la misma forma que el otro saber?<sup>18</sup>

Retomemos: 1. El dispositivo de poder foucaultiano está a medio camino del agenciamiento de deseo deleuziano; 2. ante los ejercicios de codificación, (re)territorialización, y estratificación (dispositivo), se encontraría lo que el dispositivo no contempla: la decodificación, desterritorialización, desestratificación que opera el agenciamiento; 3. en la base del modelo deleuziano se encuentra el deseo como vector de desterritorialización; por tanto, el placer, que en Foucault parece proponerse como resistencia en alguna medida, sigue respondiendo y operando a modo de codificación; 4. las líneas de fuga, lejos de ser emergentes y reactivas, constituyen el agenciamiento mismo; 5. el proceso de descodificación y desterritorialización deviene CsO; 6. el agenciamiento capaz de efectuar el diagrama de las líneas de fuga es llamado ‘máquina de guerra’<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles. “Deseo...” Cit. 128-129

<sup>19</sup> Ver: Deleuze, G. y Guattari, F. Mil mesetas. Valencia: Pre-textos, 2006.

Conclusión parcial: el poder siempre se ejerce en regímenes y no por fuera de ellos, necesita de las estratificaciones. Hasta acá es posible avanzar de la mano de Foucault. Lo que correspondería es avanzar hacia el develamiento del diagrama de las líneas de fuga del dispositivo de modulación punteando las nociones de desterritorialización, decodificación, desestratificación y la de línea de fuga, tal y como las proponen Deleuze y Guattari; pero recordemos que *línea de fuga* no necesariamente deviene ‘libertad’; cosa que a pesar de estar explícita en la obra de estos autores<sup>20</sup> no parece haber sido comprendido por autores como Slavoj Zizek, que dice que ese lenguaje también está capturado por el capital<sup>21</sup>. Esta lectura de Zizek pone en evidencia el hecho de que busca en la noción de ‘línea de fuga’ un resquicio de *libertad*, cuando Deleuze y Guattari dan cuenta que esa y otras categorías son constitutivas del capital mismo<sup>22</sup>.

En Deleuze y Guattari hay una terminología nueva, la del agenciamiento, que me parece que puede ayudar a desarrollar el tema de las SC y del dispositivo de modulación, para pensar que la forma-poder control se ejerce en el devenir: pues allí se constituye la vida; es allí donde trabaja el capital en el dispositivo de modulación, y eso es un rasgo importante para proponer un ejercicio de re-existencia en y frente a las SC. Además, coincide con la gubernamentalidad liberal y neoliberal: una serie de técnicas de gobierno que presuponen individuos libres, un gobierno de las conductas de los otros que se logra a través de que aquel que es gobernado se presuponga libre, frente a lo que Deleuze va a decir que no estamos encerrados sino endeudados<sup>23</sup>, y esto querría decir que el control se ejerce sobre la variación. Provisionalmente, si uno quisiera *oponerse* al capital no habría que oponerse sólo a lo fijo.

<sup>20</sup> Ver: Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas*. Cit.; Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996; Deleuze, Gilles. “Control y devenir”. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996a. 187-194; “Entrevista sobre Mil Mesetas”. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996b. 33-43; y “Deseo y...” Cit.

<sup>21</sup> Ver: Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2003; “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Comps. Judith Butler, et.al. México: FCE, 2004<sup>a</sup>; “Mantener el lugar”. *Contingencia...* Cit. 2004b; y *Violence*. New York: Picador, 2008.

<sup>22</sup> Además de Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil...* Cit.; ver, *El antedipo*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles. “Post-Scriptum...” Cit.

El concepto de gubernamentalidad flexibilizó la noción de ‘dispositivo’. Pero si uno piensa con Deleuze que el control se ejerce sobre la subjetivación, en la medida que el sujeto ha devenido dividual, estaríamos hablando de control del devenir: producción de subjetividad allí donde (a)parece la libertad. Para oponerse a eso habría que decir que no se trata de un trabajo sobre la disciplina sino sobre el devenir: cosa extremadamente difícil de traducir operativamente. En últimas, el llamado sería a iniciar una problematización del devenir, porque el devenir no es lo que se opone al capital sino lo que el capital gobierna: es el terreno de batalla. El terreno de batalla son las expectativas, los deseos, las incertidumbres. Para hacer un estudio sobre la ‘resistencia’ a esta nueva lógica, habría que empezar por dar cuenta de qué tan poco libre se es; lo que me lleva al concepto de re-existencia porque implica un ejercicio de deconstrucción del presupuesto de libertad que funciona como la grilla desde la que se construye la subjetividad en el dispositivo de modulación<sup>24</sup>. Habría que deconstruir los discursos que le dicen al sujeto en qué consiste su libertad y su felicidad, y ese es el campo de lucha del devenir. Por eso habría que recordar el cierre de *La voluntad de saber*: allí donde nos dicen que somos libres, está nuestra captura: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’.”<sup>25</sup>

### *Excursio 1: sobre el agenciamiento*

El concepto de agenciamiento<sup>26</sup> implica ensamblaje, enjambre, encuentro, unión y relación inédita entre elementos heterogéneos. Es a la vez la operación y el resultado, la respuesta a la cuestión de la relación entre las cosas y las palabras. El concepto de agenciamiento tiene cuatro componentes: 1. agenciamiento colectivo de

<sup>24</sup> En ese sentido, son importantes los últimos cursos de Foucault, en los que parece llevar adelante un ejercicio similar. Ver: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996; *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004; *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE, 2006a; *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE, 2009; y *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE, 2010b.

<sup>25</sup> Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. 194.

<sup>26</sup> Ver: Deleuze, G. y Guattari, F. *Kafka, por una literatura menor*. México: Era, 1978; *Mil...Cit. Y El antiedipo...Cit.*

enunciación; 2. agenciamiento maquínico de cuerpos; 3. de-territorialización; y 4. re-territorialización. El agenciamiento es una operación concreta, nunca la relación aleatoria de elementos cualquiera para cualquier cosa.

El agenciamiento colectivo de enunciación hace referencia a ese ensamblaje que a nivel discursivo (en ilocución performática) efectúa una relación de enunciados que provienen de voces que no son sino la inflexión de lo ya dicho. El agenciamiento maquínico de cuerpos tiene que ver con una operación *funcional*: cumple una función, se efectúa para que suceda algo, para que algo funcione; y relaciona *cosas*. Hacer máquina no sería ‘ensamblar partes’ sino establecer una relación funcional con un cuerpo-otro.

Este recorrido por el concepto de agenciamiento ilustra el modo en que funciona el dispositivo en relación con otros: la emergencia de ‘nuevos’ dispositivos se puede explicar por agenciamientos de de-territorialización y re-territorialización de esos elementos que no le son innatos. He acá la operación de vectorización que efectúa el diagrama y traza la racionalidad de un ‘nuevo’ dispositivo, constituyéndolo.

### Esbozos de re-existencia en perspectiva de modulación

Asumir el funcionamiento del dispositivo de modulación implica un cambio de acento que articula y desencadena cambios mucho menos superficiales de lo que parecen. Ese cambio de acento es precisamente el que denota el cambio de prevalencia de lo *útil* a lo *sutil*: tal es la racionalidad del dispositivo de modulación y el estratagema de las SC: la saturación por la *sutilización*, la sutileza de la saturación. Por eso, en código de modulación, cuando se le dice al sujeto que debe hacer ciertas operaciones consigo mismo para ser libre, pero esas operaciones son simétricas con la forma en que lo gobiernan, el efecto real es de sacrificio de la propia libertad: entre más libre nos sintamos, más gobernados estamos. Tal es el efecto que constituye el principio de realidad que configura la subjetivación en SC. Pareciera que ante cualquier posibilidad de *libertad*, el dispositivo responde con un axioma que prevé cómo incluir a los libres en y para la racionalidad del dispositivo. Tecnología de gobierno de las SC: inclusión que ya no se dedica a excluir a los anormales sino a ofrecerles escenarios y flujos de anormalidad (codificada) en el consumo.

La pregunta de fondo es cuál es el costo ético-político de esta forma de inclusión. En ese sentido cobra valor pensar la acción como *virus*, como acción virulenta que re-configure las estrategias de acción sobre las líneas de fuerza del dispositivo. La forma-virus de la acción en las SC:

Menos que de acceder a esferas cognitivas inéditas, se trata de aprehender y crear, según modos páticos, virtualidades existenciales mutantes.

Esta consideración de factores subjetivos de la Historia y el salto de libertad ética que da lugar a la promoción de una verdadera ecología de lo virtual, no implican en absoluto un repliegue sobre sí (tipo meditación trascendental) o una renuncia al compromiso político. Requiere, por el contrario, una refundación de las praxis políticas.<sup>27</sup>

No se trata simplemente de un encerramiento del sujeto sobre sí mismo, sino de una acción que infiera e interfiera en lo intersubjetivo restituyéndolo, que implique al mismo tiempo una reorganización del campo político como escenario del devenir para la re-existencia. Esta nueva relación de sí consigo implica un enfrentamiento con la *Historia*, con sus determinantes espaciotemporales y, por tanto, significa también un llamado a des-hacer esas referencias exteriores y re-trazarlas en el plano del devenir.

Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. (...) El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para ‘devenir’, es decir, para crear algo nuevo.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Guattari, Félix. *Caosmosis*... Cit. 146-147.

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles. “Control y...” Cit. 267.

El devenir como fuga del acontecimiento en/de la historia, como necesaria línea que se exterioriza de la historia para constituir el devenir mismo, implica necesariamente un ‘acto de creación’. Y lo que se crea no es otra cosa que un nuevo modo de subjetivación, un devenir-sujeto que se ensambla en la desarticulación de sus elementos constitutivos. He ahí la re-composición de la noción de subjetivación:

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. (...) No se trata en absoluto de un retorno al ‘sujeto’, es decir, a una instancia dotada de deberes, saberes y poderes. (...) Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. (...) La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa.<sup>29</sup>

Pero si la decisión de resistencia/sumisión se toma siempre en gerundio, si el acontecimiento es precisamente la condición permanente de la necesidad de estar decidiendo todo el tiempo esa condición de relación con las líneas de fuerza, se trata de consolidar una noción de *alerta y prudencia* permanente (paranoia) que permita y promueva la estancia en esa indeterminación necesaria: siempre al borde del abismo para tomar la decisión permanentemente. Con Deleuze es posible pensar en el movimiento complementario por medio del cual es posible revertir el efecto patológico del paranoico en un pliegue estratégico que inmediatamente deviene movimiento, ruido, desestratificación de la estrategia que lo impulsa. Sin embargo, debo insistir en la necesidad táctica y técnica de restituir el sentido de lo paranoico como estado de cosas, como ‘seteo’ (formato) del ambiente del modo de vida, para que no se genere la ilusión de una huida permanente y literal, sino más bien la

---

29 Deleuze, Gilles. “Control y...” Cit. 275-276.



producción dividida de una reflexión que no se detenga en la comodidad de la decisión, sino que por el efecto-paranoia haga siempre de la incomodidad de estar decidiendo su posición en el dispositivo:

Huir no es exactamente viajar, ni tan siquiera moverse. (...) las fugas pueden hacerse sobre el terreno, en un viaje inmóvil. (...) Partir, evadirse, es trazar una línea. El objeto supremo de la literatura, según Lawrence: ‘Partir, partir, evadirse..., atravesar el horizonte, penetrar en otra vida... (...) La línea de fuga es una *desterritorialización*. (...) Pero huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida. Huir es lo contrario de lo imaginario. Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo. (...) Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía. Sólo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada.<sup>30</sup>

Restituir lo patológico no es eliminarlo necesariamente. Des-patologizar lo patológico del paranoico implica además, en código de una práctica de re-existencia, asumir la posibilidad y la elección de la decisión imposible: abandonarse a un universo de significado desconocido, decidir lo que no aparece como opción: abandonarse a sí mismo en el devenir mismo de la elección. He aquí el centro de la idea de fuga:

Una fuga es una especie de delirio. Delirar es exactamente salirse del riego (...). En una línea de fuga hay algo de demoníaco o de demoníaco. La diferencia entre los demonios y los dioses estriba en que éstos tienen atributos, propiedades y funciones fijas, territorios y códigos: tienen que ver con los surcos, las lindes y los catastros. Lo propio de los demonios, por el contrario, es saltar los intervalos, y de un intervalo a otro. (...) En una línea de fuga siempre hay traición. (...) Lo que define el movimiento de traición es el doble alejamiento: el hombre aparta su rostro de Dios, que a su vez aparta su rostro

---

<sup>30</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 2004. 45, 46-47.

del hombre. Y en este doble alejamiento, en la separación, en la distancia que media entre los rostros, es donde se traza la línea de fuga, es decir, la desterritorialización del hombre. (...) Y es que traicionar es difícil, traicionar es crear. Hay que perder la propia identidad, el rostro. Hay que desaparecer, devenir desconocido.<sup>31</sup>

El delirio, la traición a la que nos llaman, no es otra que la de la recomposición de las coordenadas de existencia en el cuerpo mismo. Patologización, des-patologización, somatización de la fuga. No establecer la coordenada del tiempo como proyectil de la subjetividad, sino trastocar la temporalidad para re-situar las subjetivación misma; ante la saturación por exceso, uno de los quehaceres es dejar de creer en el futuro. En el momento en que se logre, las SC se derrumban por implosión. Los fracasos del presente sólo son una muestra de la necesidad de auto-gestionar mejor los recursos que permiten gestionarla ya no en el presente sino en el futuro; por lo tanto...

En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista de una máquina de guerra en general, ¿por qué no pensar que un *nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mira el plano de organización del Mundo y de los Estados? Porque, repitámoslo una vez más, ni el mundo y sus Estados son dueños de su plan, ni los revolucionarios están condenados a la deformación del suyo. Todo se juega en la mayor incertidumbre, ‘cara a cara, espada a espada, espada a cara...’ La cuestión del futuro de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no *devienen* revolucionarias. Está hecha precisamente de las personas, a todos los niveles, en cualquier lugar.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos...Cit. 49, 50, 54.

<sup>32</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos...Cit. 166.

Des-temporalizar la acción virulenta implica proponer una noción de *no-tiempo* que articule el ‘acontecimiento’ como modo de existencia del devenir mismo. Una noción de *no-tiempo* que ponga en tela de juicio las nociones de porvenir, ahorro, competitividad, bienestar y progreso: constitutivas de la realidad cotidiana en las SC. Desde una perspectiva antropotécnica, la incorporación estratégica de aparatos/prótesis podrían abrir un interesante prisma de análisis y de acción sobre sí mismo precisamente en este sentido:

La capilarización infinita del cuerpo y de la vida, su descomposición y recomposición en espacios sociotécnicos, permiten que se busque en los elementos vitales la pureza del origen que resista el paso del tiempo, que era, justamente, la variable principal de la semántica evolucionista: la selección natural, o artificial, no es otra cosa que el paso del tiempo en individuos que integran una especie y que son eliminados o mantenidos en la existencia por la relación de esa especie con su ambiente.<sup>33</sup>

Ya lo había identificado Foucault al referirse a esa pretensión de inmortalidad que las tecnologías del yo tienen en términos de afección de sí mismo, los tiempos actuales nos abren un espectro sin antecedentes para pensar estas nuevas formas de intervención sobre sí mismo. Sin embargo: “Una verdadera ruptura es algo sobre lo que no se puede volver, algo que es irremisible porque hace que el pasado deje de existir.”<sup>34</sup> En ese sentido, proponer desde Foucault una crítica de la ideología implicaría un deslizamiento hacia la des-estratificación del cuerpo: lo que en Deleuze se llama ‘des-organización’, porque es allí donde se *naturaliza* lo social.

---

<sup>33</sup> Rodríguez, Pablo Esteban. “El renacimiento de la biopolítica. Notas para un balance”. En: Revista Tramas. No. 32, (2009): 63-98. 91.

<sup>34</sup> Fitzgerald, Citado en Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos... Cit. 47.

### Polifonías de la resistencia: insumos para la re-existencia

No sólo de la mano de Foucault, Deleuze y Guattari se construye lo que acá propongo. En este mismo debate he también encarado las propuestas de pensadores que se posicionan desde otras perspectivas ante el dispositivo de modulación y el ‘quehacer’ en dicho escenario. Es el caso de la noción de ‘multitud’ que proponen Hardt y Negri<sup>35</sup>: esta noción resulta simultáneamente incompleta e interesante. Incompleta porque a pesar de constituir un esfuerzo gigante en términos de conceptualización y de re-lanzamiento de un marxismo que pueda dar cuenta e inferir en la realidad contemporánea, la noción de ‘multitud’ es difusa y poco asible. Sin embargo, es ahí dónde se torna interesante, porque implica una potencia en términos de acción y de *virialidad*. Su efecto difuso me hace pensar en una intención programática supremamente potente porque implicaría una decodificación, una desestratificación de las capturas sociales y comunitaristas de lo social entendido en términos del ‘movimiento’, para lanzar una propuesta de resonancias que se conecta en y desde la diferencia que les es constitutiva. En tanto multitud, su realidad es devenir inmanente, imposibilidad de estratificación y codificación. La multitud es *en la medida que está siendo*: rasgo potente si se trata de una propuesta que desde un accionar virulento y episódico constituya una red indeterminada de resonancias y de ‘vibraciones’ de sentido que se encuentran en su singularidad.

En otro rincón epistemológico está la propuesta agambeniana que, desde su tamiz tanatopolítico y ético-ontológico de la situación de los campos, ha propuesto una serie de categorías que operan como paradigmas analíticos de la contemporaneidad. Me interesa sobre la figura del ‘musulmán’ porque implica una relación inédita con la verdad: haber sobrevivido al acontecimiento que implicaba su desaparición, pero también condensa su indecibilidad. Tal vez sea necesario, desde la perspectiva del musulmán agambeniano, poner en funcionamiento devenires de no comunicación, como insinúa Deleuze en la posdata. Así pues, si somos en parte musulmanes, ¿cómo se podría establecer una resistencia/re-existencia? La condición

---

35 Ver: Hardt, M. y Negri, A. Imperio... Cit; y Multitud. Barcelona: Debolsillo, 2006b.

de musulmán es ya una de re-existencia radical<sup>36</sup> porque además “...podemos decir que el musulmán se mueve en una absoluta indiferencia entre hecho y derecho, vida y norma, naturaleza y política. Precisamente por esto, el guardián parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán –incapaz de distinguir entre una orden y el frío– le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia.”<sup>37</sup>

Una tercera perspectiva que dialoga con esta problematización es la de Žižek. Aunque su propuesta política me parece extremadamente preocupante respecto de la que yo quiero perfilar, hay en su analítica algunas cuestiones fundamentales para poder poner en perspectiva estas aristas complejas y proponer un diálogo entre ellas. Considero que en Žižek es posible pensar el esquema de la captura pero también de la posibilidad de fuga: según él, al final no habría otra ruta para dar cuenta de la fuga sino analizando y afectando precisamente la captura, entendiéndola. Es más o menos común pensar que frente a la captura se plantea la transgresión, pero hoy día la captura toma la forma de la transgresión, la transgresión es su lenguaje y su ropaje. La captura consiste en la normalización de la transgresión vía configuración de los escenarios y de los mecanismos que ante cualquier tipo de transgresión puedan reaccionar ya no eliminándola sino absorbiéndola, incorporándola y plegándola a su racionalidad, para centrifugarla en los circuitos del mercado.

En Žižek es importante la ‘saturación’, que se lee desde la noción de *goce*. En dispositivos ‘anteriores’, el goce era un factor que jugaba un papel relativamente marginal, de cuidado y contención. Antaño, el dispositivo de poder-saber proponía una idea de bienestar en términos de felicidad que se puede pensar como una apertura al goce; podría narrarse una genealogía de los dispositivos desde la noción de ‘goce’ y de su mutación vectorial en función de los procesos de subjetivación. En esa genealogía, un punto nada lejano al actual sería el hecho de que hoy la subjetividad está *casi* ‘obligada al goce’. En ese sentido, la operación de captura en el dispositivo también tendría que ver con la saturación del goce, que Žižek va a proponer como uno

---

<sup>36</sup> Esta figura es umbral entre lo humano y lo no-humano, margen de discernibilidad entre lo vivo y lo no vivo. Es, en ese sentido quien ha devenido-absolutamente-otro; en él no hay captura del devenir porque carece de cualquier aspiración.

<sup>37</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos, 1998. 235.

de los rasgos principales de la ‘posmodernidad’<sup>38</sup>. El dispositivo, lejos de contener el goce, lo regula y lo pone a circular como ‘momentum’ deseado y promovido, y sanciona el no-goce; esto tiene mucho que ver con la idea del empresario de sí que la teoría del capital humano desarrolla, ya que la responsabilidad directa de cualquier falta de goce recaería sobre el sujeto, que en este esquema tiene a su alcance todas las condiciones para acceder a aquel. Si se admite al mercado como el *modus operandi* del dispositivo de modulación, será posible establecer una relación compleja entre la regulación del goce, el funcionamiento de la tarjeta de crédito y la deuda. Eran otros tiempos en los que se trabajaba para después gozar; pero ahora se trata de gozar, trabajar para costear el goce permanente y para seguir gozando: tal es el sistema de crédito<sup>39</sup>.

Por otro lado, para Žižek las luchas ‘micro’ son luchas ‘pospolíticas’: le hacen juego a la posmodernidad, a su lógica interna; no hacen ningún impacto en el capital y por tanto son despreciables. Es posible adherir a su argumento parcialmente: si bien es necesario un ejercicio de crítica a las micromotivaciones que demandan *reconocimiento*, su argumento es tremendamente peligroso y poco realista en términos de la reducción de lo político a la molaridad radical. Es decir, desde la perspectiva de una ‘estética de la existencia’ no sólo es posible sino necesario repensar la política desde la dimensión microfísica del poder, no sólo de pequeñas agrupaciones que den la batalla en términos ya no de identidad sino de [des]identificación, sino también desde los ejercicios que desde la subjetivación misma se pueden emprender en estos mismos términos. Poner la lucha en términos de des-identificación implica ya no sólo exigir (al otro) sino efectuar (en sí mismo) un movimiento de desmarque, de deslizamiento y de reconfiguración que no pasa por un ejercicio de reconocimiento.

En la posmodernidad como la entiende Žižek, el único gran otro es el capitalismo, el mercado (operador del dispositivo de modulación). Pero éste ya no aparece como un gran espejo para el reconocimiento, sino como un caleidoscopio que

---

<sup>38</sup> Žižek, Slavoj. *Violence...* Cit.

<sup>39</sup> Lazzarato, Maurizio. *La fábrica...* Cit.

no ofrece identidades fijas sino que ofrece fragmentos de identificaciones intercambiables, mutables (dividuidad). Lo que habría que decirle a Zizek es, entonces, que ese sistema global que él concibe como el *enemigo* (el capital, el dispositivo de modulación...) ya ha penetrado los cuerpos incluso a nivel genético, en términos de semio-capitalismo<sup>40</sup>, en forma de una mutación congénita pre-individual, cosa que implicaría que la lucha no es necesaria y exclusivamente *hacia afuera*. Ya de la mano de Deleuze se sigue que la subjetividad está estratificada y el camino partiría de efectuar un proceso complejo de desestratificación de la subjetividad.

El giro que hace falta en Zizek es uno que le permita pensar al capital en términos deleuzianos: no como *El Capital* sino como máquina compuesta de múltiples máquinas que operan en diferentes niveles de diferentes formas. Este giro completaría la propuesta de Zizek a favor de una lucha plural, múltiple, que en el proceso de identificación del *enemigo* avance políticamente desmarcándose de las líneas de fuerza constitutivas y que en todo caso, como dice él mismo, re-politice la lucha a partir de la renuncia a toda pretensión de ‘reconocimiento identitario’.

Finalmente, mencionar a Peter Sloterdijk, de quien apenas rescataré un par de aspectos de manera muy breve. A partir de una crítica a la modernidad, de la que concluye que la democracia es la semilla de un clima de época de mediocridad, Sloterdijk rastrea el cinismo antiguo para concluir que incluso esta estética de la existencia devino degradación en la ilustración, haciendo del gesto cínico la condición de la burguesía contemporánea. En ese sentido, diferenciando entre *Zynismus* y *Kynismus*, relacionará el cinismo de la antigüedad con el *Kynismus* y lo proyectará hasta nuestros tiempos en forma de neo-quinismo, mientras que caracterizará ese cinismo burgués moderno con la forma del *Zynismus*. Por eso su análisis va a promover lo que llama neo-quinismo como un camino de transformación de la existencia que implicará un alejamiento reflexivo de toda racionalidad y argumentación, de modo que devenga una *actitud* quínica-nietzscheana caracterizada por lo móvil y lo satírico<sup>41</sup>. Una suerte de rebeldía que escape a cualquier tipo de

<sup>40</sup> Berardi ‘Bifo’, Franco. Generación...Op.Cit.

<sup>41</sup> Sloterdijk, Peter. Crítica de la razón cínica. Madrid: Siruela, 2003a.

institucionalización. Evidentemente la pregunta que emerge es cómo hacerlo, a lo que el pensador alemán responderá acudiendo a una serie de ejercicios, prácticas de sí que ponen al cuerpo como elemento central<sup>42</sup>: Sloterdijk dice que la democracia es un sistema que reproduce un espíritu político de la mediocridad porque *igualada por lo bajo* las condiciones políticas; y propone restablecer la verticalidad de la vida a través de la *meritocracia* como sistema donde ‘los mejores’ serán los que asuman las posiciones que corresponda. La propuesta de Sloterdijk rescata la transfiguración de los valores y la experimentación consigo mismo como sendero materialista de optimización de las potencias humanas. Sin embargo, su propuesta de re-verticalización de la vida social vía meritocracia es al menos problemática.

### **Excursus 2: A propósito de las prácticas de sí en Michel Foucault**

Quisiera trazar un recorrido breve por el corpus tardío de Foucault, que identifica en los griegos un momento especial en la relación poder-sujeto. Su proyecto más tardío traza una historia de la subjetividad, un interés que no fue sistematizado en libros. Sin embargo, es posible reconstruir algunas líneas de ésta. Después de publicar el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, hay un ‘silencio’ editorial de más o menos ocho años.<sup>43</sup> Es posible rastrear en algunos textos ‘menores’ un descontento explícito con su propio modelo de análisis del poder (‘bélico’ o nietzscheano). En este esquema hay un sujeto sujetado; lo que implica pensar la resistencia bajo la forma de un contrapoder de la misma naturaleza del poder represivo.

En el curso que da en 1976, Foucault empieza a esbozar una salida del modelo bélico, al concebir el poder como una cuestión de ‘gobierno’. La gubernamentalidad se posicionará como la cuña que ocasionará la ruptura de un modelo a otro (del ‘bélico’ al de ‘gobierno’). En 1982 aparece el texto *El sujeto y el poder* y se cristaliza esta idea. En perspectiva de gobierno, el poder es entonces una acción que pretende

---

<sup>42</sup> Sloterdijk, Peter. Experimentos con uno mismo. Valencia: Pre-Textos, 2003b; y Has de cambiar tu vida. Valencia: Pre-Textos, 2013.

<sup>43</sup> Para una presentación interesante de esto, ver: Castro-Gómez, Santiago. Historia de la gubernamentalidad. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.



modificar conductas, estructurando el campo de acción sobre el comportamiento de los otros. La estructura misma de funcionamiento del poder en este modelo de gobierno deja abierta la puerta no sólo a la decisión entre opciones, sino a la creación de nuevas opciones. Empieza a dibujarse la posibilidad de des-sujetarse; a diferencia del modelo bélico, poder y libertad no son excluyentes.

En 1982 Foucault da una serie de conferencias en Vermont que luego serán publicadas junto con otros opúsculos bajo el título de *Tecnologías del yo*. En la introducción de la primera de las conferencias, Foucault identifica cuatro tipos de tecnologías: de producción, de los sistemas de signos, de poder (dominación), y del yo. Las tecnologías de poder hacen referencia a las que se proponen o tienen como consecuencia la ‘objetivación del sujeto’, mientras que las del yo implican las ideas de autogobierno y autonomía, y se proponen o logran la subjetivación del sujeto. La relación entre las tecnologías de poder/dominación y las del yo lo que Foucault va a llamar ‘gubernamentalidad’: acá se gesta la idea de ‘libertad’ en su filosofía.

Se trata de una historia de la subjetividad, de los procesos de subjetivación, de las técnicas del cuidado de sí. Si se examina la introducción del segundo tomo, así como el segundo capítulo del tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*, no es muy complicado deducir que se trata de fragmentos que ya pertenecen a este proyecto de una historia de la subjetivación, proyecto que queda esbozado en los cursos que él da en el College de France entre 1982 y 1984. Entonces, la ‘estética de la existencia’ tratará de la forma y el tipo de relación posible consigo mismo, relación directamente relacionada con la concepción de la forma bella de existencia de la Antigua Grecia. La vida misma se vuelve objeto de intervención estética. Se trata de la producción de sí mismo; la estética de la existencia es una cuestión *técnica*. De esta manera, el paso del modelo bélico al de gobierno es la reconsideración de la resistencia en términos de re-existencia: el asunto girará en torno a existir de otro modo.

Creo que es posible empezar a delinear una diferencia analítica entre el estudio de las prácticas de sí y la emergencia de una propuesta de re-existencia. Por un lado, el estudio que hace Foucault de las prácticas de sí deviene un *mapa* de la cuestión, que

acaso posibilita pensar una estrategia en términos de re-existencia. Esta propuesta se alimenta de los estudios sobre las prácticas de sí para hacer un llamado de atención ético-político en código del quehacer en un contexto determinado; no se trata de un manual que por medio de ejercicios específicos traídos desde la antigüedad garantice la libertad, sino que se trata de un ejercicio *personal* de reconocer, identificar, caracterizar, descomponer y recomponer –vía cortocircuito o vía re-significación– las líneas de fuerza que constituyen la subjetividad. Hoy día, la relación de sí consigo no es reflexiva/deliberada/consciente, sino que ha sido institucionalizada; es decir, las formas de relacionarse consigo mismo han sido capturadas/mercantilizadas por entidades institucionales que ostentan el monopolio del mercado de las prácticas de sí, de modo que toda relación consigo mismo termina siendo un automatismo de gobierno, frente a lo que nos preguntaríamos:

¿en qué sentido las prácticas y técnicas de sí pueden constituir una alternativa política en el presente? (...) Es decir, ¿qué estrategias podrían permitir la constitución de una subjetividad que no sólo obedezca (al Estado, a la Iglesia, al sistema socioeconómico) sino que también construya relaciones de poder capaces de confrontar tal obediencia?<sup>44</sup>

En la medida en que se le pueda dar una respuesta ‘efectiva’, “el ejercicio de sí sobre sí mismo (ascesis) se convierte en evidencia del gobierno sobre sí mismo...”<sup>45</sup> Sin embargo, me parece que una propuesta de re-existencia sobrepasa la pregunta a propósito de las prácticas de sí, ya que las prácticas de sí constituyen apenas una parte de las operaciones o las dimensiones que implica esta propuesta de re-existencia en tanto ético-política.

---

<sup>44</sup> Sáenz Obregón, Javier. “La política de las prácticas de sí”. Michel Foucault. 25 años. Comps. Mario Montoya y Adrián Perea Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2010. 105-110. 106-107.

<sup>45</sup> Sáenz Obregón, Javier. “La política...” Op.Cit. 106.

### Re-existencia: una apuesta *est-ética* / política

Con Bifo es posible construir una reflexión a propósito de la contradicción lógica que implicaría plantear la cuestión de la re-existencia en términos ‘emancipatorios’. De alguna forma Foucault, Deleuze, Agamben, Sloterdijk e incluso Hardt y Negri ya venían abonando ese terreno que constituye un llamado por un devenir-otro<sup>46</sup>; los referentes de dominación han cambiado, y eso exige que también los de libertad se modifiquen, incluso al punto de renunciar a la ‘libertad’ como horizonte, y en algunos casos a renunciar a todo horizonte; estos cambios no sólo se han dado en apariencia sino que constituyen profundas y radicales transformaciones de los marcos de referencia desde los cuales pensar la subjetivación hoy. La vida se exige como ejercicio permanente de problematización y conceptualización, y ese ejercicio permanente sería lo único que se podría aproximar a un ejercicio de *libertad*. Pero he querido renunciar a esta noción, no ponerla en el horizonte, fundamentalmente porque considero que plantear una propuesta en términos de re-existencia y no de resistencia<sup>47</sup> implica lógicamente una trasfiguración del horizonte mismo, desde la inmediatez del primer paso.

Los instrumentos conceptuales abren y cierran campos de posible, catalizan Universos de virtualidad. Sus repercusiones pragmáticas suelen ser imprevisibles, lejanas, diferidas. ¡Quién puede saber qué tomarán de ello otros, para otros empleos, a qué bifurcaciones podrán contribuir!<sup>48</sup>

<sup>46</sup> De los autores visitados, tan sólo Zizek conserva una postura claramente emancipatoria, que raya un fascismo de izquierda. “La única perspectiva ‘realista’ es fundar una nueva universalidad política optando por lo imposible, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (‘derechos humanos’, ‘democracia’), cuyo respeto nos impediría también ‘resignificar’ el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio... si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla Linksfaschismus, ¡que así sea!” (Zizek, Slavoj. “Mantener el lugar”. Contingencia...Cit. 2004b. 328).

<sup>47</sup> La diferencia entre resistencia y re-existencia: se resiste una fuerza con una fuerza contraria (nadando en una tormenta o soportando el peso de un muro que se derrumba); se re-existe, en cambio decodificando las significancias que tiene esa tormenta o ese muro en tanto mi subjetividad, y poniendo a funcionar sus afecciones de forma que hagan parte de mi modo de existencia (haciendo un cortocircuito, generando un vacío lógico, o interrumpiendo o esquivando su flujo).

<sup>48</sup> Guattari, Félix. Caosmosis...Cit. 154.

Guattari dialoga con Bifo alrededor de la potencia de la transformación desde/en el lenguaje. Reconstruir las categorías de referencia es a la vez un reto y un riesgo. Reto, en la medida que implica una ruptura que pone en juego las garantías de la comunicación en términos de su efectividad; y riesgo por lo que menciona Guattari: al hacer emerger nuevas categorías para poder dar cuenta de la realidad en sus nuevas formas, nada garantiza que esas categorías no sean usadas en contra de las propuestas que, como flujo o como rizoma, han constituido una desterritorialización de los enunciados. El riesgo al que siempre se está expuesto es que los flujos de la desestratificación sean de nuevo codificados en un estrato. El riesgo marca la línea de entrada a la propuesta de re-existencia que propongo: no hay garantías.

Pero incluso después de haber hecho una distinción entre la fuga y el viaje, la fuga continúa siendo una operación ambigua. ¿Quién puede asegurarnos que en una línea de fuga no vamos a encontrar todo aquello de lo que huimos? Huyendo del eterno padre-madre, ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formas edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga.<sup>49</sup>

Así pues, lo que propongo es asumir la fuga como punto de partida, no como ‘final de partida’. La fuga sería el final de un proceso que una vez terminado deviene punto de inicio del proceso de fuga propiamente dicho. Este punto de inicio, configurado por prácticas y técnicas, puede verse como la restitución de la ética en términos de una estética de la existencia que está siempre por hacer: ética que deviene est-ética política. Concibo, en resumen, la fuga como un acto reflexivo-crítico deleuziano. Un acto que implica los procesos de desujeción/desestratificación – re-existencia. Pero su camino está plagado de retornos sobre sí mismo, retornos que son reconocimiento de las líneas de fuerza que me constituyen y de la forma en que lo hacen. La paradoja habita el hecho de que, como el musulmán, el *re-existente*

---

<sup>49</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos...Op.Cit. 47-48.

generalmente no está en capacidad de dar cuenta de sus ejercicios de re-existencia. Aunque desde mi propuesta la re-existencia implica cierto grado de conciencia de las prácticas implicadas, la reflexividad puede darse por fuera de la *cabeza*, en la piel: y en esa medida es inmediatamente indecible. No se trata de la pura y llana experimentación visceral de la aleatoriedad del mundo y sus ofertas de sentido: por eso un cierto nivel de *prudencia* del proceso. La operación va tomando su forma: ritornelo.

¿Qué hacer para que la línea de fuga no se confunda con un puro y simple movimiento de auto-destrucción, el alcoholismo de Fitzgerald, el desánimo de Lawrence, el suicidio de Virginia Woolf, el triste fin de Kerouac? (...) No se puede prever. Una verdadera ruptura puede alargarse en el tiempo, no tiene nada que ver con un corte demasiado signficante, constantemente tiene que ser protegida no sólo contra sus falsas apariencias, sino también contra sí misma y contra la re-territorialización que la acechan.<sup>50</sup>

No sólo no hay garantías, el proceso que inicia en una desestratificación corre el riesgo desde el primer momento de ser reterritorializado. Y seguramente esta nueva codificación será aun peor que la originaria. El dispositivo procura ‘tapar’ o ‘bloquear’ las fugas que le son constitutivas y aun más las que se empiezan a torcer peligrosamente hacia el borde de una desterritorialización absoluta, hacia un CsO. Y en ese sentido, dar cuenta de la línea de fuga se convierte en dar cuenta de la captura que en términos de potencia implica asumir la huida de sí. El poder, que estratifica, intentará hacer de la fuga un estrato, del deseo placer; y su primera operación objetivará la potencia de la fuga misma, del deseo, capturando su propio devenir. Entonces, ¿cómo accionar? Definitivamente no de manera estratégica: la estrategia estratifica. El devenir capturado en potencia contiene la virtualidad de su propia fuga, y es allí donde habrá que accionar: devenir-infante, devenir-mujer, devenir-otro...

---

<sup>50</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos...Op.Cit. 48.

Las preguntas kantianas mutan en función del devenir-fuga: la identificación de las líneas de fuerza constitutivas procede como ritornelo, cuidadosa y aceleradamente va y vuelve sobre sus operaciones desde un lugar cómodo de un estrato que sirva de soporte cartográfico. Cualquier ruptura radical devendrá recodificación por la capacidad de respuesta del dispositivo modulador. Paciencia: la desterritorialización debe devenir-imperceptible. Pensando en la re-existencia, es posible trazar una cierta ruta de algunas líneas de fuerza. El poder se moviliza siempre en flujo y a través de líneas de fuerza específicas; bajo la fórmula que lo define como acción sobre la acción es entonces un efecto que tiene efectos.

El poder afecta, es una afección. Efecto del efecto, efecto de afección: afecto. Como afecto sobre el afecto opera la línea de fuga: pura afección empática. Los afectos son la pura potencia, y es allí donde residirá, de una manera también fluida y compleja, la fuga en su virtualidad. La estratificación opera como singularidad rizomática. Cada quién es traspasado de manera particular y estratifica un número y una calidad diferente y diversa de estratos que se consolidan en y con las líneas de fuerza constitutivas. Micropolítica es la acción de desestratificación; un nuevo peligro asoma: la sutileza del dispositivo, al verse superado, tentará. Ya no se abalanzará sobre el deseo para hacerlo placer en un objeto de deseo, sino que presentará la calma como telón de fondo de la fuga, proveyendo lo necesario para que la fuga se autoestabilice, se estratifique (el anarquismo también se hace partido político).

Por eso además la decisión que no se dice, que siempre es gerundio, debe además escapar al solipsismo. La relación de sí consigo es relación ubicada. La existencia del ser-en-el-mundo no es abstracta. Allí su 'yo' está atravesado y constituido interminablemente por las interactividades que son su 'yo' en los otros. El 'yo' no es pandemia, los otros no son *todos* los otros. Cada uno tiene sus otros, y el gesto ético se constituye allí, donde es inter-acto. No hay negociación ni acuerdos: mi 'devenir-CsO' es en los otros inmediatamente en cada acción. He ahí la desestratificación de la ética misma. De este punto en adelante, queda todo por ha-ser. La existencia es acto permanente de creación.

Y el acto de resistencia no es ni información ni contra-información. La contra-información no es efectiva más que cuando se convierte en acto de resistencia. (...) La obra de arte no contiene, en sentido estricto, la menor dosis de información. Por el contrario, hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia. Eso sí. La obra de arte tiene algo que ver con la información y con la comunicación solamente en términos de acto de resistencia. ¿Qué misteriosa relación existe entre una obra de arte y un acto de resistencia, dado que los hombres que resisten carecen del tiempo y a menudo de la cultura necesaria para establecer ni siquiera una mínima relación con la obra de arte? (...) Podríamos decir entonces, desde el punto de vista que nos ocupa, que el arte es lo que resiste, aunque no sea lo único que resiste. De ahí la relación tan estrecha que se da entre el acto de resistencia y la obra de arte. No todo acto de resistencia es una obra de arte, aunque lo sea en cierto modo. No toda obra de arte es un acto de resistencia aunque, sin embargo, en cierto modo, lo es. (...) El acto de resistencia tiene dos caras. Es humano, pero también es el acto de arte. Únicamente el acto de resistencia resiste a la muerte, ya sea bajo la forma de una obra de arte o bajo la de una lucha humana. (...) No hay obra de arte que no apele a un pueblo que aún no existe.<sup>51</sup>

Deleuze habla de resistencia, pero el sentido que tienen sus palabras resuena con la re-existencia tremendamente: “El gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma.”<sup>52</sup> En la medida en que la creación es producción de lo real, no hay simple resistencia. La estética de la creación implica una *estética de la existencia* que quiebre en la fuga los estándares del tiempo y el espacio constitutivos de las fuerzas que empujan hacia la resistencia, deviniendo *modo de existencia otro*: “El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza.”<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Deleuze, Gilles. “¿Qué es el acto de creación?”. Dos... Cit. 2007b. 281-289. 288-289.

<sup>52</sup> Deleuze, G. y Parnet, C. Diálogos... Op. Cit. 58.

<sup>53</sup> Deleuze, Gilles. “Control...” Cit. 272.

La resistencia que hace una mueca a la muerte es en sí misma re-existencia, porque sin vencerla la hace girar sobre sí misma. La obra de arte, el arte, no tiene valor intrínseco de re-existencia; pero el acto de creación, la subjetiv-acción que implica el acto mismo de crear decodifica las líneas de la servidumbre y de la infamia y les pone en frente un vacío lógico. No opera la muerte sobre lo que no puede morir: acto de creación es, por definición, la potencia de la vida en acción. No hay lucha contra la vergüenza, la vergüenza deja de operar como estratificación de la subjetividad cuando hay creación, cuando opera la potencia de producción de lo real.

Son las máquinas estéticas las que, en nuestra época, nos proponen los modelos relativamente mejor realizados de esos bloques de sensación susceptibles de extraer sentido pleno a partir de todas esas señaléticas vacías que nos invisten por todas partes. Es en el *maquis* del arte donde se encuentran los más consecuentes núcleos de resistencia a la apisonadora de la subjetividad capitalística, la de la unidimensionalidad, del equivaler generalizado, de la segregación, de la sordera a la verdadera alteridad. ¡No se trata de tener a los artistas por los nuevos héroes de la revolución, por las nuevas palancas de la Historia! El arte aquí no es solamente obra de los artistas patentados sino también de toda una creatividad subjetiva que atraviesa las generaciones y los pueblos oprimidos, los guetos, las minorías... Quisiera señalar únicamente que el paradigma estético, el de la creación y la composición de preceptos y de afectos mutantes, ha pasado a ser el de todas las formas posibles de liberación, expropiando los antiguos paradigmas científicos a los que eran referidos, por ejemplo, el materialismo histórico o el freudismo.<sup>54</sup>

La potencia del acto creativo reside en la subjetividad, no en el artista. La subjetividad deviene artista en el acto creativo; al explorar su potencia creativa, el sujeto halla su devenir-artista que en el acto creativo constituye la línea de fuga. El

---

<sup>54</sup> Guattari, Félix. *Caosmosis*...Cit. 112.



arte se vuelve paradigma de re-existencia sólo cuando la potencia creativa, que ahora se encuentra encallada como virtual en la subjetividad como subjetiv-acción, interpela la desterritorialización de la ética y se hace efectuación de/en la tarea que le es suya en un plano político (allí deviene política la estética, y viceversa):

Se torna imperativo refundar los ejes de valores, las finalidades fundamentales de las relaciones humanas y de las afectividades productivas. Una ecología de lo virtual se impone, pues, tanto como las ecologías del mundo visible. (...) El nuevo paradigma estético tiene implicaciones ético-políticas porque hablar de creación es hablar de responsabilidad de la instancia creativa respecto de la cosa creada, inflexión de estado de cosas, bifurcación más allá de los esquemas preestablecidos, puesta en consideración, también aquí, del destino de la alteridad en sus modalidades extremas.<sup>55</sup>

Y en tanto asume su responsabilidad política, la subjetiv-acción del acto creativo, que puede o no hacerse plasticidad estética-artística, inmediatamente se refunda en la desestratificación de sí mismo, de lo que lo constituye. La vida de la potencia de creación deviene obra, y:

La obra de arte, para quienes disponen de su uso, es una empresa de desencuadramiento, de ruptura de sentido, de proliferación barroca o de empobrecimiento extremo, que conduce al sujeto a una recreación y una reinención de sí mismo. Sobre ella, un nuevo apuntalamiento existencial oscilará según un doble registro de reterritorialización (función de ritornelo) y de resingularización. El acontecimiento de su encuentro puede fechar irreversiblemente el curso de una existencia y generar campos de posible 'alejados de los equilibrios' de la cotidianidad.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Guattari, Félix. *Caosmosis*...Cit. 113, 132.

<sup>56</sup> Guattari, Félix. *Caosmosis*...Cit. 159.

Por eso, además, este llamado nos recuerda que:

Hoy, son tal vez los artistas quienes constituyen las últimas líneas de repliegue de cuestiones existenciales primordiales. ¿Cómo acondicionar nuevos campos de posible? ¿Cómo disponer los sonidos y formas de modo que la subjetividad que les es adyacente siga en movimiento, es decir, realmente con vida?

La subjetividad contemporánea no tiene vocación de vivir indefinidamente bajo el régimen de repliegue sobre sí misma, de la infantilización masmediática, del desconocimiento de la diferencia y la alteridad en el dominio humano tanto como en el registro cósmico. Sus modos de subjetivación no saldrán de su ‘cerco’ homogenético salvo que aparezcan a su alcance objetivos creadores. (...) Más allá de las reivindicaciones materiales y políticas, emerge la aspiración a una reapropiación individual y colectiva de la producción de subjetividad.<sup>57</sup>

La fuga se hace proceso de creación en tanto, inmediatamente, constituye la fuga del acto de creación mismo. Porque hace del producto de su creación ‘nuevo material de la subjetividad’, y en tanto tal, requiere decodificar la producción creativa y devenir subjetivación. La acción estético-política completa su ciclo en el arte en la inmediatez de la creación. La desterritorialización de la potencia creativa no encuentra su lugar de comodidad y por eso se desestratifica de sí misma para agenciar una nueva fuga de sí, en la producción de sí misma como subjetividad-potencia-creadora de subjetividad (subjetivación, en el sentido más estricto del término). La estrategia del dispositivo de modulación no encuentra herramientas para atacar a su vacío constitutivo, el *deseo* de ser. Lo único que el aparato de captura no puede objetivar como objeto de deseo, como placer objetivado, es el sí mismo desterritorializado del ‘yo’.

---

<sup>57</sup> Guattari, Félix. *Caosmosis*...Cit. 161-162.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Berardi 'Bifo', Franco. *Generación post-alfa*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.
- Burchell, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Eds.). *The Foucault effect*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- Deleuze, Gilles. "Control y devenir". *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996a. 187-194.
- \_\_\_\_\_. "Entrevista sobre *Mil Mesetas*". *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996b. 33-43.
- \_\_\_\_\_. "Post-scriptum sobre las sociedades de control". *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996c. 195-201.
- \_\_\_\_\_. "Deseo y placer". *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos, 2007a. 121-129.
- \_\_\_\_\_. "¿Qué es el acto de creación?". *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos, 2007b. 281-289.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Kafka, por una literatura menor*. México: Era, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *El antiedipo*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Deleuze, G. y Parnet, C. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power". *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Dreyfus, H. y Rabinow, P. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad 3*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996.

- \_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE, 2010b.
- Guattari, Félix. “Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva”. *El constructivismo guattariano*. Cali: Universidad del Valle, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Hardt, M. y Negri, A. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *Multitud*. Barcelona: Debolsillo, 2006b.
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- RIOS, Camilo. “Configuración de subjetividades en sociedades de control”. Buenos Aires: Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural. IDAES-UNSAM. Noviembre. 2012.
- \_\_\_\_\_. “Gilles Deleuze y las Sociedades de Control, una cantera abierta”. Mar del Plata: Ponencia presentada en las Segundas Jornadas “Gilles Deleuze”. *Resonancias del pensamiento. Arte, Ciencia y Filosofía*. 3 – 5, octubre. 2013a.
- \_\_\_\_\_. “Sociedades de Control: conceptualización, límites, intersecciones”. Bogotá: Ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. 3 – 6, septiembre. 2013b.

- Rodríguez, Pablo Esteban. “El renacimiento de la biopolítica. Notas para un balance”.  
En: Revista Tramas. No. 32, (2009): 63-98.
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida*. La Plata: Unipe, 2012.
- Sáenz Obregón, Javier. “La política de las prácticas de sí”. *Michel Foucault. 25 años*.  
Comps. Mario Montoya y Adrián Perea Bogotá: Universidad Distrital Francisco  
José de Caldas, 2010. 105-110.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003a.  
\_\_\_\_\_. *Experimentos con uno mismo*. Valencia: Pre-Textos, 2003b.  
\_\_\_\_\_. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2003.  
\_\_\_\_\_. “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”. *Contingencia,  
hegemonía, universalidad*. Comps. Judith Butler, et.al. México: FCE, 2004a.  
\_\_\_\_\_. “Mantener el lugar”. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Comps. Judith  
Butler, et.al. México: FCE, 2004b.  
\_\_\_\_\_. *Violence*. New York: Picador, 2008.

**Espectáculo, imagen y gloria.  
La profanación de la máquina política.**  
Spectacle, Image and Glory. The Profanation of the Political Machine.

**Natalia Taccetta \***

*Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2015*

*Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2015*

**Resumen:** *El artículo tematiza una relación posible entre algunas de las derivas de la genealogía de la gloria producida por Giorgio Agamben en *El Reino y la Gloria* y tanto la lógica del espectáculo tematizada por Guy Debord en relación con las sociedades contemporáneas como la espectacularización de la vida tal como aparece en la producción tardía de Walter Benjamin. Es a la luz de estas tres perspectivas que se propone pensar algunas convergencias del escenario estético-político actual.*

**Palabras clave:** *Giorgio Agamben, Espectáculo, Gloria, Guy Debord, Walter Benjamin.*

**Abstract:** *This article discusses a possible relationship between some aspects of the genealogy produced by Giorgio Agamben in *The Kingdom and the Glory* and the logic of the spectacle analyzed by Guy Debord in relation to contemporary societies, on the one hand, and the spectacularization of life as appear in the late production of Walter Benjamin. Is in the light of these three perspectives that we propose to think about some convergences of the aesthetical and political contemporary scene.*

**Keywords:** *Giorgio Agamben, spectacle, Glory, Guy Debord, Walter Benjamin.*

---

\* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctora en Filosofía por la Universidad de París 8. Profesora y Licenciada en Filosofía (UBA) y magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Es becaria posdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la UBA y de la Universidad Nacional de las Artes, Argentina.  
Correo electrónico: [ntaccetta@gmail.com](mailto:ntaccetta@gmail.com)

En *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2 (2008), Giorgio Agamben analiza la relación entre el poder “como gobierno y gestión eficaz” y como “majestuosidad ceremonial y litúrgica”. Continúa en este sentido la genealogía del poder en Occidente comenzada en el primer tomo de la serie –*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*– articulándola a partir de la doble estructura de la máquina gubernamental –que, en *Estado de excepción* aparece como la correlación entre *auctoritas* y *potestas*, es decir, la relación entre Reino y Gobierno. Esto implica desentrañar por qué el poder necesita de la Gloria y cómo es su funcionamiento, en su *oikonomía*.

Es, precisamente, a partir del análisis de la relación entre *oikonomía* y Gloria que Agamben se propone llegar a la estructura central de los mecanismos del poder en Occidente, convencido de que las aclamaciones y la Gloria están en el centro de los dispositivos políticos actuales habiendo tomado formas diversas. El poder en su aspecto “glorioso” es indistinguible de la *oikonomía* y el gobierno, y la identificación entre Gloria y *oikonomía* lo conduce a repensar el consenso en las democracias contemporáneas. Esto implica aceptar que “el centro de la máquina gubernamental está vacío”<sup>2</sup> y que es necesario devolver la política a la dimensión más propia del hombre, esto es, a su inoperosidad central (en tanto praxis), a “volver inoperosas todas las obras humanas y divinas”.<sup>3</sup>

El trono vacío –*hetoimasía tou thrónou* de los arcos y ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas– es el símbolo de la Gloria que Agamben intenta profanar para evaluar qué elementos quedan implicados en la *zoé aïonos*, la vida eterna, que allí se refiere. Esta lectura profana del arcano último del poder implica modificar una concepción que ha visto como lo más propio del hombre al trabajo y la productividad. Agamben sostiene que ha sido dejada de lado en la modernidad la importancia de la “inoperosidad” esencial del hombre<sup>4</sup> como un mecanismo de

<sup>2</sup> Agamben, Giorgio, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, p. 12.

<sup>3</sup> Ídem.

<sup>4</sup> Abandonando antiguas oposiciones y poniéndose en juego en el terreno de la *zoé*, debe articularse la nueva política. Es cierto también que, si se tiene en cuenta que es también el terreno que expone al

obtención de su condición política. La inoperosidad se establece en la conceptualización agambeniana contra “el énfasis ingenuo en la productividad y en el trabajo, que ha impedido permanentemente a la modernidad el acceso a la política como dimensión más propia del hombre”.<sup>5</sup>

En su recorrido, Agamben descubre que distintas interpretaciones esconden el “paradigma de una soberanía dividida e impotente”<sup>6</sup>, en el cual el rey conserva su legitimidad y sacralidad, pero es reducido a la impotencia; permanece encerrado en su habitación mientras sus ministros gobiernan en su lugar y nombre. Esta escisión de la soberanía en una función mágico-religiosa y una función política prefigura al soberano moderno que “reina, pero no gobierna”.<sup>7</sup>

---

hombre a los procesos de sujeción-subjetivación del biopoder, parece difícil pensar una verdadera salida, tal como Agamben reconoce. El pensamiento por venir debe pensar, precisamente, la figura de la potencia-de-no y la inoperosidad como lo propio del hombre.

<sup>5</sup> Agamben, G. Medios sin fin, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 18.

<sup>6</sup> Ibid., p. 124.

<sup>7</sup> La fórmula “*rex regnat, sed no gubernat*”, clave en la monarquía parlamentaria, fue acuñada por el historiador y político francés Adolphe Thiers en 1829, varias veces primer ministro bajo el reinado de Luis Felipe de Francia y presidente provisional de la Tercera República Francesa después de la caída del Segundo Imperio. Para indagar sobre este problema, Agamben se refiere a El monoteísmo como problema político de Peterson que analiza la figura de la divinidad a la luz de la política aristotélica y la concepción judía de la monarquía divina. A partir de una lectura del tratado pseudoaristotélico De Mundo, Peterson encuentra que tanto los paradigmas metafísico-teológicos como los políticos están entrelazados. Dios es un problema metafísico-político que complica las ideas de Macht (potestas, dýnamis) y Gewalt (arché). En la lectura de Peterson, Agamben advierte que el aparato administrativo por el que los soberanos de la tierra conservan su reino se convierte en el paradigma del gobierno divino del mundo. La analogía entre la potencia de Dios y el aparato burocrático no implica separar completamente a Dios de su potencia; más bien, implica que Dios no tiene necesidad de muchos ministros (polycheiría), sino que a partir de un movimiento prodiga su potencia a las cosas. En este sentido, Agamben señala que, si es cierto que el rey reina, pero no gobierna, su gobierno (su potencia) no puede estar separado de él por completo. Llama la atención sobre la analogía entre las imágenes de De mundo y las de los teóricos de la oikonomía. Considera que la verdadera contribución de Peterson a la teología política consistiría en haber sabido ver la analogía entre el paradigma político liberal, donde reino y gobierno están separados, y el paradigma teológico, en el que, en Dios, aparecen distinguidas arché y dýnamis. La separación entre reino y gobierno ya estaba en los teólogos cristianos que distinguían entre ser y oikonomía, que diferenciaban la racionalidad teológica de la económica. Esto conduce a Agamben a rastrear genealógicamente los presupuestos e implicancias teológicas de la distinción entre el Reino y el Gobierno, separación que remite en Carl Schmitt a la distinción auctoritas/potestas. En 1933, en Estado, movimiento, pueblo, delinea la nueva constitución del Reich nacionalsocialista y elabora una perspectiva sobre la distinción. Como el presidente “reina, pero no gobierna”, el canciller –Adolf Hitler– ejerce la función de gobierno (Regierung), una nueva figura del poder político (Führung), que reenvía a una esfera semántica muy amplia que tiene que ver con alguien que guía y orienta a partir de la imagen del pastor y el rebaño. El pastor, en este caso, no es



Para iluminar la articulación Reino/Gobierno a partir de la tensión entre gloria y *gubernatio*, Agamben pretende dar cuenta de la diferencia entre ambos términos sorteando la dificultad que implica *a priori* pensar una política de la liturgia, el himno y la gloria; y no del gobierno, la acción y el poder. En este sentido, recurre a la conexión entre los análisis de Erik Peterson sobre los ángeles y la disertación *Heis Theos. Epigraphische, formheshichtliche und religionheshichtliche Untesuchungen* [Un Dios. Una investigación sobre epigrafía, historia de la forma e historia de la religión], una suerte de arqueología política de la liturgia y el protocolo, dedicada al estudio del ceremonial político en su relación con la liturgia eclesiástica a través del estudio de la aclamación *Heis theós*. Tal como Agamben señala, esta fórmula se inscribe en el ámbito de las aclamaciones, es decir, traspasa el origen cristiano y se dirige a las loas de los emperadores paganos y los gritos que celebraban a Dionisio en los rituales órficos.

Aclamación se define como “una exclamación de aplauso, de triunfo (“*Io triumphé!*”), de alabanza o desaprobación (*acclamatio adversa*) gritada por una muchedumbre en determinadas circunstancias”.<sup>8</sup> Daban lugar a un ceremonial o podían tener significado jurídico poniendo en evidencia el nexo esencial entre derecho y liturgia. La aclamación, además, constituye comunidad política por ser su misma expresión. En ella se da “publicidad” a la liturgia que transforma al pueblo en “pueblo”.<sup>9</sup> *Leitourgía* es la “prestación pública” y su manifestación en relación con el vínculo entre el soberano y los súbditos ha ido transformándose, configurando la esfera de la soberanía por su sentido técnico-jurídico. La manifestación del carácter teológico-sacro de la relación entre el soberano y los súbditos ha ido modificándose también. Es por eso que, a partir del análisis de los “*Römische Mitteilungen*” [“Notas

---

trascendente respecto del rebaño, sino igual en especie, conformando “una secularización del paradigma pastoral”.

<sup>8</sup> Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, op. cit., p. 296.

<sup>9</sup> Agamben realiza un análisis terminológico que hace aparecer el óchlos impolítico del Nuevo Testamento que se puede pensar como “turba”, convertido en laós a través de la liturgia.

romanas”] de Andreas Alföldi, de los años 1934 y 1935, Agamben se detiene en estas transformaciones y encuentra que su sentido una tecnología que articula la esfera de la soberanía en su conjunto.<sup>10</sup>

Del historiador Ernst Percy Schramm, Agamben recupera una investigación sobre las insignias y los símbolos del poder. En *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, encuentra que se los llama “signos del dominio” y “simbología del Estado”, los cuales subrayan el poder performativo de banderas y estandartes. Evoca, además, al historiador Karl von Amira que propuso una “arqueología del derecho” basándose en el análisis de los gestos en las manos de las miniaturas del código medieval *Sachsenspiegel*. Distingue gestos auténticos, en los que la mano es inmediatamente el símbolo de un proceso espiritual, y gestos inauténticos, donde solo es instrumento del símbolo que tiende a hacer visible algún atributo social. Se centra en los gestos auténticos para ver en qué medida se adscribirían a una simbología de carácter jurídico. Destaca particularmente una de las categorías mímicas, el gesto lingüístico: “No se podría definir con más precisión la potencia del gesto lingüístico, que no se agota ni en una escansión ni en una simple enfatización del discurso: donde los gestos se convierten en palabras, las palabras se convierten en hechos”.<sup>11</sup> De modo que las palabras y los hechos se entrelazan en la esfera de lo performativo<sup>12</sup> convirtiéndose en una signatura desde el momento en que desplaza el *dictum* a una esfera no denotativa. Así es como el filósofo lee los gestos y signos del poder, es decir, como signaturas que dan eficacia constatativa tanto a los signos como a los objetos.

---

<sup>10</sup> En algunos casos, a partir de un efecto performativo como en el caso de la *mutatio vestis* [cambio de vestimenta] donde la vestimenta implicaba un verdadero investimento; el color púrpura de la vestimenta, por ejemplo, tenía un sentido jurídico preciso, era insignia de la soberanía.

<sup>11</sup> Agamben, G., *El Reino y la Gloria*, op. cit., p. 318.

<sup>12</sup> Tal como lo encuentra en el John L. Austin de *How to do things with words*, el performativo es un enunciado lingüístico que, en sí mismo, es una acción, un hecho, en la medida en que su significado se identifica con la realidad que él mismo produce.

A partir de esta operación, analiza también las insignias de la edad imperial y las de la República romana.<sup>13</sup> Más allá de las precisiones respecto de la portación y la excepción del uso de insignias, Agamben encuentra central su análisis para comprender la constitución del poder aquello que solo parecía expresión de lujo. Es, justamente, a partir de la investigación sobre el significado y la naturaleza de las insignias y las aclamaciones que se abre en su razonamiento la esfera de la “gloria”.<sup>14</sup>

Respecto de la funcionalidad política de las aclamaciones, Agamben identifica la aclamación con una esfera arcaica de pre-derecho en la que lo mágico-religioso tiene carácter jurídico. Sin embargo, señala que antes que en un tiempo cronológicamente más antiguo habría que pensar más bien “en algo así como un umbral de indistinción siempre operante en el que lo jurídico y lo religioso se vuelven precisamente indiscernibles”.<sup>15</sup> Se trata de un limen que puede leerse en los mismos términos que aquello que Agamben define como *sacertas*, es decir, aquello que ha quedado fuera del derecho humano y divino, que deja aparecer la figura del *homo sacer*, cuya relevancia para la política occidental y las democracias contemporáneas es señalada exhaustivamente en toda la saga *Homo sacer*.

---

<sup>13</sup> Analiza, por ejemplo, los fasces lictoriae [haces lictores], “varas de olmo o abedul de aproximadamente un metro treinta de largo, unidas por una correa de color rojo sobre las que se insertaba lateralmente un hacha” (Agamben, *El Reino y la Gloria*, op. cit., p. 321) confiadas a los lictores, mitad servidores mitad verdugos, que, en la república, eran portados por el cónsul y magistrados provistos de imperium. Eran “símbolo del imperium” indudablemente, pero Agamben no se queda en este nivel y trata de rastrear su funcionalidad específica. De simbólico tenían poco, pues con ellos se infligían azotes o se decapitaba y estaban ligados estrechamente al imperium. No simbolizaban el imperium, sino que lo efectuaban y determinaban de tal modo que cada articulación material que podía hacerse con ellos tenía una significación jurídica precisa. Entre el magistrado y su lictor nada podía interponerse por lo que la conexión con el imperium era inmediata.

<sup>14</sup> Agamben analiza la recopilación que realiza Constantino VII Porfirogéneta de tradiciones y prescripciones relativas al ceremonial imperial. Las aclamaciones son centrales en estos ceremoniales y la liturgia, y aparecen ritualizadas. Los *kráktai* (“cantores”) son los funcionarios encargados de articular las aclamaciones del pueblo en forma de responsorios y las llevan a cabo en el hipódromo. Es a partir de la época de Justiniano en Bizancio que los espectadores, divididos entre Azules y Verdes, tienen una caracterización política; son, de hecho, la expresión política del pueblo. Un correlato de estas aclamaciones encuentra Alföldi en Roma en épocas anteriores. Se trata de coreografías enormes que la muchedumbre dirige al emperador y la emperatriz. Agamben señala que no son solo formas de adulación orquestada, sino auténticos procesos de legitimación.

<sup>15</sup> Agamben, G., *El Reino y la Gloria*, op. cit., p. 330.

La formulación de una teoría del significado jurídico-constitucional de las aclamaciones llega, para Agamben, con el trabajo de Ernst Kantorowicz. En el análisis de las *Laudes regiae* –que el historiador alemán publica en 1946-, Agamben destaca que, si bien la ceremonia tiene valor de reconocimiento –pues la aclamación litúrgica no aportaba elementos de poder que el rey no hubiese recibido en su consagración-, hay una excepción que es la de la coronación de Carlomagno en Roma. Allí se pusieron en funcionamiento dos aclamaciones diversas “la primera que emanaba del pueblo y la segunda de la Iglesia”, difícilmente distinguibles pues parece imposible determinar con precisión “cuál de las dos aclamaciones tuvo un efecto jurídico constitutivo”.<sup>16</sup> En el análisis de las *laudes regiae*, Agamben ve jugarse la teología política, pues el análisis del significado teológico-político de las *laudes* domina sobre el análisis de su valor específicamente jurídico.

Kantorowicz advierte un resurgimiento de estas *laudes* en la escena política de la década del veinte del siglo pasado. Se refiere, concretamente, al papel que tuvieron en la tensión entre Pío XI –elegido pontífice en 1922- y Benito Mussolini. Se instituye una nueva festividad del “Cristo-rey” en 1925, que se vuelve popular y pasa de los fieles a los militantes fascistas, haciendo evidente la oscilación entre lo profano y lo sagrado que caracteriza a las aclamaciones. A partir de aquí, Kantorowicz observa que las aclamaciones son fundamentales en la estrategia de los regímenes fascistas.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 337. El texto de Kantorowicz citado es *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1946. Allí, Kantorowicz ha mostrado que las formulas *Laudes regiae* son una amalgama de elementos muy heterogéneos. Incluyen *vita acclamatio* desde la Roma pagana y la *Exaudi Christe acclamatio* desde los comienzos de la era cristiana. Las *laudes regiae* sobreviven a partir de más de 30 manuscritos desde el siglo VIII hasta el XV y al menos en una docena contienen notaciones musicales. La aclamación era cantada en catedrales por todo el imperio carolingio de diversas ceremonias reales y eclesiásticas. La música, podría decirse, se vincula a partir de estas aclamaciones al orden político medieval cristiano.

<sup>17</sup> Las *laudes* reaparecen cuando en Europa los modernos dictadores establecieron un nuevo culto al dirigente o “líder” y cuando la Iglesia reactivó el culto instituyendo la fiesta de ‘Cristo rey’. Como indica Kantorowicz, se sabe poco sobre el momento en el cual, en varios países, las aclamaciones solemnes de la liturgia entraron en desuso. En Italia, donde las *laudes* nunca habían sido muy populares fuera de Roma, solo las aclamaciones conciliares sobrevivieron aunque también, probablemente, las aclamaciones durante la coronación papal. En todo caso, Kantorowicz deja en claro que, aún cuando esta tradición hubiera sido abandonada, al menos, fue retomada para la coronación del Papa Pío X en 1903. Al mismo tiempo, se retoma más en general con las *laudes* del *Christus vincit*. Resulta interesante señalar que este “revival” se da en el ámbito más impolítico, el de los musicólogos. Kantorowicz relaciona este regreso de las *laudes* con Dom Mocquereau, quien, en 1887, fundó la

En todas las investigaciones referidas por Agamben, aparece la tensión entre lo teológico y lo político, lo que lo conduce a la conclusión de que la gloria es el lugar en el que se hace evidente este carácter dual –teológico y político- donde coinciden poder espiritual y poder profano. La conexión entre poder y gloria tiene un caso ejemplar en las aclamaciones y doxologías litúrgicas. No le interesa a Agamben descular o definir gloria o poder, sino la glorificación, “no la *doxa*, sino el *doxazein* y el *doxazestai*”.<sup>18</sup>

### La deriva espectacular de la gloria

Agamben lee los gestos y signos del poder junto con el examen de las aclamaciones abriendo la esfera de la “gloria”, dispositivo situado originalmente en el espacio litúrgico cristiano que imprime una suerte de signatura sobre las formas de gobierno de las democracias contemporáneas (donde las aclamaciones y la gloria se trasladan a la opinión pública y el consenso modernos).

La gloria sigue operando en la formación y el control de la opinión pública en una democracia que Guy Debord llama “sociedad del espectáculo”. Se trata de una democracia gloriosa cuya *oikonomía* se resuelve en la gloria y la función doxológica se emancipa de la liturgia y los ceremoniales absolutizándose para penetrar en toda la

---

Paléographie musicale como un órgano para la reforma del canto Gregoriano y, en el curso de este movimiento que fue avalado enfáticamente por los benedictinos con el lema ‘Regreso a las fuentes’, los cantos casi olvidados de las laudes resucitaron del olvido. Sin embargo, la reforma del canto gregoriano trajo aparejadas otras actividades eclesíásticas, sobre todo con el ‘Liturgical Movement’. Los objetivos parecen difíciles de determinar, pero no parece exagerado sostener que las fuerzas vitales en la Iglesia romana habrían estado involucradas en este movimiento. De modo que la reforma de la música gregoriana y el Movimiento litúrgico compusieron, para el uso moderno, nuevas fórmulas de laudes de modo que el modernizado *Christus vincit* hiciera su aparición. Estas aclamaciones reorganizadas han sido cantadas en ocasión de variadas festividades y, finalmente, han sido incorporadas en las ediciones oficiales y semioficiales del canto gregoriano publicado antes y después de la Primera Guerra Mundial. Es con los años ’20 del siglo XX que las laudes *regiae* reviven de la mano de musicólogos y estudiosos de la liturgia. Comenzaron a reaparecer tanto en el escenario político de la primera posguerra como en el totalitarismo y la dictadura. “El impacto de las nuevas ideas fue sentido en Roma más rápido e intensamente que en cualquier otro lado”, dice Kantorowicz. En 1922, Benito Mussolini consigue el liderazgo político del reino de Italia y, en 1925, se instituye una nueva fiesta de “Cristo Rey”. Ésta fue una suerte de reedición del Movimiento litúrgico, pero fue también un acto político. Los objetivos totalitarios del fascismo italiano fueron capturados por los no menos totalitarios ideales del Imperio Universal del *Christus Rex*. Kantorowicz retoma un fragmento de la encíclica papal que incluye referencias a “la plaga del anticlericalismo, sus errores e impías actividades”, entre otras. Las aclamaciones políticas resucitan porque son indispensables para la manipulación emocional del régimen fascista.

<sup>18</sup> Agamben, G., *El Reino y La Gloria*, op. cit., p. 344.

trama de la vida social. Para Agamben, la deriva espectacular de las democracias occidentales no constituye una anomalía y en efecto es la expresión de un núcleo de la gloria que la teología cristiana siempre albergó. La gloria ha sido siempre el lugar en el que la teología intenta resolver la conciliación con la *oikonomía* entre ser y praxis.

Abordar estas cuestiones para comprender el funcionamiento de la máquina gubernamental implica aceptar que las doxologías y aclamaciones son el umbral de indiferencia entre la política y la teología: por un lado, las doxologías litúrgicas constituyen la gloria de Dios; por el otro, las aclamaciones profanas fundan y sostienen el poder político. Asimismo, implica comprender de qué modo la liturgia “hace” el poder, de qué forma la gloria desarrolla su función en la máquina gubernamental doble de Reino y Gobierno.

Teniendo presente que uno de los principios que guían el razonamiento agambeniano es la relación entre gloria e inoperosidad dentro de la economía teológica, el fin último del hombre, la condición que sigue al Juicio Universal, es la que coincide con este cese de toda actividad, de toda obra y todo significado. Cuando la máquina de la *oikonomía* divina alcanza su cumplimiento, la gloria queda mientras los funcionarios (los ángeles) se vuelven inoperosos. Después del Juicio, cuando solo permanezca un infierno con administración penal y un paraíso sin gobierno, la gloria ocupa el lugar de la inoperosidad postjudicial: “ella es el *amen* eterno en el que se resuelve toda obra y toda palabra divina y humana”.<sup>19</sup> En el ámbito profano, implica asumir que la gloria sostiene el edificio de la política donde también al comienzo y al final hay inoperosidad y asignificación. La gloria toma el lugar –tanto en teología como en política– del vacío de la inoperosidad del poder; en efecto, la materia prima del poder. El centro del dispositivo de gobierno, entonces, está vacío pero es esta inoperosidad la que, esencial a la máquina, debe mantenerse bajo la forma de la gloria. Qué formas adquiera esta última en las democracias contemporáneas es la cuestión a observar cuidadosamente.

---

<sup>19</sup> Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, op. cit., p. 418.

A la luz de estas consideraciones, es evidente que la función política esencial de la gloria, las aclamaciones y las doxologías se advierte hoy en decadencia aunque sobreviven en las ceremonias y protocolos litúrgicos de las democracias contemporáneas. Tienden a reducirse las insignias del poder y las aclamaciones han dejado de cumplir una función decisiva como durante los regímenes fascistas.<sup>20</sup>

En *La sociedad del espectáculo* (1967), Debord constata la transformación que los medios masivos operan en el funcionamiento de las aclamaciones en las sociedades actuales. Agamben vincula la idea de la sociedad entendida como “una inmensa acumulación de espectáculos” con la tesis de Carl Schmitt sobre la opinión pública como la esfera moderna de la aclamación, lo que podría redefinir la función de la gloria –con su particular forma- en tanto centro de la política actual. La democracia moderna es, en este sentido, un sistema basado en la eficacia de la aclamación, pero entendida como gloria diseminada en los medios masivos. En términos de Debord, se trata de una democracia gloriosa en la que la gloria resuelve la

---

<sup>20</sup> En *La nacionalización de las masas. Symbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich de 1914*, George L. Mosse precisa una visión del fascismo como fenómeno de naturaleza moderna y revolucionaria cuyo centro de atención fueron la cultura y la estética como ámbitos de consolidación de la nacionalización de las masas en tanto fuente del consenso popular. En este sentido, sostuvo que el pensamiento político fascista y nacionalsocialista no puede evaluarse en función de la teoría política tradicional y, en efecto, asegura que casi no tiene elementos en común con sistemas racionales como los de Hegel o Marx. Así, intenta establecer alguna definición horadando el aparato “desde el interior”, es decir, examinando los mecanismos que se pusieron en funcionamiento para que el fascismo fuera “exitoso” como fenómeno no-excepcional, íntimamente ligado a la racionalidad moderna, producto de las condiciones que se dieron en Alemania entre 1914 y 1933, proceso que se puede homologar con la crisis de la sociedad liberal burguesa. La nacionalización de las masas se expresaba en un conjunto de ritos que alcanzaron esencial importancia en los actos litúrgicos de los fascistas y nazis. Comprendía fiestas nacionales, monumentos, banderas e himnos, manifestaciones patrióticas y culto a los mártires. Aceptar estos elementos como parte esencial de la definición de nacionalismo, implica para Mosse asumir que el fascismo es un fenómeno típicamente moderno y, por tanto, pasible de ser interpretado como una religión civil (cuyos orígenes remonta a la Revolución Francesa y una visión de lo sagrado ligada a instituciones seculares, con protagonismo de la fe en la nación, y una orquestación de rituales que obliga a pensar que la política había devenido estetizada). En este sentido, sostiene que reducir el proceso a la preeminencia de la manipulación, implica comprender el fascismo y el nazismo como fenómenos espontáneos desvinculados del curso de la historia y con cualidades únicas. Por el contrario, aspira a poner en evidencia el modo en que la política y la democracia de masas alemanas se movían “en un mundo de mitos y símbolos” y que a partir de él “definieron la participación política mediante ritos y entornos relacionados con el culto”, intentando “desactivar las emociones del hombre, sus propios impulsos conscientes”. Ver: Mosse, G., *La nacionalización de las masas*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

*oikonomía* y la función doxológica, y se independiza para penetrar en todos los ámbitos de la vida. Esto se vincula inexorablemente al dominio autocrático de la economía mercantil “que había alcanzado un status de soberanía irresponsable y el conjunto de las nuevas técnicas de gobierno que acompañan ese dominio”<sup>21</sup>. Debord lo pronostica claramente al comenzar su libro cuando caracteriza al espectáculo como “una relación social de personas, mediatizada por las imágenes”.<sup>22</sup> Como señala Omar Heffes, esto habilita pensar a Debord en la línea de una crítica a la representación, en tanto “ausencia/presencia” y como “separación unitaria que conforma el proceso productivo y de enajenación que conlleva el sometimiento de ‘los hombre vivientes en la medida en que la economía ya los ha totalmente sometido’”<sup>23</sup>.

La acumulación de espectáculos reenvía al modo en que Walter Benjamin piensa la inscripción de la humanidad en los nuevos medios tecnológicos. Hacia el final de su ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* lo expresa claramente: “La humanidad se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético”.<sup>24</sup>

La referencia a Debord y Benjamin ha sido una constante en el trabajo agambeniano. Desde el breve texto dedicado al cine situacionista hasta las glosas marginales a *La sociedad del espectáculo*, Agamben encontró en Debord los modos de captura imaginaria del poder contemporáneo. En Benjamin, por su parte, exploró una incansable búsqueda de signaturas históricas y una conceptualización de la historia en función de una suerte de agencia melancólica orientada a la redención del pasado.

<sup>21</sup> Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de “La sociedad del espectáculo”, Barcelona: Anagrama, 1999, p. 14.

<sup>22</sup> Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 15.

<sup>23</sup> Heffes, O, “Biopolítica: entre el homo oeconomicus neoliberal y la ‘sociedad del espectáculo’”, en *El Banquete de los Dioses*, vol., 1, n° 1, 2014, p. 72. El entrecomillado corresponde a Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Barcelona: Anagrama, 1999, p. 21.

<sup>24</sup> Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, p. 57.



En *El Reino y la Gloria*, la preocupación por la representación del poder obliga a Agamben a prestar atención a los peligros de la manipulación inherente a sus propios mecanismos. Esto puede asociarse con el espectáculo como un mundo falso que pervierte lo político –aunque naturalmente es inadecuado pensar al espectáculo y lo político como cosas separadas. La salida se puede pensar en los términos de la deriva situacionista como proponían Debord y su grupo, o hacia la interrupción del anestesiamiento fetichista y la liberación de la potencia de la imagen como querría Benjamin. Esta emancipación toma la “forma” de la inoperosidad como interrupción, la politización del arte y la puesta en evidencia de la perversión de la religión capitalista.

De algún modo, Debord lo lleva a cabo junto con su grupo en la producción fílmica que va de *Aullidos a favor de Sade* (*Hurléments en faveur de Sade*) de 1952 hasta *In girum imus nocte et consumimur igni* (que se podría traducir como Damos una vuelta por la noche y somos consumidos por el fuego) de 1978. Agamben encuentra en estos films una encrucijada de arte y vida a la que llama “gesto” y que funciona como potencia que nunca se actualiza exhibiendo el lenguaje fílmico no como medio para producir un mensaje, sino como la comunicabilidad misma. Con Benjamin, podría decirse, la imagen constituye lo intempestivo, lo inactual, que irrumpe como potencia inactualizable. Una dialéctica en suspenso que no clausura ni en una imagen sintética ni en una mirada al pasado, sino que pivotea sobre un punto de detención que, como la cita, implica la descontextualización que emancipa de la linealidad dominante.

La relación que Agamben establece entre los mecanismos de la gloria y estos dos autores parece aludir al menos en parte al intento que ambos hicieron de enfrentar el espectáculo y la vida estetizada en sus propios términos. Por un lado, el *détournement* es la estrategia que pretende torcer el sentido fetichizado de las imágenes de la fantasmagoría capitalista para arrancarlas del “devenir-imagen” del capital como última metamorfosis de la mercancía. Por otro lado, el llamado a la politización del arte parte de asumir el papel de las entonces nuevas tecnologías artísticas –la fotografía y el cine- en el enfrentamiento a la vida alienada que fetichiza su propia aniquilación. Como Agamben con su análisis de la gloria, tanto Benjamin como

Debord piensa los mecanismos para enfrentar la tiranía del espectáculo volviendo evidente la necesidad de una apertura en la que converjan el arte y la política, dando cuenta del carácter fantasmagórico del desdoblamiento del valor que hace a la mercancía acceder a una posición de absoluta soberanía sobre la vida de los hombres.

Igual que para Debord, el mecanismo fundamental del poder capitalista es para Agamben el de la separación. En este sentido, sostiene que esta separación se puede pensar a partir de la potencialidad ontológica del gesto:

En su fase extrema, el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, es decir, los comportamientos profanatorios. Los medios puros, que representan la desactivación y la ruptura de cada separación, son a su vez separados en una esfera especial. Un ejemplo es el lenguaje<sup>25</sup>.

Pero también la imagen puede ser esa esfera especial, la “absoluta instancia de separación”<sup>26</sup>. Es, además, el índice absoluto de la redención como para Benjamin, para quien la eterna repetición “es aquí la cifra de una *apokatástasis*, de la infinita recapitulación de una existencia”<sup>27</sup>. El gesto tiene el especial poder de reenviar a otro tiempo, “más actual y más urgente que cualquier tiempo cronológico”<sup>28</sup>.

Para explorar a qué se refería Benjamin con la politización del arte, es imposible conformarse con las notas sobre la reproductibilidad técnica. Es allí donde aparecen consumadas algunas de sus ideas más importantes en relación con la estética de su pensamiento desde fines de la década de 1920 hasta el final de su vida, pero resulta insoslayable la revisión de textos como *El autor como productor* de 1934, cuyos fundamentos tal vez haya que buscar en escritos tempranos como *El capitalismo como religión*.

<sup>25</sup> Agamben, G., “Elogio de la profanación” en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p. 114.

<sup>26</sup> Noys, B., “Separation and Reversibility: Agamben on the Image”, traducido por Rok Bencin (del esloveno al inglés), *Foizofski Vestnik*, 30:1, 2009, p. 147

<sup>27</sup> Agamben, G., “Elogio de la profanación”, op. cit., p. 31.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 32.

En *El autor como productor*, Benjamin sienta las bases de su estética marxista dejando atrás el sesgo romántico de sus lecturas de los años 1920. El escrito arroja una tesis principal: el autor de izquierda genuino debe estar a la altura de su rol social y hacerse cargo de su responsabilidad política. Releer el texto en esta clave permite pensar como “autor” tanto al artista como al intelectual, en relación con el reclamo benjaminiano de alinear la calidad y la tendencia política de la obra asumiendo que su función es volver evidentes (y transformar) las relaciones de producción de una época. La obra para Benjamin debe dar cuenta de que la técnica misma (es decir, sus aspectos formales) es el contenido, que la obra debe ser desautomatizada y liberada para que emerja una nueva relación con las relaciones de producción de su tiempo. *El capitalismo como religión*, por su parte, posiblemente escrito hacia 1920, parece dialogar con las reflexiones de Agamben que relacionan el poder y la gloria, el gobierno espiritual y el profano, a partir de cierta herencia de la “ética protestante” de Max Weber para presentar al capitalismo –casi el mismo que critica Debord– como parásito del Cristianismo y que Werner Hamacher refiere del siguiente modo:

[...] tiene una estructura propia, que se pudo adherir a la formación religiosa del organismo anfitrión, que era más poderoso que su anfitrión y finalmente que el parásito del capitalismo solo pudo tomar el lugar del Cristianismo, porque este mismo ya se comportaba de manera parasitaria con respecto a la culpa (*Schuld*) por él supuesta. El Cristianismo no se habría metamorfoseado en capitalismo si no lo hubiera sido ya estructuralmente, es decir, si no hubiera sido ya un sistema construido, como el capitalismo, en torno a un déficit, a una carencia, a una falta, a una deuda (*Schuld*).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Extraído de la traducción y estudio de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis para el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET. La cita corresponde a Hamacher, Werner, “Guilt History. Benjamin’s Sketch ‘Capitalism as religion’, *diacritics*, vol. 32, n° 3-4, 2002, pp. 81-106. Todas las referencias al texto benjaminiano provienen de esta traducción.

La ambigüedad del vocablo alemán “*Schuld*” es lo que obliga a pensar en la similitud estructural entre capitalismo y cristianismo, es decir, las deudas financieras y las espirituales y morales, el capitalismo como un “culto que no expía la culpa, sino que la engendra”, que permite comparar “las imágenes de los santos de las diversas religiones, por un lado, y los billetes de banco de los diferentes Estados, por el otro”. En ambos casos, deudas mitificadas por diversos mecanismos, donde el capitalismo es la esencia mitificada de la culpa que implica la ritualización de su propio culto –“un fenómeno esencialmente religioso” de la “religión de la desesperación”-, que ya no es la “reforma del ser, sino su destrucción”. Extremando algunas hipótesis, Agamben extiende el razonamiento benjaminiano de la conversión del mundo al consumo relacionándolo con la profanación –como el volver al uso un objeto que estaba reservado a la esfera de lo sagrado- que en el capitalismo toma la forma de la constitución de un improfanable, de la clausura total a cualquier salida posible del camino del consumo (ese mismo que modifica el valor, funcionamiento, constitución y circulación de la obra de arte en el ensayo de Benjamin).

En relación con la lógica consumo-espectáculo, es interesante recordar que Agamben en las *Glosas marginales sobre la sociedad del espectáculo* le concede a Debord el corroborar las previsiones que habían aparecido en *La sociedad del espectáculo* anunciando la unificación sustancial de las democracias del Este y el Oeste en un “espectáculo integrado”. Cuando las cámaras de televisión de todo el mundo registran la puesta en escena de un genocidio (como en Timișoara<sup>30</sup>), el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad expropiada en el proceso capitalista. Dado que “la forma extrema de esta expropiación de lo Común es el espectáculo, es

---

<sup>30</sup> En ese mismo ensayo, Agamben recuerda en el apartado “Auschwitz/Timișoara” la puesta en escena de un genocidio para pensar la función política real de los medios masivos en la contemporaneidad: “Timișoara representa el punto extremo de este proceso, que merece dar su nombre al nuevo curso de la política mundial. Porque allí una policía secreta, que había conspirado contra sí misma para derribar al viejo régimen de espectáculo concentrado, y una televisión, que mostraba al desnudo sin falsos pudores [...] han logrado conseguir lo que el nazismo ni siquiera se había atrevido a imaginar: hacer coincidir en un único acontecimiento monstruoso Auschwitz y el incendio del Reichstag”. Agamben, G. “Glosas marginales sobre la sociedad del espectáculo” en *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 60.

decir, la política en que vivimos”,<sup>31</sup> podría decirse que el espectáculo es en sí la forma de la naturaleza lingüística del hombre. La posibilidad del lenguaje en tanto bien común es expropiada y la violencia del espectáculo es tan destructiva que contiene en sí el germen de su propia destrucción, la posibilidad de utilizarlo contra sí mismo.

A la luz de estas consideraciones, Agamben pone de manifiesto que una indagación sobre lo político es, al mismo tiempo, una exploración sobre el carácter de total exposición de la política. Por las características atribuidas al espectáculo integrado actual, considera que la política es más verdadera cuanto más exhibe el hecho de ser ficción. “Eleva a apariencia la apariencia misma es la tarea de la política”,<sup>32</sup> propone. De modo que el poder de los Estados se funda ahora en la exposición en un mundo espectacular, en el que la comunicación se separa de ella misma y la exposición de la vida (y la muerte) se vuelve fundamental.

Esta deriva parece confirmar la preocupación agambeniana por pensar las esferas del arte y la política en el relevamiento de la inescindibilidad entre estética, filosofía política y centralidad de la vida. En este sentido, Agamben ofrece una lectura del modo en que la teología cristiana intentó estetizar la gloria, cómo ocultó su relación con la idea de soberanía –“gloria” tiene en alemán un parentesco interesante con la palabra para señorío o dominio, *Herrlichkeit*, *Herrschaft*- para articular una reflexión sobre los mecanismos de glorificación que se ponen de manifiesto en la forma en que la vida es violentamente capturada en el orden divino, pero cuya representación se vincula con la belleza. En la gloria confluyen teología y política y una apariencia que oculta el vacío inoperante que produce vida desnudada. El esteticismo del discurso teológico sobre la gloria asume que Dios ejercita su dominio de un modo embellecido, estetizado y estetizante. De modo que hacia el final de *El Reino y la Gloria*, la única salida parece ser proponer una vida ingobernable, inoperosa, capaz de disolver las formas predeterminadas de la sociedad glorificada. El resultado sería una vida poética abierta a nuevos usos. Es a partir de estas ideas que las derivas por el pensamiento de Debord y Benjamin constituyen una suerte de actualización del funcionamiento de la gloria y la glorificación.

---

<sup>31</sup> Agamben, Giorgio, “Glosas marginales sobre la sociedad del espectáculo” en *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 61.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 69.

Para Debord, el espectáculo quiebra la “antigua unidad de la vida” en imágenes separadas que ni siquiera conforman una colección en el sentido benjaminiano. Son relaciones sociales mediadas que obligan a reevaluar el grado hasta el cual el espectáculo conforma realidad y vida. De modo que la consciencia de clase o el despertar no se dan por una epifanía, sino por la asunción del carácter espectacular de la vida. Del espectáculo capitalista, Debord recaptura la imagen, la palabra, la forma, para configurar una suerte de ejército provisional de reserva de imágenes cuyo potencial activador es obliterado por las lógicas dominantes de la estetización. Como en la reescritura de la historia en Benjamin, se intenta volver evidente la esfera de lo perdido frente a la cual es necesaria algún tipo de reparación. Estos dispositivos median algo así como “la realidad” del mismo modo que la comprensión litúrgica de la producción de poder vuelve imposible el acceso no mediado a lo político.

La apuesta benjaminiana de repensar la desaturación de la obra de arte como potencia política –pasible de repolitizarse- se puede comprender en términos similares, pues volviendo evidente que el fundamento del arte ya no es ritual sino político en la época de su reproductibilidad técnica, se hace imperioso articular dispositivos que escapen a la lógica de la dominación y sean deliberadamente incompatibles con la estetización de la vida –inapropiables por los mecanismos anestésicos de sojuzgamiento. Si la copia y el espectáculo pretenden el estatuto de lo real, la autoalienación del hombre se convierte en la producción litúrgica de la era de la reproductibilidad. Sin embargo, esta supervivencia no clausura toda la potencialidad política para Benjamin en la medida en que confía en que cierta reapropiación del arte y la reescritura de la historia puedan operar el estallido del edificio espectacular del fascismo.

Es claro que Benjamin piensa en un tipo de arte que tenga la capacidad de interrumpir la distracción como producción de la repetición. Una suerte de arte *détourné*, es decir, uno que impida una expectación litúrgica aunque secularizada. Por eso confía en el arte de vanguardia y su habilidad para el sabotaje. En el texto sobre el surrealismo, Benjamin reconoce en la vanguardia la capacidad de promover la iluminación profana, es decir, la superación de la epifanía religiosa por una

inspiración materialista, antropológica, que posibilite el curso revolucionario. Especialmente pensando en la literatura surrealista como *Nadja* de André Breton o *El campesino de París* de Louis Aragon, del cual debía leer solo “dos o tres páginas seguidas porque [su] corazón latía tan deprisa que [lo] obligaba a interrumpir la lectura”,<sup>33</sup> Benjamin recoge el modo en que ganaron “las fuerzas de la ebriedad para la revolución”, “organizaron el pesimismo” y generaron las condiciones de posibilidad para la fantasía de una intervención corporal colectiva como también propone en las primeras versiones de las tesis de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En definitiva, lo que Benjamin reconoce en las experiencias de vanguardia es el hecho de desocultar los mecanismos de forclusión de la relación arte/política en la configuración de la vida que el fascismo –y el capitalismo en general- se había encargado de velar eficientemente.

Para Agamben, advertir que estos procedimientos vinculados al ocultamiento y embellecimiento de la aniquilación siguen operando como prácticas teológicas secularizadas, conlleva asumir, como propuso Benjamin, que el capitalismo y sus mecanismos de producción de la vida funcionan como una religión, incluso la más feroz de todas, la primera enteramente de culto, que opera a través de separaciones continuas y repetidas, incansables generadoras de culpa. Profana el carácter religioso de sus mecanismos para volverlos imperceptibles o lograr su olvido constituyendo precisamente un improfanable actualizador de deudas inexpiables. Desde esta perspectiva, la operación agambeniana de analizar la liturgia implica un cambio en la manera de representar los artilugios que configuran existencia en el presente. La forma que Agamben encuentra para interrumpir la efectividad de este funcionamiento es la profanación de las categorías centrales del capitalismo, esto es, mediante la insistencia en desarmar el trabajo y la producción.

Como el espectáculo debordiano, Agamben vuelve evidentes los mecanismo de la máquina biopolítica capitalista para volverla inefectiva. Debord lo hace en sus films a través del montaje, las yuxtaposiciones extrañas, las sobreimpresiones, el uso

---

<sup>33</sup> Benjamin, Walter, *Correspondance*, París, Aubir-Montaigne, 1979, tomo II, pp. 163-164.

expresivo del sonido, la sobreabundancia de cuadros blancos y negros; Benjamin con su llamado a la politización del arte, su fascinación con las vanguardias y el carácter crítico de sus tesis sobre el concepto de historia o la configuración anárquica –una suerte de taller en pleno trabajo o una cartografía- de una filosofía de la historia del siglo XIX en el *Libro de los Pasajes*.

La apuesta de Agamben a la inoperosidad en *El Reino y la Gloria* no es ni un llamado a la inercia ni al ocio. Apunta a una actividad que implique la liberación del trabajo y la efectividad para detener la producción espectacular de la vida, disponibilizándola para otros usos, unos que escapen a la dupla espectáculo/consumo y al par producción/trabajo (como vía sacramental de lo político contemporáneo). Tal vez no haga falta pensar en cuáles podrían ser los equivalentes políticos a escribir un poema que evita la función comunicativa del lenguaje o la producción de un film que exhibe los mecanismos anestesiadores del cine. Sino que podría bastar asumir que esa es precisamente la producción política por venir en tanto el hombre ya no debe hacerse cargo de prescripciones y debe asumir la capacidad de no hacerlo. Así es que el gesto filosófico que Agamben reconoce en Debord y Benjamin es no tanto el de la interrupción que proponen del aparato espectacular-fascista como el de haberse detenido en las condiciones de posibilidad de esa cesura como pura potencia en un contexto en el que la gloria funciona como matriz de la vida.

No obstante, la imagen no es solo espectáculo y exhibición. Precisamente, es para Benjamin la cristalización de la detención mesiánica que interrumpe el *continuum* espectacular de la dominación y es por eso *el* lugar de lo político. Para Agamben, la imagen es la presentación de la *dýnamis* que refiere incansablemente a otras imágenes, como los fotogramas de un film que configuran el gesto fílmico de Debord en quien reconoce operaciones anti-cinematográficas para despertar de la contemplación consumista a la que entrega el capitalismo. La imagen es la como “mirada de Medusa” que violenta intempestivamente petrificando el curso del sojuzgamiento para abrirse a lo inactual y lo contingente y, en definitiva, lo histórico y político.



Como para Benjamin, la imagen demanda. Agamben sabe bien que la gestualidad de la fotografía reclama volver evidentes las firmas y las supervivencias del pasado. Es esta capacidad para inscribir el momento de la demanda gestual lo que le da el destino político, una destinación que escapa a las constricciones de la captura capitalista como pretende Debord que ocurra en/con los gestofotogramas de la cultura espectacular, revelando la gestualidad en sí al liberar a las imágenes del espectáculo de la espectacularidad.

Apostar a la imagen como lugar privilegiado de lo político implica también recordar que para Agamben la imagen, estrictamente, es algo “imposible” en tanto es el medio por el cual la metafísica occidental busca reconciliar su problema central, es decir, la mediación entre sensible e inteligible, entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo, en tanto medio, la imagen es justamente el lugar privilegiado porque constituye un umbral y una cesura entre lo singular y lo “en común”, siendo la comunicación de la comunicabilidad pero no el simple mensaje intercambiable. Pues el capitalismo no expropia únicamente el producto del trabajo sino la actividad en sí, de modo que la propuesta de Agamben permite ver cómo se produce una auténtica alienación del propio lenguaje, que Debord pone en evidencia con sus films y Benjamin subraya cuando se refiere a la potencia de los noticiarios en la tercera versión de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

Asumir la vida política como secularización de la vida teológica y el culto culposo que exige el capitalismo, implica profanar el lugar mismo de la imagen. Como Debord y Benjamin lo hacen con las operaciones del *détournement* y con la cita y el montaje como articuladores mesiánicos de la historia. En los dos casos, se pone de manifiesto que funcionan para Agamben como estrategias profanadoras de la gloria. La imagen es precisamente el dispositivo que permite comprenderla e imaginar su interrupción. La imagen pone en evidencia la articulación y lo siniestro de ese ocultamiento que configura la vida, esa vida que se divide y reticula entre *bíos* y *zoé*, vida política cualificada y vida desnuda o desnudada.

Agamben parece emular de algún modo el gesto benjaminiano de asumir una mirada nostálgica pero nunca enteramente pesimista (como lo hace en relación con la narración, la obra de arte cultural o la historiografía). En este sentido, aunque la profanación pueda ser la tarea a realizar y aunque el capitalismo se sostenga sobre la persecución incansable de un improfanable, Agamben sostiene que “es posible, sin embargo, que lo improfanable, sobre lo cual se funda la religión capitalista, no era verdaderamente tal, que se den todavía hoy formas eficaces de profanación”.<sup>34</sup>

Asumiendo que la profanación no restaura un uso incontaminado, se puede pensar el acto de desinscripción de un comportamiento en una esfera particular que lo libera vaciándolo, disponiéndolo a un nuevo uso. Es esto precisamente lo que hace Debord con el espectáculo capitalista del consumo o Benjamin con la consciencia del doble filo del fundamento político del arte una vez erradicada su fundación en un ritual. Agamben parece sostener que la liberación asegura que “la actividad resultante deviene, así, un medio puro, es decir, una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin”.<sup>35</sup>

Las imágenes que constituyen el espectáculo capitalista se han cristalizado y se transforman en espectros que esclavizan a los hombres, los ligan a un destino, haciéndoles creer que tienen una cierta esencia que son capaces de circunscribir, cuando en realidad son, como Agamben propone en *Ninfas* (2011), “la huella de lo que los hombres que nos precedieron esperaron y desearon”. Por eso se vuelve necesario suspender el “dinamograma cargado de tiempo” e invertir su carga para transformar su destino.

El diagnóstico de Debord obliga a asumir que la gloria tiene ahora el aspecto de una “fantasmagoría espectacular” que transforma la política y la vida. El espectáculo reafirma que las relaciones sociales son afirmación de la simple apariencia. Esta se revela como “la negación visible de la vida, como una negación de la vida que se ha tornado visible”, como sugiere Debord. Lo vivido se transforma en una representación, de modo que es posible afirmar que, si en las imágenes el hombre se juega su carácter de hombre, el espectáculo confirma la expropiación de la

---

<sup>34</sup> Agamben, Giorgio, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 111.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 112.

sociabilidad humana al encerrarlo en una separación que vuelve real a la imagen e imagen a lo real.

En *Profanaciones*, Agamben sostiene que, en su fase extrema, “el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, es decir, de los comportamientos profanatorios” (2005: 114). Los medios puros representan la desactivación y ruptura de cada separación y son asimismo separados. Esto ocurre con el lenguaje cuando gira en el vacío haciendo posible su potencial profanatorio. Es el medio puro el que no debe ser capturado ni neutralizado para emanciparse a un nuevo uso.

La apuesta situacionista se instala en ese punto de indiferencia entre el arte y la vida que es la política. Intentando ser la organización deliberada de acontecimientos para potenciar la vida, la “situación construida” pretende hacer algo que sea único y repetible al mismo tiempo. El espectáculo es así interrumpido para desarmar su potencial litúrgico e inaugurar un “uso libre” del lenguaje que tergiversa el uso de la sociedad espectacular para diluir el arte en la búsqueda de la “liberación del lenguaje” y de un “estilo insurreccional” como en efecto propone.

El gesto filosófico de Agamben comienza problematizando la genealogía que relaciona al Reino y la Gloria para terminar diagnosticando a las sociedades actuales como un auténtico Reino de la Gloria. Si esta es, pues, la grilla que anuda la duplicidad de la máquina política occidental, la contemporaneidad habrá de pensar una estrategia que permita desactivar dicho dispositivo. Si, como se dice en *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* (Guy Debord, 1959), la tarea del cine es “agregar más ruinas al viejo mundo de espectáculos y recuerdos”, una política gestual tal vez sería capaz de escapar a la esfera de la gloria exponiendo la vida en su potencialidad y el lenguaje en su medialidad.

Agamben no parece hacer un llamado a la emancipación de la gloria, sino a la puesta en evidencia de sus mecanismos configuradores de la vida política contemporánea. En este sentido, parece difícil pensar cursos de acción emancipadora que no asuman la gloria como prefiguración de lo político. Es precisamente esto lo que parece hallarse en las propuestas filosófico-estéticas de Debord y Benjamin, que pretenden develar los mecanismos engañosos y disimuladores de la máquina político-espectacular, poniendo en el centro la vida lo más afuera posible de sus capturas contemporáneas.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, “Glosas marginales sobre la sociedad del espectáculo” en *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio, “Elogio de la profanación” en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Agamben, Giorgio, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.
- Benjamin, Walter, *Correspondance*, París, Aubir-Montaigne, 1979, tomo II, pp. 163-164.
- Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.
- Debord, Guy, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de “La sociedad del espectáculo”*, Barcelona: Anagrama, 1999.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Hamacher, Werner, “Guilt History. Benjamin’s Sketch ‘Capitalism as religion’”, *diacritics*, vol. 32, n° 3-4, 2002, pp. 81-106.
- Heffes, Omar, “Biopolítica: entre el homo oeconomicus neoliberal y la ‘sociedad del espectáculo’”, en *El Banquete de los Dioses*, vol., 1, n° 1, 2014.
- Mosse, George, *La nacionalización de las masas*, Marcial Pons, Madrid, 2005.
- Noys, Benjamin, “Separation and Reversibility: Agamben on the Image”, traducido por Rok Bencin (del esloveno al inglés), *Folozofski Vestnik*, 30:1, 2009.

Reseña de *La subjetivación.*  
*Curso sobre Foucault III*

Deleuze, Gilles. Cactus, Buenos Aires, 2015, 224 páginas.  
Traducción: Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente.

Reseña bibliográfica por Ramiro Riera \*

Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2015

La trilogía de cursos sobre Michel Foucault dictados por Gilles Deleuze tiene su cierre con las clases que tuvieron lugar entre abril y mayo de 1986 reunidas bajo el hilo conductor de la subjetivación. Esta secuencia de cursos iniciada a finales de 1985 en la Universidad de Vincennes, pone en evidencia, de algún modo, en propio *modus operandi* filosófico de Deleuze. El *Foucault*, que Deleuze publicó también en 1986, reconoce en los cursos dedicados al saber, al poder y a la subjetivación su laboratorio filosófico.

La editorial Cactus presenta ahora la última entrega de este devenir foucaultiano de Deleuze bajo el rótulo de *La subjetivación* Tomo III. Esta vez sin el original prólogo que los editores suelen anteponer a los cursos de Deleuze que han publicado, el libro se estructura sobre un total de cinco clases y un breve anexo – bajo la forma de ateneo – sobre Pierre Boulez en el que se abordan en común, profesor y estudiantes, las relaciones con Mellarmé y el propio Foucault.

El curso sobre la subjetivación, que Deleuze encuadra como el tercer eje de la obra foucaultiana, supone una continuidad temática con los dos anteriores y se encadena particularmente con la clase del 15 de abril de 1986 en donde se plantea la pregunta por el más allá o lo exterior al poder. Bajo el signo de esa pregunta-problema, Deleuze recupera el concepto de pliegue y despliegue empleado por

---

\* Licenciado en filosofía, abogado y profesor en ciencias jurídicas (UBA). Magister en derechos humanos (UNLP). Profesor adjunto regular de derechos humanos y garantías (UBA) y profesor adjunto interino (UNLZ), Argentina.

Correo electrónico: [ramiroriera@gmail.com](mailto:ramiroriera@gmail.com)

Foucault en el famoso capítulo IX de *Las palabras y las cosas*. En la relación recíproca del interior y el exterior, cual cinta de Moebius, encuentra Deleuze una vía de acceso para comprender el alcance de la noción de subjetividad o, más exactamente, de subjetivación. En este contexto, Deleuze no se priva de trabajar de manera explícita acaso una de las cuestiones más enigmáticas de toda la obra de Foucault: su relación con la filosofía de Martin Heidegger. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el último capítulo de *Foucault* en el que Deleuze limita la comparación a Heidegger, el curso invierte una buena cantidad de tiempo a las relaciones con Maurice Blanchot.

Huelga recordarlo, pero el Deleuze de las clases es un profesor de filosofía que exuda toda la claridad conceptual de la que, a veces, adolecen intencionalmente los textos publicados por el Deleuze filósofo. Quizás por esta razón el curso entero se encuentre completamente atravesado por la atmósfera que rodea los motivos filosóficos propiamente deleuzianos de la segunda mitad de la década del 1980. Muchos de los temas que ocuparán su atención en el futuro próximo como, por ejemplo, la pregunta por el concepto propio de la filosofía misma, aparecen relacionados o referidos por Deleuze a partir de elementos de la obra foucaultiana que, en rigor, parecen funcionar como meros disparadores. Una muestra de ello, podría ser la participación de Félix Guattari a lo largo de la clase sobre el poder y los nuevos modos de subjetivación.

Tal como el propio Deleuze se encarga de aclararlo: según él, la interpretación involucra dos operaciones, la individualización de los conceptos propios de un autor y las relaciones que esos mismos conceptos mantienen entre sí. Esa es, en sentido estricto, la clave de lectura que Deleuze mismo da sobre su propio trabajo de interpretación filosófica de la otra en general y de Michel Foucault en particular. Descansa en el lector decidir si su interpretación no es otra cosa que Deleuze hablando en un lenguaje foucaultiano o si, por el contrario, es el propio Foucault explicado deleuzianamente.

## Reseña de *Théories et institutions pénales*

Foucault, Michel. *Cours au Collège de France.*

1971-1972, París: Seuil, Gallimard, 2015. 340 páginas. Edición original.

Reseña bibliográfica por Omar Darío Heffes \*

Fecha de Recepción: 17 de septiembre de 2015

Desde el año 1997, momento de aparición de « *Il faut défendre la société* » hasta el año pasado se publicaron en francés la totalidad de los cursos que dictó Michel Foucault en el Collège de France. Con *Théories et institutions pénales* se cierra, entonces, la totalidad de publicaciones de los cursos de la Cátedra “Historia de los sistemas del pensamiento” (1970-1984). *Théories et institutions pénales* aún no ha sido traducido así, tampoco, *La société punitive* (2013) y *Subjectivité et vérité* (2014).

La edición de este curso, tanto como la edición del curso del año anterior (*Leçons sur la volonté de savoir*) se extrajo de los manuscritos de Michel Foucault que se encuentran en la Bibliothèque National de France. De esta manera, la forma de redacción no corresponde a una desgrabación del curso, sino a una edición sobre los manuscritos y apuntes que Foucault realizó para su dictado. El trabajo de edición fue realizado por François Ewald y Bernard E. Harcourt.

Es necesario hacer notar que ambos cursos conjuntamente con el siguiente, es decir, *La société punitive*, responden a un proyecto único que luego desencadenará en la conferencia dictada en 1973 en Río de Janeiro, *La verdad y las formas jurídicas*, y, por último, en el libro de 1975, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*.

---

\* Doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto Regular a cargo de Derecho Penal de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Profesor de Teoría general del Derecho (UNDAV). Docente en Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Director del Proyecto de Investigación 80020150200087LA Convocatoria I+D+I Amilcar Herrera 2015, Programación científica 2016-2017, Universidad Nacional de Lanús. Título del proyecto: "Derecho penal: Proyectos de reforma del Código penal y modelos epistemológicos de la seguridad". Director del Proyecto UBACyT "Derecho Penal y Ciencias Humanas: Articulaciones entre el saber penal, las Ciencias Sociales y la Economía" (Programación científica: 2014-2016). Correo electrónico: [omarheffes@gmail.com](mailto:omarheffes@gmail.com)

En ese punto la particularidad de *Théories et institutions pénales* se encuentra en la investigación de la aparición de la justicia y del aparato judicial. De hecho, es uno de los textos en los que Foucault desarrolla la problemática del derecho de manera directa. Para ello elige no abordar el problema a partir de las teorías penales, ni a partir de las legislaciones o las instituciones penales. Por consiguiente, trata el problema a partir del funcionamiento conjunto, tanto de las teorías como de las instituciones penales, en los sistemas de represión. Sistemas que para Foucault deben ser comprendidos en una doble faz: a) quién reprime y quién es reprimido, y, b) por qué se reprime y lo que se reprime. El análisis de la penalidad en los sistemas de represión permite dejar de preguntar el problema en términos de moralidad (bien o mal), en términos sociológicos (desviación, integración) o en términos psicológicos (delincuencia).

Para ello será necesario comprender cómo se llevaron a cabo las diversas revueltas campesinas durante el feudalismo y la manera en qué se procedió para la represión de dichas revueltas. Entre otras, Foucault toma como referencia, la revuelta de los *Nu-pieds* que ocurre en Normandía en 1639. Su represión implicó un sistema complejo de salvajismo e indulgencia que conllevó una teatralidad o una ceremonia penitenciaria que respondía, a la vez, a una distribución política de la represión y, asimismo, a una representación teatral del poder. La importancia de esta representación teatral, de esta ritualización, conllevó que este fasto represivo de esta manifestación de poder, permitiera la “reasujetización” o sometimiento de una clase y el primer gran desplazamiento de armas del Estado independientemente de la persona del Rey.

De esta manera, Foucault intenta dar cuenta la forma en que se realiza una transformación de la justicia feudal y se la torna como justicia real. Las grandes sediciones populares que están en contra de la fiscalidad del feudalismo fueron respondidas, originariamente, por un sistema de represión feudal, eclesiástico y señorial, que no estaba centralizado en el siglo XIII, pero, a medida que se fue rearticulando el feudalismo, se abre paso a una justicia real con la aparición del Estado Absolutista, luego de la crisis del siglo XIV, que implicó un conjunto de



instituciones judiciarias. Este cambio se fue realizando en un proceso que estaba íntimamente relacionado con el manejo de la riqueza. Por consiguiente, a raíz de las revueltas campesinas que están dirigidas contra la renta feudal centralizada, la respuesta fue una defensa concreta de la renta, pero por intermedio de un feudalismo estatizado con un aparato estatal que asegurara la percepción, manejo y circulación de la riqueza. Esta represión, según Foucault, pone en escena un aparato que es incompatible con el sistema feudal y que es absolutamente estatal. Este aparato represivo debió estar armado, separado del Ejército y en el marco del Estado.

En definitiva, el gran intento de Foucault, no es simplemente comprender como aparece el judicial, sino que, a través de la comprensión de las teorías, instituciones penales y prácticas, desarrollar una forma de entender las relaciones de poder que serán, asimismo, relaciones de saber. En otras palabras, una producción de la verdad. Para ello, claramente, desarrolla una crítica de la ideología como forma tradicional que el marxismo ortodoxo utiliza para poder comprender el Estado y el aparato estatal. Intenta, entonces, una historia de la penalidad feudal conjuntamente con la aparición de ciertas figuras como la del procurador en la Edad Media, así como ciertas maneras de producir la verdad en la justicia medieval. Ese despliegue posibilita, por ende, traer a la prueba como una forma de conocimiento, una forma de saber y de verdad. La extensión de este programa de estudio se puede ver en *La société punitive*, curso en el cuál tratará el poder disciplinario.

De esta manera, el filósofo francés nos muestra concretamente como el curso se inscribe en la preocupación sobre el problema de la verdad que se verá en toda su vida teórica, pero, más aún, a lo largo de sus trece cursos en el Collège. Pero también se puede vislumbrar como se fue construyendo *Vigilar y castigar* a lo largo de los primeros años de la década del '70 que permitirá hilvanar, en forma definitiva, una teoría de las relaciones de poder y de la sociedad disciplinaria.

## Normas de publicación

### Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo **electrónico** [contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar](mailto:contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar) dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
  - título
  - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
  - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
  - cuerpo del trabajo.
  - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en

libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

### **Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página**

#### **Libros**

##### **a. Libro con un autor**

###### Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

##### **b. Libro con más de un autor**

###### Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

###### Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

### **c. Libro con un autor y un editor**

#### Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

### **Capítulo de un libro**

#### Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

### **Artículo de revista impresa**

#### Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

### **Artículo de revista electrónica**

#### Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_the\\_history\\_of\\_philosophy/toc/49.1.html](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html), 87-113 (enero 2011)

## Convocatoria de artículos para los próximos números

### Convocatoria para el N° 6

*Tema:*

***"Estética, política y ontología en la filosofía de Gilles Deleuze"***

*Fecha límite de presentación:*

*15 de abril de 2016*

### Convocatoria para el N° 7

*Tema:*

***"Sexo, deseo, placer: discusiones sobre diversidad sexual y pensamiento queer en la filosofía y la teoría política contemporáneas"***

*Fecha límite de presentación:*

*15 de octubre de 2016*

*Dirección de Email para el envío:*

*[contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar](mailto:contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar)*

Normas de publicación disponibles en:

*<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>*

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones "Ismos" y "Convergencias y tensiones".



**Revista El Banquete de los Dioses**  
ISSN 2346-9935 - Volúmen 3 N° 5  
Noviembre 2015 - Mayo 2016  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina