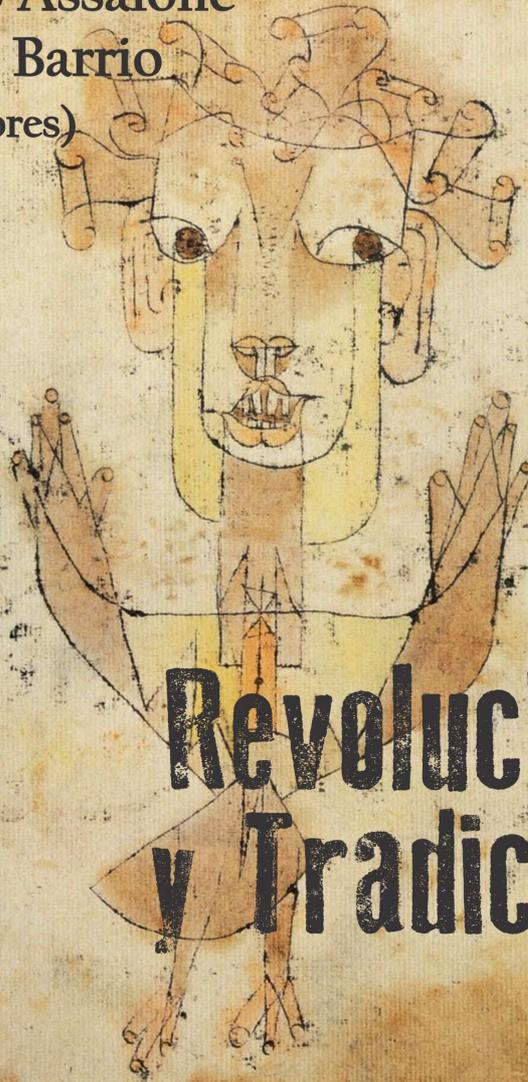


Eduardo Assalone
Catalina Barrio
(compiladores)



Revolución y Tradición

XIII Jornadas Nacionales Agora Philosophica

K149 1920 3A

Angelus novus (1920/32)

Mar del Plata



Universidad Nacional de Mar del Plata

2014

ISBN: 978-987-544-608-3

Eduardo Assalone

Catalina Barrio

(compiladores)

Revolución y Tradición

XIII Jornadas Nacionales Agora Philosophica

Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2014

ISBN: 978-987-544-608-3

Revolución y tradición : XIII Jornadas Nacionales Agora Philosophica /

Mariano Martinez ... [et.al.] ; con colaboración de Catalina Barrio ;
compilado por Catalina Barrio. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad
Nacional de Mar del Plata, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-544-608-3

1. Ciencias Sociales. 2. Jornadas. I. Martinez, Mariano II. Barrio, Catalina, colab. III. Barrio,
Catalina, comp.

CDD 306

Fecha de catalogación: 18/11/2014

E-book disponible en la página web de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas –
Consejo Regional Buenos Aires: <http://aadiebares.com.ar>

Imagen de tapa: *Angelus Novus*, Paul Klee, 1920.



Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**.
Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes
condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de
esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se
mantengan para la obra resultante.

ÍNDICE

- **Presentación de la compilación** *1*
- **Assalone, Eduardo:** “La mediación entre la preservación y la transformación de lo existente. La crítica del joven Marx a la mediación ética hegeliana” *2-8*
- **Barbosa, Susana Raquel:** “La felicidad pública en la base de la tradición revolucionaria” *9-16*
- **Barrio, Catalina:** “El sentimiento reflexivo de la revolución en H. Arendt” *17-21*
- **Bedin, Paula:** “El enfoque bidimensional de Nancy Fraser ¿presenta una superación de la dicotomía reconocimiento/redistribución?” *22-29*
- **Brando, Juan:** “La tradición animal según J.B. Haldane” *30-35*
- **Cabrejas, Gabriel:** “Tradición y originalidad en el teatro marplatense: *continuidad de la ruptura*” *36-47*
- **Canclini, Rebeca:** “La noción arendtiana de ley: continuidad y ruptura” *48-56*
- **Casadei, Francisco:** “Políticas de la interrupción” *57-62*
- **Cousido, Fabiana; Macchi, Paula; Meschini, Paula:** “Tradición y Prácticas disciplinarias: claves para repensar la vida cotidiana en el Paraje Pavón, Provincia de Buenos Aires” *63-70*
- **Di Pego, Anabella:** “El poder a la luz de las revoluciones modernas: retomando el legado arendtiano de hacer distinciones” *71-78*
- **Dip, Patricia C.:** “Filosofía, praxis y modernidad en la obra de Antonio Gramsci” *79-89*
- **Martínez Atencio, Mariano O.:** “Arte y política: indistinción, ineficacia y mutaciones conceptuales en la escena artística del siglo XX” *90-106*
- **Méndez, Pablo Martín:** “Michel Foucault y la concepción del neoliberalismo como acontecimiento discursivo” *107-116*
- **Minotti, Alejandro Adolfo:** “Prueba y eternidad, Narración y tiempo” *117-122*
- **Román, Ernesto:** “Ontología política de la historicidad” *123-131*

- **Segovia, Carlos:** “El fracaso de la revolución moderna. Observaciones a *Sobre la revolución* de Hannah Arendt” *132-138*
- **Silenzi, María Inés:** “La ‘novedad’ dentro del campo de las ciencias cognitivas: alcances y limitaciones” *139-145*
- **Wagon, María E.:** “Hannah Arendt y el concepto de natalidad como categoría política” *146-152*
- **Zielinski, Juan Matías:** “Para una transformación intercultural de la filosofía latinoamericana. De la inculturación a la interculturalidad: el debate filosófico entre J.C. Scannone y R. Fornet-Betancourt” *153-168*

Palabras preliminares

El complejo y crítico tránsito moderno que nos atraviesa como sujetos actuantes y transformadores de la realidad, permite considerar y resignificar las categorías de *tradición* y *revolución*. Las dimensiones que atraviesan la posibilidad de cambio y fundación de una realidad nueva no exime la reformulación crítica de nuestra tradición. En efecto, son las cuestiones de orden epistemológico, ontológico, estético, ético y político las que deben predominar al momento de indagar sobre las posibilidades de acción del sujeto. En este sentido resulta evidente trabajar desde estas perspectivas, los acontecimientos actuales, políticos y sociales que testimonian la necesidad y emergencia de una posición crítica. Así, la posibilidad de fundación o revolución se sostiene recreando nuestro mundo histórico que nos determina como seres en el mundo.

Desde este lugar crítico se posicionan los argumentos de los diversos trabajos que aquí compilamos, presentados y discutidos en el marco de las *XIII Jornadas Nacionales Ágora Philosophica: "Revolución y Tradición"*, realizadas en Mar del Plata los días 15 y 16 de noviembre de 2013. Las mencionadas jornadas fueron organizadas por la **Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires** con sede en Mar del Plata. Las presentaciones o colaboraciones críticas se encuadran en la filosofía política, la ética, en la filosofía del lenguaje, la epistemología, la estética, la dimensión hermenéutica y la fenomenología reconstruyendo posiciones filosóficas y proponiendo nuevos trayectos conceptuales.

Queremos agradecer a la Agremiación Docente Universitaria Marplatense (ADUM) –punto de encuentro de las discusiones y lecturas–, a la Universidad Nacional de Mar del Plata, editora de estas actas, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Agradecemos especialmente a todos los colaboradores, a los asistentes y a los organizadores del evento, cuyos aportes y resultados quedan aquí registrados.

Eduardo Assalone y Catalina Barrio
Mar del Plata, noviembre de 2014.

La mediación entre la preservación y la transformación de lo existente.

La crítica del joven Marx a la mediación ética hegeliana

Eduardo Assalone

(CONICET – AAdIE – UNMdP)

1. La mediación ética y sus presupuestos

En el manuscrito de 1843 conocido como la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx desarrolla una serie de argumentos que podríamos caracterizar como los de una “crítica de la mediación ética hegeliana”, entendiendo por el adjetivo “ética” lo relativo a las dimensiones social, política y económica contenidas en el concepto de hegeliano de “eticidad” (*Sittlichkeit*). El argumento de Marx que me interesa destacar aquí es, según lo reconstruyo, el siguiente: si la necesidad –y, por lo tanto, la legitimidad– de las mediaciones depende de la situación social que las demanda, entonces esta dependencia esencial propiciaría una alteración en los objetivos (los reales, no los declarados) de dichas mediaciones: lejos de procurar la abolición de la deficiente situación social de origen, buscarán, por el contrario, perpetuarla, puesto que de la continuidad de ésta depende ahora la continuidad legítima de aquéllas. Dicho de otra manera, los problemas de la situación original tienen que ser, al mismo tiempo, *resueltos*, superados, pero también *preservados*, pues si finalmente alcanzaran una resolución, no serían ya necesarias las mediaciones cuyo objetivo radica precisamente en resolver esos mismos problemas. De allí, justamente, la fuente de su legitimidad. Pero si, por otra parte, tampoco resolvieran en ninguna medida lo problemático, si no transformaran positivamente la sociedad, entonces acabarían perdiendo esa legitimidad concedida. De alguna manera –podemos agregar al argumento–, para que las mediaciones puedan conservar su legitimidad, es necesario que las mismas logren un equilibrio entre la resolución y la preservación de la situación social de origen. Las mediaciones éticas pueden ser comprendidas, desde este punto de vista, a la vez como agentes de transformación social y como herederas de las formas tradicionales de organización social, política y económica.

El punto de partida de este argumento es, en última instancia, la afirmación de Hegel de que “la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado de todos contra todos”.¹ Este convencimiento hace imprescindible instancias de mediación ética que puedan convertir un caos de particularismos en una eticidad orgánica.² Un ejemplo de mediación ética es el denominado “estamento universal” (*allgemeine Stand*), que puede ser comprendido, como lo hace el joven Marx, como el conjunto de funcionarios públicos cuya ocupación tiene por objeto, en palabras de Hegel, “los *intereses generales* de la situación social”.³ Ahora bien, si es necesaria esta burocracia –junto con las otras instancias mediadoras– para dotar de cohesión, desde el Estado, al caos de la sociedad civil particularista y competitiva, esto implica, en consecuencia, que la razón de ser de la administración pública –en última instancia, del Estado– se funda finalmente en la existencia de aquello que busca abolir. Como denuncia Marx en el manuscrito de 1843: “Hegel parte de la *separación* entre ‘Estado’ y sociedad ‘civil’, los ‘intereses particulares’ y lo ‘universal en sí y para sí’; y verdad es que la burocracia se basa en *esta separación*”.⁴

Desde esta perspectiva, la existencia de una inmediatez social abstracta como la sociedad civil competitiva es el presupuesto necesario que la propia mediación necesita postular permanentemente como antecedente suyo, de modo de poder adquirir así cierta legitimidad en la disputa con otros particulares como ella:

La corporación es la burocracia de la sociedad civil, la burocracia es la corporación del Estado. (...) Allí donde la “burocracia” es un principio nuevo, donde el interés general del Estado comienza a hacerse un interés “exclusivo” y por tanto “real”, *la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos*.⁵

¹ HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986 (en adelante: *PhR*); § 289, *Obs.*, p. 458 [270] (entre corchetes se indica el número de página de la versión en español utilizada: HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004).

² Para la concepción orgánica del Estado en la *PhR*, véase: BEISER, Frederick, *Hegel*, New York: Routledge, 2005, pp. 239-243. Para una lectura en clave mecanicista y no ya organicista de la función de la mediación en la filosofía política y social hegeliana, véase: ROSS, Nathan, *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2008.

³ *PhR*, § 205, p. 357 [196].

⁴ MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en: MARX, Karl / ENGELS, Friedrich, *Werke*, Band 1, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, p. 247 [118] (entre corchetes se indica el número de página de la versión en español utilizada: MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, trad. José María Ripalda, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. En esta cita y en la siguiente he modificado ligeramente la traducción de José M. Ripalda).

⁵ *Loc. cit.* [118-119]. La cursiva es nuestra.

El estamento *universal*, la burocracia, es impugnada así por Marx en su pretendida universalidad: se trata de un particular más, una “corporación” (la del Estado), entre otros particulares (las demás *corporaciones* propiamente dichas de la sociedad civil). Como expresa Hal Draper: “En síntesis, el problema es que la burocracia, que es presentada por Hegel como la clase universal, no es en absoluto realmente universal en sus intereses; esta es una ilusión. Es realmente sólo otra clase con intereses particulares como las demás, peculiar únicamente por [el hecho de que] la base de su interés particular es el Estado”.⁶

2. Crítica de la representación política

En definitiva nos encontramos aquí con el clásico problema filosófico-político de la representación.⁷ Como señala Shlomo Avineri:

La monarquía constitucional del siglo XIX, así como la apoteosis teórica de la misma [por parte] de Hegel, fue un intento de reducir la brecha entre las dos esferas [del Estado y la sociedad civil] por medio de la representación política, que buscaba legitimar los intereses privados dentro de la estructura política general. Pero Marx argumenta que las asambleas representativas⁸ de una naturaleza así de limitada (o los estamentos, *Stände*, como eran todavía llamados en la Alemania de aquella época) son auto-contradictorios: los delegados de la sociedad civil reunidos en un estamento representativo disfrutaban de su estatus únicamente por ser miembros de una

⁶ DRAPER, Hal, *Karl Marx's Theory of Revolution*, Book I, *State and Bureaucracy*, London-New York: Monthly Review Press, 1977, p. 83. Véase también: ROCKMORE, Tom, *Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Oxford: Blackwell, 2002, p. 48: “The estates (*Stände*), or social classes, are concerned, not with general good, but with their own good. Although Hegel sees the separation of civil society and the political state, he mistakenly insists on a unity between the state and civil society. The estates, which Hegel sees as mediating between monarch and executive, or the monarch and the nation, are opposed to civil society.”

⁷ Para un análisis de este problema en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, véase: GRANDJEAN, Antoine, “Le dialectique sans la médiation: le jeune Marx et l’abîme qui sépare le social du politique”, en: *Les études philosophiques*, 2008/4 (n° 87).

⁸ Téngase en cuenta que el estamento universal hegeliano funciona, a la vez como funcionariado público dentro de la órbita del Poder Gubernativo (o Ejecutivo) y como parte de la asamblea legislativa de los estamentos (*PhR*, §§ 300 y 303, pp. 468 y 473 [277 y 281]). Con respecto a la representación política, sostiene Hegel: “Si se considera a los diputados como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son representantes de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de alguna de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación [*Repräsentieren*] no tiene entonces el significado de que *uno está en lugar de otro*, sino de que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su propio elemento objetivo” (*Ibid.*, § 311, *Obs.*, pp. 480-481 [286]). Esto justifica que la representación legislativa esté estructurada en la *PhR* en términos estamentales, de acuerdo con las tres grandes “clases” sociales que Hegel reconoce: los propietarios de la tierra (estamento sustancial), los industriales y comerciantes (estamento formal) y los funcionarios públicos (estamento universal) (*Ibid.*, § 202, p. 355 [194]).

organización *política*, no porque legitimen los intereses particulares de la sociedad civil. Parecería que los *Stände* representan la población, pero en tanto delegados no están obligados por un mandato imperativo y no están subordinados a sus votantes en modo alguno, ellos están totalmente alienados de aquellos a quienes se supone que representan. Los intereses particulares de los votantes y el estatus político de los *Stände* son diferentes y distintos. A la inversa, los delegados son elegidos para servir al interés general de la sociedad, pero en la práctica ellos tienden a ser portavoces desvergonzados de sus intereses particulares y la mediación entre lo particular y lo general nunca tiene lugar realmente.”⁹

Si la representación acaba no siendo realmente tal cosa, entonces la pretendida mediación de los intereses particulares de la sociedad civil y el interés general del Estado por parte de los estamentos tampoco sería lo que dice ser.¹⁰ La representación política moderna posee una naturaleza compleja y, consecuentemente, la total dependencia por parte del representante con respecto a la voluntad de los representados vuelve redundante la representación misma y no resuelve las necesidades de gobierno de las sociedades modernas; pero, a la vez, una total independencia, si bien resuelve estas necesidades, lo hace al precio de la total pérdida de sentido de la representación como tal.

Este carácter conflictivo de la representación puede visualizarse también en la propia estructura conflictiva de la mediación ética: si el mediador es radicalmente distinto respecto de lo inmediato que ha de ser mediado por él, entonces su mediación caerá en el vacío, pues ha perdido una de sus condiciones necesarias, la inmanencia. Entre lo inmediato y el mediador no puede haber mutua trascendencia, pues de lo contrario no habría mediación en absoluto. Siguiendo el ejemplo del estamento universal, si este estamento no fuera, además de un componente del gobierno –y, en consecuencia, del Estado–, una *clase* de la sociedad civil, un sector más con sus propios intereses particulares, difícilmente podría oficiar como instancia mediadora de la sociedad civil y el Estado. Es porque *su* interés particular coincide con *el* interés general que esa mediación puede producirse. Pero si careciera totalmente de intereses

⁹ AVINERI, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 18.

¹⁰ Como sostiene más adelante Avineri, la burocracia como “clase universal” (*universal class*, traduce Avineri) es para Hegel: “[I]n a word, the paradigm of mediation between the particular and the universal, i.e. between civil society and the state. Marx, however, holds that the bureaucracy just uses the name of the common weal to further its own interests. The bureaucracy represents the practical illusion of the universality of modern political life, and on account of this Marx calls it ‘theological’ in a Feuerbachian sense. Modern bureaucracy, according to Marx, is an institutional licence for sectorial interests” (*Ibid.*, p. 23).

particulares, esto es, si no fuese un sector social más dentro de una eticidad determinada, también carecería de la capacidad de convertirse en un agente mediador de esa misma eticidad. Sin embargo, si este agente tuviera, por el contrario, una dependencia absoluta con respecto a la inmediatez social de origen, dejaría de ser sensato considerarlo capaz de enfrentar las contradicciones que requieren ser superadas. Esta última posibilidad, la de una mediación que por su completa dependencia con la realidad social no actuara verdaderamente como instancia de superación sino, por el contrario, como una fuerza de consolidación de lo existente, es la posibilidad revelada y denunciada por Marx en su manuscrito de 1843.

Esos particulares a los cuales la burocracia, por ejemplo, tendría que dotar de un sentido de generalidad y de bien común, son, en realidad, el “presupuesto”, la condición de posibilidad de dicha burocracia: sin el presupuesto de una sociedad civil competitiva, de un mercado incapaz de evitar la aparición de un conjunto cada vez más numeroso de indigentes –tal como lo señala el propio Hegel en el § 244 de la *PhR*–, no se comprende cabalmente el carácter *necesario* de mediaciones tales como la “policía” (*Polizei*) y la burocracia.

Esa necesidad demuestra directamente, como decíamos, la profunda dependencia de estas instancias de mediación ética con respecto a la situación social que les diera origen. Ahora bien, si la condición de la existencia de la burocracia es el antagonismo social y el particularismo de los intereses económicos expresados en las corporaciones, ¿cómo podría luchar la burocracia, como consecuencia, contra la existencia de sus presupuestos? De alguna manera lo que nos estaría indicando Marx es que aquellas mediaciones defendidas como necesarias por la filosofía hegeliana del derecho –necesarias para la consecución de una sociedad plenamente racional– son, por el contrario, dependientes de lo que tendrían que combatir: la pobreza, el antagonismo social, la competencia feroz, etc. Lo que es presentado como el remedio para curar los males de una sociedad injusta se revela, mediante esta crítica, como parte de la enfermedad. La defensa de las mediaciones éticas que presenta la *PhR* se transfigura en una suerte de legitimación de lo existente al elevar instituciones históricas, contingentes, profundamente vinculadas a la estructura social desigual que les dio origen, a la altura de lo lógicamente necesario y de lo éticamente imprescindible. De esta manera, en su *PhR* Hegel “no está simplemente expresando [*voicing*] equivocaciones acerca del

Estado”, comenta Hal Draper, “él es una voz [*voice*] del Estado. Él no está simplemente equivocado con respecto al problema; él es parte del problema”.¹¹

3. Mediación reificada *versus* auto-mediación

Pero, ¿estaría de acuerdo Marx con llevar hasta las últimas consecuencias esta crítica de la mediación ética? ¿Vale este argumento para toda mediación política, social y económica o únicamente para casos como el de la burocracia? Estas preguntas nos indican una posible dirección en la investigación que, de seguirla en este punto, nos alejaría de los objetivos del presente trabajo. Por lo pronto, todo parece indicar que, como indica Bhikhu Parekh, Marx no se opondría a la mediación como tal, sino a un tipo específico de mediación:

[En la filosofía de Hegel, el] mediador se convierte en el amo. Se hace indispensable al mantener las entidades mediadas separadas y dependientes de él para su integración. El proceso de mediación es, por consiguiente, una manera sutil de consolidar el régimen jerárquico y la lógica de la mediación es en el fondo la lógica de la dominación. Para evitar malentendidos, Marx no se opone a la mediación como tal, sino sólo a una clase de mediación que degrada las entidades mediadoras a meros medios y constituye una forma de dominación.¹²

Esta clase de mediación correspondería, en definitiva, a la mediación capitalista, una relación humana alienada, una forma fetichista de vínculo social. Como explica István Mészáros:

Acabar con toda mediación es el más ingenuo de todos los sueños anarquistas. Como he subrayado repetidamente, no es la mediación misma la que tiene la culpa sino la forma capitalista de las mediaciones reificadas de segundo orden [*the capitalistic form of reified second order mediations*].¹³ Según Marx las relaciones humanas no-alienadas están caracterizadas por la *auto-mediación* [*self-mediation*] y no por alguna ficticia identidad directa con, o [por] la disolución en, algún Sujeto Colectivo genérico. El problema para la teoría y la práctica socialistas es la elaboración práctica, concreta de intermediarios *adecuados* que le permitan al individuo social “mediarse a sí mismo con él mismo”, en lugar de ser mediado por instituciones reificadas. En otras palabras, según Marx, la tarea es producir los instrumentos del intercambio

¹¹ DRAPER, H., *op. cit.*, p. 95.

¹² PAREKH, Bhikhu, *Marx's Theory of Ideology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1982, pp. 93-94.

¹³ Para el concepto de “mediación de segundo orden”, véase: MÉSZÁROS, István, *Beyond Capital. Towards a Theory of Transition*, London: Merlin Press, 1995.

humano en conformidad con la *socialidad* objetiva de los seres humanos. Lo que implica realmente el concepto de una adecuada “auto-mediación del individuo social” no es la desaparición de toda instrumentalidad sino el establecimiento de formas socialistas de mediación conscientemente controladas en lugar de las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas.”¹⁴

Hecha esta distinción, la auto-mediación sería una forma de comprender la liberación humana, lo cual confirma la validez de trasladar la discusión en torno a la mediación lógica al campo de la ética, la política y la sociedad. Así, la auto-mediación sería otro nombre para la autonomía como principio supremo de la eticidad: como principio regulador no-alienante de la constitución del individuo y de la relación que el mismo establece con sus congéneres; como regulador también de las relaciones de producción; como principio básico de la institución social.

Sin embargo, ¿no nos posiciona esta distinción nuevamente en la tensión entre la transformación y la preservación? Gracias a esta resignificación de la mediación como auto-mediación, ¿no nos asumimos como herederos y continuadores de un concepto y de una práctica, la de la mediación ética, que intentábamos transformar en una herramienta teórica y práctica para una estrategia anticapitalista? A mi modo de ver, es esencial al concepto de mediación esta tensión entre conservación y cambio. La palabra *Aufhebung*, clave para entender el proceso de mediación y en general para comprender la filosofía hegeliana, es el significante que da cuenta de esa tensión: como ha sido por demás señalado, significa tanto la supresión y abolición de un determinado estado de cosas como su preservación y elevación en una instancia superadora. Esa posibilidad, la de una transformación que al mismo tiempo retuviera lo esencial de un concepto tradicional, por ejemplo, es lo que se encuentra necesariamente supuesto en una búsqueda como la de Marx –según la lectura de Mészáros– cuando resignifica la mediación ética hegeliana en términos de una auto-mediación social. Esa posibilidad asumida es, a mi entender, lo que en nuestro tiempo reclama ser repensado.

¹⁴ MÉSZÁROS, István, *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press, 1970, pp. 285-286. En esta misma dirección de análisis, véase: CRITCHLEY, Peter, *Reason, Freedom and Modernity. The Radical Transfiguration of the Greco-Germanic Concept of Rational Freedom*, vol 6, Mediation, 2001, disponible en: <http://independent.academia.edu/PeterCritchley/Books>. Sobre el tema de la crítica marxiana a la mediación véase: BERRY, C.J., “Need and Egoism in Marx’s Early Writings”, en: COWLING, M. & WILDE, L. (eds.), *Approaches to Marx*, Milton Keynes: Open University, 1989.

La felicidad pública en la base de la tradición revolucionaria

Susana Raquel Barbosa

(CONICET - Universidad Nacional de Mar del Plata)

Existe una condición para comprender la propuesta esbozada por Arendt de la “tradición revolucionaria” según Ferenc Fehér¹ y es su falta de explicación causal de las revoluciones, derivada a su vez de una convicción: la libertad no es causa suficiente y nunca puede deducirse de acontecimientos externos. En la medida que toda tradición está enlazada con la historia, la idea anterior conduce a la pregunta de cómo aparece la revolución si se rechaza la idea de evolucionismo y también la posibilidad de una historia universal como la de Hegel. Arendt opta por una consideración “menos persuasiva del desarrollo histórico” dejando con ello un sinnúmero de puntas sueltas; sugerentes. Como fenómeno moderno, la revolución, compromete un “nuevo inicio”, unido con el fin de creación de libertad y una acción consciente de fundación.

Hay tres derivas de la “tradición revolucionaria”, la francesa, la americana y la de los consejos. La primera, llamada a poner lo social en primer plano, representa el episodio de un fracaso en la instauración de la libertad política y apunta no a la república sino a la democracia. La segunda, como épica de los padres fundadores, fue providencial y pudo encarnar la promesa revolucionaria en una república con formas inéditas de libertad. Hay una tercera deriva en aquella tradición, y es el sistema participativo que gobernó en las secciones de París en 1793-1794, la Comuna de París, los *soviets* rusos de 1905 y 1917 y los consejos húngaros de 1956. Este episodio de la tradición revolucionaria que ni ha concluido ni se ha detenido, parece ser la deriva capaz de generar una forma suprema de república libre.

Los ideólogos-guías de las estaciones de esta tradición, Montesquieu y Tocqueville, Burke y Adams, de un lado, habían jugado con los temas del poder, el pueblo, la libertad y la distinción, para sustentar la base de la democracia y la república; la ideóloga-guía más polémica parece ser Rosa de Luxemburgo. Arendt está convencida de que su verdadera lección es que 'la buena organización no precede la acción sino que es el producto de ésta', que 'la organización de la acción revolucionaria puede y debe aprenderse en la revolución

¹ ÁGNES HELLER/FERENC FEHÉR (1994), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (*Postmodern Culture and Politics* 1988), trad. Montserrat Gurguí, Península, Barcelona: 268.

misma'. Revisaremos de qué modo esta tercera estación del desarrollo de la tradición revolucionaria presenta un quiebre con respecto a las dos anteriores, particularmente en el tema de la felicidad pública.

La revolución, entre la felicidad y la libertad

“Lo que en Francia fue pasión y gusto (*a passion and a 'taste'*) en América fue experiencia (*an experience*)”². Los franceses hablaban de 'libertad pública' (*public freedom*) y los americanos de 'felicidad pública' (*public happiness*) en el siglo XVIII. Para los americanos la participación en los asuntos públicos no era carga sino un goce, les gustaban las discusiones, deliberaciones y resoluciones. Lo que les sedujo fue 'el mundo y el interés público de la libertad' según Harrington, y lo que les movió fue 'la pasión por la distinción' (*the passion for distinction*) según John Adams, que era la 'más esencial y notable' de todas las facultades humanas. "Todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean", dice Adams. "A la virtud correspondiente a esta pasión la llamó 'emulación', 'deseo de superación' y a su vicio 'ambición'. Para Arendt la voluntad de poder por sí misma, sin la pasión por la distinción, no es un vicio sino la característica del tirano que destruye y avasalla la vida política. Al tirano, que carece de la pasión por la distinción, le agrada elevarse por encima de todos los hombres.

Si comparamos esta experiencia americana con la preparación de los *hommes des lettres* que iban a hacer la revolución en Francia, la evaluación, para Arendt, es negativa ya que su formación era en extremo teórica. A John Adams le chocaba el hecho de que los se llamaban a sí mismos filósofos de la revolución francesa, eran “como monjes” y desconocían todo del mundo. No tenían ninguna experiencia de la que echar mano; poseían ideas y axiomas que podían guiarlos, pero éstos no estaban verificados por realidad alguna, sino que habían sido concebidos, formulados y discutidos con anterioridad a la revolución. *Los hommes de lettres* acudieron a los recuerdos de la antigüedad e interpretaron antiguas palabras romanas con significados que procedían del lenguaje y de la literatura pero no de la experiencia concreta. Incluso la expresión *res publica, la chose publique*, les sugirió que no existían asuntos públicos en un régimen monárquico. Desde el punto de vista lingüístico, la fecha de aparición de la palabra 'democracia', que subraya el gobierno y el papel del pueblo, como opuesta a la palabra

² HANNAH ARENDT (1988), *Sobre la revolución (On Revolution)*, Penguin Books, England 1963, 1965), trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid: 119 (SR).

'república', que acentúa las instituciones objetivas, es relativamente tardía. La palabra democracia se usó en Francia recién en 1794.

Pero quiénes son los hombres de letras? Arendt utiliza esta expresión porque le parece más adecuada que “intelectual”; este último término, como es sabido, surge posteriormente, y su universo está conformado por periodistas, escritores profesionales empleados en la burocracia moderna de gobierno y encargados de la administración comercial de la industria del esparcimiento de la sociedad de masas. Pero en el XVIII, los hombres de letras son los que se prepararon para el ejercicio específico del poder y están dispuestos a mostrar su destreza y conocimiento; se apartaron de la sociedad de la corte y también de la sociedad de los salones. Los hombres de letras, insatisfechos con el lugar que el estado del antiguo régimen les confiriera, padecían su ocio como carga y no como beneficio; en la medida que su ocio fue una 'inactividad impuesta' y no la libertad política que los filósofos reclamaban desde la antigüedad, su ocio fue el *otium* romano. Los hombres de letras se volvieron hacia los autores griegos y romanos, con el fin de estudiar las instituciones políticas.

Comparemos la felicidad pública americana y la libertad pública francesa. La definición más corriente de felicidad pública fue dada por el norteamericano Joseph Warren en 1772, quien la hacía depender de “una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre”.

Les Philosophes de la Ilustración, que como se sabe, significaron poco para la filosofía pero mucho para la revolución, fueron pregoneros de la libertad. El contenido de esta libertad irrumpía en la tradición del pensamiento filosófico como algo diferente a los contenidos anteriores; no era libertad como libre voluntad ni libre pensamiento en el sentido de Agustín. "Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo". "Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre... donde la libertad aparece y se hace visible a todos (*where freedom appears and becomes visible to all*)"³. Al igual que los pobres, los hombres de letras bajo el absolutismo ilustrado del XVIII, vivían en la oscuridad, en la imposibilidad de contemplar la esfera pública y en la privación de lo público, pero se diferenciaron de los pobres por la distinción que portaban por nacimiento o circunstancia. En la oscuridad de lo privado disfrutaban de su pasión por la libertad.

El riesgo del interés privado o la libertad civil

³ SR: 123-4.

En 1774 Jefferson había afirmado que sus antepasados, al abandonar los dominios británicos habían ejercido el derecho de fundar nuevas sociedades, con formas jurídicas más beneficiosas para la promoción de la felicidad pública. De acuerdo con ello, las colonias eran terrenos abonados para los revolucionarios y los colonos se habían movilizado por su insatisfacción ante las prácticas de las libertades en Inglaterra. Cuando gozaron de esta libertad que buscaban, los americanos la llamaron 'felicidad pública', y “consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público”⁴. No era el derecho que normalmente se reconocía a los súbditos de ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada.

A juicio de Hannah Arendt, Jefferson había cometido un grave error. La Declaración de la Independencia hablaba de 'búsqueda de la felicidad' no de felicidad pública y este error no había sido notado en la Asamblea. Ningún delegado sospechaba entonces la importancia que la expresión 'búsqueda de la felicidad' iba a desempeñar para dar cuerpo a la ideología de la americanidad. Siempre estuvo presente el peligro de confundir felicidad pública con bienestar privado⁵. El Jefferson maduro, también habla de la felicidad pública, en discusiones con Adams, y acerca de las imágenes de la vida futura; despojadas estas imágenes de connotaciones religiosas, resultan ser trasposiciones de ideales de felicidad variopintos, en los cuales se destaca el de encontrarse nuevamente en el congreso, junto a sus antiguos colegas, y recibiendo gestos de aprobación. Dice Arendt: “Aquí está expresada, tras la ironía, la cándida admisión de que la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento, constituían en no menor medida, para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval⁶”.

“La Declaración de Independencia, si bien empaña la distinción entre felicidad pública y privada, se propone, al menos, que entendamos el término 'búsqueda de la felicidad' (*persuit of happiness*) en su doble significado: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública”⁷. Y para Arendt, este segundo significado fue olvidado y también el espíritu que se había manifestado en la revolución.

⁴ OR: 127

⁵ En una carta a Madison de junio de 1793 dice Jefferson: "la felicidad reside fuera de la esfera pública, en el seno y amor de la familia, en la compañía de mis vecinos y de mis libros, en las ocupaciones edificantes de mis labores y de mis negocios", en la intimidad de una casa que escapa al poder público, OR: 128-9.

⁶ OR: 132

⁷ *Ibid.*

Bajo la revolución, la pregunta era ¿cuál es el fin de la revolución y del gobierno revolucionario? Para comprender la respuesta a esta pregunta, conviene recordar que los hombres de las revoluciones (preocupados por la tiranía, que despojaba a los súbditos de las libertades civiles y de la libertad pública, del bienestar privado y de la felicidad pública) fueron capaces de descubrir la sutileza de la distinción entre lo público y lo privado durante el curso de la revolución, y de asistir a su conflicto. En la revolución americana les urgía saber si el nuevo gobierno iba a constituir una esfera para la 'felicidad pública' de los ciudadanos, o si ese gobierno iba a garantizar la felicidad privada. En la revolución francesa, en cambio, querían saber si el propósito del gobierno revolucionario consistía en el establecimiento de un gobierno constitucional que pusiera fin a la libertad pública mediante una garantía de libertades civiles, o si había que proclamar una revolución permanente en nombre de la libertad pública.

Como en los Estados Unidos la revolución nunca amenazó los derechos civiles, pudo tener éxito donde la revolución francesa fracasara, en la tarea de fundación; los fundadores llegaron a ser gobernantes, con lo cual, el fin de la revolución no implicó el fin de la 'felicidad pública'. El acento se trasladó del contenido de la constitución (creación y reparto de poder) a la Declaración de los Derechos, o de la libertad pública a la civil. Y esto significó que el acento pasó de la participación en los asuntos públicos (felicidad pública) a una garantía de que la procura de la felicidad privada sería promovida por el poder público. La fórmula jeffersoniana se vio despojada de su doble significado y fue entendida como el derecho de los ciudadanos a conseguir sus intereses personales y a actuar acorde el propio interés privado.

Las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y *política* no desaparecieron nunca de la escena americana y han llegado a ser parte de la estructura del cuerpo político de la república. Pero las dificultades aparecieron a la hora de luchar para la eliminación de la pobreza con la presión de la inmigración masiva europea y debido a que esa lucha fue asumida por la influencia de los pobres, sus ideales entraron en colisión con los principios que habían inspirado la fundación de la libertad.

La aspiración a la libertad puede venir de aquellos que superaron el reino de la necesidad, del trabajo, la esclavitud y la oscuridad, pero tampoco accederán a ella los que decidan vivir acorde a sus deseos. “El sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva, no fue el sueño de la revolución americana –la fundación de la libertad- ni el de la revolución francesa: la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de la 'tierra prometida', donde abundasen la leche y la miel”⁸.

⁸ OR: 140.

Los Consejos como espacios de libertad

Si el plan de las “repúblicas elementales” de Jefferson se hubiera realizado, habría superado los débiles gérmenes de la nueva forma de gobierno que encontramos en las secciones de la Comuna de París y en las sociedades de la revolución francesa. El plan jeffersoniano y la experiencia de las *sociétés révolutionnaires* francesas anticiparon con precisión los consejos, soviets y Räte, que iban a aparecer en las revoluciones producidas en los siglos XIX y XX. Cuando emergieron, surgieron como “órganos espontáneos del pueblo”, al margen de los partidos revolucionarios y en forma inesperada para sus dirigentes⁹. Como ocurrió con las propuestas de Jefferson, fueron descuidados por políticos y teóricos de la política. Los historiadores de la revolución que hablaron de los consejos populares, los definieron como “órganos de naturaleza temporal en la lucha revolucionaria por la liberación”, sin comprender que el sistema de consejos era una forma de gobierno nueva, con espacio público para la libertad, y organizado durante la misma revolución.

Los consejos constituyeron la aparición de una nueva modalidad para gobernar, muy parecida al sistema de distritos de Jefferson, fenómeno que impresionó a los dos revolucionarios más grandes del período como Marx y Lenin, por el hecho de encontrarse inadvertidos para acontecimientos de este tipo y por no saber cómo actuar ante algo que ni era mera imitación ni era rememoración del pasado. Marx y Lenin desconocían la propuesta del sistema de distritos de Jefferson y, si bien conocían el papel revolucionario que habían jugado las secciones de la primera Comuna de París en la revolución francesa, no las habían considerado como el origen de una forma nueva de gobierno. Estos órganos populares – comunas, consejos, Räte, soviets – parecían dispuestos a sobrevivir a la revolución.

El ejercicio de esta práctica directa de los ciudadanos no encajaba con los principios del estado nacional, con las ideas de poder y violencia que Marx y Lenin compartían y, en definitiva con su noción de revolución como medio de acceso al poder. “La realidad, sin embargo, era otra; se produjo una rápida desintegración del poder existente, la pérdida repentina de control sobre los instrumentos de la violencia y, al propio tiempo, la formación asombrosa de una estructura nueva de poder y que debía su existencia a los impulsos organizativos del pueblo”¹⁰.

⁹ OR: 258.

¹⁰ OR: 263.

Arendt afirma que el panfleto de Rosa Luxemburgo, *The Russian Revolution* de 1940, no ha perdido actualidad, especialmente por el profetismo y su expresión de reservas ante la supresión de la libertad política y, con ello, de la vida pública. Dice Luxemburgo: “Sin elecciones generales, sin libertad total de prensa y reunión, sin un enfrentamiento de la opinión, la vida desaparece de todas las instituciones públicas, llega a convertirse en una apariencia de vida, en la cual sólo la burocracia es el elemento activo. La vida pública se va adormeciendo”.

Vale decir que para esta tercera estación de la tradición revolucionaria, Arendt se nutre de dos fuentes, la propuesta de Jefferson del sistema de distritos y la de Luxemburgo de los consejos populares. Con respecto a Jefferson, el postulado básico del sistema de distritos, era que “nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público”¹¹. Con respecto a Luxemburgo, indudablemente la concepción de los consejos como “espacios de libertad” procedía de la intelectual polaca. Y acaso también se deba a esta fuente el hecho de que no aparezca referencia de la felicidad pública en el tratamiento de los consejos.

Acaso para oponerse al tema de los distintos tipos de libertad que había ofrecido la teoría política y filosófica, Arendt ha procedido a la espacialización de la libertad, tanto la negativa como la positiva.

Conclusión

Retomamos la reflexión de Ferenc Fehér¹² de nuestra introducción: “A lo largo de toda su obra, Arendt, una enemiga de la teoría de la ley natural, nunca cesó de subrayar que la libertad (tanto en el sentido de privilegios como en el de libertad, o en el de libertad 'negativa' o 'positiva') *nunca es natural*. Está en crítico contraste con la tradición francesa con su *Declaración* de que el 'hombre' *nace* libre, con la tradición griega y americana que afirman, esta última en su espíritu más que en sus textos fundamentales, que hemos nacido libres o esclavos pero que *creemos y establecemos* nuestra libertad en y por la institución de la *república*”. Vale decir que el concepto central de Arendt de la “tradición revolucionaria” sólo puede ser asido desde esta perspectiva de una concepción no natural, creada y recreada de la

¹¹ OR: 263.

¹² ÁGNES HELLER/FERENC FEHÉR, 1994: 268.

libertad. Si las libertades y privilegios fueran *dones* de la naturaleza humana sería imposible comprender por qué estallan las revoluciones o por qué la libertad es recreada por ellas.

Para la comprensión de la libertad, Arendt descarta la ley natural, y también descarta la ley histórica. Y ello porque no aprueba una filosofía de la historia cuyo eje sea la libertad, como en Hegel. La historia es relato y el relato requiere del acontecimiento memorable.

Si recordamos una recepción canónica acerca de *Sobre la revolución* como es la de Habermas¹³, vemos que ella puede alinearse en continuidad con el juicio de Fehér. Explico. La desestima de Arendt por una historia à la Hegel, para la comprensión de la “tradicción revolucionaria” legitima la interpretación de Habermas de que “Arendt se las arregla para situar el fenómeno de la revolución en el marco conceptual clásico de una rotación de las formas de estado, disolviendo así el contexto que hace que las revoluciones del mundo moderno sean precisamente lo que son: una relación sistemática entre las conmociones políticas y la emancipación de una clase social”.

Como uno de los reclamos de Arendt es la falta de instituciones para el espíritu que se manifiesta en la revolución, y para evitar que el tema de la felicidad pública sea mera retórica o privilegio de los padres fundadores, acude a los consejos, como para destacar sus intentos de institucionalización de una democracia directa. “Estas formas de sistema de consejos son las auténticas constituciones del espíritu revolucionario”¹⁴.

Pero, preguntamos si los consejos resultaron ser una efectiva forma nueva de gobierno y no un fenómeno efímero surgido coyunturalmente en el fragor revolucionario, y ello por una segunda pregunta que realizamos, esta vez de acuerdo con Habermas, sobre el hecho de que su duración no perviviera más allá de cada revolución en la que se generara.

Finalmente, las polarizaciones conceptuales a las que nuestra autora es tan afecta (social-político, público-privado, democracia-república) si bien son conflictivas y polémicas, cumplen la función de operar como conceptos con fuerza explicativa y son útiles para la argumentación. Por ejemplo, cuando Arendt quiere encontrar motivos responsables del fracaso de los consejos los busca allí donde habían pretendido producir una “regeneración de la democracia”, formas que estaban condenadas al fracaso¹⁵ y ello porque más que a la participación movilizadora por una república, apuntaban a lo social y a la igualdad.

¹³ JÜRGEN HABERMAS (1975): "Hannah Arendt, La historia de dos revoluciones", J. HABERMAS, *Perfiles Filosófico-Políticos (Philosophisch-politische Profile Frankfurt 1971)*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid: 205.

¹⁴ JÜRGEN HABERMAS (1975): 204.

¹⁵ OR: 272.

El sentimiento reflexivo de la revolución en H. Arendt

Catalina Barrio

(UNMdP – CONICET – AAdIE)

I)

El presente trabajo no pretende focalizarse en los sistemas revolucionarios tal como los trabaja Arendt en *Sobre la revolución*, americano y francés. Ni tampoco es la intención confeccionar críticamente los procedimientos históricos y políticos que llevaron a la autora a conformar una distinción entre dos tipos de revoluciones. El presente trabajo trata de la exégesis semántico-político de la palabra “revolución”. Para analizar desde un punto de vista filosófico dicho concepto, no basta con referirse al sistema revolucionario como manifestación violenta ejercida o no por el uso de la fuerza. Más bien, trabajar el concepto de revolución es comprender los sistemas fundantes políticos que lo hacen posible. Por “sistema fundante” entiende Arendt la búsqueda de un nuevo origen frente a la demanda que implica reflexionar sobre un hecho político particular. Este hecho rompe el sentido de los conceptos previamente fundados y se convierte en un “hecho sin precedentes” (Arendt, 1992).

Para una mejor comprensión del fenómeno revolucionario basta decir que no sólo irrumpe con un sentido lineal de la historia, sino que seculariza conceptos constituidos históricamente. Si se piensa por ejemplo en el procedimiento absolutista de la doctrina cristiana como instancia *permanente* y dominante en la historia, se comprende que este procedimiento denota, por definición, la necesidad de irrupción hacia algo nuevo o fundante. Así aparece Lutero y la reforma cristiana y posteriormente el sentimiento romano de la *res publica* procedente de Grecia, etc. Con la aparición del concepto moderno de revolución, la entrada en escena del significado de fundación se complementa con la “entrada en escena de la libertad” (Arendt, 1992:29). Es decir, la idea de un nuevo origen se funda sobre el concepto de libertad. Pero este trabajo no se propone ingresar en los factores secularizados que hacen posible el sentido de la revolución como la francesa. Más bien se propone analizar fenomenológicamente la

asociación entre la revolución, la irrupción o quiebre histórico y la fundación en el marco del acontecimiento particular que formula prácticas absolutistas o de pretensión universalista.

La idea de revolución en Arendt se asocia, entre otras cosas, directa o indirectamente, con dos cuestiones. En primer lugar es la relación de origen de la revolución asociada al uso de la fuerza y el poder. En segundo lugar, la revolución es entendida a partir de su significación histórica. No olvidemos además que el texto *Sobre la revolución* resulta ser consecuencia de un estudio crítico de Arendt hacia el libro de Sorel titulado *Hacia la revolución*. Esta crítica se funda no sólo en los procedimientos revolucionarios que ejercen los hombres haciendo uso de su fuerza y violencia sino en comprender que la revolución no es sólo un “estado histérico de las masas” (Arendt, 1992: 27). Arendt entiende que el significado de lo revolucionario interroga la historia, inicia un sentido de ruptura y funda un nuevo sentido de lo político. El concepto de fundación resulta de una experiencia originaria, de una necesidad de adaptar el concepto con la realidad de su objeto. Pero hay acontecimientos históricos sin precedentes, que crean sentido histórico y no irrumpen necesariamente. Uno de los casos, aunque no sea el revolucionario, es el de los totalitarismos.

El uso de los significados históricamente constituidos que tienen que ver con los procedimientos práctico-políticos del significado revolución, tiene sus raíces no sólo en comprender o adaptarse a un nuevo *phatos*, sino a romper con un sentido precedente de lo revolucionario. Pero es importante destacar que lo revolucionario aparece con una frecuencia poco comprendida en lo que respecta a su idea de fundación y con más auge en el S XVIII durante la Revolución Francesa. El verdadero sentido de la revolución no es sólo la necesidad semántica de discriminar políticamente un antes y un después, sino que permite crear un sentido histórico a partir de su ruptura. Este quiebre, en términos de Arendt, aparece manifiesto no sólo en la modernidad, sino que aparece fundamentalmente como una demanda del Estado moderno. Entonces la pregunta es: ¿quién es el que legitima tal ruptura en la historia y quién irrumpe el sentido revolucionario si por este se entiende la necesidad de fundar o iniciar algo nuevo? ¿Quién crea la necesidad de fundar y porqué existe tal objeto en la historia creando así, su sentido?

Hay una cita de Arendt que resulta iluminadora respecto a este cuestionamiento en *Sobre la revolución*:

“Todas las historias iniciadas y realizadas por los hombres descubren su verdadero sentido únicamente cuando han llegado a su fin, de tal modo que puede pensarse que sólo al espectador, y no el agente, le cabe la esperanza de comprender lo que realmente ocurrió en una cadena dada de hechos y acontecimientos.” (Arendt, 1992: 54)

La comprensión de lo revolucionario se define entonces no sólo por su sentido de ruptura y fundación en la historia sino por la figura que significa el concepto “revolución”. En este sentido, y como Arendt lo relata en su ensayo “Comprensión y Política”, la historia es un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin. Arendt apuesta a una historia “nunca predestinada a una consonancia final, donde nada se repite, que ningún Espíritu habita y cuyas líneas punteadas no dibujan ningún sistema; historia inscripta en un tiempo que no se deja apropiarse por el pensamiento sino por la corriente de la acción” (Enegrén, 1994: 68). El fenómeno revolucionario rompe con el sentido de apropiación y dominio del pensamiento. Rompe con las jerarquías dominantes a partir y teniendo en cuenta el eje particularista del acontecimiento que irrumpe y funda lo sin precedente.

II)

La idea de la revolución en relación a un nuevo comienzo o al sentido de la fundación se emparenta claramente con la propuesta de la *Ereignis* heideggeriana. Aunque suene un tanto extraño, la revolución en Arendt se aproxima no sólo con el sentimiento (histórico y legítimo) de culminar con las categorías dominantes/dominados sino que origina un nuevo sentido sin posibilidades, en términos de Abensour, de pensar otras alternativas políticas que reemplacen lo ya existente. La idea de “irrupción” para construir algo auténtico determina una forma de pensar político que no entraña un pasado siniestro de dominación sino que olvida, en cierta forma, la relación causal que hizo posible tal quiebre. En Arendt esta cuestión es clave puesto que acceder a un acontecimiento fundador implica continuar la tradición.

Quebrar el flujo de la continuidad temporal no es garantía de ningún cambio transformador si no se piensa en el agente expectante de la historia que *hace* de la acción política vigente un sentido nuevo. El ancestro de las revoluciones modernas destaca la figura del héroe convertida en autoridad. Esto quiere decir que la finalidad del

sentido de revolución no denota precisamente un cambio o inicio optimista desde el punto de vista de la acción política. Más bien lo revolucionario continúa teniendo esta paradoja significativa que constata la historia de los héroes luchadores que median la acción con el uso de la fuerza y la violencia. Por un lado, se trata de iniciar interrumpiendo las funciones del Estado (en el caso de la modernidad) y fundando así, un supuesto “nuevo sentido de la política” (Arendt, 1992:35). Pero por otro lado es el mismo Estado el que posibilita esta instancia violenta o del uso de la fuerza descartando las posibilidades de un nuevo comienzo por fuera de la historia.

La relación entre fundación y tradición resulta crucial para comprender cómo funciona estructural y fenomenológicamente el sentido de la revolución. Ejemplarmente, no han sido las voces que más necesitan ser escuchadas las que han irrumpido la historia creando o fundando un nuevo sentido de la política. La autenticidad de Arendt respecto al significado semántico de lo revolucionario denota este interés e impacto histórico-político. El *phatos* revolucionario nace del curso de los “propios acontecimientos” (Arendt, 1992: 37) cuyo interés principal es el de un cambio que ofrezca o construya un paradigma completamente diferente de gobierno.

Este cambio lo ejerce sin más, quien vive la historia no irrumpiéndola sino sufriendola en silencio. La historia de las revoluciones es la historia de la tiranía, del dominio y de la jerarquía entre dominantes y dominados. Se tratará, tal como lo expresa Arendt en su texto, de modificar o alterar este *phatos*. De aquí la importancia de la figura del espectador que crea sentido histórico a partir de estos casos que han dominado el mundo. Citando a Arendt:

“...ocurió con el concepto de necesidad histórica que, como hemos visto, no procedía tanto de la experiencia y el pensamiento de quienes hicieron la revolución como de los esfuerzos de quienes deseaban entender y congraciarse con unos acontecimientos que habían contemplado, como espectadores, desde fuera.” (Arendt, 1992: 101).

III) Conclusiones

Este trabajo intentó desarrollar las formas comprensivas de los sistemas revolucionarios que se dieron de hecho, en la historia. El “sentimiento reflexivo” denota el trabajo semántico con el hecho particular que acontece y significa un sentido de lo político. La identidad de la persona y del ciudadano se define a partir de este

reconocimiento entre el ser agente y espectador a la vez. En la modernidad esta figura que relata el sentido de lo revolucionario se desdibuja. El individuo moderno “no estaba constituido por la unidad, sino por un constante vaivén de la dualidad en la unidad.” (Arendt, 1992: 103).

La reflexión se basa entonces, en las experiencias de los pensamientos y las acciones y como conclusión de ello podemos decir que:

- El sentido de la revolución se crea históricamente y se fija críticamente.
- Revolución y fundación son ambas, categorías propias de la reflexividad histórica.

- El sentido de la revolución en la historia (*History*) se define por el relato de los héroes concentrándose en un dominio absoluto de las voces de los oprimidos (*story*).

- La revolución termina siendo un efecto propio de lo sistematizado que representa el Estado moderno. Pues el sentido de “ruptura” se reduce a estas conducciones causales en donde el Estado termina siendo testigo originario de un efecto que quiera romper o irrumpir con lo vigente.

Bibliografía:

- ❖ Abensour, Miguel (2007), *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. Barcelona: Anthropos.
- ❖ Arendt, H, (1992), *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- ❖ Arendt, H. (1953), “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, XX, IV.
- ❖ Enegrén, André (1994), “Revolución y fundación” en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*. Venezuela: Nueva Sociedad.

El enfoque bidimensional de Nancy Fraser

¿presenta una superación de la dicotomía reconocimiento/redistribución?

Paula Bedin
(CONICET – UNMdP)

Introducción

En la presente ponencia se abordará el diagnóstico realizado por Nancy Fraser sobre la situación en la que se encuentra la izquierda en la actualidad, es decir, lo que llamará la condición “postsocialista”. La discusión central girará en torno a su caracterización sobre las demandas sociales que, según dicha autora, sufren un desplazamiento desde las reivindicaciones ligadas a la redistribución hacia un auge de las “políticas de la identidad” centradas en el reconocimiento de las diferencias de ciertos grupos. Teniendo en cuenta este panorama se abordará el modo en que presenta su concepción sobre la justicia atendiendo estos dos tipos de reivindicaciones: las ligadas a la redistribución y al reconocimiento. Se enfatizará en la importancia de su esfuerzo teórico para proponer una necesaria articulación entre ambos tipos de reivindicaciones en tanto postulará que la justicia exige tener en cuenta ambas con el fin de conceptualizar correctamente los casos de injusticia y diseñar soluciones adecuadas. Atendiendo esta posición se dará cuenta de lo que Fraser llama injusticias “bidimensionales” y cómo sitúa únicamente a las reivindicaciones ligadas las mujeres y la raza en esta categoría. Desde una perspectiva butleriana, se concluirá el trabajo señalando que este modo de pensar las demandas dentro del paradigma “bidimensional” reduce las demandas de ciertas minorías a reivindicaciones identitarias y particularistas al ubicarlas sólo como víctimas de injusticias de reconocimiento.

La tarea crucial de postsocialismo. El dilema de la redistribución y el reconocimiento

En la introducción de su libro *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*,¹ Nancy Fraser analiza lo que denomina la condición “postsocialista”, un estado de ánimo escéptico que marca la situación en la que se encuentra la izquierda después de 1989.² Señalará tres rasgos distintivos de esta condición: 1) la ausencia creíble de una posición que presente una alternativa transformadora del estado actual de cosas. 2) Un cambio rotundo de las exigencias políticas y sociales: el auge de las “políticas de la identidad” centradas en el reconocimiento de las diferencias de ciertos grupos, centralidad que incluso opacó las reivindicaciones de igualdad social.³ En el escenario postsocialista que Fraser muestra ocurre un alejamiento de ciertos actores sociales del imaginario socialista, “en el cual el principal problema de la justicia es el de la redistribución, para adherir a un imaginario político ‘postsocialista’, donde el principal problema de la justicia es el reconocimiento”.⁴ En este escenario se produjo entonces una transformación fundamental en los modos en los que se concebía la justicia. 3) El resurgimiento del liberalismo que avanza sobre las protecciones sociales, mercantilizando las relaciones sociales, lo cual empeora y aumenta las desigualdades.

Teniendo en cuenta este panorama Fraser presenta su concepción sobre la justicia atendiendo ambos tipos de reivindicaciones, las que refieren a la redistribución distinguidas de aquellas que apuntan al reconocimiento. Las primeras exigencias se relacionan con las injusticias socioeconómicas las cuales incluyen la explotación, la marginación económica, y la “privación de los bienes materiales para llevar una vida digna”.⁵ La segunda de las reivindicaciones con la injusticia cultural o simbólica e incluyen la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto.⁶ La distinción entre estas categorías, según ésta autora, serán sólo distinciones analíticas ya que en la práctica se encuentran absolutamente implicadas y por ello las políticas que tiendan a superar algún tipo de injusticia deberá tener en cuenta el impacto que ésta tendrá tanto en el nivel del reconocimiento como en el de la redistribución. En otras palabras:

Para Fraser el reconocimiento tanto como la redistribución son distinciones analíticas ya que en la práctica están íntimamente relacionadas: las instituciones económicas tienen una dimensión

¹ FRASER, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, trad. Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Bogotá: Siglo del Hombre editores, 1997.

² *Ibid*, p. 3.

³ *Ibid*, p. 5.

⁴ *Loc. Cit.*

⁵ *Ibid*, p. 21.

⁶ *Ibid*, p. 22.

constitutivamente cultural y por otro lado las prácticas discursivas más representativas tienen una dimensión política-económica.⁷

Si bien Fraser postula esta relación de implicación mutua de ambas categorías en la práctica concreta, entre los partidarios de las distintas reivindicaciones existe una tensión permanente. En el primer capítulo del libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*,⁸ explica dicha tensión:

Algunos proponentes de la redistribución igualitaria rechazan de plano la política de reconocimiento: citan el incremento global de la desigualdad, documentado recientemente por Naciones Unidas, y consideran las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia como “falsa conciencia”, un obstáculo para la consecución de la justicia social. A la inversa, algunos proponentes del reconocimiento desdeñan la política de redistribución: citan el fracaso del igualitarismo que prescinde de las diferencias para garantizar la justicia a las minorías y a las mujeres.⁹

Este antagonismo protagonizado por los actores identificados con los paradigmas populares de redistribución y reconocimiento se sostiene fundamentalmente en cuatro diferencias fundamentales: 1) poseen concepciones diferentes de justicia. Como decíamos anteriormente, en el paradigma de la redistribución las injusticias son fruto de las desigualdades económicas y en el paradigma del reconocimiento surgen de las injusticias culturales. 2) Poseen distintas posiciones respecto de cómo solucionar las injusticias. Para la concepción redistributiva, será necesaria la reestructuración económica: “redistribución de los ingresos o de la riqueza, la reorganización de la división del trabajo, el cambio de la estructura de la propiedad”.¹⁰ Según la concepción del reconocimiento la solución reside en el cambio cultural o simbólico, que implicaría obtener respeto y valoración de la diversidad cultural, a través de la transformación total de “patrones sociales de representación, interpretación y comunicación”.¹¹ 3) Los dos paradigmas poseen una interpretación diferente en torno a las colectividades que sufren las injusticias. En el primer paradigma mencionado los sujetos que sufren las injusticias son clases sociales (o grupos con características similares

⁷ MOREY, Patricia, “La polémica Fraser-Butler en relación a la distinción material-cultural. Hacia una teoría de género” en: BORJA, Adriana, MOREY, Patricia (eds.) *Teoría social y género: Nancy Fraser y los dilemas teóricos contemporáneos*, Buenos Aires: Catálogos, 2010.

⁸ NANCY, Fraser, “Social Justice in the age of identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, en: FRASER Nancy y HONNETH Axel, *¿Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York: Verso, 2003.

⁹ *Ibid*, p. 8.

¹⁰ *Ibid*, p. 13.

¹¹ *Loc cit*.

a ésta) y son definidos económicamente gracias a un tipo especial de relación con el mercado o los medios de producción. En cambio en la concepción vinculada con el reconocimiento, los grupos desfavorecidos se pueden caracterizar como aquellos que sufren un reconocimiento o respeto inferior a otros sectores sociales. 4) Como última distinción entre ambos paradigmas Fraser menciona que poseen ideas divergentes respecto a las diferencias de grupos. Desde la concepción redistributiva las diferencias entre los grupos están económicamente estructuradas en base a una economía injusta. Para quienes defienden la concepción del reconocimiento, existen dos modos de concebir la diferencia: 1) fueron generadas por un esquema interpretativo que transformó maliciosamente las diferencias culturales que lo precedían en un esquema jerárquico de valores. Desde esta perspectiva las injusticias se solucionarían reivindicando las diferencias de grupo, reconsiderando los rasgos que han sido depreciados, sin eliminarlas. 2) Desde esta interpretación las diferencias de grupos no preexisten a la configuración de dicho esquema jerárquico sino que ambas se dan al mismo tiempo. Desde este punto de vista, es necesario “deconstruir los términos en los que se elaboran en la actualidad las diferencias”.¹²

A la luz de las diferencias planteadas por ambas posiciones, Fraser postulará que tanto una como otra concepción configuran una falsa antítesis, sosteniendo consecuentemente que la justicia exige tener en cuenta ambas posiciones estrechamente vinculadas, en tanto que por separado no se lograría conceptualizar correctamente los casos de injusticia y, como consecuencia de ello diseñar soluciones adecuadas. De este modo, sostendrá la necesidad de integrar en un “único marco global los aspectos emancipadores de las dos problemáticas”¹³ postulando que la confección de este marco global será una tarea crucial del “postsocialismo”, el cual deberá:

Primero, cuestionar la distinción entre economía y cultura; segundo, entender cómo las dos esferas actúan conjuntamente para producir injusticias; y tercero, descubrir cómo, en tanto prerrequisito para remediar las injusticias, las exigencias de reconocimiento pueden ser integradas con las pretensiones de redistribución en un proyecto político omnicompreensivo”.¹⁴

En este sentido, Fraser postulará que será indispensable para pensar y remediar cualquier tipo de injusticia cuestionar la división entre economía y cultura con el fin de comprender que ambas esferas actúan conjuntamente para producir las injusticias y que por

¹² *Ibid*, p. 15.

¹³ *Ibid*, p. 9.

¹⁴ FRASER, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, ed. cit., p. 6.

ello es necesario integrar las exigencias del reconocimiento con las de redistribución. Para justificar esta afirmación plantea como experimento mental realizar un espectro conceptual con los distintos tipos de divisiones sociales, situando en ambos extremos las divisiones que se ajustan a cada uno de los paradigmas. Según dicha autora podríamos ubicar los distintos casos de injusticias en distintos lugares de este espectro, algunos casos en sus extremos y algunos casos en lugares donde se combinarían ambos paradigmas. En el extremo de la redistribución Fraser sitúa las injusticias que padecen las clases trabajadoras, las cuales requieren para solucionarse el fin de la explotación a través de la abolición del proletariado como clase en sí misma. En el otro extremo coloca el problema de la diferenciación sexual, en la cual se establece una división social entre homosexuales y heterosexuales que no se basa en la economía política puesto que los homosexuales forman parte de todas las clases sociales y por ello no ocupan una posición determinada en la división del trabajo ni tampoco son una clase explotada. La división social entonces se sustenta en un tipo de sexualidad que se piensa como despreciable, lo cual genera agresiones, privación de los derechos y privilegios de las uniones reconocidas por la ley, imágenes estereotipadas y degradantes en los medios de comunicación, etc. De este modo, las injusticias sufridas por gays y lesbianas no se encuentran estrictamente relacionadas con la estructura económica sino con la construcción heterosexista de la sociedad en general, y de las instituciones en particular, que en todo caso arrojan perjuicios económicos hacia aquellos que no se amoldan a dicha normatividad.

En éste punto es necesario tener en cuenta que en ambos extremos, el de la clase y el de la sexualidad despreciada, existen ambos tipos de injusticias, sin embargo, en cada uno de los extremos las injusticias de un tipo surgen en última instancia como consecuencias derivadas de las injusticias del otro tipo, y, por esta razón, podrían solucionarse modificando la situación que les da origen: la mala distribución en el caso de la clase o el reconocimiento erróneo en el caso de la sexualidad despreciada. No obstante, cuando nos alejamos de los dos extremos se presentan casos de injusticias cooriginadas, es decir, que surgen tanto de la estructura económica como del orden de estatus de la sociedad, en palabras de Fraser: “encontramos una forma híbrida que combina características de la clase explotada con otras de la sexualidad despreciada”.¹⁵ A estas formas híbridas las llamaré “bidimensionales” ya que se encuentran al mismo tiempo vinculadas con las desigualdades sociales, producto de la economía política, al mismo tiempo que con las producidas en el orden del estatus social. De este modo, las injusticias padecidas por los grupos que se encuentran bajo dicha categoría, los

¹⁵ FRASER, “Social Justice in the age of identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, *ed. cit.*, p. 19.

cuales sufren las injusticias tanto de la mala distribución económica como de la falta de reconocimiento, no podrían subordinarse a ninguno de ambos paradigmas, ni pensarse una como efecto de la otra; ambas injusticias son “primarias y cooriginales”. Dentro de esta categoría bidimensional Fraser ubica al género y a la raza, al estar ambos atravesados por injusticias de clases y de estatus. En el presente trabajo, por una cuestión de espacio, sólo nos ocuparemos de argumentar por qué el género se encuentra dentro de esta categoría híbrida.

El género se encuentra atravesado por las injusticias de carácter distributivo porque se subordina a la mujer, por un lado, a realizar los trabajos domésticos que no se encuentran remunerados o porque, dentro del trabajo remunerado, es el peor remunerado y el más propenso a la explotación. Esta subordinación se relaciona con la división sexual del trabajo en productivo y reproductivo, éste último doméstico y no remunerado. Cuando las mujeres acceden a trabajos remunerados se encuentran con una segunda división sexual del trabajo: entre el trabajo con mayor remuneración, llevado adelante por hombres, distinguido del trabajo mal pago, de servicio doméstico, predominantemente femenino. Así las mujeres constituyen una especie de clase social que padece las injusticias de esta división propia de la estructura económica.

Sin embargo, por sí misma esta caracterización describiría sólo una de las injusticias padecidas por personas en virtud de su género. Es necesario también tener en cuenta el carácter androcéntrico de estas injusticias, puesto que la sociedad en general y las instituciones en particular se sostienen en una valoración cultural positiva de las características masculinas, al mismo tiempo que desvaloriza las que pueden asociarse con lo femenino. La subordinación de género entonces se sostiene también por una valoración de estatus social que les niega a las mujeres el reconocimiento merecido. Así pues, el carácter bidimensional del género refuta la antítesis planteada por los partidarios de uno u otro paradigma en tanto que para conceptualizar correctamente las injusticias de género se necesita un nuevo modelo que integre los dos puntos de vista.¹⁶

En oposición a esta teoría, en el año 2000 Butler publica un artículo llamado *El marxismo y lo meramente cultural*¹⁷ en el cual abre el debate con la izquierda ortodoxa y la teoría de Fraser respecto de los nuevos movimientos sociales. En este artículo, la autora

¹⁶ “Podemos apreciar ahora que el género refuta estas falsas antítesis. Tenemos aquí una categoría que es una combinación de estatus social y clase social. Aquí, la diferencia se establece a partir de diferenciales económicos y de patrones institucionalizados de valor cultural. En consecuencia, la injusticia de género sólo puede remediarse mediante un enfoque que englobe tanto una política de redistribución como una política de reconocimiento.” *Ibid*, p. 22.

¹⁷ Butler, Judith, *El marxismo y lo meramente cultural*, Extraído de: <http://caosmosis.acracia.net> (4/3/08).

explica que desde ambas posiciones se acusa a los nuevos movimientos sociales de estancarse en reivindicaciones particulares y en identidades particulares circunscriptas al terreno de lo cultural. Opinan que los movimientos ya no piensan en la equidad económica, ni que lo cultural se encuentra inserto en modos de producción sociales y económicos. Por eso concluyen que los movimientos confeccionaron sectas basadas en la identidad dejando de lado metas comunes limitándose a prácticas efímeras en lugar de ofrecer una visión sólida de las condiciones sociales y económicas en un terreno universal. Sus argumentos se apoyan entonces en una división tajante entre lo material y lo cultural y en una visión de los movimientos sociales signada por la política de la identidad.

En relación a la división entre material y cultural Butler encuentra en la posición de Fraser esta misma presunción teórica en tanto considera las reivindicaciones de gays y lesbianas como meramente culturales. Según Butler este punto de vista no toma en cuenta los aportes de las feministas socialistas que ya habían mostrado que la producción no podía ser pensada al margen de la división sexual del trabajo y la reproducción sexual que implica una reproducción generizada de las personas signada por la heterosexualidad normativa, como un elemento característico y constitutivo de la economía política. De este modo, el género y la sexualidad pasan a formar parte de la vida material no sólo en relación al modo en que se ponen al servicio de la división sexual del trabajo sino también porque el género normativo se encuentra al servicio de la familia normativa. Aquí se vincula la cuestión del género normativo con la reproducción de la heterosexualidad en tanto se sitúa como expresiones aberrantes de la sexualidad a bisexuales, homosexuales, transexuales para garantizar el funcionamiento del orden sexual de la economía política.

Las críticas que Butler realiza a la distinción reconocimiento/redistribución elaborada por Fraser también apunta a señalar la necesidad de pensar las reivindicaciones de los movimientos sociales por fuera de la lógica identitaria para focalizarse en la relación entre éstos y en la posibilidad de construir una agenda radical. De este modo se desplaza la discusión sobre si un reclamo es universal o particular al problema de qué tipo de nociones de universalidad poseen los movimientos y de qué modo se encuentran en disputa.

En ese sentido, para concluir afirmaré que la distinción reconocimiento/redistribución ofrecida por Fraser no da cuenta de la complejidad de las reivindicaciones de los movimientos sociales como tampoco de la conflictividad entre éstos y hacia dentro de cada movimiento. Esta falta de profundidad en su análisis entonces se debe no sólo a concebirllos en términos identitarios sino también gracias a pensarlos desde una lógica polarizada que no sólo

invisibiliza las relaciones conflictivas y de subordinación entre diferentes movimientos sociales sino también sus posibles acuerdos.

La tradición animal según J.B. Haldane

Juan Brando

(UNMdP)

El hecho de que haya en el mundo hombres y animales, de que el hombre sea asimismo un animal, y el único animal, según parece, capaz de estudiarse a sí mismo y a los demás, es algo que ha preocupado a los hombres al menos desde la época de Platón y Diógenes de Sínope. Incluso una *Historia de los animales* fue compuesta alguna vez por Aristóteles. Aquí no podemos permitirnos hablar de todo eso en términos demasiado amplios: más bien debemos delimitar un poco la esfera de nuestros actuales intereses.

Es probable que exista un ingente cuerpo de teoría sobre la cuestión del conocimiento animal en general y de los primates en particular. Las consideraciones sobre el tema, esquemáticamente, van desde la pura y dura fijación del concepto de pensamiento (fundado, por ejemplo, en la posesión de creencias) hasta la apelación a experiencias y anécdotas que dan cuenta de que las bestias son capaces de hacer algo que nosotros consideramos que es *pensar*. Se dice que un chimpancé llamado Washoe, criado por T. y A. Gardner, fue capaz de aprender muchas señas del lenguaje para sordomudos y enseñarlo a otro chimpancé de nombre Louis. Además, se ha notado que los chimpancés pueden integrar informaciones sensoriales separadas, reconocerse en el espejo, recordar sucesos muy distantes en el tiempo, y formular planes para lo sucesivo. Incluso, hacen clasificaciones a partir de criterios diferentes cada vez, y combinan signos de una manera francamente original, como el chimpancé que llamó a la nuez *fruta roca* y al Alka-Seltzer *la bebida que se oye*. Una hembra pequeña de bonobo llamada Kanzi aprendió, según parece, un gran número de palabras, y llegó a comprender las órdenes bastante precisas que se le impartían para que manipulara ciertos objetos.

Es entendible, de todas formas, que los filósofos sean renuentes a aceptar en estos animales la capacidad de reconocer entidades abstractas, tener un sentido de la identidad personal y hacer algún tipo de inferencia. El argumento de hierro es que como ellos no pueden hablar, nunca puede saberse estrictamente lo que están pensando, si es

que lo están haciendo. Aún más: si ser pensante es ser intérprete de un lenguaje, y para ser intérprete de un lenguaje hay que disponer de un lenguaje (un lenguaje proposicional, gramatical, y así) los primates están muy lejos de poder pensar, aunque haya quienes digan lo contrario. Los que pueden hablar, claro.

Más allá de toda esta interesante cuestión, hay que sopesar que si lo que se quiere estudiar es el comportamiento social, lo más apropiado sería observar a los animales en su ambiente natural o “nicho”. Esto (inconveniente, a buen seguro, para un estudio meticuloso de las potencialidades cognitivas individuales, acaso mejor orientado en el laboratorio) es indispensable para comprender las formas de interacción de los animales con sus congéneres en su contexto de crianza, y las expresiones de agresión intra-específica que puedan observarse. Así lo concebía aproximadamente la baronesa Jane Goodall: “es más fácil estudiar la destreza mental en el laboratorio, mediante cuidadosos y elaborados *test* y con un juicioso empleo de los datos, puesto que los chimpancés pueden verse animados a superarse a sí mismos, a expresar sus mentes hasta el límite. Tiene más sentido realizar los estudios en la jungla, pero resulta mucho más dificultoso. Tiene más sentido porque podemos comprender mejor la presión ambiental que conduce a la evolución de la habilidad mental en las sociedades de chimpancés...En la jungla, una simple observación puede tener un gran significado y constituir la clave de algún enrevesado enigma de ciertos aspectos del comportamiento.”¹

Es un punto interesante de escrutinio el de si las conclusiones que podemos extraer de la vida social de los animales son aplicables, en alguna medida o en algún sentido, a las sociedades humanas. Dicho bastamente, si podemos ir en vías de explicación “del animal al hombre.” Esa pregunta es la que inspira el artículo de Haldane “El argumento del animal al hombre”, en el cual, a pesar de que el autor dice “acaso la psicología humana es tan diferente de la de un chimpancé como la de un chimpancé respecto a la de un pájaro” considera luego que “a partir de un estudio de cómo los animales alteran su conducta, y los procesos llamados condicionamiento, aprendizaje, memoria, etcétera, podemos, según creo, aprender bastante acerca de cómo los seres humanos individuales alteran su conducta, y eso tiene aplicaciones a la

¹ Goodall, J., *A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*, Barcelona, Salvat, 1994. p. 25.

psiquiatría humana.”² Esto involucra de una manera palmaria el asunto de la domesticación, tanto sea tal como existe en los animales o en cuanto es postulada para los seres humanos. Haldane se refiere a las afirmaciones de K. Lorenz sobre la domesticación, e invoca los trabajos de 1934 en los que se afirma que la civilización habrá de perecer a menos que una “política racial científica” pueda prevenirlo, y se perora sobre el “valor de la pureza racial”. Hemos hablado sobre esos trabajos en otro lugar, por lo que vamos a soslayarlos momentáneamente.

Haldane acepta la idea de que el hombre sea un ser “no-especializado” en muchos aspectos desde el punto de vista animal. Empero destaca que “ningún otro animal puede nadar una milla, caminar veinte, y luego trepar a un árbol de cuarenta pies. Muchos hombres civilizados pueden hacer esto sin dificultad. Por eso, es una simpleza el considerar al hombre como físicamente degenerado.”³ Algunos otros elementos permiten poner en entredicho la idea de que el hombre sea un animal “domesticado”. Haldane señala que todos los antepasados salvajes de los vertebrados terrestres han sido eminentemente sociales, por lo tanto, los descendientes domesticados observan patrones de comportamiento similares. No obstante, puede decirse que con la domesticación decae la comunicación con miembros de la propia especie, cuyas formas son atrofiadas o simplificadas. En el hombre no sucede algo por el estilo, pues se trata, como sabemos, de un ser hipertróficamente comunicativo.

Pero que el asunto de la domesticación sea controvertible no implica que deje de existir un acusado interés en el estudio comparativo entre el animal y el hombre, en particular, en las formas de transmisión cultural. Según Haldane, “la diversidad del comportamiento humano depende tanto de las diferencias innatas como de las diferencias culturales. Hay, presumiblemente, diferencias en la mediana capacidad innata de los grupos humanos para variadas formas de realización. Pero las diferencias entre miembros de un grupo son más grandes que la diferencia media entre grupos. Por eso el ambiente, y en particular la tradición, son más importantes que los factores innatos a la hora de establecer las diferencias entre las culturas humanas. El estudio de la tradición animal es, luego, importante para los antropólogos.”⁴

² Haldane, J.S.B, “The argument from animals to men. An examination of its validity for anthropology” en Montagu, M.F.A. *et al.*, *Culture and the evolution of man*, New York, Oxford University Press, 1962, p. 66.

³ Haldane, *Ob. cit.* p. 70.

⁴ *Ib.* p. 74.

A continuación, Haldane se pregunta si acaso existe *tradición* entre los animales. En rigor, hay muchas actividades animales que son instintivas, incluidas en ello un número de actividades sociales que son aprendidas en soledad. El “lenguaje” de las abejas (tal como ha sido estudiado por Von Frisch (1950), Lindauer (1951) y Haldane y Spurway (1954)) consiste en un repertorio de movimientos simbólicos que aparentemente son ejecutados y asumidos sin aprendizaje. Hay asimismo pájaros que cantan una perfecta canción desde la rotura del cascarón. Haldane quiere sugerir que esa ha sido también la situación del hombre durante largos períodos de su historia evolutiva: “en el paleolítico inferior, la técnica de astillar la piedra continuó con muy pequeños cambios por períodos de más de cien mil años. Me parece posible que haya sido algo tan instintivo como la fabricación de las telas de araña, aún cuando la mayoría de los astilladores hubiesen visto a otros hombres astillando piedra. El asumir que esas técnicas fuesen aprendidas me parece una interpretación antropomórfica de seres que apenas eran pre-humanos.”⁵ Pero hay aves, como el pinzón británico, que aprenden a cantar socialmente: de otro modo, su canto resulta irreconocible. Haldane advierte que “en nuestra propia especie un aprendizaje indebido en una etapa precoz es probablemente hostil a la cultura. No hay duda de que aprendemos algunas cosas importantes de nuestras madres, pero aprendemos cosas aún más importantes de la sociedad, y muchas culturas marcan la transición de un tipo de aprendizaje a otro mediante ritos especiales.”⁶

Haldane toma como motivación la pregunta formulada alguna vez por Hediger: ¿De qué modo se parece el hombre psicológicamente a otros mamíferos, más allá de sus necesidades fisiológicas, y en qué sentido mayormente difiere? Hediger afirmaba que el hombre y el animal, en ese caso, se parecían en la territorialidad, y diferían en el *temor crónico*, privativo del mamífero no-humano. Haldane se pregunta si los animales emplean objetos materiales para la comunicación. Ciertamente, a efectos de marcar el territorio de que hablaba Hediger, los mamíferos dejan marcas de su olor particular a través de secreciones corporales. En cuanto a los hombres, esas marcas proceden más bien a través de estímulos visuales.

La presencia de rasgos culturales en animales se ilustra, por ejemplo, con las averiguaciones de Kuo (1938) según las cuales los gatos no matan ratas o ratones si no han sido enseñados a propósito por sus padres. Se ha probado además que las ratas

⁵ Ib. p. 76.

⁶ Ib. P. 76.

separadas de sus progenitores mueren por retención de orina si su uretra no es debidamente estimulada. Ciertos monos japoneses han aprendido y se han transmitido entre sí la costumbre de lavar boniatos o arrojar trigo a un espejo de agua para separarlo de la arena. Unos cuervos de Inglaterra (*parus major*) inventaron la práctica de picotear la tapa de las botellas de leche que eran depositadas en el umbral de las puertas, para beber el contenido. Los chimpancés de África oriental “pescan” hormigas valiéndose de una rama despojada de sus hojas, y los de África occidental usan un tronco para romper el fruto de la palma. Esos hallazgos están muy bien, pero Haldane duda de que, en el caso de la organización social, ésta pueda atribuirse principalmente a la tradición. Eso no quiere decir que no puedan producirse en absoluto transformaciones sociales en las especies animales: “los vertebrados tienen que aprender sus funciones en la sociedad en que nacieron. Y la estructura de esa sociedad varía con el número, el medio ambiente, el temperamento de sus miembros dominantes, y demás. Pero hay cuando menos una pequeña evidencia de que las circunstancias inusuales, ya económicas o individuales, pueden introducir un cambio en la estructura social en el transcurso de muchas generaciones, como ocurre en las sociedades humanas.”⁷

Hay rasgos del comportamiento humano que son instintivos: “todos los críos ‘saben’ que las cosas dulces son buenas para comer. Tal ‘conocimiento’ puede ser desde luego erróneo, como cuando un niño se envenena con acetato. El alcance del conocimiento instintivo humano es limitado, y nosotros sentimos su carencia. La libre voluntad es una pesada carga que llevar.”⁸

Haldane espera que su indagación –referida a los términos en que el equivalente de la actividad social humana se encuentra en los animales, y si esto depende de la tradición– suministre una base para la antropología cultural. En ese sentido, los antropólogos serían capaces de aclarar algún interrogante si lo plantean en términos traducibles al comportamiento animal, y los datos sobre etología animal podrían echar luz sobre los orígenes del comportamiento humano, y en particular, sobre su extrema adaptabilidad. Según el autor, nuestras relativas dificultades para comprender el comportamiento social de los mamíferos, obedecen a que este comportamiento se basa en gran medida en señales olfativas, a las que no podemos captar, porque hemos perdido las capacidades para ello en el curso de la evolución. La emancipación progresiva respecto de los instintos constituye, en este esquema, un rasgo esencial en el desarrollo

⁷ Ib. p. 78.

⁸ Ib. p. 78.

de la especie humana: “nuestra relativa carencia de instintos nos ha capacitado mucho para adaptarnos a los cambios que hemos realizado y estamos realizando en nuestro ambiente. Se encuentran en nosotros, de todos modos, vestigios de instintos, con lo que quiero significar en este contexto la consumación de emociones y acciones características por causa de algunos signos-estimulo arbitrarios, en escalas insospechadas.”⁹

Retornando a la respuesta de Hediger en virtud de la cual el hombre difiere de los mamíferos en general en el aspecto no ser *crónicamente amedrentado*, Haldane dice que los ancestros del hombre tuvieron efectivamente esa cualidad, al enfrentarse a grandes carnívoros que amenazaban su subsistencia. Desde la desaparición de ese peligro potencial, hemos poblado el mundo de duendes perturbadores y seres sobrenaturales cuyas fisonomías inspiran miedo, y que vienen a cubrir una necesidad emocional. La frecuente invención de objetos imaginarios de miedo es un elemento que persuade a Haldane de que el estudio sobre los animales puede decir bastante sobre el inconsciente y la conducta irracional en los seres humanos.

⁹ Ib. p. 80.

Tradición y originalidad en el teatro marplatense: *continuidad de la ruptura*

Gabriel Cabrejas

(Departamento de Filosofía, GIE [Grupo de Investigaciones Estéticas], UNMdP)

Contradictorio, el principal balneario (histórico) argentino contiene caracteres excepcionales en sus rasgos identitarios, tanto a nivel político-social como cultural: *resort* excluyente de la clase aristocrática creado para su propio y privilegiado recreo, fue abandonado por ella sin transición traumática ante el avance incontenible de las clases medias, que en pocos años lo convirtió en su lugar turístico; tiene una temporada teatral única en el país durante el verano y una escena local pujante e independiente; política-mente conservadora de origen. Sin embargo logró ser la única jurisdicción del país en manos socialistas; se promocionó como *paraíso de la despreocupación* y la frivolidad vacacional y la represión de los 70 contabilizó un 10% del total de los desaparecidos en un medio ambiente donde la lucha ideológica fue no menos virulenta.

Entre el tradicionalismo y la vanguardia, o continuismo y ruptura en el terreno de las artes dramáticas, se postula una conciliación con el pasado nacional en géneros y tratamientos y a la vez inéditas variantes e innovaciones locales que, además, revierten sobre las puestas teatrales argentinas en su conjunto. Sobre todo, la adaptación y dirección de **Gregorio Nachman** sobre piezas existentes, que transforma en innovatorios textos espectaculares (*Los prójimos* de Carlos **Gorostiza**, 1968; *El avión negro* del **Grupo de Autores**, 1972), proponen formas de representación teatral sin precedentes en el movimiento dramatólogo del interior, las cuales, además de aclimatar a Mar del Plata a la estética en boga, la proyectan en un plano transnacional y son recibidas con beneplácito en las primeras giras que realicen elencos locales a través de Latinoamérica.

Acerca de esta originalidad permanente de nuestro teatro, en disputa y también en concordancia con el país, trata la ponencia que ofrecemos a consideración. *Arriba el telón.*

Nachman: versiones y diversiones

Promotor artístico y mecenas, anfitrión múltiple de los teatristas y músicos del país, microempresario y gestor fundamental en el desarrollo de la cultura del sudeste bonaerense, **Gregorio Nachman** es el artista gracias al que el balneario ocupa un lugar destacado en el atlas estético nacional, que sólo su secuestro y desaparición pudo interrumpir. En el sótano de Belgrano 2279 **Nachman** ha acondicionado lo que denomina *Sala de Cartón*, debido a que pega a sus paredes mapas de huevos a guisa de artesanal tabicamiento acústico. Allí funciona su compañía, la *Comedia Marplatense*.

En 1968 ya está afianzada en el teatro porteño el *realismo reflexivo* en su etapa *intuitiva* o *ingenua* cuando empieza a canonizarse su normatividad: destinador social, relajamiento de la acción y núcleos de acción verbales; el sujeto sale de su marasmo hacia la conquista de su identidad teniendo de oponente a la sociedad; diseño de la historia invariable en relación a la configuración preexistente (niveles de prehistoria que tienden al biografismo del personaje, cañamazo fijo de *enlace-desarrollo-desenlace-mirada final*); el encuentro personal como principio constructivo y la eliminación de los arietes melodramáticos como la coincidencia abusiva y la pareja imposible; el *efecto de realidad* a través de la *trivialidad deliberada* de **Arthur Miller**, o sea, situaciones aparentemente irrelevantes que sin embargo cambian el *hado* dramático; enunciación con función referencial y conativa mayoritaria en desmedro de la emocional, “pero las acciones contra-dicen el sentido de las palabras y se produce una distancia entre lo que quieren y lo que realmente pueden hacer” (**Pellettieri** 2003, 266-7). El signo teatral remite a un objeto privilegiado, la clase media, y su concepción de la *crisis* perpetua y la prioridad del *hombre mediocre*, indeciso, inestable e incapaz de comunicarse. A esta vertiente *milleriana*, que no olvida la causalidad social junto a la responsabilidad individual, los escritores del realismo reflexivo le enraizan la tradición de **Florencio Sánchez**, y su obsesión sobre el *fracasado*, y la óptica acerca de la vida tortuosa de la ciudad, tal cual parte de la narrativa y el teatro de **Roberto Arlt** (ídem., 305). Textos todos que responden a las preguntas de la época, al lector/espectador ya no le preocupa *lo que va a pasar al protagonista*, pues el suspenso se atenúa al máximo, sino *qué le está pasando* a esa silueta escénica extraordinariamente parecida a él o a quienes lo rodean. Se profundizan los caracteres del personaje milleriano: nunca le pasa nada, casi no actúa, no evoluciona durante el desarrollo de la acción, ha dejado de ser negativo o

positivo. Así, los *hombres pequeños* (según la expresión de Miller) de Carlos **Gorostiza**, cobardes e irresolutos, encarnan el *no te metás* mientras la prostituta emprende el riesgo, como un intertexto dramático del cuento *Bola de sebo* de **Maupassant**.

La puesta de *Los prójimos* puede llamarse revolucionaria. Nadie mejor que Juan Carlos **Stebelski**, miembro del elenco, para descifrar la variación estructural que Nachman le imprime:

“Es sobre *el no te metás*, pero nosotros se la dimos vuelta. **Gorostiza** se basa en un incidente –un tipo maltrata a su pareja, que termina matando, y nadie dice nada– y cuando fue escrita la obra se proponía al departamento, un matrimonio y un amigo, atrás está el balcón donde se produce, de espaldas al público, en la extraescena. Sólo un vecino interviene e insta a participar, nadie se hace cargo pero el vecino dice *habría que hacer algo*, y los demás, nada. Se ponen todos a hablar pelotudeces y sólo la prostituta del edificio dice qué hay que hacer, *el tipo la va a matar*, y efectivamente eso sucede. Cada vez que gritaban, el público estaba adelante y el incidente atrás, en el telón. **Nachman** pone el balcón *adelante* y entonces *encarábamos* directamente al público: *le dimos vuelta la obra*. Gorostiza lo vio y no lo podía creer. Desde entonces, cada vez que se repone, se sigue la puesta de Gregorio, se pasa el balcón *al frente*. Además, a Nachman le gustaba integrar a los *pintores* a la concepción del decorado, como hizo con **Menicucci**, que le daba la oportunidad de ser importante”.¹

El crítico Armando **Chulak** lee así la temática planteada:

“Gorostiza se muestra preocupado por el problema de la solidaridad a nivel popular, enfoque en el que se extravía en el publicitado “no te metás” de los argentinos. Obviamente son dos cosas muy distintas. La primera es un valor esencial de nuestro pueblo; la segunda, una reacción de desgaste a nivel político o una traumatizada relación individuo-autoridad que mejor tratada estará en el ensayo sociológico. Por esta razón, el crimen que ocurre ante la pasividad de todo un vecindario (en una de las casas transcurre la acción teatral y afuera el hecho) parece algo injertado que se rechaza, no porque uno se sienta libre de pecado sino porque no responde a la realidad”.²

Fechada apenas en 1966, es la tercera obra del microsistema que tiene lugar en la ciudad luego de *Soledad para cuatro* (Ricardo **Halac**) y *Nuestro fin de semana* (Roberto

¹ Entrevista del 28 de marzo de 2008.

² “Mar del Plata: panorama local”. En *Talía*, VI: 32 (1967), 19.

Cossa)³. *Los prójimos* recaba un suceso de público y premiación nunca antes visto para un producto local. En el *Festival de Teatro* de Córdoba, inclusive gana trascendencia histórica: primera vez que un elenco marplatense *compite* en un concurso dramático nacional, donde además obtiene el *Gerónimo de Oro* a la mejor puesta en escena.

El avión negro debuta en el *Regina* de Buenos Aires el 29 de julio de 1970. Se debe al autodenominado *Grupo de Autores* (**Roberto Cossa, Germán Rozenmacher, Ricardo Talesnik y Carlos Somigliana**) y la dirige **Héctor Gióvine**. Nos suministra un teatro paródico al intertexto político, en la subfase del *realismo reflexivo híbrido* que **Pellettieri** llama de *intercambio de procedimientos*, la combinatoria de los elementos del subsistema del 60 con referentes de **Brecht**, sobre todo en cuanto al quiebre de la organicidad temporal aristotélica y el efecto catártico, y un relato fragmentado que avanza a través de *sketches* o escenas autosuficientes sin continuismo de personajes y acción (2003: 476-86). ¿Teatro político o teatro *sobre la política*? Ambos a un tiempo, teatro como vehículo de educación política del público y relectura del pasado reciente pretendiendo rebatir la versión oficial, “desenmascaramiento de la mentira histórica con miras a iluminar la realidad presente” (**Gava** 2007: 295)⁴. Desde el aspecto autoral, el

³ *Los prójimos*, páginas centrales del programa, con foto de **Gorostiza** y sus palabras: “Estoy de acuerdo con **Roberto Cossa, Ricardo Halac, De Cecco** y todos ellos, porque me doy cuenta de que buscamos lo mismo. No era un capricho teórico sino un hecho que se nos impone. Antes ocurrió con el sainete. De la misma forma nuestros padres encontraban en el sainete la oportunidad de comunicarse. Esta realidad es otra, y aunque yo haya nacido antes, porque alguno tiene que nacer antes, creo que me asocia a estos muchachos una coincidencia histórica”. Continúa el paratexto: “Los puntos de contacto entre Gorostiza y los jóvenes se advierten, sobre todo, en la predisposición para llevar a escena a personajes corrientes con una problemática urbana. La novedad se reemplaza con el encarnizamiento. ¿Realismo? A Gorostiza no le gusta la palabra. “Yo sólo quiero decir la verdad de una manera más fácil. **Alfonso Sastre** le dijo al leerla “Recordé permanentemente *Esperando a Godot*”. Y cita a **Juan Carlos Gené**: “Durante los ensayos me sentía igual que en *Rinoceronte*”. “Parece ubicarlo en un teatro de compromiso que por ahora desatiende la apelación de la mayoría, un canto seductor que alguna vez llegó a sus oídos, quizá cuando recordaba que es hermano de la bella Analía Gadé”. No es impertinente la relación con el *sainete*, del cual ha venido evolucionando el director. En su versión de 1988, **Carlos Owens** añade otra variante: los actores ingresan yuxtaponiendo diálogos entre ellos a través de las galerías que rodean por ambos lados a los espectadores antes de pisar el proscenio, según recuerda la actriz de *Los prójimos* **Sonia Grigera** (3/8/2010). Parte del elenco femenino del *TCM* (**Rigau, Borda, Muñoz**) lo refundan en 1996 y su primera obra es la de Gorostiza (cf. *La Capital* (LC): 29/7/2001, 8).

⁴ También **Zayas de Lima** 1995, 103. Lorena **Verzero** (2009, 445) llama *teatro militante* a las experiencias colectivas de intervención política en los tempranos 70, dentro de la *Revolución Argentina* del general **Onganía**, y reconoce la centralidad que adquiere la perspectiva de la transformación social, y la radicalización del pensamiento y la acción, profundizados a partir de la etapa final de Lanusse y la llegada del camporismo tanto como la popularidad de la guerrilla. Néstor **Tirri** reformula las década 60/70 en torno a tres escuelas coetáneas: la *realista-naturalista*, cuyos exponentes más destacados son los dramaturgos de *El avión* más Ricardo **Talesnik**, Guillermo **Gentile** y Félix **Monti**; la *vanguardia*, con Griselda **Gambaro**, Eduardo **Pavlovsky** y la de *experimentación*, el nucleamiento de artistas y *performers* que se mueven dentro del Instituto *Di Tella* (cf. cap. 4, 2) (**Tirri**: 1973, 12). Para **Cossa** (2013.13) *todo* teatro es político: “El teatro de arte es siempre rebelde. Y por eso es siempre político. Cuando le toca, le pone el pecho al autoritarismo; en tiempos de bonanza institucional se enfrenta al mercantilismo, a la banalidad y al mal gusto. Y en todos los casos necesita romper con las modas. Es

artista adhiere a una óptica revisionista, cuestionador del relato *falso*, compromiso que se traduce en la unificación de arte y vida y un objetivo extrateatral concreto: “Todos estábamos de acuerdo con el regreso de Perón. Yo era peronista y el propio **Nachman**, que no lo era, daba su apoyo crítico. La obra *trabajaba* por la *Vuelta*”⁵. Cierta *paternalismo* del dramaturgo halla su plasmación en el recibimiento de un espectador adiestrado, que milita en una estética de la identificación: basado en la identidad perfecta de los fenómenos representados con los modelos que el auditorio ya conoce y forman parte de su sistema de reglas. Fijada de antemano, la expectación del oyente queda justificada por toda la construcción de la obra⁶. El contexto ideológico piensa al *Movimiento* peronista inserto en un proyecto de liberación contra un enemigo exterior bien concreto, el imperialismo, y uno interior, el *antipueblo* de la burguesía aliada a sus intereses, cuyo brazo armado distintivo y local es la dictadura militar y sus estrategias autoritarias. La dialéctica entre *los de afuera* y *los de adentro* se resuelve, naturalmente, mediante el surgimiento y reivindicación de un protagonista heroico-colectivo, el Pueblo Peronista, sintetizado en la *Murga*, y sus cánticos —suerte de coro comentarista de los hechos narrados y gradual partícipe de la acción que *invade* el escenario convertido en alegoría de la Historia.

Ricardo Halac, prologuista de la versión impresa, asume que “campean el realismo, el realismo mágico, la canción épica y hasta el absurdo”, y el grotesco, tan asociado a la estética nachmaniana:

“Si realismo es selección de datos significativos de la realidad, grotesco es exacerbación de esos datos hasta la exasperación. El grotesco es un estilo auténticamente argentino que tiene las siguientes características: premisas ideológicas claras, personajes marcados por un rasgo grueso que no excluye los matices, diálogo directo, tono tragicómico que empieza en la farsa y termina en una revelación dramática, búsqueda del espectador para conmovirlo. *EAN* es una apertura para el teatro argentino porque colmó estos requisitos y permitió abordar temas de nuestra realidad que hasta hoy habían quedado ocultos, y por lo tanto impunes. En su derroche de humor

decir, hace política”. Recuerda que “por inspiración personal o arrastrado por las circunstancias que se vivían en el país y en el mundo –o por ambas cosas– Barletta advirtió que el teatro podía mutarse en foco de resistencia cultural. Por eso convirtió su pequeña sala en un verdadero mitin de los artistas. Convocó a poetas, escritores y pintores, titiriteros y bailarines e instaló la costumbre del debate como una prolongación infaltable del espectáculo. Nació así el teatro como fenómeno expresamente político” (13-4), y que la época áurea fue sin duda los 60: los espectáculos, en su mayoría (hoy), se realizan en salas de 100 butacas de promedio y no cumplen más de dos funciones por semana. En los 60 se podía llegar a siete funciones semanales.

⁵ **Stebelski**, entrevista citada, 2008.

⁶ Cf. **Lotman**, 1978: 345-8.

y fantasía hay también optimismo, que no es otra cosa que una firme convicción acerca de la capacidad del pueblo de ser dueño de su destino” (1970, 11)⁷.

Las escenas, inconexas *alla Brecht*, anexan la prosapia del sainete –un pobre de conventillo monologa frente al *Fantasma* de espaldas, nada menos que Perón; un *tano* y un *gallego* dialogan sobre la formación de un *Frente* socialista– y los ambientes del realismo reflexivo –familias de clase media, el despacho de un gerente burgués, el consultorio de un dentista– más conversaciones de personajes-arquetipos políticos: los *gorilas*, grupos de trabajadores, Obispo-General-Hombre del Traje Gris, torturadores suscriptos como el *Bueno* y el *Malo*. Mechan la composición secuencias de estribillos corales calcados de la murga que *carnevalizan* la estructura profunda⁸.

El conductor de la *Comedia* responde al interrogatorio de *LC* que “encaramos un tipo de teatro revolucionario que no es lo mismo que teatro de protesta” porque éste “se da para satisfacción de los públicos burgueses”, para lo cual *EAN* “toca nuestro momento político actual, sin mojigaterías, sin desenfado, sin sentido demagógico o ambiguo”. Y define *revolucionario*

“en dos aspectos: primero, queremos poner obras entre aquellos que tienen menos posibilidades de acceso a manifestaciones culturales, y segundo, sin temor a falsos prejuicios, clarificar un poco el panorama actual, premeditadamente confuso. Creemos que lo más puro está precisamente en sectores un poco marginados de la cultura. Para nosotros será un gran aprendizaje”. Y “nos gratifica como hombres concientes, responsables, como hombres del pueblo, ser partícipes –y debemos serlo– de las cosas que ocurren en nuestro país y con nuestro país. Abandonamos la idea de hacer teatro para satisfacción nuestra y deleite de unos pocos. Queremos ir a las bases después de exhibir en nuestra sala”⁹.

⁷ Algunas precisiones sobre el *realismo* teatral: 1) Historia dramática limitada porque debía tener una relación necesaria con la realidad y los supuestos de su época; 2) solidaridad referencial entre el texto, las acciones y los sistemas de referencias, mitológicos, ideológicos y “reales”; 3) el concepto de referente permite una formulación lógica y semántica de la comunicación verbal, la estructura profunda (*acción*) y la superficial (*intriga*); 4) el referente tiene para el realismo una función heurística (de creación): sitúa al texto y su interpretación de acuerdo con presuposiciones comunes, implícitas en referentes comunes al dramaturgo, al director y al espectador (cf. **Krysinski** 1989, 19).

⁸ *Canción del nuevo diecisiete*, “con la música de *Ahí va la bruja montada en una escoba*” (1970, 17-8); *Esta marcha se formó*, “con la música de *A nuestro director/ le duele la cabeza*” (27); *Este es el pueblo*, “con la música de *Sí, sí, señores/ yo soy de Boca*” (35-6); *Aquí están,/ estos son,/ los que vienen del montón./ Los que llegan de la orilla,/ de la mugre, de las villas* (43-5); *Canción de las profanaciones*, “con la música del *Chupe, chupe*” (50-1). El elenco porteño: **Marta Alessio, Alberto Busaid, Sergio Corona, Ulises Dumont, Julio López, Graciela Martinelli, Oscar Viale**, y breves apariciones de **Hugo Federico González, Eduardo Gutiérrez, Oscar Martínez, Ángel Paludi y Armando Prieto** (pág. 5). El elenco del TCM: **Domingo Agüero, María Rosa Cano, Rosa María Muñoz, Stebelski, Aníbal Montecchia, Martha Rigau**.

⁹ Reportaje de *LC*: 21/5/72, 11.

Nachman modifica la puesta original y asimismo perfila dos opciones distintas según se ofrezca en sala o en los barrios. Por un lado, disuelve la tajante división entre el *coro* y los *personajes individuales*: desprende de los cantantes colectivos que comentan los episodios al estilo griego a los mismos protagónicos, mientras en la versión de Buenos Aires se trata de dos conjuntos diferentes. Domingo **Agüero**, integrante del elenco: “Lo supe por un comentario de **Oscar Martínez**, que en aquella época era parte del coro. Incluso **Roberto Cossa** le dijo a **Claudio Nachman** (segundo hijo de Gregorio) que así la había pensado, sin el coro aparte, con actores que salían del coro mismo” y representan los sketches¹⁰. *EAN* es quizás la primera obra marplatense donde los actores visten ropa informal, camisa blanca y vaquero azul –sólo la actriz **Marta Rigau** usa falda–, más algún ingrediente imprescindible a fin de definir mejor al *tipo*, casos del Obispo y su clergyman, el Policía y su gorra, y una escenografía mediante *cámara*, “sin elementos figurativos, sin ventanas o puertas sino bastidores de color: el actor daba la dimensión imaginaria de una casa o una calle” (**Agüero**). Por otro lado, el espacio facilita intensificar ciertos movimientos cuando sucede en sala. **Stebelski** recuerda el ingreso de la *Murga* desde detrás del público y no del camarín, por la puerta de entrada, rompiendo la puesta a la italiana. Un negativo que provisiona el baúl de pertenencias de **Eduardo Nachman**, hijo del director, sobre la escena de los ancianos *gorilas* es una buena prueba de la apuesta estética: zapatillas en todos los pies, los *viejitos* de saco y jean y corbatas policromas y anchas propias de ese tiempo, Stebelski de bastón y Muñoz sosteniendo un sachet de plasma cuya sonda a su vez termina en el otro anciano, **Montecchia**; también Muñoz porta un brazalete de la Cruz Roja. El bombo, apoyado de canto, preside, delante, el mundo de dispositivos, reducido a bancos largos de madera, una mesa de caballete, alguna percha donde cuelga el traje antes de que el actor se lo ponga, un supuesto sillón cubierto por una sábana para acentuar el emblema de desván y anticuario. Los actores no se maquillan en función de la vejez sino que apelan a la gestualidad y la utilería. Otro testimonio, el de **Rosa María Muñoz**:

“A pesar de lo que dice Stebelski, era una sátira sobre *qué pasaría* en los distintos medios sociales si volviera Perón, cosa que nadie se imaginaba en 1971: *no fue para* el regreso de Perón **Walter Bidarte** la hizo en Buenos Aires y duró un mes; a nosotros nos duró tres años y había

¹⁰ Reportaje realizado el 5 de julio de 2005.

gente que la fue a ver dos y tres veces. Éramos seis y hacíamos un despelote tremendo: entrábamos por el fondo como una murga, dábamos puerta y acomodábamos a la gente nosotros, sin saber el público que éramos los actores hasta que empezábamos los parlamentos. Y de repente, yo me quedaba sola en medio de la sala, otro actor en el costado, y **Stebelski** golpeaba la puerta del fondo y gritaba *Muchachos, se viene, se viene*, y la gente se asustaba y se levantaba. Entonces cantábamos *se viene, se viene, se viene el aluvión*, tipo murga. Con elementos intercambiables: yo hacía una enfermera y me ponía un brazalete de tela con la cruz roja y era suficiente; cuando subía el viejito gorila, una botella blanca y un cable como ‘suero’, y un bastón.”¹¹

Eduardo describe el *transformismo* utilizando un único objeto metamórfico, que con sólo *girar* muta de personaje en el mismo intérprete, y el manejar el texto, e innovarlo, según la actualidad noticiosa o el recuerdo político candente:

“Hubo dos puestas antes, de la escena en que aparecen un cura, un empresario y un sindicalista. En la primera, tal vez la de **Gióvine**, aparecen tres actores con luz cenital alternativa a medida que hablaban. **Norman Briski** ensaya una segunda, que no llega a estreno, con tres actores agarrados de los brazos en trío, que van girando y cada cual va diciendo lo suyo. A mi viejo se le ocurrió poner a **Stebelski** con un bonete y un cuello que gira de acuerdo con el personaje, y cambia: corozca y clergiman, sombrero y cuello palomita, gorra y pañuelo, tres personajes en un actor. También, en vez de usar los monólogos de la obra, usaba discursos *reales*, como uno de **Oganía**. En cada puesta –un domingo a la noche no bajaba de 50 o 60 espectadores promedio– cambiaba el discurso sacado de los diarios, y **Stebelski** tenía que memorizarlos”¹².

En los aspectos verbal y de la praxis escénica, *EAN marplatense* no se aparta esencialmente de la semántica base: el destinatario del accionar de la masa peronista es su ansia de justicia y revancha y el destinatario es ella misma, en el modelo actancial socio-político; puesta ideotextual, franco desempeño dicotómico (*los de adentro* y *los de afuera*); la secuencia de la *Murga* como disyuntiva, que liga la acción con la calle y la manifestación, y quiebre de la causalidad lógico temporal y no espacial a favor de la causalidad implícita en el avance de la *Murga* y sus efectos, y final abierto. Por supuesto, el sistema de personajes es esquemático, prefiriendo la caricatura denigrativa hacia los *gorilas*. Densa polifonía discursiva (**Pellettieri** 2003, 478-9).

Conclusiones: la fidelidad y la alternativa

¹¹ Entrevista del 19 de marzo de 2009.

¹² Entrevista del 24 de abril de 2011.

Los años de la segunda posguerra son *neovanguardistas*: ya no se espera que el lenguaje, la forma o la revulsividad del contenido acompañen los inminentes procesos de cambio social que, se cree, se estarían avecinando y el arte comportaba un rol de compañero de ruta y coadyuvante revolucionario, pero a cambio, ya institucionalizado, sus conquistas morfotemáticas, incorporadas al acervo cultural, seguirían en la libre filiación de lo experimental¹³. Claro, en el contexto argentino *vanguardia* teatral equivale a *arte de avanzada* más que a consecución a escala de los *manifestos* de las vanguardias euro-peas¹⁴, y en cuanto tal, la crítica observa el despliegue de innovaciones formales o su teleología transformadora de la sociedad: en ambos casos, un teatro no lucrativo, de riesgo y coraje. **Viñas** (1989) prefiere llamarlos *experimentales*, trátase de los grupos filo-izquierdistas o de los marginados de todo compromiso político. Para la prensa, sinónimo de *disconformismo*, *abstracción* y *absurdo*.

Hablando de **Gregorio Nachman**, su elección de repertorio carece de inocencia. Desde las puestas que ponen en tela de juicio el ideograma de la pequeña burguesía (*Un color soledad*, *Cuatro paredes y un techo*, *Viaje a la costa*) en el primer lustro del 60, pasando por la exploración sobre la lucha sindical (*Una ardiente noche de verano*), la represión moral-institucional (*La cama y el emperador*) en la segunda mitad, a las piezas decididamente políticas del 70 (*Un despido corriente*, *Juan Palmieri*, *Samka Cancha*)¹⁵, se verifica un gradualismo hacia posiciones de, cada vez mayor,

¹³ El término *neovanguardia* pertenece a **Burger** (1987), contra la *vanguardia* de principios de siglo. Mientras ésta es el intento de organizar, a partir del arte, una nueva praxis vital (104). Para Burger este intento fracasó: la “vanguardia histórica” no pudo destruir la institución arte, “pero quizás hayan acabado con la posibilidad de que una determinada tendencia artística pueda presentarse con la pretensión de validez general” (46) En la *posvanguardia* el artista de Occidente puede considerarse satisfecho con la autonomía del arte o alzarse contra ella “pero lo que ya no puede negar es el status de autonomía y creer en la posibilidad de un efecto inmediato” (51). Según Burger no se pueden denominar vanguardias a las del 50 y 60: las llama *neovanguardias*, ya que estas corrientes estaban condenadas de antemano al mercado. Hal **Foster** (2001) discrepa con Bürger al sostener que el *retorno* del ready made, el marxismo y el psicoanálisis en el arte le devuelven a la vanguardia su plena vigencia (3-8), a lo que **Bürger** retruca sobre el carácter someramente *burgués* de los movimientos en torno a mayo del 68 (cit. por **Del Río**: 2006, 122). El absurdo, el *Living Theater* de **Julian Beck/ Judith Malina**; el *happening* inaugurado por **Allan Kaprow**, el *Teatr Laboratorium* de **Grotowski**, el *Teatro Cricto 2* de **Kantor**, el *workshop* de danza de **Ann Halprin**: tienen como programa la quiebra de las convenciones teatrales de posguerra, una suerte de *modernización institucionalizada*, que sólo sostiene los gestos de la vanguardia histórica de los 20 pero está lejos de querer repetir su fracaso: “no intentó incluir el teatro dentro de las prácticas sociales, acabar con el arte-mercancía y con la autonomía estética del drama burgués, sino, por el contrario, buscó un lugar protagónico dentro del campo intelectual” (**Pellettieri**, 2003: 309).

¹⁴ **Dubatti**, 2012, 73.

¹⁵ *Cuatro paredes y un techo*, de **Lew y De Marzi**: 18/10/1962; *Un color soledad* de **Andrés Lizarraga**: 13/4/1963; *Viaje a la costa*, de **Oscar Raúl Young**: 3/10/1963; *Una ardiente noche de verano*. 17/9/1966;

intervención en los asuntos de combatividad social con una clara intención pedagógica¹⁶. Apostrofar a la pequeña (y a la gran) burguesía a partir del tablado, sin embargo, comporta procesos de readopción de la puesta que divergen del texto espectacular emergente. Girar el enfoque de *Los prójimos* para *directamente* trasladar el conflicto, que en la versión original figuraba en la extraescena del foro, al *público mismo* no sólo resemantiza la denuncia del destinatario sino actualiza los implícitos del discurso, cuya finalidad constaba en destacar esa evidencia de sentido pero no se leía como tal en las didascalias ni en la *mise* porteña¹⁷. *EAN* también da una vuelta de tuerca reinterpretando al actor mutante que muda de personaje según el sombrero que lleva puesto: se expresa entonces como las caras individualizadas de un mismo prisma, representativo de la clase social parodiada.

Ruptura dentro de la ruptura, **Nachman** convirtió en apenas unas temporadas al frívolo recreo atlántico en un jalón ineludible de los vientos de cambio en el teatro, y la vida, del país durante la generación más cuestionadora, y por eso vanguardista, de la historia.

Telón.

Bibliografía

Fuentes primarias

Éditas

Diarios

La cama y el emperado de Andrés **Lizarraga**: 4/12/1970; *Un despido corriente* de **Julio Mauricio**: 26/9/72 *Juan Palmieri* de Antonio **Larreta**: 6/1/1975, *Samka Cancha*, de **Raúl García** y **Jorge Acha**: 4/5/1976, no estrenada en la ciudad sino en el Festival Internacional de Teatro (San Pablo, Brasil).

¹⁶ El conductor de la *Comedia* responde al interrogatorio de *LC* que “encaramos un tipo de teatro revolucionario que no es lo mismo que teatro de protesta” porque éste “se da para satisfacción de los públicos burgueses”, para lo cual *EAN* “toca nuestro momento político actual, sin mojigaterías, sin desenfado, sin sentido demagógico o ambiguo”. Y define *revolucionario*: “en dos aspectos: primero, queremos poner obras entre aquellos que tienen menos posibilidades de acceso a manifestaciones culturales, y segundo, sin temor a falsos prejuicios, clarificar un poco el panorama actual, premeditadamente confuso. Creemos que lo más puro está precisamente en sectores un poco marginados de la cultura. Para nosotros será un gran aprendizaje”. Y “nos gratifica como hombres conscientes, responsables, como hombres del pueblo, ser partícipes –y debemos serlo– de las cosas que ocurren en nuestro país y con nuestro país. Abandonamos la idea de hacer teatro para satisfacción nuestra y deleite de unos pocos. Queremos ir a las bases después de exhibir en nuestra sala” (Reportaje de *LC*: 21/5/72, 11).

¹⁷ Estrenada el 3 de junio de 1966, con dirección del propio **Gorostiza**.

La Capital, año LXXVIII (1972) Archivo Museo Histórico Municipal “Villa Emilio Mitre”.

Diario *La Capital*: “Martha Rigau y los primeros años de la Comedia Marplatense: ‘Con Nachman hacíamos un teatro comprometido’” 29/7/2001, 8.

Revistas. Publicaciones y artículos.

Chulak, Armando: “Mar del Plata: panorama local”. En *Talía*, VI: 32 (1967), 18-9.

Páginas web

Cossa, Roberto: “El teatro siempre hace política”. Disponible en *Sobretudo*, Revista digital de crítica e investigación teatral. Disponible en www.teatrodelpueblo.org.ar. Fecha de captura: 1/7/2013.

Inéditas

Programas

Programa de mano de *Los prójimos*, de Carlos Gorostiza. Teatro de la Comedia Marplatense, 15 de julio de 1967. Álbum documental de Juan Carlos Stebelski.

Orales

Entrevistas

Domingo Agüero, 5 de julio de 2005 (*Con Nicolás Fabiani*).

Sonia Grigera, 3 de agosto de 2010.

Rosa María Muñoz, 19 de marzo de 2009.

Eduardo Nachman, 19 de junio de 2010.

Juan Carlos Stebelski, 28 de marzo de 2008.

Fuentes secundarias

Teoría e Historia

Burger, Thomas: *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península, 1987.

Del Río, Víctor: “El concepto de neovanguardia en el origen de las teorías del arte posmoderno”. En AA. AA.: *Octavas falsas. Materiales de arte y estética*, 2. Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2006. 111-142.

Dubatti, Jorge: *Cien años de teatro argentino. Desde 1910 hasta nuestros días*. Buenos Aires: Biblos/ Fundación OSDE, 2012.

Foster, Hal: *El retorno de la real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal, 2001.

Gava, Cecilia & González de Díaz Araujo, Graciela: “Mendoza (1939-1960)”. En Pellettieri, Osvaldo (dir.) *Historia del teatro argentino en las provincias*, II. Buenos Aires: Galerna, Instituto Nacional del Teatro, 2007: 237-296.

Halac, Ricardo: “Prólogo” a Grupo de Autores: *El avión negro*. Buenos Aires. Talía, 1970.9-12.

Krysinski, Wladimir: “La manipulación referencial en el teatro moderno”. En *Gestos*, 4: 7, abril 1989, 9-31.

Lotman, Yuri: *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo, 1988.

Pellettieri, Osvaldo (dir.): *Historia del teatro argentino en Buenos Aires*. Volumen IV: *La segunda modernidad (1949-1976)*. Buenos Aires: Galerna, 2003.

Tirri, Néstor: *Realismo y teatro argentino*. Buenos Aires: La Bastilla, 1973.

Verzero, Lorena: “El cuerpo politizado: tendencias actorales en el teatro militante”. En Dubatti, Jorge (coord.): *Historia del actor II. Del ritual dionisiaco a Tadeuz Kantor*. Buenos Aires: Colihue, 2009. 445.454.

Viñas, David: “Teatros experimentales”. En Montaldo, Graciela, et al: *Historia social de la literatura argentina. Yrigoyen, entre Borges y Arlt (1916-1930)*. Buenos Aires: Contrapunto, 1989. 341-364.

Zayas de Lima, Perla: *Carlos Somigliana. Teatro histórico- Teatro político*. Buenos Aires. Fray Mocho: 1995.

Obras de teatro

Grupo de Autores: *El avión negro*. Buenos Aires. Talía, 1970.

La noción arendtiana de ley: continuidad y ruptura

Rebeca Canclini

(UNS)

I

La propuesta abordará el concepto arendtiano de ley a partir de la obra *Sobre la revolución* publicada por primera vez en 1963. Dicha noción será puesta en tensión con el tema de la revolución y la tradición en un intento por explicitar los supuestos arendtianos sobre la relación entre la temporalidad y la ley. En primer lugar, recuperaremos brevemente las nociones de tradición y revolución; después, analizaremos tres sentidos de la noción de ley presentes en el texto estudiado; por último, explicitaremos algunas relaciones entre ambos temas. Este recorrido nos permitirá mostrar que, para Arendt, una noción de ley adecuada a los supuestos del mundo post-revolucionario debe recuperar la capacidad para estabilizar las relaciones humanas tanto como la posibilidad de acción, o sea, de ruptura.

II

Arendt hace notar que aunque el término “revolución” es relativamente antiguo, fue resemantizado a la luz de las llamadas Revoluciones Modernas. Antes de estas experiencias históricas, se trataba de un término principalmente astronómico que hacía referencia al movimiento de los cuerpos celestes, dicho movimiento era circular, constante y estaba sometido a leyes. O sea, refería a una sucesión temporal en la que no había novedad y organizada en ciclos. Los tiempos de decadencia y renovación eran fijados por la naturaleza de acuerdo a una ley inmutable. La *physis* organizaba legalmente al cosmos que incluía los asuntos humanos¹. De hecho, las revoluciones comenzaron como restauraciones y “el *pathos* revolucionario de un origen totalmente nuevo nació del curso de los propios acontecimientos” (Arendt, 2008: 46). El acento en

¹ En el mismo sentido, dice Arendt, Cicerón hablaba de la *mutatio rerum* y Maquiavelo de *mutazioni del stato* (Arendt, 2008: 46).

los aspectos discontinuistas de la sucesión temporal se establece muy recientemente, consumado el hecho de un *novus ordo saeculorum* (Arendt, 2008: 54).

Por otra parte, la historia nos enseña que los hombres de la primeras revoluciones... no fueron en absoluto partidarios de las novedades, de un *novus ordo saeculorum*, y es que esta falta de disposición por la novedad todavía resuena en la misma palabra “revolución”, un término relativamente antiguo que sólo poco a poco fue adquiriendo su nuevo significado.

Arendt, 2008: 55

Hasta las Revoluciones Modernas, se entendía que los asuntos humanos eran inspirados por una tradición que vinculaba el presente con el pasado. La noción de tradición, íntimamente vinculada con la de autoridad, acentuaba los aspectos continuistas de la sucesión temporal. La tradición refería a un pasado reconocido y avalado por las costumbres, preservado de su ruina mediante la memoria que las generaciones habían transmitido a sus jóvenes.

... Debemos tener en cuenta que ambas [las Revoluciones americana y francesa] estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial.

Arendt, 2008: 58

En cualquier caso, es destacable que Arendt sostiene que existe una doble incapacidad de los individuos frente a la sucesión temporal: ni pueden encauzar el cambio a voluntad, ni pueden evitarlo. Frente a esto, la división entre revolucionarios y conservadores desconoce la incapacidad humana por dominar la ruptura y la permanencia. Ambas son adhesiones fetichistas al cambio o la continuidad que pretenden impulsar o detener la historia.

III

Arendt distingue y analiza tres nociones heredadas de ley: el *nómos* griego, la *lex* romana y la *torah* hebrea. Su propuesta explicita las variaciones semánticas de esta noción a lo largo de la historia occidental y le permite pensar el papel de la ley en las

sociedades contemporáneas regidas por supuestos sobre lo político heredados de las Revoluciones Modernas.

Para los griegos, la promulgación de la ley era pre-política, o sea, la ley no fundaba la *pólis* sino que era anterior a ella. El legislador griego podía ser extraño al cuerpo político pero no estaba situado sobre él. Su tarea no tenía una naturaleza divina ya que legislar consistía en crear el ámbito propio para la acción, esto es, un mundo con cierta estabilidad que permitiera el surgimiento del poder. De acuerdo a la lectura arendtiana, para los griegos, la ley está íntimamente ligada a la fabricación, a la creación de objetos que conforman un mundo. Así, el legislador era visto como una especie de arquitecto que creaba el espacio para la aparición de la acción. Se trataba, entonces, de construir una esfera artificial dentro de la cual se podía ejercer un poder determinado legítimamente y, de ahí, el carácter esencialmente espacial del *nómos*. Como los *nomoi* eran análogos a las murallas de la ciudad, resguardaban y mantenían la esfera para la acción pero no eran el resultado de la acción política (Arendt, 2008: 257).

... El legislador griego era extraño al cuerpo político, pero no estaba situado sobre él y no era divino. La propia palabra *nómos*, que con independencia de su significado etimológico se llena de sentido al oponerla a *phýsis* o cosas de la naturaleza, subraya el carácter “artificial”, convencional, humano de las leyes.

Arendt, 2008: 257

Esta forma de entender la ley, reconocía la necesidad de brindar estabilidad y durabilidad a los asuntos humanos, pero impedía entender la tarea de legislar como propia del ámbito político. Por eso, los griegos ignoraron que las leyes podían surgir de la acción, de la capacidad de la promesa. Esta incapacidad para relacionar la acción política con la ley, por supuesto, está ligada a la asociación con el ámbito privado del trabajo caracterizado por su actividad aislada y singular, por la racionalidad instrumental y, por su falta de relación con el poder. El punto crucial de la comprensión griega de la ley radica en la semejanza que el *nómos* tiene con la violencia porque se asocia con la producción y no con la acción y, porque el dador de la ley se parece más a un arquitecto que a un ciudadano. El acentuar los rasgos agonísticos del espacio público, entendido primordialmente como espacio de aparición, está en consonancia con la necesidad de establecer el *nómos* como límite ante el carácter disruptivo de la acción y no como vínculo o relación.

La *lex* romana tampoco necesitó una fuente trascendente de autoridad. Originalmente, significaba una conexión íntima o relación, un tipo de enlace entre dos cosas o dos personas reunidas por alguna circunstancia externa. Este carácter relacional de la ley supone el vínculo entre dos cosas de naturaleza diferente, por eso, podía ser considerado como un medio para alcanzar el establecimiento de la paz y para constituir una nueva alianza y unidad. El propio pueblo romano, recuerda Arendt, es el resultado de este tipo de unión entre patricios y plebeyos. Entendiendo la ley como relación, los romanos consideraron que la tarea de la legislación era esencialmente política (Arendt, 2008: 259).

... Estas “leyes” no eran más que un medio para restablecer la paz; eran tratados y convenios mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían... una guerra terminaba satisfactoriamente para ellos sólo cuando los antiguos enemigos se convertían en “amigos” y aliados (*socii*) de Roma.

Arendt, 2008: 259

A pesar de las diferencias entre ambas concepciones de la ley, tanto el *nómos* griego análogo a una muralla, como la *lex* romana en calidad de relación, refieren a dos elementos que permiten estabilizar la esfera pública sin renunciar a la libertad política y sin apelar a una fuente trascendente de autoridad o a un absoluto. Sin embargo, la analogía entre *nómos* y la construcción de un muro alrededor de la ciudad recupera la categoría moderna de la fabricación y señala una importante diferencia entre ambas.

La *torah*, por último, refiere a la noción hebrea de ley heredada por Occidente junto al cristianismo. Se trata de los mandamientos divinos, inscriptos en la piedra con la propia mano de Dios, para una multitud que había consentido previamente a convertirse en su pueblo comprometiéndose a la obediencia. Estos mandamientos siguieron siendo vinculantes gracias a la sanción religiosa trascendente que ocupó el lugar del dios hebreo con las figuras de Cristo, los vicarios de Dios, los reyes que les sucedieron y, finalmente, la nación (Arendt, 2008: 263).

... Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre.

El Dios dador de la *torah* está fuera de su creación, de la misma forma en la que un fabricante está fuera de su obra. De ahí, el rasgo imperativo presente en esta noción de ley cuyo correlato está en la comprensión de la libertad como el ejercicio arbitrario de la voluntad individual. Además, el modelo sobre el que se construyó la noción heredada de ley fue el hebreo y estaba representado por los mandamientos divinos, por la *torah* que es vinculante gracias a una sanción religiosa trascendente. En la medida en que entendamos la ley como mandamiento al que los hombres deben obediencia se requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, un origen que esté más allá del poder humano y por encima de las propias leyes.

Si consideramos su origen podemos clasificar estas tres concepciones de la ley en dos subconjuntos, el primero conformado por la *torah* hebrea que supone un origen divino de la ley, el segundo integrado por *nómos* griego y la *lex* romana que no requerían de la inspiración divina. Esta distinción es fundamental ya que Arendt afirma que la concepción de ley contemporánea es profundamente inadecuada para los supuestos políticos heredados de las Revoluciones modernas. Las revoluciones debieron enfrentarse a la cuestión del establecimiento de una nueva autoridad sin contar con una tradición que las avalara, por eso se enfrentaron a los problemas de la fuente de la ley y del origen del poder (Arendt, 2008: 217). O sea, en el marco de la disolución de la tradición, se trató de preservar un espacio para la acción que no esté condenado a la violencia, un espacio para la novedad que sólo es posible en el marco de ciertas continuidades.

Sin embargo, el modelo sobre el que la época moderna construyó la noción de ley fue el de la *torah*. La concepción de la ley que permaneció fue la hebrea y, bajo la influencia de esta tradición, la época moderna entendió la ley como un mandato, consecuentemente, demanda sumisión y sanciona toda desobediencia. Esto, por supuesto, complejizó la tarea de brindar nuevas leyes a los revolucionarios de finales de la época moderna quienes entendieron la autoridad como trascendente al orden y la ley como expresión de la relación entre mando y obediencia. En esto, los revolucionarios de ambos lados del Atlántico siguieron atados a una tradición jurídica inadecuada y a la falta de libertad que ella implicaba (Wilkinson, 2001: 13).

Desde un punto de vista jurídico, la persistencia de la necesidad de fundar la ley en un absoluto está ligada a la imagen del ser humano como *homo faber* y presenta

marcadas limitaciones para dar cuenta de la acción política y la contingencia de los asuntos humanos. Esta tendencia apunta al reemplazo de la acción por la ejecución administrativa análoga a la economía familiar y, el correlato de esta forma errónea de considerar el ámbito político, se encuentra en el rasgo característico de todo gobierno autoritario, la búsqueda de la fuente de la autoridad ubicada más allá de la esfera de poder. En la medida en que la ley sea entendida como mandamiento al que los seres humanos deben obediencia, se requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, un origen que esté más allá del poder humano y por encima de las propias leyes. Esto, por supuesto, dificulta recuperar el sustrato convencional de la ley y, consecuentemente, borra su carácter revisable.

Para Arendt, el modelo de la *torah* es inadecuado para entender la ley en el contexto contemporáneo porque lo que las leyes post-revolucionarias reclaman es el sostenimiento del apoyo de los ciudadanos, no el consentimiento sea este explícito o tácito. O sea, la *torah* como modelo contemporáneo para la ley, en muchos sentidos, no está a la altura de la nueva situación. Para cerrar el círculo entre legitimidad del nuevo poder y legalidad de las nuevas leyes es necesario, entonces, dejar de entender la ley como mandato y dar lugar a una concepción que dé cabida al cambio. Por eso, Arendt busca en las nociones griega y romana rasgos que le permitan dar cuenta de una concepción de la ley que no quite a los ciudadanos la capacidad de acción como colegisladores.

Arendt encuentra dos alternativas a la concepción imperativa de la ley en los conceptos de *nómos* y *lex*. Sin embargo, solo la noción de *lex* permite alejar el acto de fundación de un acto de fabricación (Wilkinson, 2001: 4). En este sentido, la *lex* puede ser entendida como forma de unión entre seres humanos mediante acuerdos realizados a través de la facultad de hacer promesas. Por eso, esta forma de entender la ley sugiere una vía para dar cuenta de la fundación y, por eso, es más apropiada para el mundo contemporáneo.

IV

Las revoluciones modernas aportan a la comprensión de lo político la novedad de sujetos libres que se consideran colegisladores, actores políticos capaces de organizar su propia forma de vida. Por eso, enfrenta a los seres humanos con el problema del

origen convencional de toda forma de convivencia política y de las leyes fundamentales que la regulan. Para Arendt, se trata de recuperar la base consensual de la convivencia política a través de una ley referida a los vínculos que se establecen a través de las promesas mutuas entre ciudadanos y que no son expresión de su voluntad (Arendt, 2008: 221).

Arendt enfatiza el hecho de que las leyes son hechas por los seres humanos para ofrecer a sus relaciones un vínculo duradero; por eso, una constitución que se nutra de los principios revolucionarios debe dar lugar al cambio que los legisladores consideren adecuados. De esto derivan los derechos al disenso y a la desobediencia civil, pues representan una disputa legítima de un colectivo de actores con la comunidad y las leyes comunes (Heuer, 2003: 100). Consecuentemente, las leyes no son entendidas como aquello que en alguna ocasión nos fue dado como parte de la naturaleza, sino como un vínculo configurado entre y por los seres humanos, o sea, como la *lex* latina. Además, esta comprensión institucional de la ley rescata la necesidad de estabilizar las relaciones humanas otorgando cierta durabilidad al mundo humano (Le Ny, 2008: 203).

En general, se puede afirmar que el papel de la ley es estabilizador, sin embargo, también es cierto que puede devenir fosilizante si la posibilidad de cambio generada mediante la acción ciudadana en el espacio público es clausurada. Dicho de otra manera, la relación de la ley con la ruptura y la continuidad política nos es unidireccional. Cierta permanencia es imprescindible para la irrupción de la acción, sin embargo las leyes que regulan la convivencia humana y otorgan estabilidad al espacio público están sujetas a revisión y, por eso, al propio devenir de los asuntos humanos. Este requerimiento del mundo contemporáneo muestra, por un lado, la inconveniencia de entender la ley como mandato trascendente no sujeto a consenso y, por otro lado, la inadecuación de la noción griega que no comprende la redacción de leyes como tarea política.

La noción de *lex* se presenta, entonces, como el camino para reconciliar la libertad política con la ley y, por eso, evitaría la confrontación entre libertad y constitución. O sea, las razones para privilegiar el concepto de *lex* frente al de *nómos* y *torah* son:

1. La *lex* no entiende la ley como fabricación y, por eso, no suprime la libertad política que puede darse dentro de un marco constitucional y;

2. La *lex* no supone un absoluto del que derivar todo orden constitucional, sino un principio de acción política conjunta que es siempre dinámico, temporal y contingente.

Por eso, la *potentia* constitucional debe entenderse de manera pluralista para mantener la promesa de la modernidad y lograr cierta estabilidad. En cualquier caso, se trata de recuperar el “tesoro perdido de la revolución” y de articularlo con el cuidado del mundo. O sea, el desafío consiste en mantener el mundo sin clausurar el espacio para la libertad, y dar cabida a una tradición viva que recupera su origen en tanto novedoso y lo actualiza sin naturalizar las continuidades.

V

Arendt enfatiza que tanto el cambio como la permanencia en los asuntos humanos son ajenos a las voluntades. Es tan inútil tratar de detener la historia como dirigirla. Además, los supuestos políticos contemporáneos, herederos de las Revoluciones modernas, presentan como irrenunciables las libertades políticas tanto como las privadas. Dicho de otra manera, las Revoluciones no sólo han legado las constituciones modernas sino también la noción de ciudadanos colegisladores que se reúnen como actores en el espacio público.

Sin embargo, la noción heredada de ley no ha sido puesta en cuestión y, por eso, la necesidad de una nueva forma de entender la relación entre lo político y lo jurídico no se ha manifestado en toda su dimensión. Frente a esto, Arendt ha señalado que el modelo de ley contemporáneo todavía está en la *torah*, o sea, en una ley entendida como emanada de una autoridad trascendente que se presenta como mandato sin referencia al espacio público político. La noción de *nómos*, analizada por Arendt a partir de los supuestos griegos sobre el papel de la ley, tampoco resultó satisfactoria porque no comprendía como política la tarea de hacer leyes. Es la noción de *lex*, analizada a partir de fuentes latinas, la que cumple con estos dos requisitos. Efectivamente, los romanos entendieron que la *lex* era fruto de los acuerdos políticos que se alcanzaban en la esfera pública y no requería de una fuente trascendente de autoridad. Por eso, no se presentaba como un mandato escindido de los acuerdos y reformulaciones planteados en el espacio político.

Esta preferencia arendtiana por la noción romana muestra que la autora consideraba que el mundo contemporáneo requiere de una noción de ley que establezca los asuntos humanos sin clausurar la posibilidad de los ciudadanos a actualizar su papel como colegisladores en el ámbito público y, con esto, cambiar, aumentar o reformular las bases de la convivencia humana.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2008) *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza.
- Brunkhorst, Hauke (2013) “Power and the rule of law in Arendt’s thought” en: Goldoni, Marco y McCorkindale, Christopher, *Hannah Arendt and the law*, Oxford, Hart publishing.
- Douzinas, Costas (2012) “History trials: can law decide history” en: *Annual review of law and social science*, nro 8, 273-289.
- Duarte, André (2007) “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes” en: *En-Claves del pensamiento*, vol. I, núm. 1, 143-154.
- Heuer, Wolfgang (2003) “Interhumanidad: el nuevo papel del sujeto en la teoría política de Hannah Arendt”. En: Estrada Saavedra, Marco (ed) *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 89-109.
- Kalyvas, Andrea (2008) *Democracy and the politics of the extraordinary*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Le Ny, Marc (2008) “Entre la legalidad totalitaria y la pura desmundanización: la ley en Arendt”. En: *Cuadernos Filosóficos*, Segunda época, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 189-204.
- Markell, Patchen (2006) “The Rule of the People: Arendt, Arche, and Democracy” en: *American Political Science Review* Vol. 100, No. 1, 1- 14
- Volk, Christian (2010) “From nomos to lex: Hannah Arendt on law, politics and order” en: *Leiden Journal of International Law*, vol. 23, issue 04, 759-779.
- Wilkinson, Michael (2013) “Between freedom and law: Hannah Arendt on the promise of modern revolution and the burden of the tradition” en: Goldoni, Marco y McCorkindale, Christopher, *Hannah Arendt and the law*, Oxford, Hart publishing.

Políticas de la interrupción

Francisco Casadei

(UNMdP)

El presente trabajo pretende aportar una serie de claves de lectura de figuras filosóficas sumamente diferentes y singulares para pensar las relaciones críticas posibles entre praxis, lenguaje y abstracciones reales bajo la perspectiva general de lo que podría ser denominada una política de la interrupción o desactivación de los dispositivos de dominio mercantil. Por este motivo, se recorrerán algunos aspectos de la obra de Giorgio Agamben, Guy Debord y Alfred Sohn-Rethel para delinear las vías posibles de una política negativa.

Tal como marcan Ruda y Chiesa, en Agamben se puede identificar un paralelismo estructural entre el par metafísica/nihilismo y el par soberano/excepción. La relación entre política y metafísica define la correspondencia entre la pregunta por la forma en que el viviente posee el lenguaje y la forma en que la *nuda vida* habita la polis. La política es definida por Agamben como la estructura de la metafísica occidental, ya que articula viviente y logos. Por lo tanto, la recuperación de la potencia lingüística se puede traducir como un momento sumamente relevante que marca la apertura política de la comunidad ontológica y la apertura ontológica de la comunidad política. Las figuras *paradigmáticas* son las que encierran los momentos de imbricación entre lo trascendental y lo empírico, lo cual se asemeja en muchos aspectos a la definición de las abstracciones reales en tanto fenómenos ambivalentes. Los eventos del lenguaje que definen la aparición de la singularidad cualquiera, solo pueden ser aprehendidos a partir de paradigmas. Por eso, casos citados como los de la experiencia trascendental (prohibida por Kant) coincide con el evento mismo del lenguaje y su captura: la experiencia potencial del lenguaje en su mismo advenimiento como signo de un proceso antropogenético. La máquina antropológica funciona organizando y regulando dicho momento. Se emplaza como dispositivo que garantiza la transición y el corte en base a un modelo excepcional. De ahí la simetría y sin embargo diferencia entre las figuras del *Soberano* y del *Homo sacer*. Ambos comparten el rasgo común de encarnar los

conceptos límites del campo de la teoría jurídica y del orden político de constitución de un cuerpo regulado normativamente. Esa dimensión común viene del hecho de ser las figuras límites de lo ontológico/óntico y su exclusión-inclusiva mutua y permanente. Pertenecen y no pertenecen, están incluidos en tanto excluidos y viceversa. Por eso, esas figuras paradigmáticas son conceptos límites que marcan el cuadro epistemológico, lingüístico, político, antropológico, económico y jurídico. La desactivación de dichos dispositivos depende de la posibilidad de experimentar las zonas ontológicas mismas en las que se afianza los mismos. Esto es lo que posibilita que emerja una figura práctica o lisa y llanamente un *sujeto* capaz de acción política.

Uno de los interrogantes centrales de la investigación de Agamben estriba en profundizar el sentido mismo de la acción política. La cuestión central depende de que la acción política como tal podría decirse que, al igual que para Badiou, es rara y depende de momentos esporádicos lo suficientemente potentes como para movilizar todos los recursos acumulados por los dispositivos de poder. La política es un evento que coincide con la aparición de *singularidades cualsea*, con la consolidación de las *formas de vida*, de la profanación de la que nace un Ingobernable, y la política como evento, entonces, es ese *experimentum linguae* que recupera la potencia expropiada para experimentar en qué consiste una actuar políticamente. Por esta razón, Agamben enfatiza la necesidad de pensar el fin de la historia, entendida como epifenómeno epocal del ser y de su olvido, y el fin del Estado conjuntamente, como detenimiento y desactivación del dispositivo común que anuda a la metafísica con la biopolítica, es decir, una forma de articulación del establecimiento de la relación determinante entre filosofía y política, relación que marca un corte antropogenético decisivo.

En los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, libro que Agamben incluye en un grupo destacado de tratados de estrategia, encontramos formulada la siguiente tesis de Debord:

“La sociedad modernizada hasta llegar al estadio de lo espectacular integrado se caracteriza por el efecto combinado de cinco rasgos principales: la innovación tecnológica incesante, la fusión de la economía y el Estado; el secreto generalizado; la falsedad sin respuesta; un presente perpetuo.” (p. 23)

Sin descuidar la sutil articulación que posibilita la exposición de las operaciones políticas del Espectáculo, mi intención es enfocar el problema del presente perpetuo en relación a la tarea que Benjamin identificaba como la más propia del materialista dialéctico, la cual consistiría en *llevar a cabo con la historia la experiencia que es originaria para cada presente*. El presente que instauro el Espectáculo es esencialmente un presente producido por la expansión de la forma-mercancía en todas las esferas escindidas de la vida social. Dicho presente puede ser caracterizado como uno en el que todo uso libre y común queda tendencialmente imposibilitado, al sufrir la acción humana y el lenguaje una transformación radical que, al separarlos, los separa simultáneamente de su propia potencia. Dicha alienación recíproca de la acción y del lenguaje provoca una pérdida progresiva del sentido histórico que ofusca la dimensión genuina de la relación entre la política y el tiempo. A su vez, este presente no es otro que el creado a partir de la completa transformación de la praxis humana en términos de producción de mercancías. En tanto, como lo ha señalado oportunamente Virno, en la acción humana se tienden a confundir y difuminar los momentos de la *poiesis* y de la *praxis*, la producción de mercancías implica que la acción humana en cuanto tal queda históricamente afectada por la forma-mercancía misma. La situación en la que la práctica queda subsumida bajo la forma-mercancía es la misma en la que el rastro de la producción se borra en su resultado objetivo, el tiempo deviene abstracto y la historia se extingue en un presente indefinido. El capital, una vez desarrollada la dialéctica entre espectáculo concentrado y espectáculo difuso, alcanza un nivel inaudito de concreción (el espectáculo integrado), que paradójicamente coincide con su momento de mayor abstracción. En este sentido, asistimos a una etapa en la que proliferan una serie de *abstracciones reales* que, mediando la producción material, determinan la organización separada de las esferas de la vida cotidiana. Tal como fueron definidas por Alfred Sohn-Rethel:

“Las características formales invariables del intercambio, por el contrario, constituyen un mecanismo de abstracción real indispensable para la síntesis social desde el principio hasta el fin, y proporcionan la matriz del razonamiento conceptual abstracto característico de todas las sociedades basadas en la producción de mercancías. Ya que en la historia, la economía, por una parte, y las formas y cometidos del razonamiento, por otra, obran recíprocamente de forma intrincada, será provechoso para el materialismo histórico analizar ambos aspectos del intercambio de mercancías en detalle. El análisis de Marx demuestra que es imposible entender la economía de la producción de mercancías sin prestar la debida atención a sus características y

a sus contradicciones formales, y Marx nunca se cansa de subrayar su importancia ni de acusar a la mentalidad burguesa por su incapacidad para darse cuenta de ellas.”¹

Para Sohn-Rethel la generalización del intercambio de mercancías implica una proliferación de abstracciones que funcionan como síntesis social al dotar de coherencia a los vínculos humanos cualitativamente diferentes. La primacía de la abstracción es también el predominio del valor de cambio y por lo tanto de la identidad. La sociedad, entendida como una totalidad negativa en constante movimiento, se articula en base a las contradicciones que se originan en el centro del modo de producción capitalista. Esta forma de producción se caracteriza principalmente por extender la forma-mercancía al trabajo humano mismo, es decir, por mercantilizar tanto los productos del trabajo, el trabajo mismo y las relaciones humanas que intervienen directa e indirectamente en la reproducción social. La primacía de la abstracción mercantil supone la institución de un conjunto indefinido de mediaciones que simultáneamente juntan y separan a los seres humanos socializados.

El Espectáculo, como faceta específica del desarrollo del capital, es a su vez el estadio histórico en el que surge la figura de lo absolutamente Improfanable. Esto quiere decir que la mercancía, en tanto forma dominante de manifestación de los entes mundanos, tiende a invalidar progresivamente cualquier uso posible. El avance de las abstracciones está correlacionado al desarrollo de las fuerzas productivas, por lo que llegamos a la situación paradójica de que la sociedad materialmente más avanzada es al mismo tiempo la sociedad históricamente más abstracta. El predominio de la razón identificadora conlleva la reificación de las relaciones sociales y la aparición de contradicciones objetivas que median la dialéctica entre lo universal y lo particular. En Adorno esto se expresa de la siguiente manera:

“La oposición del pensamiento a lo a él heterogéneo se reproduce en el pensamiento mismo como la contradicción inmanente a éste. La crítica recíproca de lo universal y lo particular, actos identificadores que juzgan sobre si el concepto hace justicia a lo abordado y sobre si lo particular llena también su concepto, son el medio del pensamiento de la no-identidad entre lo particular y el concepto. Y no sólo el del pensamiento. Si ha de liberarse de la coacción de la que realmente se le hace objeto en la figura de la identificación, la humanidad tiene que lograr al mismo tiempo la identidad con su concepto. Todas las categorías relevantes participan de ella. El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de

¹ Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Colombia, El Viejo Topo, 2001, p. 55.

trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene el canje, y no existiría sin éste; él hace commensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticas.”²

El dominio de la abstracción, del valor de cambio sobre el valor de uso, implica una universalización del fenómeno mercantil que borra las huellas de lo particular. Lo diferente, lo cualitativamente distinto, desaparece detrás de las mediaciones formales que intervienen en la producción e intercambio de mercancías. Una de las funciones de la dialéctica consiste en atender la serie de mediaciones acumuladas a lo largo de la historia para poder aprehender negativamente las condiciones que dan origen a las abstracciones del dominio mercantil con vistas a su posible y efectiva desactivación.

Para completar la dilucidación de los rasgos generales de la relación entre política y lenguaje en su determinación mediante las abstracciones reales de la sociedad mercantil, es necesario enfocarse en el fenómeno contemporáneo de *separación* de la esfera del lenguaje. Este fenómeno, descrito ampliamente en la obra de Guy Debord, permite comprender con mayor precisión el alcance de las posibilidades prácticas abiertas por la reflexión de Agamben. La alienación contemporánea de lenguaje, correlato de la separación del cuerpo indefenso en tanto *nuda vida*, suscita simultáneamente la posibilidad de preguntarse por el estatuto de la práctica política en relación a nuestra cualidad de seres que se arriesgan en el propio lenguaje para emprender un proceso de individuación ético capaz de recuperar la potencia históricamente separada y anulada. Las distintas formas en que puede ser realizado el *experimentum linguae* arrojan a su vez distintas formas de individuación que se realizan sobre la línea de comunicación entre lo común y lo propio, es decir, sobre la dimensión comunitaria misma de la existencia política y de sus juegos éticos internos. Por este motivo, el pensamiento filosófico debe atender la organización particular de las relaciones sociales que están cada vez más mediadas por las formas de la economía mercantil. Lo quiera o no, el pensamiento filosófico se basa en categorías y conceptos que están objetivamente marcados por los antagonismos que se dan en los distintos planos de la realidad social. El problema de la dialéctica negativa y de una política de la interrupción o desactivación es también un asunto que atañe a la capacidad de enfrentar las aporías de la teoría y de la práctica sin desestimar los momentos contradictorios, disgregados y fracturados. Por este motivo, una rehabilitación del pensamiento

² Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 143.

dialéctico necesariamente tendrá que reflexionar sobre sus condiciones materiales negativas para llegar a estar a la altura de las abstracciones reales para poder desarmarlas desde adentro mostrando caminos alternativos que logren deshacer las mediaciones mercantiles que rebajan la diferencia de lo no-idéntico a un elemento más del dominio social.

Bibliografía

Adorno Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005.

Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

Debord, Guy, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990.

Sohn-Rethel Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Colombia, El Viejo Topo, 2001.

**Tradición y Prácticas disciplinarias:
claves para repensar la vida cotidiana en el Paraje Pavón,
Provincia de Buenos Aires**

Fabiana Cousido, Paula Macchi y Paula Meschini
(UNMdP)

Introducción

Esta presentación propone desde el post estructuralismo, particularmente en la producción de Michel Foucault, poner en discusión a partir de los avances de las tesis de grado en la Licenciatura en Servicio Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), parte de las reflexiones que se dan en torno a el reconocimiento de diferentes formas de vida, costumbres e idiosincrasias entre las familias radicadas en el Paraje Pavón (General Lavalle) y Mar de Ajó, (Partido de La Costa). Esta presentación problematiza las prácticas disciplinarias vivenciadas y naturalizadas, en la vida cotidiana, de las familias que habitan en Paraje Pavón, con la idea de poder identificar aquellos procesos que producen a lo largo de la historia los elementos constitutivos de la identidad social, en el cual se encuentran inscriptas.

La Problematización como herramienta

Se parte de *problematizar*¹ la tradición como forma de conservación de relaciones sociales. Problematizar implica poner en duda todo aquello que se da por evidente, cuestiona algo que está constituido como incuestionable, constituyendo por encima de todo un método, un proceso de pensamiento. Podemos afirmar, entonces, que la problematización como punto de partida (vital en las Ciencias Sociales), no es simplemente la formulación de un problema en términos de investigación sino que,

¹ Se entiende por problematización “el conjunto de las practicas discursivas o no discursivas que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (ya sea en la forma de reflexión moral del conocimiento científico, del análisis político etc.)” (Revel J., 2008: pp.76-77).

desde esta perspectiva, constituye una herramienta fundamental para entender el cómo y el por qué algo se ha establecido como incuestionable, permitiendo explicitar nociones y esquemas de percepción naturalizados.

Es así que esta categoría metodológica constituye un elemento fundamental para el análisis de los problemas sociales contemporáneos y para el Trabajo Social, ya que permite identificar las nociones propias, supuestos y esquemas de percepción para cuestionarlos o reafirmarlos, así como permite reconocer los problemas sociales como construcciones socio-históricas.

Problematizar define el elemento propio del pensar, distingue la historia del pensamiento en contraposición a la historia de las ideas, de las mentalidades, de la vida privada, de las instituciones, incluso del sujeto. Foucault reflexiona:

...después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive. (2004: p. 13)

La problematización sobre el material obtenido de las prácticas profesionales nos conducirá a otras problematizaciones, generando así un movimiento dialéctico en el que cada vez se integren mayor número de componentes a ser considerados. La problematización es una herramienta que permite interpelar y desnaturalizar lo dado, reflexionar sobre dispositivos a fin de contribuir a diseñar intervenciones pertinentes en relación a la problemática local y propender al cambio social. Se trata de un movimiento de análisis crítico que trata de captar cómo pueden ser construidas las diferentes soluciones a un problema, pero también cómo esas diferentes soluciones dependen de una forma específica de problematización.

La vida cotidiana, las costumbres e idiosincrasia de las familias radicadas en el Paraje Pavón (General Lavalle) forman parte de esta tradición que se sostiene a través del mantenimiento y perpetuación de relaciones sociales asimétricas, resultado de modos de producción primaria que configuraron sujetos sujetos a una trama y a un contexto histórico localizado, particular.

Paraje Pavón: un sitio de la resistencia agro-exportadora

Resulta oportuno hacer una breve reseña en cuanto a la historia y ubicación geográfica de la zona en cuestión. Paraje Pavón es una localidad del Partido de General Lavalle, provincia de Buenos Aires, ubicada a 40 km aproximadamente del casco urbano. Su ingreso es por la ruta 11 interbalnearia, a la altura de Mar de Ajó.

El partido de Rincón de Ajó fue creado por el gobernador Rosas el 25 de diciembre de 1839 y a partir de ahí comienza a escribir su propia historia y sus pobladores participaron activamente en La Revolución de Los Libres del Sur y, posteriormente, en las Revoluciones Mitristas. Los jefes de la revolución en Buenos Aires se trasladan al interior de la provincia, dedicados a reunir las milicias de gauchos de las estancias avanzan hacia el Tuyú (actual General Lavalle), donde desembarcó el general Mitre, quien se puso al frente del improvisado ejército. La revolución de septiembre de 1874 significó uno de los últimos intentos del partido liberal de imponerse en el gobierno nacional.

Con motivo del importante movimiento existente a través de la actividad que desarrollaba el Puerto de Ajó, la población fue creciendo a la vera de la Ría. Así fue como empresarios de la industria saladera solicitaron al gobernador de la provincia, don Mariano Saavedra, la traza del ejido urbano. La comisión vecinal que se había formado propone el nombre de General Lavalle, para inmortalizar al héroe de Riobamba, que tanto apoyo le diera en su momento a los Libres del Sur. Siendo éste aceptado, se declara por ley que a partir del 8 de febrero de 1864, el pueblo lleve el nombre de General Lavalle y en 1891 recibe el partido el mismo nombre.

El estratégico lugar de su puerto, motivo de grandes embarques de frutos de todo el país, y el funcionamiento de saladeros de carne dieron un considerable impulso al nuevo pueblo. Pero, cuando la actividad decae con la llegada de la industria frigorífica, disminuye la población. Se produjo entonces un masivo éxodo de sus pobladores a otros lugares más propicios, por lo tanto quedaron en el pueblo las familias cuyos componentes trabajaban en establecimientos rurales. La actividad económica es principalmente agrícola-ganadera y pesquera, lo que genera un movimiento económico muy importante en la comunidad.

El Paraje Pavón es un lugar particular, como atrapado en el tiempo y en la historia, fuertemente inscripta en las tradiciones criollas, que se acentúan en sus costumbres y sus fiestas. Posee una población de 942 personas según datos del último Censo Poblacional (INDEC, 2010). Las familias cuyos/as hijos/as asisten a la Escuela

Primaria N°22 “Ricardo Güiraldes” del paraje Pavón constituyen ese territorio concreto, donde se puede interpelar e interpretar acerca de cómo las prácticas disciplinarias construyen *sujetos domesticados*² en la vida cotidiana, entendida como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales a su vez crean la posibilidad de la reproducción social.” (Heller A.; 1970: 19).

Afirma A. Heller, que “la reproducción del hombre particular es siempre la reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto” (1970b: 22). El ser humano debe aprender a hacer, dicho aprendizaje ocurre porque se vive con otros seres y porque para sobrevivir en el mundo el sujeto debe aprender a usar los objetos y a hacer determinadas actividades. Problematizar la vida cotidiana es “meterse” en el modo de vida de los individuos, desenredar lo que aparentemente es normal y percatarse de lo simbólico de cada estilo de vida, es darse cuenta de que existe un sistema social que te agobia con una serie de normas a cumplir o que te obliga a que disminuyas tu capacidad de asombro. El estudio de lo cotidiano es comprender los nudos que mantienen la red social, con el propósito de reflexionar hasta qué punto la vida cotidiana te facilita ser un individuo libre y que puedas diseñar tu proyecto de vida. Es decir, revolucionar nuestras vidas cotidianas y promover o exponer visiones diferentes de comportamientos y compromisos propios que pudieran ir construyendo una cotidianidad más intensa y llena de perspectivas individuales y sociales.

“La vida cotidiana se desarrolla y se refiere siempre al ambiente inmediato” (Heller, 1970b, 25). Así, la escuela, puede ser considerada como ambiente inmediato; por lo tanto, componente y parte esencial de la vida cotidiana. En relación a lo educativo, el Partido de General Lavalle cuenta con establecimientos todos de gestión estatal y muchos de ellos con características de ruralidad. La tasa de analfabetos es de 57 habitantes y alfabetos 2966, significando el 1,88% de la población.

La EP N°22 fue fundada el 1 de junio de 1966, con 3 salones y un salón multiuso, construidos por los vecinos, sin ningún tipo de ayuda por parte del Estado. Poco a poco la población fue creciendo y la matrícula de la escuela también. En el año 2000, por resolución, la escuela pasa a ser de Jornada Completa con un horario de 8:00

² Los procesos jurídicos, carcelarios, médicos, laborales, educativos y militares de la modernidad conllevan en sí un afán individualizante capaz de atrapar en sus “cuadriculas” a cada persona y de identificarlas con precisión... Lo normal es cumplir las leyes. Si se las violara se sufrirá encierro, vigilancia, acecho... En una sociedad regida solamente (fundamentalmente) por leyes, *todos* deben acatar esas leyes: en una sociedad reticulada por normas (aun cuando las leyes aún siguen vigentes), *cada* institución, a su vez, particulariza. Existe una prescripción: diferenciarlas las particularidades dentro de cada institución para no someterlas a disciplinas idénticas. (Díaz, E., 2005).

a 16:00 hs, garantizando el desayuno, almuerzo y merienda. Durante el turno mañana se dictan clases normalmente y en el turno de la tarde talleres.

Según entrevistas realizadas a docentes, Equipo de Conducción y Equipo de Orientación Escolar, sobre la matrícula escolar del ciclo lectivo 2013 de 127 alumnos puede afirmarse que en los estudiantes del primer ciclo un alto porcentaje de las familias de éstos ejerce violencia, ya sea física, verbal o psicológica, sobre ellos. Esta observación nos lleva a problematizar y repensar el concepto de familia e interpelarnos sobre la **familia en el campo** y qué relación e influencia tiene el modelo agro-exportador en estas prácticas disciplinarias vivenciadas y naturalizadas por estas familias en su vida cotidiana. Culturalmente, de forma errónea, se ha asociado autoridad con violencia, lo cual ha ayudado a legitimar la violencia como una pauta adecuada de autoridad. Igualmente de forma errónea se ha asociado amor con violencia y castigo con violencia.

La violencia es un fenómeno que vulnera los derechos de quienes circunstancial o estructuralmente se encuentran en condiciones de inferioridad respecto de otros que ejercen poder sobre aquéllos para poder controlar la relación. Desde un enfoque de derechos, es necesario que los/as niños, niñas y adolescentes puedan reafirmarse en la convicción de que una situación de violencia familiar es un entorno modificable, a revisar y revertir, y no un destino fijo.

Es importante asumir desde la Institución Escolar la tendencia a crear nuevas formas de relacionarnos con las otras y los otros y construir juntos una práctica educativa democrática, solidaria, no sexista y con equidad genérica. Necesitamos mucha habilidad para generar estrategias de trabajo interdisciplinario que involucren a todos los integrantes del sistema familiar y social y así potencializar la estabilidad y el cambio de la familia que, como institución, sigue su curso en la historia.

La vida cotidiana es el espejo de la historia, nuestras vivencias diarias, repletas de significados, intereses y estrategias, donde se construye y reproduce el sentido común. Estas estrategias nos permitirán crear la red personal de caminos por los cuales diariamente transitamos y construimos nuestras relaciones sociales garantizando la reproducción social. Los sistemas educativos fueron construyéndose y adaptándose a las necesidades sociales y políticas de cada momento histórico y bajo las diferentes teorías y enfoques se fueron modificando los modos de enseñar y aprender.

A modo de conclusión

Es importante señalar que a partir de ésta década se han vivido cambios importantes en nuestro actual modelo de desarrollo, caracterizado primordialmente por un desarrollo con inclusión social. En lo económico, la expansión y la reindustrialización; en lo jurídico, el respeto por los derechos humanos (políticos y civiles) y la no represión; en lo judicial, el cambio en la Corte Suprema; en lo político, el funcionamiento pleno del sistema republicano; en lo social, la inclusión a partir del empleo y la Asignación Universal por Hijo para los hijos de los desocupados y los trabajadores *en negro* suprimiendo la indigencia y reduciendo de modo sustancial la pobreza.

La sociedad de la que formamos parte ha atravesado en las últimas décadas multiplicidad de transformaciones que impactan fuertemente en las instituciones sociales y en los procesos relacionales de los actores que la constituyen. La escuela no es ajena a dichas transformaciones, por el contrario, es co-constructora de cambios que impactan en las subjetividades de quienes la habitan.

Argentina se apoya fuertemente sobre una vasta institucionalidad sustentada en una base normativa que se expresa en sentidos complementarios. Por un lado a.- la adhesión y ratificación de la Convención de los Derechos del Niño, la promulgación durante el 2005 de la Ley de Educación nacional N° 26.206 y la Ley Provincial N°13688, las cuales prevén el Sistema de Promoción y Protección de los Derechos de niños, niñas y adolescentes haciendo hincapié en el Interés Superior del Niño, la Ley 12.569 de Violencia Familiar y la Ley 26473 sobre la Identidad de género. Nos parece fundamental destacar los siguientes ejes comunes que presentan dichas leyes: el niño/a, adolescente y joven como sujeto de derecho; la Educación como derecho social universal, la participación como proceso de construcción de poder y de ciudadanía y la responsabilidad indelegable del Estado para garantizar esos derechos

b.- la presencia tanto de convenios interministeriales como de instituciones específicas que generan espacios institucionales para la erradicación de la violencia en todas sus manifestaciones de la vida cotidiana. Sin embargo, si bien poseer un marco regulatorio es imprescindible, pareciera que no resulta suficiente a la hora de morigerar o reducir la presencia de prácticas de diferentes formas de castigo y de violencia desde la que se estructuran las relaciones sociales.

Retomando el posicionamiento posestructuralista diremos que el poder no se *posee* sino que se *ejerce* en la institución, a través de la fuerza de la palabra, de los saberes, de las acciones, del discurso. Y se ejerce también a través de la producción de dominios de saber y de regímenes de “verdad”, que crean objetos, métodos, etc. Las relaciones de fuerzas se dan entre los diversos discursos y actores que disputan un espacio social. Allí vemos que hay grupos o actores que ejercen más poder, y que se establecen relaciones de fuerza en términos de dominación de unos sobre otros, o de unos saberes y concepciones sobre otras, o en términos de discriminación y exclusión de sujetos, saberes y prácticas.

Es así que se parte de la necesidad de especificar las diferentes brechas existentes entre la normativa, la institucionalidad y las prácticas de disciplinamiento utilizadas por las familias en el ámbito privado para la educación de sus hijos/as, a fin de poder repensar e interpelar las formas de resistencia que se entretejen desde la tradición en la vida cotidiana.

Para poder iniciar un estudio sobre la familia es necesario su desnaturalización, para así poder percibirla como una creación humana sujeta a modificaciones, es decir, entender que la relación entre grupo conyugal, familia, parentesco y división sexual del trabajo puede disociarse, dando origen a instituciones muy diferentes.

A partir de las observaciones realizadas podemos arribar a la reflexión que en el Paraje Pavón se siguen manteniendo prácticas y costumbres muy arraigadas en su surgimiento como comunidad. Los habitantes del lugar no se sienten representados por el gobierno local, debido a la gran distancia que los separa del Casco Urbano, ni se sienten parte de La Costa: “son los excluidos”, los no “vistos”. En cada hogar predomina el paternalismo, producto de nuestra Argentina agro-exportadora, donde *nadie se mete* y la vida de familia es *privada*. Desde el gobierno municipal se reproducen también prácticas paternalistas y asistencialistas, a partir de las cuales sus pobladores reciben recursos materiales sin poder ser partícipes activos en sus cambios.

No se trata de estigmatizar la ruralidad o la pobreza y relacionarlas con las prácticas disciplinarias como el castigo físico, verbal o psicológico sino de repensar si la estructura familiar de algunas unidades domésticas (con roles estereotipados y autoridad patriarcal) se encuentra de algún modo relacionada con la necesidad del Estado local o de los hacendados de la zona de mantener esa asimetría, propia del modelo agro-exportador, por intereses creados.

La generalización del castigo físico a esposas e hijos para dirimir la tensión y el conflicto familiar remiten a las prácticas tradicionales de socialización y “supervisión” patriarcal en el seno de los grupos domésticos. En este contexto las mujeres se encuentran imposibilitadas de reclamar la igualdad con el hombre ni intentan cuestionar la jerarquía del género propia de las sociedades de antiguo régimen.

Se debe promover un profundo cambio cultural, poniendo en tela de juicio las representaciones que se tienen sobre la niñez, las relaciones de género o las instituciones centrales como la familia o el Estado. Una sociedad que se resiste a revisar estas representaciones difícilmente puede garantizar a sus niños una vida digna.

Nos encontramos en el inicio de un proceso de transformación donde queda mucho por hacer, donde debemos debatir sobre los aspectos más estructurales. El gran desafío será avanzar hacia el pleno ejercicio de los derechos, y desde allí profundizar los cambios sociales, políticos y culturales necesarios para que la infancia pueda ser vivida plenamente en la Argentina. Durante largos años se construyó un modelo de sociedad que principalmente subordinó a las mujeres y a los niños en una relación desigual de poder. Entendemos que a la intervención profesional cuenta con importantes herramientas para aportar a de-construir esas injusticias sociales, revalorizando la cuestión e invitando a toda la comunidad a repensarse.

Bibliografía

- DÍAZ, Esther: *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 2005
- FOUCAULT, Michel. “Introducción” en *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- HELLER, Agnes: *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- HELLER, Agnes: *Sociología de la vida cotidiana*. España: Ediciones Península, 1970.
- HELLER, Agnes: *La revolución de la vida cotidiana*. México: Grijalbo, 1982.
- INDEC: Censo poblacional, 2010.
- REVEL, J.: *El vocabulario de Foucault*. Ed. Atuel, 2008.

El poder a la luz de las revoluciones modernas: retomando el legado arendtiano de hacer distinciones

Anabella Di Pego

(CONICET - Universidad Nacional de La Plata - Instituto de Investigaciones en Humanidades
y Ciencias Sociales)

1. Presentación

El fenómeno de la revolución y la fundación de un nuevo cuerpo político, permite poner en consideración los vínculos entre poder, violencia y política. La interpretación que proponemos de la cuestión del poder en Arendt procede en dos movimientos complementarios. El primero consiste en reconstruir la especificidad del poder en Arendt frente a las concepciones tradicionales del poder como dominación, expresadas paradigmáticamente en las formulaciones de Max Weber. Mientras que el segundo, procura revisar críticamente la visión de Jürgen Habermas, que reduce el poder en Arendt a “poder comunicativo” (2000: 208), para dar cuenta de los diversos matices y dimensiones que adquiere el poder a la luz del fenómeno revolucionario en la obra arendtiana. De esta manera, la hipótesis de lectura que sustentamos es que la concepción del poder que Arendt presenta en *La condición humana* resulta complejizada cuando abordamos la cuestión del poder y la violencia en relación con las revoluciones modernas. Más precisamente nuestra tesis es que hay tres dimensiones complementarias del poder en Arendt que denominamos respectivamente: “poder de reunión”, “poder discursivo” y “poder fundacional”. Pero para que esto se esclarezca, primero debemos comenzar delimitando la noción de poder en relación con la violencia.

2. Las revoluciones, la fundación y la reconfiguración del poder

A través de la distinción entre violencia y poder, Arendt sustenta una concepción del poder que se encuentra en abierta discusión con el poder como dominación, tal como es formulado por Max Weber. De esta manera, Arendt se posiciona críticamente

respecto la forma predominante en que la tradición del pensamiento político ha entendido el poder, como la posibilidad de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros. Así, según la definición ya clásica de Weber: “*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (1987: 43 §16), Desde esta perspectiva, el poder se restringe a capacidad de dominación o “eficacia del mando” (Arendt, 1970: 35), mientras que Arendt efectúa un descentramiento del poder, puesto que éste no reside sólo en el Estado ni en las instancias de gobierno con las que frecuentemente se lo asocia, sino fundamentalmente en la pluralidad, en tanto que “surge cada vez que las personas se unen y actúan en concierto” (1970: 48)¹. En este sentido, el poder no se puede poseer ni detentar a voluntad, sino que escapa a los designios individuales en la medida en que surge siempre de la trama relacional del estar junto con otros, en donde ya no pueden controlarse las acciones y reacciones de los demás.

Asimismo, en la medida que se inscribe en la pluralidad, el poder es concebido como una potencialidad que puede realizarse “pero jamás materializarse plenamente” (Arendt, 2001: 223), porque se actualiza en la reunión de las personas y se desvanece cuando éstas se dispersan. Por eso, el poder no puede acumularse y resulta “en grado asombroso independiente de los factores materiales” (Arendt, 2001: 23). A su vez, la especificidad del poder se manifiesta en el hecho de que resulta irreductible a lo instrumental, puesto que aunque se pueda utilizar el poder para conseguir ciertas metas, Arendt advierte que “la misma estructura de poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser un medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría medios y fines” (1970: 48). De manera que el poder (i) surge en la acción concertada –y no reside sólo en el gobierno y el Estado–, (ii) constituye una potencialidad que excede toda materialización, (iii) y resulta irreductible a la eficacia instrumental en la persecución de los fines.

Cuando el poder es concebido como eficacia del mando en términos tradicionales, no es posible distinguir entre poder y violencia, porque incluso una voluntad que se impone con las armas gozaría de poder. Desde esta perspectiva, el

¹ Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. Véase al respecto el original en inglés (Arendt, 1972: 151).

poder y la violencia sólo se diferencian por el hecho de que el poder supone un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia, es decir, el poder es concebido como violencia institucionalizada. Bajo esta disolución de la distinción entre poder y violencia se yergue una convicción que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, para Arendt el problema central de la política es la constitución de espacios en los que la novedad pueda irrumpir a través de la acción en concierto de las personas. En este contexto, Arendt procura poner de manifiesto la especificidad del poder frente a la violencia, en tanto que ésta última (i) no supone la condición de la pluralidad –puede ser llevada a cabo individualmente–, (ii) requiere de implementos materiales para asegurar su efectividad, y (iii) detenta un carácter instrumental.

De este modo, esta somera reconstrucción del análisis arendtiano del poder nos permite, por un lado, distinguirlo de la violencia y de la dominación, y por otro lado, caracterizarlo en su dimensión preformativa y constitutiva, en la medida en que reside en “la potencialidad del estar juntos” (Arendt, 2001: 224) y lo que esto en sí mismo produce, que “no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia” (Arendt, 2001: 222)². De este modo, Arendt advierte que el poder “es siempre poder potencial y no una inalterable, mensurable y confiable entidad” (2001: 223)³, es decir, que no es algo que se pueda poseer ni acumular, como los implementos materiales que sustentan la violencia, sino que emerge en la pluralidad de la acción concertada.

Sin embargo, a partir de esta primera caracterización del poder, debemos evitar dos posibles malos entendidos. Por un lado, la distinción analítica entre poder y violencia no implica que estos fenómenos no se presenten en la mayoría de los casos en estrecha vinculación, por lo que Arendt nos advierte que “casi nunca corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originen en él” (1970: 43). Por otro lado, el poder tampoco puede reducirse a una versión estilizada de acción dialógica en el espacio público –como parecía seguirse de algunos pasajes de *La condición humana*⁴–, sino que frecuentemente el poder también puede surgir cuando las personas

² Hemos modificado la traducción que sostiene que la peculiaridad del poder consiste en que “nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia” cuando la frase en inglés afirma lo siguiente en relación con el poder: “it does not survive the actuality of the movement which brought it into being” (Arendt, 1959: 178).

³ Hemos reemplazado “intercambiable” por “inalterable” en la traducción porque el término que Arendt utiliza en inglés es “unchangeable” (Arendt, 1959: 179).

⁴ “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2001: 223).

se reúnen, en una situación convulsionada como en los comienzos de las revoluciones, pero también simplemente “en la calle” (Arendt, 1970: 46) en la forma de protestas y manifestaciones, que dan cuenta de sectores invisibilizados o silenciados hasta ese entonces en la arena pública predominante. Este “poder de reunión” que no presupone un espacio público constituido sino que surge en la calle, y que puede ir acompañado por expresiones de violencia, se ha manifestado en los inicios de las revoluciones modernas, especialmente en la toma de la Bastilla, en los órganos populares de la revolución francesa y posteriormente en la comuna de París en 1948 y en los soviets de la revolución rusa. También en el ensayo *Sobre la violencia* aparece el “poder de reunión” en los movimientos estudiantiles de la década del sesenta, en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y en las manifestaciones en contra de la guerra de Vietnam, entre otros acontecimientos políticos que recorren el mundo contemporáneo.

Este poder que “surge en la calle” en manifestaciones, protestas y revueltas, no puede ser reducido al “poder discursivo”⁵, tal como es formulado en *La condición humana*, porque puede encontrarse acompañado de expresiones de violencia y porque no requiere de un espacio de aparición en el que las personas se aprestan al diálogo. Por ello, el discurso no desempeña un papel fundamental en el “poder de reunión” siendo lo determinante el número de personas que se reúnen. En cambio, el poder discursivo se funda en las palabras y el intercambio de opiniones y es independiente del número. De este modo, la distinción que introducimos entre “poder discursivo” y “poder de reunión” nos permite explicar el cambio de posición que se produce en la obra de Arendt en relación con el poder y el número. En *La condición humana*, Arendt sostiene que “el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (2001: 223), mientras que en *Sobre la violencia*, mantiene la idea de la independencia del poder de los medios, instrumentos o implementos, pero advierte que “el poder siempre requiere del número” (1970: 39)⁶. En el primer caso, Arendt está haciendo referencia al poder discursivo independiente del número, y que supone un

⁵ Para un análisis en mayor profundidad de la distinción entre poder de reunión y poder discursivo, remitimos a nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (Di Pego, 2006: 103-122). Asimismo, ahí se consignan las diferencias entre la interpretación habermasiana del poder comunicativo (Habermas, 2000: 108) y la formulación de Arendt, por lo cual, en esta ocasión, hemos decidido no utilizar la expresión “poder comunicativo”, que ha sido reemplazada por la noción de “poder discursivo” que da cuenta de manera más apropiada de la conceptualización arendtiana.

⁶ Traducción propia corregida. Véase la edición original en inglés (Arendt, 1972: 140-141). Respecto de la cuestión del poder y el número véase también el artículo “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas” de Lucas Martín (2007: 150-172).

espacio de interacción instituido, y en el segundo caso al poder de reunión que se funda en el número y tiene un carácter disruptivo puesto que no supone un espacio instituido sino que disputa contra éste.

Este “poder de reunión”, tal como se presenta en *Sobre la revolución* (1992), remite a la lucha por hacerse visibles de grupos que hasta ese momento habían sido marginados del espacio público dominante. Así, el poder mismo que surge de la reunión de los hombres irrumpe en el espacio público, introduciendo una dinámica agonal en su seno que se encuentra fuertemente moderada en el “poder discursivo”. En *La condición humana*, Arendt en afinidad con la tradición griega reconstruye una noción de poder vinculada con un espacio público donde los hombres dialogan y actúan en concierto. En cambio, en el contexto violento de las situaciones revolucionarias, y retomando la conflictividad propia de la tradición romana, no resulta decisivo el modo de interacción a través del discurso, sino el número de los participantes activos. Asimismo, mientras que el poder discursivo siempre implica al poder de reunión, éste último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo y sin espacio público reconocido, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres.

Sin embargo, en Arendt el poder no es sólo manifestación espontánea, ya sea en la forma de reunión o de intercambio discursivo, sino también el intento de fundar o instituir formas estables en las que el poder se pueda preservar. Esta dimensión fundante del poder (Brunkhorst, 2011; 294-298) está tematizada en profundidad en *Sobre la revolución*, pero también en *Sobre la violencia*, aparecen algunas referencias, cuando Arendt observa que en Francia la movilización de los estudiantes produjo una situación revolucionaria que no pudo desembocar en una revolución por la ausencia de este poder instituyente que constituye el reaseguro de la modificación de nuestras instituciones y formas de gobierno.

Cuando Arendt distingue entre la constitución entendida como la ley o norma del gobierno constituido y el “acto constituyente” (1992: 162) como la tarea de instituir un nuevo gobierno y sistema de poder, está remitiendo precisamente a esta dimensión fundacional del poder que suele ser relegada frente al énfasis en el carácter espontáneo del poder. Todo el análisis de *Sobre la revolución* está orientado por la fundación en este sentido de acto constituyente en el cual las personas afrontan la tarea de instituir una nueva forma de gobierno. El poder fundacional nos llama la atención sobre la

cuestión de que no se trata solamente de interrumpir la reproducción del sistema político imperante, sino también de procurar que eso pueda dar lugar a nuevas formas e instituciones políticas que permitan profundizar nuestras abatidas democracias.

3. Consideraciones finales

A lo largo de las páginas precedentes hemos procurado mostrar que el fenómeno del poder resulta ser multidimensional a lo largo de la obra arendtiana. Así junto con el denominado “poder discursivo” desplegado en *La condición humana*, que remite al diálogo concertado en el espacio público, hemos encontrado en *Sobre la revolución* un “poder de reunión” que no supone un espacio público preexistente ni se sustenta en la palabra sino fundamentalmente en el número de participantes que irrumpen en el espacio público del que hasta ese entonces habían sido excluidos. Mientras que el poder discursivo se opone y resulta incompatible con la violencia, el poder de reunión puede ir acompañado de violencia pero su poder no reside en ella sino en el número que lo sustenta. Asimismo, encontramos una dimensión fundacional del poder especialmente desplegado en *Sobre la revolución* y que remite al acto constituyente por el cual se instituye un orden político. De manera que el poder no es sólo espontaneidad que surge de la reunión y del diálogo compartido sino que también detenta un aspecto de perdurabilidad a través del acto constituyente. Aunque la relación entre estas dimensiones del poder es de implicación, esto no implica reciprocidad mutua puesto que el poder fundacional, supone siempre al poder discursivo y al poder de reunión, y todo poder discursivo es también ineludiblemente un poder de reunión, pero también puede darse solamente una manifestación del poder de reunión que no de lugar a un poder discursivo, ni por tanto tampoco, a las promesas que constituyen la base del poder fundacional.

Esta delimitación provisional de tres dimensiones del poder en Arendt nos ha permitido repensar no sólo los vínculos entre violencia y poder, sino también la conflictividad inherente a la dinámica política misma. A partir de esto, aunque aquí no hemos podido más que esbozarlo, la concepción de lo político en Arendt resulta desplazada desde el carácter consensual y dialógico en que la subsume Habermas –así como sus seguidores (Benhabib, 2000; Wellmer, 2000)–, para presentarse con un carácter conflictual y agonal irreductible. De este modo, el análisis de *Sobre la*

revolución, nos ha permitido reconsiderar la complejidad de la problemática del poder en Arendt, pero también su relevancia para pensar la dinámica de lo político como signada por la acción concertada, la reunión de los muchos y el impulso fundacional que excede lo establecido.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1959): *The Human Condition*, New York, Doubleday Anchor Books.
- Arendt, Hannah (1970): *Sobre la violencia*, trad. de Miguel González, México, Joaquín Mortiz.
- Arendt, Hannah (1972), *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1992): *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (2001): *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, Seyla (2000): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Brunkhorst, Hauke (2011): “Macht/Gewalt/Herrschaft”, en Heuer, Wolfgang; Heiter, Bern y Rosenmüller, Stefanie (eds.), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 294-298.
- Di Pego, Anabella (2006): “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 19, Nro. 52, septiembre-diciembre, pp. 101-122.
- Habermas, Jürgen (2000): *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Martin, Lucas (2007): “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas”, en *Al Margen*, Colombia, Nro. 21-22, marzo-junio, pp. 150-172.
- Weber, Max (1987): *Economía y Sociedad*, Winckelmann, Johannes (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.

Wellmer, Albrecht (2000): “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.

Filosofía, praxis y modernidad en la obra de Antonio Gramsci

Patricia C. Dip

(CONICET – Universidad Nacional de General Sarmiento)

Consideraciones preliminares

La siguiente ponencia se estructura en torno a tres propósitos: 1- Discutir el dominio franco-alemán en el ámbito de la filosofía académica local, acostumbrada a trabajar desde una perspectiva hermenéutica de corte filológico que generalmente se desentiende de los vínculos entre la filosofía y la política. En este marco, rescatar la tradición filosófica italiana, tomando como eje del análisis la interpretación del marxismo, que ésta entendió en términos de “filosofía de la praxis”. 2- Rever la relación Croce-Gramsci, entendida generalmente en términos de oposición, aun cuando presente íntimas conexiones metodológicas, programáticas y temáticas, tales como la necesidad de trabajar en torno a la historia cultural de Italia, el tema de la cuestión meridional, el problema de la literatura y la filosofía de la praxis. Si bien el propio Gramsci reconoce la importancia del pensamiento de Croce en su formación, no se suele prestar atención a la relación entre el método histórico cultural de Croce y el del pensador sardo. Como ejemplo de este tema tomaremos la edición Togliatti de los *Quaderni del carcere*, que algunos criticaron por seguir los criterios académicos heredados de la tradición croceana. 3- Pensar en la necesidad actual de discutir el modelo cultural gramsciano, de la mano de la crítica de Jameson a la postmodernidad, a la que entiende en términos de “lógica cultural del capitalismo tardío”, como alternativa ideológico-política a la propuesta multiculturalista de análisis del presente.

1. Hacia una recepción filosófica de la obra de Gramsci

1.1. Genealogía de una omisión

Nos ha llamado la atención que, a pesar del “elogio de la filosofía” con el que comienza el primer volumen de los *Quaderni*, publicado en 1948 en Italia y traducido

por primera vez al español en Argentina, la filosofía no se haya ocupado de discutir la obra de Gramsci del mismo modo que hicieron los teóricos de la política, los científicos sociales y los intelectuales del Partido Comunista. Probablemente, la explicación de este fenómeno al que concebimos en términos de descuido, se halle en múltiples razones; el predominio de los debates estructuralistas y postestructuralistas (tanto en los países del centro como en los de la periferia), la centralidad del problema de la subjetividad en la filosofía contemporánea, vinculado al nihilismo y el nietzscheanismo, la moda retórico efectista del fin de los grandes relatos que iniciara la “era postmoderna”, el no menos retórico “fin de las ideologías” y la “crisis del marxismo”, ya augurada desde los tiempos de Henry de Mann. En suma, la conjunción de los debates franco-alemanes y la universalización de la perspectiva ideológica norteamericana impidieron que la cultura italiana se convirtiera en objeto de interés de la filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX, aun cuando existiera con ésta una relación más inmediata y más directa que con la cultura alemana o francesa.

En el prefacio a *La filosofía política de Italia en el siglo XIX* (UNC, 1941), Mondolfo nos alerta sobre los antecedentes históricos de esta situación.

La edición crítica de la obra fundamental de Esteban Echeverría: Dogma socialista, publicada por la Universidad Nacional de La Plata (1941), y los documentados estudios del Dr. Alberto Palcos, han llamado la atención sobre las vinculaciones que ha tenido el pensamiento de Echeverría y de otros próceres argentinos (Alberdi, etc.), con la filosofía política del prócer italiano Mazzini. Una investigación más amplia podría ofrecer otras pruebas y confirmaciones y llevar a la conclusión de que una parte considerable de las vinculaciones espirituales de los próceres sudamericanos con la filosofía política europea de su tiempo, cuya fuente se ha buscado, una vez más, solamente en Francia, tuvo también precedentes en el pensamiento de próceres y filósofos italianos. La posibilidad de esta procedencia suele no solamente descuidarse, sino también negarse, aun en publicaciones autorizadas...

1.2. Cuestiones metodológicas

Probablemente, le debemos a Fabio Frosini (2003) la primera búsqueda sistemática de relacionar a Gramsci con la filosofía en el marco de los *Quaderni del carcere*, publicados en 1975 por Valentino Gerratana. Esta última es una edición crítica, erudita, filológica, cuyo mérito es indiscutible pero que no puede oponerse ingenuamente a la primera edición (1948-1951). A diferencia de Frosini, analizaremos

el problema de Gramsci y la filosofía en el marco de la primera edición con el objetivo de presentar la edición Togliatti como ejemplo de “organización de la cultura”, que coloca a la filosofía en primer lugar, como punto de partida de la articulación del saber (la hegemonía entendida como la relación entre la estructura y la superestructura en el seno del bloque histórico). Togliatti asume el desafío de difundir la obra de Gramsci de modo tal que se respete la relación intelectual-masa, o en términos de desarrollar el sentido común popular, como momento mismo del pensamiento filosófico. Sin Togliatti, Gramsci hubiera llegado treinta años más tarde...

En este marco, discutimos el punto de vista de Mordenti, quien desacredita la edición Togliatti por fundarse en la organización cultural croceana, dado que Gramsci fue profundamente influido por Croce siendo, en última instancia, sus diferencias con él político-ideológicas pero no temáticas ni metodológicas. Mordenti critica la edición Togliatti por seguir el modelo académico del idealismo de Croce. Gramsci comprende que Croce se apropia de elementos provenientes de la filosofía de la praxis con fines propios, tales como ofrecerle un sentido activo a su historicismo. En los *Quaderni*, propone reapropiarse de Croce, aunque esta “reapropiación” ya no sea temática o conceptual sino ideológico-cultural. En este sentido debería entenderse el Anti-Croce de Gramsci, no como negación radical de la herencia croceana, sino como cambio de perspectiva ideológica. Siguiendo esta línea de análisis, el intento de Togliatti con su primera edición de los *Quaderni*, nos parece legítimo. Ello no implica comprometerse con la línea política ni ideológica del propio Togliatti sino más bien poner de relieve los aciertos de la edición, a saber: 1ero) destaca la figura de Gramsci desde la perspectiva de la “militancia revolucionaria”; 2do) utiliza el modelo de Croce para organizar la obra. Esta utilización implicaría la “reapropiación ideológica” en un sentido que probablemente Gramsci aceptaría; 3ero) teniendo en cuenta la epopeya de la primera edición y la distancia que la separa de la segunda, pareciera deducirse que sin la intervención de Togliatti los *Quaderni* no hubieran visto la luz hasta década del 70.

1.3. Ejes temáticos

La “recepción filosófica” de Gramsci puede pensarse a partir de tres ejes que no agotan la problemática sino que la organizan en pos de la posibilidad de discutirla en el marco de la tradición del pensamiento occidental. En primer lugar, la cuestión de la

“modernidad”, dado que la “filosofía de la praxis” es presentada como un momento culminante de la cultura moderna por el militante sardo. En este marco, Gramsci defiende un concepto al que denominaremos “laicización” frente al de “secularización”, utilizado por la filosofía alemana de la historia de la mano de Löwith y otros. En segundo lugar, la cuestión del “hegelianismo” en el análisis del materialismo histórico, que dividió a los intérpretes marxistas y determinó la especificidad de la escuela italiana; Labriola, Mondolfo, el joven Croce. Por último, la cuestión “ideológico-cultural” en el marco de una “filosofía de la cultura” que supone la interrelación de las esferas de la cultura, la política y la ideología.

1.3.1. Laicización vs. secularización

Uno de los aspectos fundamentales de la “filosofía de la praxis” en Gramsci radica en la comprensión de la combinación de ésta con tendencias idealistas y la sugerencia de revalorar el problema en la clave que intentó hacerlo Antonio Labriola. La recuperación de Labriola por parte de Gramsci tiene que ver con la comprensión del marxismo como un “fenómeno cultural moderno”, hecho que los marxistas oficiales no pudieron apreciar debido a la influencia ejercida sobre ellos por las corrientes en boga en el último cuarto del siglo XX, el positivismo y el cientificismo. Para éstos era incomprensible la relación entre el marxismo y la filosofía idealista, relación que resulta esencial a la hora de explicar el marxismo como fenómeno de la cultura moderna que en cierta medida ha fecundado e influido en otras corrientes de pensamiento.

Gracias a Labriola es posible evaluar la “doble revisión” que ha sufrido el concepto de filosofía de la praxis en una doble combinación filosófica. Por un lado, algunos de sus elementos fueron incorporados a corrientes idealistas (Croce, Gentile, Sorel, Bergson, el pragmatismo). Por otro lado, los “ortodoxos” la han identificado con el “materialismo tradicional”. Además, otra corriente retornó al kantismo (Max Adler, Alfredo Poggi, Adelchi Baratono). Mientras las corrientes que realizaron combinaciones con tendencias idealistas están formadas por “intelectuales puros”-como elaboradores de ideologías de las clases dominantes y *leaders* de los grupos intelectuales de sus países-, la “ortodoxia” estaba formada por personalidades vinculadas a la actividad práctica y más ligadas a las masas populares. La filosofía de la praxis es un “fenómeno

cultural moderno” que supone la inclusión de las masas populares como base del pensar. La filosofía no debe desarrollarse independientemente del sentido común.

La comprensión de la modernidad en términos de “laicización” contra la línea “secularizta” de Schmitt, Heidegger y Löwith, nos permite analizar la peculiaridad del proyecto político-cultural de la filosofía de la praxis de Gramsci en un doble sentido. Por un lado, en lo que respecta a la recepción ideológico-cultural del marxismo, presentado por el italiano como “momento culminante de la cultura moderna”, es decir, condicionado históricamente por la historia europea y la filosofía idealista.

El vínculo con el hegelianismo hace posible, a su vez, entender el proyecto marxista en el contexto político cultural italiano a partir del diálogo crítico con el historicismo espiritualista de Croce, en cuyo seno el materialismo histórico es pensado en términos de “canon empírico de investigación histórica”. Gramsci le disputa a Croce la incapacidad del liberalismo, a través de la cual manifiesta su carácter conservador, para incorporar en su modelo a la clase obrera de manera crítica, dejando este espacio liberado a la Iglesia católica.

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los “simples” en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia de contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales.

La filosofía de la praxis se presenta, entonces, como el momento *catártico* de la relación estructura-superestructura, que busca contribuir al desarrollo del “sentido común” de las clases subalternas, contra la alianza con la clase dirigente que supone el proyecto ético-político de Croce.

Se puede emplear el término “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo “objetivo” a lo “subjetivo” y de la “necesidad” a la “libertad”. [...] La fijación del momento “catártico” deviene así, me parece, el punto de partida de toda filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico.

El pensador sardo hace hincapié en la relación intelectual-masa como correctivo y superación del idealismo hegeliano, que descubre el aspecto activo del conocimiento humano pero sólo desde una perspectiva especulativa, es decir, de un modo que impide definir la *praxis* como norma epistemológica de comprensión de las ideas. El idealismo hegeliano ha sabido incorporar la *historicidad* en su concepción de la cultura pero no llegó a dar el paso siguiente, cuyo sentido no es meramente histórico sino político. La identidad entre filosofía y política es la innovación que define a la filosofía de la praxis frente al programa idealista, reconociendo, a diferencia del idealismo alemán, su propio carácter histórico y por ende contingente, al tiempo que subraya la importancia de la dialéctica, entendida en términos sociales de “contradicciones de la sociedad burguesa”, desestimada por el idealismo croceano.

Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres en tanto que hijos de Dios y las filosofías que afirman la igualdad en tanto que partícipes de la facultad de razonar, han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico, la transformación del mundo medieval) que han colocado los anillos más potentes del desarrollo histórico. Que la dialéctica hegeliana haya sido el último de estos grandes nudos históricos y que la dialéctica, de expresión de las contradicciones sociales, deba convertirse, con la desaparición de estas contradicciones, en una pura dialéctica conceptual: esta idea sería la base de las últimas filosofías de fundamento utópico, como la de Croce.

En *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Gramsci sostiene que la filosofía de la praxis ha nacido sobre el terreno de máximo desarrollo de la cultura del siglo XIX, representada por la filosofía clásica alemana, la economía inglesa y la política francesa. “En cierto sentido me parece que se puede decir que la filosofía de la praxis es igual a Hegel más David Ricardo.” Uno de los problemas que su programa de trabajo intenta resolver consiste, justamente, en determinar “cómo ha llegado la filosofía de la praxis, por medio de la síntesis de estas tres corrientes vivas, a la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo resto de trascendencia y teología.”

De esta manera, la filosofía de la praxis es postulada como la única propuesta verdaderamente “inmanentista”, que entiende la modernidad como un proceso de laicización, es decir, de profundización de las “contradicciones sociales” y no como

“secularización” del ideario teológico heredado de la cultura medieval. La secularización de las ideas teológicas debería ser superada por la laicización de las ideas políticas. En este marco, Frosini entiende que la oposición entre Gramsci y Croce “non è, semplicisticamente, tra il liberalsimo e tutte le altre fedi religiose, ma, in modo assai più articolato, tra il terreno della modernità, rappresentato da liberalismo e marxismo, e il terreno del Medioevo.” Me parece que la lectura de Frosini puede dar cuenta de la situación italiana de postguerra pero no representa la oposición que tenía in mente Gramsci durante el fascismo, ya que el sardo defendía la filosofía de la praxis como única filosofía capaz de integrar en su seno los intereses de la clase obrera.

1.4. La “filosofía de la praxis” en el terreno filosófico disciplinario

Al menos tres aspectos de la “filosofía de la praxis”, tal como aparece presentada en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pueden ser interpretados a partir de un análisis filosófico disciplinario. Por un lado, encontramos las líneas directrices de una “antropología filosófica” de rasgos anti modernos que no comprende al hombre ni desde una perspectiva individualista ni como sujeto trascendental, sino, en términos de Frosini, como “ser transindividual”. Gramsci busca reformar el concepto de hombre.

Es preciso concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero el segundo y tercer elemento no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los otros hombres por yuxtaposición sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así el hombre no está en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. Y aún estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes... [...] En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente...

Además, hallamos una “filosofía del lenguaje popular” que intenta encontrar el núcleo de buen sentido a partir de la crítica al sentido común popular manifiesto en la religión y el folklore y, por último, una “filosofía política” organizada en torno a una

teoría del poder centrada en el problema de la ideología a partir de una particular combinación realizada por Gramsci de la teoría de la hegemonía, probablemente heredada de Lenin, y el concepto de bloque histórico, tomado de Sorel, que le sirven para criticar la teoría del reflejo propia del economicismo.

En suma, en el marco de la primera edición de Togliatti-Platone encontramos la formulación de la “filosofía de la praxis” organizada en torno a su significado, objetivos y límites precisos. En primer lugar, se da cuenta del desarrollo histórico del concepto como objeto de un doble revisionismo, tanto idealista como materialista. En segundo lugar, se define la filosofía de la praxis como *Weltanschauung*, que supone una norma de vida. Croce concibe la religión como norma de vida con una ética implícita. Gramsci retoma este concepto y lo dinamiza introduciéndolo en el marco de una pedagogía del sentido común, en cuyo marco, la norma de vida deja de serle adjudicada a la religión, concebida como un elemento del sentido común disgregado, y pasa a ser dominio de la filosofía. “La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser la religión ni el sentido común.” “La filosofía y la crítica son la superación de la religión y del sentido común y, en ese aspecto, coinciden con el “buen sentido” que se contrapone al sentido común.” Aquí es interesante notar cómo Gramsci se apropia de la problemática del *common sense*, trabajada especialmente en el ámbito de la teoría del conocimiento de la filosofía anglosajona del siglo XVII y XVIII, para convertirla en un aspecto sociológico de la teoría política del siglo XX.

Finalmente, la filosofía de la praxis es definida como el momento culminante de la cultura moderna debido a su carácter verdaderamente inmanentista, que se opone a la Iglesia católica incorporando a la masa y convirtiéndose en momento catártico de la hegemonía, dado que sus objetivos son combatir la “aristocratizante” ideología moderna y educar a las masas populares.

...La filosofía de la praxis ha debido aliarse a tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso. La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. [...] La nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba. Por otra parte, la cultura moderna, especialmente idealista, no logra elaborar una cultura popular, no logra dar un contenido moral y científico a los propios programas escolares, que siguen siendo

esquemas abstractos y teóricos. Sigue siendo la cultura de una restringida aristocracia intelectual...

1.5. Consideraciones finales: la relación Croce-Gramsci

La conflictiva relación de dos de los intelectuales más destacados de la Italia de la primera mitad del siglo XX es relevante para poner de manifiesto el sentido no unívoco de la “filosofía de la praxis”. Si bien el proyecto gramsciano de los *Quaderni del carcere* expresa frontalmente la oposición al modelo cultural croceano, quien examine con atención los aspectos metodológicos y temáticos del mismo, comprenderá la íntima afinidad entre las cuestiones que Gramsci concibe como esenciales a la hora de pensar y actuar políticamente y el programa histórico-cultural de Croce. En este marco, tres cuestiones resultan decisivas desde el punto de vista metodológico, en primer lugar, la exigencia de análisis genético-crítico puesta de manifiesto en la comprensión histórica de los problemas de la cultura italiana; en segundo lugar, las relaciones entre los intelectuales y la cultura y, por último, la formulación de la filosofía de la praxis. A su vez, desde el punto de vista temático, Gramsci hereda al menos dos problemas del pensamiento de Croce: la cuestión meridional y la autonomía de la ciencia y el arte, a la que se opondrá decididamente en su filosofía de la praxis.

La relación entre ambos pensadores, construida sobre la base de acuerdos y disidencias se vuelve efectivamente problemática a la hora de abordar el problema político de la Italia de la posguerra. Luego de las crisis bélicas europeas adquiere cabal sentido la necesidad que Gramsci expresa de formular un programa “anti-Croce”. En este contexto, el desacuerdo entre ambas figuras de la cultura sólo puede ser comprendido en términos ideológicos, se trata de la distancia que media entre las actitudes conservadoras del fundador del Partido Liberal y el internacionalista militante del Partido Comunista. Estos posicionamientos ideológicos se pondrán en evidencia en el modo de comprender la relación entre la política y la cultura en sus respectivas filosofías.

La crítica de Gramsci a Croce supone dos operaciones ideológicas simultáneas, por un lado el reconocimiento del lugar que ocupa el pensamiento de Croce en el ejercicio de la hegemonía cultural italiana y por el otro, la disputa de ese espacio hegemónico a través de una reapropiación del mismo. En los *Cuadernos*, Gramsci considera el idealismo absoluto como un proceder filosófico que incorporó elementos

de la filosofía de la praxis en su propio desarrollo con el fin de darle un sentido activo o práctico al historicismo. Del mismo modo que Croce se apropió de aspectos de una filosofía que terminó rechazando con el sólo objeto de volver más efectiva su propia propuesta teórica, es necesario entonces, reapropiarse de Croce, tomando su idealismo como punto de partida del análisis de la situación de la cultura italiana y de los objetivos de la filosofía de la praxis como momento culminante de la cultura moderna. En este marco, no se trata de oponerse al historicismo de manera extrínseca discutiendo algún postulado o principio de la “Filosofía del espíritu” de Croce sino más bien, disputarle el lugar hegemónico de manera político cultural tomando como herencia temática aspectos sobresalientes del programa croceano. Ello explica la afinidad en muchos puntos, aun cuando el sentido último de los programas de ambos pensadores no pueda ser más antagónico; por decirlo de modo laxo, se trata de la confrontación entre el programa aristocratizante de la mentalidad reaccionaria, monárquica y finalmente liberal que Croce fue desarrollando, con el programa de base popular que la mentalidad combativa de Gramsci intentó desplegar en el seno del PCI.

La primera edición de los Quaderni, realizada por Togliatti y Platone en 1948, comienza con un volumen organizado en torno al materialismo histórico y la figura de Benedetto Croce. El punto de partida del texto está basado en notas tomadas del Q 11 redactado entre 1932 y 1933. Gramsci nos invita allí a reflexionar acerca del alcance del concepto de intelectual sugiriendo la universalización de la filosofía con la famosa consigna “todos los hombres son filósofos”. En la misma época que Hitler asume el poder, Gramsci busca llamar la atención sobre los distintos elementos que constituirían una suerte de “filosofía espontánea”, una actividad que no es propia de especialistas sino que implica a todos los hombres en tanto *pensantes*, con el objeto de definir un “nuevo tipo” de filósofo al que denomina “filósofo democrático”. El trasfondo ideológico cultural de la discusión en torno a la profesionalización del pensamiento filosófico aparece claramente delineado en la nota IV del Q 11 (1377):

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos “originales”; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, “socializarlas”, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el

hallazgo, por parte de un “genio” filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

**Arte y política:
indistinción, ineficacia y mutaciones conceptuales
en la escena artística del siglo XX**

Mariano O. Martínez Atencio

(UNMdP – UBA – CONICET)

Un repaso de acontecimientos: arte / no-arte, límites y consecuencias

La escena artística de la Argentina de mediados de los '60 ofrece una interesante variedad de elementos en aparente enfrentamiento con su tradición. Pasado el tiempo de esplendor de las vanguardias históricas, las nuevas formas asumidas por la práctica del arte de entonces recuperan parte del antiguo sesgo contestatario.

Para ilustrar el modo en que los límites entre arte y política parecen yuxtaponerse, confundirse y hasta borrarse, tomaré como muestra de ello sólo dos acontecimientos particulares, aún a riesgo de dejar de lado ejemplos clave. Tales instancias son las representadas por lo que se conoce como *Tucumán Arde*, desarrollado hacia 1968 con asiento, desde el objeto de estudio, en la provincia de Tucumán; y la masiva “intervención” a la Plaza de Mayo en 1983 conocida como *El Siluetazo*.

Tales acciones no son exclusividad de un solo artista sino que reúnen el esfuerzo común y la participación mayoritaria para su consecución. De hecho, se establecen como la resultante de un proceso que comenzó con la adopción del gesto vanguardista desde el arte en tanto vehículo de acción revolucionaria, hasta la desvinculación, en algunos casos, respecto del arte en pos de la política propiamente dicha. Varios fueron los casos en los que el artista o el grupo de ellos se vieron involucrados completamente en la vía del activismo político. Asimismo, muchas obras de comprometido carácter político vieron peligrar su impronta merced a la censura, el repudio –por parte de las autoridades– y hasta el arresto de sus respectivos autores.

Frente a tales ejemplos no parece quedar duda alguna respecto de la naturaleza de dichas acciones. Pero se han dado obras en las que no resulta fácil identificar su especificidad, al menos mediante una mera inspección estética de sí. Tómese por caso,

la deriva de acontecimientos que significó Tucumán Arde como obra de arte ejemplar o movimiento artístico singular. La serie de situaciones que fueron conformando su concreción bien pueden ser leídas en clave política con independencia de una lectura artística del asunto. Cada fase de su desarrollo impulsaba un número variable de elementos profundamente comprometidos con la realización de determinadas denuncias socio-políticas.

Del mismo modo, El Siluetazo supone la acción conjunta de una serie de elementos cuyo sesgo, marcadamente social y político, vuelven dificultosa la identificación de sí como un acontecimiento de naturaleza artística. No obstante, quisiera apuntar una serie de eventos y nombres previos a las manifestaciones que he tomado en cuestión como ejemplos paradigmáticos.

La primera señal supone un nombre propio: Ricardo Carreira. La relevancia que me interesa destacar a partir de dicho nombre hace referencia a un modo particular de darse el arte más alternativo de mediados de los '60 en el país. Carreira comienza a perfilar una tradición de lo que constituirá el arte conceptual local. Pero, más allá del desarrollo práctico de un estilo particular, encuentro en torno a su figura y a la promoción de un concepto singular, la clave desde dónde pensar las relaciones entre el arte y la política que acabarán impulsando toda una revolución. Dicho concepto singular es el de *deshabituación*.

La clave que dispara tal concepto tiene que ver con cierta capacidad de esta nueva modalidad del arte que busca la provocación, el extrañamiento y la deshabituación propiamente dicha de la conciencia receptora. Es ésta la forma que encuentra el arte de introducir un desplazamiento sobre lo habitual conocido. El modo particular de darse lo inesperado al interior de la trama cotidiana sobre la que se asienta la conciencia. Correr, desplazar, provocar, movilizar. Detrás de estas acciones se sostiene no sólo la eventual modificación de un régimen mayoritariamente estético como el del arte, sino la perturbación y renovación de la conciencia social, su revolución.

Una de las obras más elocuentes de Carreira, más allá de la introducción del concepto de *deshabituación*, fue *Mancha de sangre*. La misma consistía en un charco de resina roja sobre el piso del espacio destinado a la muestra. La particularidad de dicha obra residía en la posibilidad de “afectar” con su presencia cualquier espacio en el que

la misma fuese depositada¹. Así, si la misma se ofrecía al espectador en una sala de museo o galería, promovería determinado efecto, distinto del que seguramente consiguiese en la puerta de un matadero, como de hecho hizo.

Esta idea de utilizar el arte, o sus medios, para llevar a cabo una transformación, un corrimiento en el modo de percibir los acontecimientos y de promover recorridos nuevos sobre la red de sensibilidades que conforman nuestro paisaje cotidiano, es reveladora. Probablemente, otra no haya sido la intención detrás del desarrollo de buena parte del trabajo hecho por Antonio Vigo en torno al “arte revulsivo”. Es la idea compartida de impulsar un acontecer del arte que recupere espacios de la conciencia adormecida por la habitualidad.

Este *hacer* que en realidad “des-hace”, esta suerte de configuración de aquello que escapa a toda categorización, este arte “contradictorio” que en sus inicios comienza como protesta lanzada frente a la institución Arte, acaba asumiendo la transformación de la vida. Supone, paralelamente al extrañamiento que instala, un salirse por fuera de los límites del arte en búsqueda de la conquista social, de su transformación.

Bajo el signo que marca el recorrido operado por esta idea de revolucionar un entorno dado, un estado de cosas, resulta clave tal concepto de *deshabituación*. Un arte devenido vanguardista por el propio impulso de revertir un modo tradicional de darse a sí mismo status clásico, recupera para su dominio el enclave de resistencia, denuncia y modificación que supone el pensamiento político revolucionario.

Los años sesenta, o mejor dicho, el final que marcó su tránsito a la siguiente década, supuso para el arte local su definitiva vinculación al dominio de lo político. Esto se evidencia en la magnitud alcanzada por uno de los ejemplos clave que aquí se ofrece: Tucumán Arde. La acción² que proyectó el mencionado suceso es, quizá, uno de los más grandes acontecimientos artísticos de la vanguardia latinoamericana de entonces. Poco a poco el arte fue adoptando los medios de la estrategia militar y política, conforme sus objetivos y fines se fueron viendo involucrados con algún tipo de activismo militante.

¹Ana Longoni hace mención a la idea de *ambientación* que sostiene dicho procedimiento al interior de los diferentes lugares en los que acaece. Concepto que, al parecer, pertenece a Oscar Massota en alusión a la facticidad de los medios masivos de comunicación de “ambientar”, según lo piensa Marshal McLuhan. Véase al respecto, y a propósito de este condicionado recorrido acontecimental: Longoni, Ana. ‘Vanguardia’ y ‘revolución’, *ideas-fuerza en el arte argentino de los 60/70*, en: Brumaria, n° 8, Madrid, primavera de 2007 (pp. 61-77).

²Prefiero la designación de *acción* frente a la indeterminación que supuso dicho acontecimiento, antes que los habituales rótulos de *obra*, *intervención*, *performance*, etc., dado que entiendo que cada uno de tales modos de darse el arte formaron parte del evento.

El sustrato ideológico de fondo es la disociación de los mecanismos propios del arte en un territorio más vasto de generalidad comunitaria. Un salirse de los modos habitualmente asignados al arte en pos de una acción que garantice un efecto sustancial, ya político, ya social o institucional. Un verse involucrados en la necesaria participación activa de cuanto maltrato o violación de cualquier naturaleza suceda es asumido con nombre propio por parte de un arte que incursionará incluso en la pérdida de su propio contorno a fin de dar lugar a una acción política comprometida. Todo esto determinó un desplazamiento que va desde la esfera del arte a la política (lo político), signado por toda una serie de fracasos, detenciones, conquistas y hasta verdaderas transformaciones revolucionarias.

El recorrido trazado por todos aquellos artistas que hicieron del medio un territorio flexible en permanente modificación acabó en una toma y un cambio de consciencia nuevos. La nueva voluntad reflejó, así, el deseo de participación e integración política de todos aquellos afectados a la transformación del orden social, a determinadas circunstancias de desigualdad aparente, incluso la revolución. Tal es el marco de acción para la serie de acontecimientos conocidos como el *itinerario del '68* y que desembocará en *Tucumán Arde*, hacia noviembre de este mismo año.

La obra, con manifiesto sesgo de denuncia y compromiso político y social, se desarrolla en la sucursal de la C.G.T. de Rosario. Desde su inicio se constata su objetivo de volverse un acto político sostenido y permanente. Su preparación y diseño incluía una serie compuesta por cuatro etapas distintas, y que iban desde la recopilación de información, su procesamiento-verificación, hasta la posterior manifestación y denuncia pública de tales datos. El objeto de estudio, por su parte, no era sino la situación de degradante pobreza, analfabetismo, precariedad laboral e injusticia socio-política que azotara a la provincia de Tucumán.

Paralelamente, el cierre de una serie de ingenios azucareros en detrimento de las fuentes de trabajo y a favor del monopolio de la producción, hizo que la situación general se viera crudamente agravada. Todo esto, sumado a un clima de época artísticamente favorable al cambio, la intervención directa y el compromiso vanguardista de pasar a formar parte de la transformación histórica de hechos y posiciones, dio lugar al desarrollo de parte de este programa. Consecuencia de la fuerte represión recibida lo marca el hecho puntual de que, al día siguiente de la inauguración

de la muestra en la ciudad de Buenos Aires³, la misma se viese intimada a cerrar bajo amenaza de intervención policial.

Más allá de las particularidades de cada caso y de los detalles específicos que recorren cada episodio de lo que supuso la muestra-obra-denuncia, un mismo sentimiento es compartido por sus actores (autores): el borramiento de los límites entre arte y vida (esfera extra-artística). Aquello que se pierde es, como se verá más adelante, la posibilidad de establecer criterios de identificación en torno a tales acontecimientos. Se fractura la posibilidad de leer tales acciones desde parámetros fijos de clasificación.

Al parecer, no habría manera correcta de proyectar lecturas alrededor de sí. Tanto desde su accionar manifiestamente activista, denunciativo y hasta militante, el hecho artístico en cuestión supone un solapamiento entre sus medios (y formas) y aquellos con los que habitualmente se presenta este tipo de medidas socio-políticas. Los modos de llevar a cabo las actividades promovidas, los medios, los fines y hasta los objetivos perseguidos, se diferencian de los que tradicionalmente persiguió el arte. La posible consecuencia inmediata, entonces, es la desactivación artística del hecho en su evidencia política ineludible.

De este modo, un arte que encarna el reclamo y la denuncia como formas puras de la manifestación, el reclamo y la petición, no halla mayores inconvenientes en su desenlace en términos de acción política. Aún más, si tal es el caso y sus diversas expresiones encuentran eco en el tratamiento y lectura políticas depositadas sobre sí, probablemente su objetivo (incluso artístico) haya sido alcanzado. Sería algo así como una concesión y permutabilidad de naturalezas, identidades e incluso de lecturas, cuyos logros alcanzan su plenitud conforme la direccionalidad artísticamente introducida permite recorridos y desplazamientos de una índole novedosa: política.

El arte en su forma más comprometida con el logro socio-político supone, así, un mudar de apariencia y un reemplazo. Esto, si bien no siempre ha sucedido de tal modo, es una de sus consecuencias posibles. Desarticular una lógica para hacer posible otra o, simplemente, hacer alternar lógicas diferentes en un mismo acontecer de efectos múltiples.

Por su parte, la masiva intervención a la Plaza de Mayo del año 1983 conocida como *El Siluetazo* es otro de los casos paradigmáticos por los que una acción de tinte artístico asume los medios y las formas habituales de la denuncia política y el reclamo.

³ Hecho acaecido a los pocos días de la apertura de la muestra en la sucursal de la C.G.T. de Rosario.

En el marco de fuertes peticiones a las autoridades por la desaparición de personas durante la última dictadura militar dicha protesta alcanza niveles asombrosos de adhesión masiva.

La práctica de tal acción involucró un centenar de personas que literalmente “pusieron su cuerpo” para dar lugar a la conformación de siluetas de personas a escala natural. El hecho –la facticidad de dar lugar a cuerpos sin cuerpos– señala una de las características más relevantes de tal práctica: hacer evidente la ausencia. Mejor aún, señalar (a modo de denuncia) la “presencia de una ausencia”, como se lo ha llamado⁴. El marco de tales acontecimientos se sitúa en torno a la tercer Marcha de la Resistencia por parte de las Madres de Plaza de Mayo, el 21 de Septiembre de 1983 y comparte, junto al ejemplo precedente, una serie de rasgos comunes.

En primer lugar, cabe destacar en ambos casos la manifiesta confluencia de elementos de índole *artística*, así como aquellos de naturaleza *política*⁵. La conjunción de tales componentes ilumina el contorno asumido por dichas prácticas. En ambos casos se trató de acontecimientos que ligaron indefectiblemente población de artistas y civiles bajo causas y objetivos comunes. Algunos de estos autores lo fueron bajo la modalidad de intelectuales, otros ofreciendo su propio cuerpo, otros brindando testimonio, etc. Pero en los dos ejemplos dados se evidencia la misma preocupación por subsanar un orden dado que se ha vuelto insoportable.

La modalidad de acción *anónima* y *colectiva* revela otra característica sobresaliente en casos como estos. Acciones propias de un régimen militar brindan la base para el desarrollo de eventos que suponen evitar la identificación y el reconocimiento⁶. Al interior de contextos hostiles al reclamo, la manifestación y la denuncia, no resulta extraña la adopción de tales *camuoflages*. Existe, en torno a tales ejercicios, una clara voluntad (sesgada por la manifiesta necesidad) de no “ser visto”.

Todo este aparato de movilización teórico-práctica pone de relieve la inevitable consecuencia apuntada con anterioridad. La indefinición –generalmente artística– de dichas prácticas supone la carencia de información requerida para llevar a cabo identificaciones. Sin el concurso de elementos contextuales de tipo informativo, la

⁴ Citado en: Longoni, Ana – Bruzzone, Gustavo comp., *El Siluetazo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, p. 7.

⁵ Bajo tal nominación pretendo referir a todo un conjunto de elementos que asumen señas afines al interior de determinadas prácticas y gestos que van, desde el mero reclamo o petición a las autoridades, la denuncia, la lucha en cualquiera de sus manifestaciones, hasta el anhelo de revolución socio-institucional.

⁶ Generalmente, por tratarse de acciones y hechos desarrollados en el marco de fuertes represiones, seguimiento ideológico y corporal e, incluso, regímenes dictatoriales de gobierno.

indefinición se traduce en incapacidad de reconocimiento. Dicha situación desactiva el trazo, ya artístico, ya político, de una acción de tales características. Frecuentemente, un hecho artístico de sesgo político⁷ encuentra dificultades en ser leído como tal (arte) sin el concurso de información adicional. Por su parte, probablemente una acción política propiamente dicha vea desactivado su poder distorsionador al ser introducida en el contexto normativo de una galería de arte o museo.

El resultado del borramiento de los límites entre arte y no-arte, o entre arte y política, recae precisamente en la indefinición. La pérdida de efecto, la desactivación de un dispositivo pergeñado para un fin determinado, la disolución de las partes componentes de una acción, proceso u obra en elementos individualmente neutros, son otras tantas consecuencias posibles. Pero de lo que definitivamente se trata es de una instancia de dificultad en la identificación, en el reconocimiento y en la legitimación. Así, una obra de arte bien puede no ser leída como tal al interior de un contexto de denuncia política, como en los casos ejemplares mencionados con anterioridad.

No se trata de que ambas esferas de la vida social y productiva del ser humano no puedan compartir espacios comunes. No se defiende aquí la idea de que arte y política se excluyen necesariamente en el requerimiento de la propia identificación. De lo que se trata, en este caso, es de analizar las posibles relaciones que se establecen a partir de su entrecruce. Una obra de arte puede llegar a tal status, muchas veces, gracias a la capacidad de distorsión que en términos políticos opera sobre su contexto. Por su parte, un acto de movilización político puede lograr la trascendencia esperada en virtud de su vehiculación en tanto hecho artístico.

De modo particular en el arte, aquellos movimientos vanguardistas o rupturistas que fijaron direcciones nuevas y parámetros originales frente a la tradición, vieron la alternativa a seguir en lo que denominaron *arte total* (u *obra de arte total*). Así lo testimonian las palabras de Roberto Jacoby en el Documento 2 de Ovum 10, revista de difusión e investigación poética editada por Clemente Padín hacia diciembre de 1971: “En este movimiento de afirmación y negación simultánea, el arte y la vida se confunden hasta ser inseparables. Del resto cómo distinguirlos cuando todos los fenómenos de la vida social son transformados en materia estética: la moda, la industria,

⁷ En el sentido apuntado en anterior nota a pie de página, ya que, en todo otro sentido, asumo la indefectible naturaleza política (comunitaria) de todo hecho artístico.

la tecnología, los mass-media, etc. Es el fin de la contemplación estética, pues la estética se disuelve en la vida social.”⁸

Acción política y arte, si bien no se suponen de suyo, tampoco se imposibilitan. Inclusive, algo puede perfectamente funcionar como obra de arte en un contexto particular y hacerlo como manifestación de voluntades políticamente condicionadas en otro⁹. La única dificultad manifiesta en el borramiento de los límites asumidos como propios tanto al arte como a la política es, entonces, su indefinición.

El arte total, empresa pretendidamente global y de sesgo comunitario entiende la acción de todo artista como alguien histórica, geográfica y situacionalmente condicionado. El artista no puede sino asumir su condición de ser-en-situación. Consciente de su entorno, su accionar debe estar inserto en el desarrollo contextual que supone su existencia histórica precisa. En el documento número 10 de *Ovum 10*, se lee: “El arte revolucionario nace de una toma de consciencia de la realidad actual del artista como individuo dentro del contexto político y social que lo abarca. El arte revolucionario propone el hecho estético como núcleo donde se integran y unifican todos los elementos que conforman la realidad humana: económicos, sociales, políticos: como una integración de los aportes de las distintas disciplinas, eliminando la separación entre artistas, intelectuales y técnicos, y como una acción unitaria de todos ellos dirigida a modificar la totalidad de la estructura social: es decir, un arte total.”¹⁰

Bajo las premisas de transformación social, reubicación de los elementos históricamente condicionados y replanteo de ciertas nociones básicas de igualdad, derecho, posibilidad y competencia, el arte revolucionario asume su tarea como universal. Su efecto maximiza el logro colectivo de un entorno social, de un grupo político. La extensión de su dominio hace que proliferen sus hechos, sus obras, sus temáticas, sus objetivos, sus actores, sus libretos. El único peligro, en términos de intelección, contacto e intercambio con él, es el ya apuntado conflicto de interpretación, decodificación e indefinición que se presenta ante eventuales situaciones de suficiente falta de información.

⁸ Revista *Ovum 10*, N° 9, *Tucumán Arde*, Director: Clemente Padín, Montevideo, 1971, p. 5-6.

⁹ Para el filósofo de Harvard Nelson Goodman, el hecho artístico parece descansar sobre la facticidad del funcionamiento simbólico de algo al interior de una trama sistémica que permite su lectura. La obra de arte, para ser tal, no sólo debe asumir ciertos caracteres (síntomas de lo estético en su planteo), sino que además debe funcionar como tal, lo cual vincula su naturaleza con la existencia de un contexto particular.

¹⁰ Revista *Ovum 10*, N° 9, *Tucumán Arde*, Director: Clemente Padín, Montevideo, 1971, p. 19.

Identidad y Alteridad: Fin del arte como clausura de legitimación

El desarrollo teórico sustentado por Danto comparte escenario histórico contextual con toda una serie de cambios y alteraciones en materia de producción artística. Su planteo tiene raíces en la acelerada sociedad de consumo estadounidense de la década de los '60 y '70. Lo que ya no es posible, según Danto, es distinguir entre dos objetos idénticos, la obra de arte de su homólogo. La aparente diferencia ontológica entre objetos no es susceptible de ser vista en términos estéticos. Consiguientemente, desapegado del soporte físico de tales objetos, aquello que configure y separe la *obra* de la “mera cosa” no será ya ninguna cualidad estética que les pertenezca sino datos aseguibles por contexto, reflexión, análisis, etc. y no por mera intuición sensible.

De esta manera, frente a un marco de producción y consumo profundamente heterogéneo y pluralista, el *fin del arte* supone su instancia actual. Muestra, de algún modo, la incapacidad de los grandes paradigmas para dar cuenta de lo que acontece en la escena actual del arte. Tales paradigmas se encuentran cifrados en dos vertientes. La posición renacentista de la “representación” y la fidelidad hacia la mimesis como copia de la naturaleza, y el moderno enfoque acerca de la materialidad pictórica de las obras, el medio físico como soporte de la creación artística, en suma, el “modernismo” en tanto paradigma creacionista: “Esto es lo que quiero decir con el fin del arte. Significa el fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la era de los manifiestos.”¹¹

La obra de arte asume cada vez más el carácter de un constructo social, quedando envuelta en un entramado institucional sujeta a los mecanismos de tal ministerio. Esta concepción socio-institucional parte de una instancia o momento crucial: la desconfianza o “duda” hacia el soporte físico u *objeto* que encarna la obra de arte y, que, además, es la que va a dominar la discusión en torno a la problemática por el status ontológico de la obra dentro de los dictámenes de la filosofía analítica contemporánea.

Dejando a un lado los pormenores teóricos que pueda ofrecer o suscitar el planteo de Danto, considero oportuna alguna reflexión que vincule sus presupuestos con el tratamiento de los límites entre arte y no-arte. En principio, resulta clara la relación

¹¹ A. Danto, *Después del Fin del Arte: el Arte Contemporáneo y el Linde de la Historia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 59.

existente entre el escollo que dispara la reflexión de Danto en torno a la aparente indiscernibilidad entre las obras de arte y las “meras cosas”, tal como él afirma, y una de las posibles consecuencias apuntadas del entrecruce entre arte y política en términos de *indefinición*. La situación de dificultad en la identificación de algo como aquello que eso mismo pretende ser, es decir, en la lectura correcta o acertada de sus propósitos, suele corresponderse con algún tipo de carencia informativa.

De más está decir que existe una infinidad de cosas, objetos, sucesos o acciones frente a las cuales dicha indefinición no plantea mayores problemas. Si un utensilio de cocina es utilizado como martillo y viceversa, esto no supone un replanteo general de sus categorías ni amenaza la caracterización (definición) de cada uno de ellos. Algo de esta misma lógica es la que quisiera defender aquí.

Del mismo modo, podrían coexistir relatos diferentes frente a un mismo acontecer empírico y manifiestamente público. De hecho lo hacen. Al menos parecería ser también este el caso en que arte y no-arte –o arte y política– conviven bajo apariencias sensibles comunes. Un tipo de caracterización y reconocimiento no desactiva –o no debería hacerlo– el otro. Algo, siguiendo a Goodman, puede perfectamente funcionar como símbolo particular en un contexto dado y dejar de hacerlo, o hacerlo de otro modo al interior de un entorno distinto.

Si tal situación es susceptible de darse, entonces esto mismo estaría revelando otro rasgo relevante de una trama plural: la predominancia que sobre la acción, el objeto o la cosa, imprime su contexto de aparición. De cierta manera esto es recuperado por todos aquellos intentos teóricos que abrazan alguna variedad de acercamiento socio-institucional en materia de arte.

La predominancia del contexto por sobre la cosa posibilita un desplazamiento claro en los focos de atención e interés. Pero, no sólo pone de relieve dicha importancia o predominancia, sino que se sitúa crucial en el entrecruce de dominios diferentes. Es decir, actúa justamente como disparador o desactivador de lecturas, reconocimientos, identificaciones. No sólo desplaza del centro de interés el objeto-obra mismo al contexto y situación de acaecimiento, sino que a menudo lo posibilita.

Estética de la política y política del arte

Al hablar de política en Rancière conviene distinguir entre los distintos componentes que el concepto involucra o evoca. Estos son, la esfera propia de la política y el régimen de la *policía*. Ambos componentes aluden a procesos de tipo heterogéneos y se sostienen como el entrecruce a partir del cual se configura la dimensión de lo político propiamente dicho.

De este modo, la naturaleza de lo político asume la particularidad de dicho entrecruce como elemento estructurante. Por un lado, el anhelo y la evidencia de lo igual entre las partes distintas; la igualdad como práctica equitativa en el intercambio de cualquiera con cualquiera. Esto es lo que equivaldría como referencia manifiesta bajo el rótulo que asume el proceso de la política. Por el otro, todo aquello que reviste la noción más ampliamente aceptada de *gobierno*. Aquí, se privilegia el ordenamiento propio de la jerarquía, la distribución de obligaciones y el señalamiento de los deberes a cumplir. Es el modo que habitualmente asume todo orden comunitario y social, toda instancia de relación interpersonal.

La política introduce, al interior del tejido instituido de lo sensible, procesos de emancipación. Modifica, de este modo, un orden sensible dado. Esta forma de alteración sensible, o con incidencia en la trama sensible de lo social, supone claramente un componente estetizante; ya que al introducir una variante en un entorno empírico dado establece un cambio o modificación sensible, una división de lo sensible. Esto es lo implicado bajo la forma del *desacuerdo* político en tanto poder de disociación y reordenamiento de lo instaurado. Dicho “desacuerdo” se evidencia como estético.

Ahora bien, la política tiene lugar en el reparto de lo común. Su ámbito de participación es el de la introducción de una diferencia, de una torsión. La mecánica que establece, entonces, es la de una distorsión en el común reparto de las partes de una comunidad. Su agente, del mismo modo, serán aquellos grupos que representan la “parte de los sin parte”. Esto, si bien marca una diferencia, no la supone como fundamento. De otro modo, sólo hay política en tanto se torna evidente la existencia de una parte de los “sin parte” como institución.

Cuando la lucha de aquellos que no tienen parte en la distribución de competencias al interior del orden social se hace visible, hay política. Cobrar visibilidad, poseer la palabra y asumir una manifiesta evidencia sensible supone una distorsión del orden dado. Allí, a partir de la irrupción sensible de un disenso se abre el

espacio para la facticidad de la política. Esto es lo que constituye la dimensión “estética” de la política.

Por ello, conocer qué sujetos ocupan determinados lugares y disponen de qué capacidades o incapacidades respecto de las leyes e instituciones se vuelve fundamental para la evidencia de la política. La relación que establece con la *policía* es de distorsión, de ruptura. Si se entiende por ésta el dominio y la distribución de roles y tareas, la asignación de competencias y el ordenamiento y jerarquización de posibilidades respecto de los individuos y los grupos sociales, la división de lo público y lo privado, el *orden*, en resumidas cuentas, instaurado; la política no puede sino oponérsele como ruptura: “La política es la práctica que rompe ese orden de la policía que anticipa las relaciones de poder en la evidencia misma de los datos sensibles.”¹²

Esto supone un enfrentamiento en la disposición de cada régimen. La política asume como propia la tarea de deshacer el disciplinamiento habitual alcanzado por los distintos ejercicios policiales en la distribución de las partes y sus partes. Al tornar visible aquello opacado por determina lógica de distribución, instala procesos de subjetivación al interior del orden sensorial específico de lo policial. De este modo, supone el establecimiento de un proceso distinto del impuesto por la policía, cifrado en el principio igualitario como condición de su posibilidad.

Así, hay política en tanto y en cuanto se da la pretensión de convivencia de dos mundos o regímenes distintos en un mismo entramado social. Dicho de otro modo, cuando se establece una situación de relación entre sectores disímiles a partir del desacuerdo fundamental que supone tal sostenimiento. Por ello, esta capacidad de alterar el orden de lo visible y de traer a la luz sectores no antes evidenciados supone una instancia de litigio pero, a su vez, implica un innegable momento de estetización. “La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos.”¹³

El hecho de la existencia de una manifiesta relación entre dominios y esferas distintas supone corrimientos y alteraciones perceptibles al nivel de la experiencia común. Tal es el contenido estético que sostiene el orden de lo político. Es decir, la fundamental disposición de regímenes en pugna por un espacio de aparición y de conquista, de presencia. La captación de dichos desplazamientos caracteriza la experiencia comunitaria al nivel de lo visible, de lo sensorial, de lo estético.

¹² J. Ranciére, *El Desacuerdo*, Bs. As., Nueva Visión, 2007, p. 62.

¹³ *Ibid.* p. 60.

Por su parte, la noción de arte que atraviesa el pensamiento de Ranci re supone una activa participación en la distorsión del orden de lo sensible. Así, comparte con el concepto de política un impulso común: la alteridad. Supone un corrimiento desde los modos de percepción y los regímenes de la sensibilidad. La puesta en común de esta facultad hace posible una dinámica del disenso sobre la que operan arte y política en tanto agentes del cambio y la diferencia.

En el sentido aquí apuntado el arte supone una fuerza de distorsión, de desorden y de alteración de aquello instaurado; y de este modo articula su dinámica junto a la propuesta política. Esto es lo que deja leer entre líneas aquello que el autor denomina “eficacia del disenso”: “es el conflicto de diversos regímenes de sensorialidad.”¹⁴

Esta suerte de eficacia est tica es sostenida tanto por el arte como por la política en sus dinámicas respectivas. Aquél, partiendo de una desconexión respecto de las formas de producción (de obra) y los diversos modos o instancias de su recepción, ésta, reconfigurando el ordenamiento impuesto por la distribución policial del régimen de asignación de cuerpos y lugares (tareas).

La política en el arte, entonces, supone la concreción de un dominio propio del disenso que desarticula toda lógica instalada en los modos de recepción tradicionales y fines u objetivos sociales buscados. La obra se desentiende de sus objetivos específicos cada vez que atraviesa el espacio neutralizante de un museo, de una galería o de una instancia de muestra al público. Esto le permite el sostenimiento de un tiempo de captación y sentido distinto, novedoso, acontecimental.

Dislocar, desplazar, promover sentidos nuevos, he ahí la eficacia est tica del disenso apuntada recientemente. Esto es lo que hacen posible los nuevos modos de presentación de las obras, su “alrededor neutralizado” y neutralizante, su espacio-tiempo de concreción en el no-lugar museístico. Es aquí que arte y política comparten un mismo impulso de des-habituación: “Hay una est tica de la política en el sentido en que los actos de subjetivación política redefinen lo que es visible, lo que se puede decir de ello y qué sujetos son capaces de hacerlo. Hay una política de la est tica en el sentido en que las formas nuevas de circulación de la palabra, de exposición de lo visible y de producción de los afectos determinan capacidades nuevas, en ruptura con la antigua configuración de lo posible. Hay, así, una política del arte que precede a las políticas de los artistas, una política del arte como recorte singular de los objetos de experiencia

¹⁴ Ibid. p. 61.

común, que opera por sí misma, independientemente de los anhelos que puedan tener los artistas de servir a tal o cual causa.”¹⁵

Según Rancière, ambos costados de la interrelación social –arte y política– fijan mecanismos de distorsión, alteran la superficie de sentidos y promueven interrupciones permanentes en la arena pública de la sensibilidad y la alteridad. Lo ficcional del arte y la política, aquello que hace posible el disenso y la diferencia, fija la relación entre ambos espacios de concreción del cambio: la estética de la política y la política de la estética.

El extremo de esto, lo que supone una identidad entre procesos distintos bajo la conformación de una única fuente de transformación de lo sensible (formas de vida), es lo que ejemplifican las *estrategias metapolíticas* hegemónicas. El arte, en su carácter más crítico (activista) supone la potencialidad de activación de mecanismos conducentes a cambios radicales en la consideración de las cosas, de ciertos estados o situaciones, de tomas de conciencia. Persigue, en suma, la consecución de determinado logro ético al interior de la trama política institucional, a partir de la modificación estética del orden dado.

Para el arte *crítico* la facticidad de su mecanismo se sostenía en el terreno disensual de la evidencia del mundo, un mundo disensual. Sin embargo, el ahora del arte, la política, y en definitiva el mundo, se nutre de un cierto consenso global en términos de un acuerdo entre los distintos sentidos, entre las formas de la representación sensible y su interpretación. “Al llenar las salas de los museos de reproducciones de los objetos e imágenes del mundo cotidiano o de reseñas monumentalizadas de sus propias performances, el arte activista imita y anticipa su propio efecto, a riesgo de convertirse en la parodia de la eficacia que reivindica.”¹⁶

La neutralidad operada desde el interior del espacio del museo hace posible la distancia de la obra respecto de sus pretendidos fines. Este desplazamiento desde las intenciones de los artistas hacia la posibilidad de introducir o suscitar recorridos de lectura novedosos es lo que permite hablar de cierta eficacia estética de la política y de cierta potencialidad en las formas sensibles del arte.

Contrariamente a esto, el arte crítico vuelve a introducir (pretende hacerlo) la direccionalidad que fija el artista por sobre su obra. Es decir, vuelve a hacer hincapié en

¹⁵ Ibid. pp. 65-66.

¹⁶ Ibid. p. 75.

las intenciones de los artistas llamando la atención sobre sus eventuales objetivos y fines perseguidos o anhelados.

Esto es, paradójicamente, lo que según Ranciére inhabilita tal activismo, dado que supone una oposición inexistente entre el arte y un presunto “afuera” o “mundo real” al cual afectar. En todo caso, lo que hay son “pliegues y repliegues del tejido sensible común en el que se unen y desunen la política de la estética y la estética de la política.”¹⁷ Ambos costados de la dinámica disensual promueven ficciones que permiten establecer continuidades y alternancias válidas al interior del espacio de lo sensible y de lo público.

Más allá de los muchos cuestionamientos que se puedan levantar contra algunos de los postulados de Ranciére y que van, desde la distancia estética –disenso– como diferencia introducida desde el arte, hasta el rol neutralizante que instauro el espacio museístico en tanto “modo de visibilidad” particular, interesa detenerse en un enclave puntual. Este es, la inhabilitación supuesta hacia el arte crítico en tanto promotor del cambio. Según aquél, el arte crítico encuentra desactivado su poder disruptivo y conformador de nueva conciencia, generador de dispositivos ideológicos en su forma más “activista”, dada su inexistente oposición a la realidad.

Tal clausura o inhabilitación olvida –o ignora– el desarrollo que el arte contemporáneo sostuvo a partir de las décadas de los '60/'70 en la escena latinoamericana, y que involucra distintas acciones de cuyas naturalezas ejemplares son muestra tanto *Tucumán Arde*, como el *Siluetazo*. La consecuencia más relevante a la teoría y filosofía del arte, frente a tales acciones, era la conformación de un tipo de relación entre la realidad artística y su contraparte extra-artística de límites difusos. Lo impulsado por tales movimientos obtura la posibilidad del reconocimiento de la naturaleza del suceso-obra-de-arte. El resultado, por un lado, es el borramiento de los límites que configuran sus espacios específicos (arte/política), y por el otro, la carga política que porta cierto procedimiento artísticamente pergeñado, así como la politicidad implícita en determinados desarrollos del arte.

Frente a esto, resta sostener que mucho de este arte que ocupó un lugar central en las propuestas latinoamericanas del siglo XX, fue posible, reconocible y valorable precisamente por el carácter fuertemente político de su impronta. Tal posición invita, al

¹⁷ Ibid. p. 77.

menos, a repensar la relación del arte y la política, así como la capacidad de activación y cambio que impulsa cierto procedimiento artístico que busca impactar, con su efecto, la conciencia social a lo largo de la historia y las contingencias propias de cada región.

Conclusión

La intervención activista del arte en materia de denuncia social o reclamo público suele ofrecer todo de sí en pos de la consecución política de su objetivo más urgente. Tal vez en esto resida su naturaleza refinada de exquisito gesto provocador. Probablemente, sea éste el precio a pagar por el éxito en la consecución de sus objetivos políticos. Ante la acuciante demanda de cambio y reforma, ante la urgencia en la modificación de un orden dado, no encuentro conflicto alguno en que un gesto, acción o performance artística extravíe –transfigure– su naturaleza en pos de tales objetivos.

La indistinción en los límites supone sólo un escollo a la teoría del arte y su correspondiente filosofía en tanto articulaciones que pretenden dar cuenta del fenómeno en términos más o menos precisos. La esfera de la práctica –ya se trate del arte o de la política– irrumpe en modos y formas que se desentienden, a menudo, de los preconceptos teóricos explicativos. Es decir, el conflicto es del todo teórico y no atañe al ejercicio de tales dominios, a su desarrollo y evolución.

Arte y política experimentan un mismo impulso de renovación constante que presiona contra los límites de sus propias definiciones, volviendo obsoleto cualquier requerimiento de las mismas. Ambos territorios desarrollan su extensión y configuran sus propias fisonomías independientemente de la existencia o inexistencia de rótulos y definiciones. Esto, lejos de negar importancia al estudio, análisis y reflexión en torno a dichas prácticas, desestima toda búsqueda de definiciones últimas por considerarlas contingentes, relativas a un contexto y tiempo dados y sujetas al permanente cambio y alteración.

Se vio de qué manera la situación problemática suscitada a partir de cierta “insoportable semejanza” entre ambas prácticas (en ciertos casos), redundaba en falta de información. Ahora bien, sería justo pensar que con la suficiente falta de información cualquier cosa se posiciona como desconocida, ajena y diferente al esquematismo con que uno se mueve en el mundo. Sin el concurso de ciertos datos generalmente contextuales, cualquier cosa deviene inaprensible.

Por tanto, toda situación de reconocimiento e identificación supone una ontogénesis que involucra tanto la habituación como la familiaridad respecto de aquello observado, su posible vinculación con el fenómeno nuevo, o directamente el aprendizaje de lo desconocido. Así, arte y política se ven involucrados en una trama relacional que amenaza y presiona sobre sus superficies demandando reacomodaciones siempre nuevas. Esto da lugar a todo tipo de articulaciones posibles que desarrollan vías novedosas de intercambio y crecimiento, no un problema.

Quizá, la posición más adecuada ante tales casos en los que conviven formas pertenecientes a dominios distintos bajo una misma apariencia, sea precisamente desvelar su carácter de naturaleza dual e identificar los rasgos propios que asume tal configuración. Tomar los elementos beneficiosos de ambos costados o dominios y asumir la unidad escindida que sorprende con su fluidez y eventual facilidad para destrabar relaciones viejas y promover nuevas configuraciones de sentidos y cambios favorables a un contexto dado.

Bibliografía

- Danto A. (1964), "The Artworld", *The Journal of Philosophy*, 61, 1964, pp. 571-584.
- _____ (2004), *La Transfiguración del Lugar Común*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2006), *Después del Fin del Arte: el Arte Contemporáneo y el Linde de la Historia*, Buenos Aires, Paidós.
- Longoni A. y Bruzzone E. (comp.) (2008), *El Siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Longoni A. y Mesman M. (2000), *Del Di Tella a Tucumán Arde*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Ranciére, J. (2005), *El inconsciente estético*, Bs. As., del estante editorial.
- _____ (2007), *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Bs. As. Nueva Visión.
- _____ (2010), *El espectador emancipado*, Bs. As., Ediciones Manantial SRL.
- _____ (2011), *El malestar en la estética*, Bs. As., capital Intelectual s.a.
- Valeriano Bozal (Ed.) (1996), *Historia de las Ideas Estéticas y de las Teorías Artísticas Contemporáneas*, Vol. I y II, Madrid, Visor Dis. S.A.
- Vigo, Edgardo A. (1970), *De la poesía/proceso a la poesía para y/o a realizar; ensayo (1969)*, La Plata, Diagonal 0.

Michel Foucault y la concepción del neoliberalismo como acontecimiento discursivo

Pablo Martín Méndez

(CIC – UNLa – UBA)

Introducción

En el curso titulado *Nacimiento de la Biopolítica* –o, más específicamente, en la serie de fragmentos puntuales y concisos que se reparten a través del mismo–, Michel Foucault sostiene que el “neoliberalismo” no debe concebirse como la mera continuación de las teorías económicas liberales, ni tampoco como el intento de mercantilizar definitivamente a la sociedad; de hecho, ni siquiera cabría entenderlo como el enmascaramiento de una generalizada y persistente intervención estatal: «estas respuestas ponen de manifiesto que el neoliberalismo (...) no es nada más que lo mismo, y siempre lo mismo para peor. (...) es Adam Smith apenas reactivado; es la sociedad mercantil, la misma que había descifrado y denunciado el libro I de *El capital*; es la generalización del poder del Estado, vale decir, Solzhenitsyn a escala planetaria».¹ Ahora bien, si la cuestión se mirase más de cerca, se advertiría quizá que tanto las teorías como los análisis, tanto las premisas económicas como las propuestas políticas del neoliberalismo, están conformadas por enunciados sumamente novedosos y disruptivos –los cuales, ciertamente, no tienen una relación llana y directa con los principios liberales o la supuesta dinámica totalizante de los mecanismos estatales. Partiendo desde las indicaciones de Foucault, y adoptando además sus particulares métodos investigación, la presente comunicación procurará precisar entonces la serie de novedades y de rupturas que constituyen al *discurso neoliberal*.

Habría que elaborar otra clase de concepción sobre el neoliberalismo; no relacionarlo simplemente con una serie de discursos previos, a primera vista similares, sino detectar sus singularidades y especificidades, hacer que de allí emerja todo un

¹ Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 156.

“acontecimiento discursivo”. Se trataría también de introducir aquello que la historia tradicional de las ideas suele negar o conjurar, esto es: el “azar”, lo “discontinuo” y la “materialidad”.

— Introducir el azar, porque en todo lugar donde la historia tradicional crea reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y su continuidad, pasará a advertirse más bien el juego negativo de un corte y de una rarefacción discursiva.² En tal sentido, nosotros sostendremos que el discurso neoliberal jamás se define por una suerte de encadenamiento entre diferentes autores, sean por ejemplo los “autores liberales” y los “autores neoliberales”, y menos aún por la inserción en una disciplina homogénea y bien determinada, como sería el caso de la “disciplina económica”. Antes bien, el discurso en cuestión emergería de un corte, conllevaría todo un proceso de rarefacción que afecta la relación entre los diferentes pensadores, e incluso la constitución de la disciplina económica propiamente dicha.

— Introducir también la discontinuidad, y hacerlo precisamente contra la suposición de que los discursos están animados por una motivación continua y a la vez silenciosa: «que existan sistemas de rarefacción no quiere decir que, por debajo de ellos, más allá de ellos, hubiera de reinar un gran discurso ilimitado, continuo y silencioso».³ Como veremos aquí, el discurso neoliberal jamás comparte intereses de fondo con el liberalismo o con cualquier otro discurso en principio similar. No hay un interés oculto e idéntico a sí mismo, una fuerza motivacional sumamente difícil de sacar a la luz, pero tan real y tan amplia como para enlazar los diferentes acontecimientos del mundo. El discurso neoliberal aparece más bien como una práctica discontinua; si muestra alguna relación con otras prácticas, es sólo porque se articula o yuxtapone a ellas, porque también las excluye o las ignora, y no necesariamente por una identidad o diferencia de intereses.

— Introducir finalmente la materialidad, pues en lugar de ir hacia el supuesto núcleo interior y oculto del discurso, o hacia el corazón del pensamiento y de la significación que se manifestarían en él, hay que ir alternativamente hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia aquello que produce y a la vez fija los límites de un acontecimiento discursivo. Para nuestro caso, la cuestión consistiría en dirigirse hacia las luchas y las

² Cfr. Foucault, M., *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Fábula Tusquets, 2012, p. 52.

³ *Ibíd.*

resistencias, la serie de enfrentamientos y las eventuales alianzas, que permitieron la emergencia del neoliberalismo como un discurso sumamente específico.

Resta hacer una advertencia adicional, y es que nosotros no recurriamos a los textos neoliberales más actuales y más conocidos, sean por ejemplo los documentos del Banco Mundial, los manifiestos del famoso Consenso de Washington, o bien los informes y recetas de organizaciones tales como el Fondo Monetario Internacional. Dejemos para otro momento la discusión sobre el hecho de si esas organizaciones tienen o no algo de neoliberal; en cualquier caso, parecería más conveniente seguir otro camino. Nuestro trabajo tomará como punto de partida los tratados de ciertos economistas y sociólogos de mediados del siglo XX, la mayoría de ellos muy poco conocidos y difundidos. ¿Por qué poner la atención precisamente aquí?, ¿por qué nuestro trabajo debería retomar unos textos y tratados que permanecen literalmente bajo el polvo de la implacable historia? Como señalaría Foucault, a veces resulta posible, e incluso necesario, que las interrogaciones se remonten un poco más atrás: «el sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos. El sentido histórico tiene también el poder de invertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como lo establece la historia tradicional».⁴ Nosotros diremos que aquellos viejos textos y tratados permiten apreciar mejor las novedades y de rupturas del discurso neoliberal. Es como si en lo más lejano se encontrase justamente lo más próximo, y como si lo más próximo fuese al fin y al cabo lo más inquietante.

I. La crítica neoliberal al racionalismo

He aquí una primera ruptura o discontinuidad: «¿Cabe censurar a los racionalistas y a los hombres de la Ilustración porque no quisieran saber nada de las “convicciones íntimas”, de los “hechos absolutos”, ni de ninguna otra cosa que no fuera de índole más sólida y comprobable empíricamente; que prefirieran (...) una llamada a la razón, a la justicia y a la libertad, y que no pensarán inmediatamente en nuevas limitaciones, condicionamientos y requisitos? Era difícilmente evitable que también en este aspecto el mal engendrara nuevo mal, pero tanto más inexcusable sería que hoy no quisiéramos distinguir lo que ha sido justificada reacción, de lo que ha sido exageración

⁴ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Pre-textos, 2004, pp. 50-51.

funesta».⁵ Estas palabras pertenecen a alguien llamado Wilhelm Röpke; forman también parte de un discurso que, al menos desde la década de 1940, iría ganando cada vez más fuerza. A nosotros nos permitirán advertir el hecho de que el neoliberalismo emerge de toda una crítica contra el uso supuestamente desmesurado de la razón: «se abusa de la razón (...) cuando se le plantean problemas que ya no puede resolver y no se tienen en cuenta sus premisas, postulados y límites. Así ha sucedido en la realidad y aun hoy nos será dado observar que tantas veces cuantas tengamos que rechazar una actitud intelectual por “racionalista” será porque ésta adolezca de ese vicio que quisiéramos calificar de “aferramiento a lo categórico y absoluto”». ⁶ Según Röpke, el fuerte aferramiento hacia lo incondicional no permite apreciar la verdad más obvia y fundamental de todas, a saber: que el pensamiento y el actuar humano se desenvuelven siempre dentro de una serie de límites vitales y sociológicos: «El racionalista es el mismo un hombre que sólo tiene una sonrisa entre compasiva y de superioridad para estas certezas internas, vitales y sociológicas». ⁷ Se trata de una “ceguera vital y sociológica”, una actitud intelectual que no permitiría apreciar las verdades más fundamentales de la vida. Se trata de la razón devenida en “racionalismo”.

Ahora bien, existe un punto donde todas las críticas neoliberales tienden a precipitarse y yuxtaponerse: «Para dar un ejemplo demostrativo de la nefasta influencia del racionalismo sobre la configuración de la vida económica baste recordar el *liberalismo económico*, cuyo extravío se debe a ese mismo aferramiento a lo incondicional y absoluto». ⁸ El racionalismo alcanzaría al pensamiento liberal surgido durante el siglo XVIII; más aún, lo afectaría hasta el punto mismo de engeguer su mirada y su capacidad de criterio. Precisamente de esa afección, de toda esa ceguera vital y sociológica, se seguiría la concepción más equivocada de todas: «Se creía seriamente que la economía de mercado regida por la competencia representaba un *ordre naturel* que sólo necesitaba ser defendido desde el exterior para sostenerse sobre sus propios pies». ⁹ Desde la perspectiva neoliberal, el error del liberalismo no es otro que concebir a la economía de mercado como un fenómeno espontáneo de la sociedad humana; vale decir, un cosmos perfecto y cerrado en sí mismo, o también un

⁵ Röpke, W., *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, Trad. Tomás Muñoz, Revista de Occidente, Madrid, 1949 (1º Ed. 1944), p. 63.

⁶ Röpke, W., *La crisis social de nuestro tiempo*. Trad. Tomás Muñoz, Revista de Occidente, Madrid, 1956 (1º Ed. 1942), p. 62.

⁷ Röpke, W., *Civitas humana, op. cit.*, p. 59.

⁸ Röpke, W., *La crisis social de nuestro tiempo, op. cit.*, p. 65.

⁹ *Ibíd.*

mecanismo que funciona simplemente mediante el egoísta y no obstante siempre racional interés del *homo œconomicus*.¹⁰

Este sería entonces el desviado trayecto que se extiende entre las exageradas reacciones de la razón y el liberalismo económico de fines del siglo XVIII. El discurso señalará que el liberalismo histórico, y más específicamente aquella implacable y difundida filosofía que durante el siglo XIX asume la denominación de *laissez-faire*, colaboraron de manera ciega e infatigable con la decadencia de Occidente: «La exageración racionalista del principio de competencia basado en el egoísmo de cada uno cegó las mentes para lo sociológico, como lo prueba que se pretenda fundar la economía sobre el individuo asilado, atomizado, viendo enojosas trabas en los imprescindibles lazos de unión de la familia y de las comunidades naturales (la vecindad, la comunidad, la profesión, etc.). Así se llegó a aquel peligroso individualismo que destruyó la sociedad».¹¹

II. La crítica neoliberal contra la degeneración capitalista

He aquí un segundo e importante punto de ruptura: «el “capitalismo” no es otra cosa que aquella forma escoriada y corrupta que la economía de mercado ha revestido en la historia económica de los últimos cien años. Auténtica economía de mercado y organización de la competencia es, cabalmente, lo que nunca ha sido el “capitalismo”». ¹² Se suele presentar al neoliberalismo como un arduo defensor de los intereses capitalistas; sin embargo, sus más viejos y empolvados discursos presentan al capitalismo como la “degeneración” misma. Conviene mencionarlo hasta el cansancio, puesto que sólo de tal manera lograrán apreciarse los alcances y las dispersiones de aquello que se pone en juego: el discurso neoliberal jamás seguirá objetivos ocultos o demasiado difíciles de aceptar abiertamente, jamás realizará una defensa sobre el capitalismo porque así lo exigirían ciertos intereses concentrados y mezquinos. No intentará convencernos de que la economía capitalista deviene progresivamente más justa y tolerable, y ni siquiera nos hablará de la necesidad de aceptar las cosas tal y

¹⁰ Hemos reconstruido detalladamente la crítica neoliberal a la “ingenuidad naturalista” del liberalismo en Méndez, P. M., “Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, Resonancias y actitudes”. En *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, nueva época, año 7, Nº 13, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, enero-junio 2014, I.S.S.N. 2007-25-38, pp. 145-172.

¹¹ *Ibíd.*, p. 66.

¹² Röpke, W., *Civitas humana*, *op. cit.*, p. 32.

como vienen dadas. En cualquier caso, el discurso sostendrá que semejantes condiciones espirituales, ya sean los intereses concentrados y mezquinos, o el conformismo y la resignación, pertenecen todas juntas a la actitud que debe modificarse.

Así pues, y tal como se entiende aquí, las condiciones sociológicas del capitalismo fomentan la emergencia y la consolidación de una condición espiritual aún más ciega y extraviada, una disposición que profundiza los errores cometidos por el racionalismo y el liberalismo económico. Se trataría de aquella tendencia que recibe el conocido pero insondable nombre de “masificación”: «La enfermedad que viene padeciendo en grado creciente la sociedad de los países occidentales desde hace más de cien años, consiste en un proceso de desmenuzamiento y de apelonamiento que destruye la estructura social, al que se ha denominado “masificación”». ¹³ No sólo Röpke, sino además Ludwig Erhard y Walter Eucken, sostendrán de un modo u otro que los procesos de masificación implican la pulverización y la disgregación de las “auténticas estructuras sociales”: «en el curso de un desarrollo extraordinario de la industria y de los medios de transporte, hemos desencadenado estas dos líneas de desarrollo guiados únicamente por la lógica de su propio incremento, lo cual ha perjudicado de modo persistente las formas naturales de vida». ¹⁴ La masificación no sólo conduciría hacia el desarraigo y la desintegración social; más bien, y en virtud de su propio proceso, implicaría que los individuos desarraigados vuelvan a integrarse de un modo falso y mecánico. Para el discurso neoliberal, es la vida entera aprisionándose en los compartimentos estancos de las grandes ciudades, los centros industriales, los sindicatos y partidos, y sobre todo en el vasto y temible aparato del Estado burocrático y centralista. Es un problema moral que comprometería por completo a la personalidad individual: «Los hombres bajo el servicio de una colectividad creen fácilmente que actúan como ejecutores de una genuina necesidad y asumen de esta forma actividades de las que se aterrorizan como particulares. La injusticia patente ya no se percibe; toma un carácter abstracto y puede aparecer incluso con la máscara del más alto deber». ¹⁵

Quizá ahora el discurso precise mejor en qué consiste la ceguera vital y sociológica que se contagiaría y transmitiría entre el racionalismo, el liberalismo

¹³ Röpke, W., *La crisis social de nuestro tiempo*, op. cit., p. 14.

¹⁴ Erhard, L., «Una política económica orientada hacia la “integración interna” de la sociedad». Discurso pronunciado en el IXº Congreso Federal de la C.D.U, Karlsruhe, 28 de abril de 1960. En *Cuadernos empresa y humanismo N° 38*, Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, 2011, p. 34.

¹⁵ Eucken, W., “Las fuerzas influyentes: el Estado”. En *Una mirada a la teoría, a los modelos económicos y a la economía social del mercado. Reflexiones teóricas para Bolivia*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung, 2011, p. 83.

económico y los procesos de masificación. Según Röpke, «se trata de una ceguera (...) ante las certezas interiores que no son cuantificables ni perceptibles mediante nuestros sentidos, ni susceptibles de ser ponderadas ni palpadas, ante los imponderables de la “experiencia interna” de la vida, de la sociedad y de la Historia». De ahí que la ceguera deba entenderse como la afección y la disposición espiritual que justamente impide aprehender las certezas y las verdades interiores, aquellas que no se perciben mediante la experiencia sensible, sino más bien mediante la experiencia interna del espíritu.

El discurso brindará la última y de seguro más severa sentencia: «como parte integrante de la “masa”, somos de otra forma que como lo somos normal y sanamente, somos infrahumanos y aparecemos en forma de rebaños, correspondiendo críticamente el estado de la sociedad a estas características».¹⁶ Cada hombre masificado ya no se define como hombre, y ello porque su alma permanece hermética frente a las verdades y las normas supremas, porque la ceguera interna le impide aprehender los criterios y medidas que residirían en el hombre propiamente dicho.

¿Pero deberá afirmarse entonces que la accidentada marcha de la razón permanece detenida en el pesimismo y la resignación absoluta?, ¿acaso los hombres cerrarán definitivamente el espíritu y aceptarán sin más que la crisis y la decadencia de Occidente no tienen, ni podrían tener, solución posible?

III. La resistencia y la alianza

He aquí un tercer punto de ruptura, y además de materialización: «están dando señales de vida aquí y allá las fuerzas dispuestas a vencer el interregno espiritual, está registrándose también cierto robustecimiento progresivo de las resistencias opuestas a la “masificación”, la proletarización, la mecanización y todas las demás taras sociológicas de nuestra época».¹⁷ El discurso neoliberal señala que a pesar de todo quedan fuerzas resistentes, fuerzas que emergen desde la degeneración y la decadencia. Para Röpke y su manera de entender las cosas, habría todavía unos hombres que querrían pertenecerse a sí mismos, a su familia y a su comunidad más inmediata; ellos querrían ser hombres “en la más sencilla y genuina significación de la palabra”. En el límite, existiría incluso una “comunidad invisible” compuesta de miembros que sienten y piensan de igual

¹⁶ Röpke, W., *Más allá de la oferta y la demanda*, Trad. Rafael Ortolá. Fomento de Cultura, Valencia, 1960 (1º Ed. 1957), p. 79.

¹⁷ Röpke, W., *La crisis social de nuestro tiempo*, op. cit., pp. 32-33.

manera, una corriente de sentimientos que traspasa toda diferencia o distancia económica y social. Esa comunidad se constituye justamente como el necesario punto de partida para cualquier política de reforma: «Nos encontramos en alianza con esta corriente contemporánea, porque deducimos nuestro diagnóstico y nuestra terapéutica de la naturaleza misma del hombre y porque valoramos al hombre medio como se manifiesta en su rebelión, más o menos articulada, contra la masificación y contra la desvitalización ya insoportable».¹⁸

De ahí la posibilidad de desplegar una serie de acciones gubernamentales que no sólo contrarresten la masificación, sino que despierten al mismo tiempo los sentimientos y las inclinaciones verdaderamente humanas. Como sostenía Alfred Müller-Armack, «al presente le fue transmitida la tarea de moldear las impetuosas fuerzas de la moderna economía de empresa del modo que corresponde a la voluntad y el pensamiento de nuestra época».¹⁹ Así también, Walter Eucken señalaba la necesidad de iniciar la creación de una constitución económica para toda la sociedad moderna: «han tenido lugar grandes convulsiones políticas y espirituales que transformaron o disolvieron los tradicionales órdenes económicos, (...) que condujeron a numerosas perturbaciones en la marcha del proceso económico, a aglomeraciones de poder y tensiones sociales, y aceleraron la “masificación” de la sociedad. Por este motivo, la gran tarea de la era actual consiste en dar a esta nueva economía industrializada un orden duradero, capaz de funcionar y digno del hombre».²⁰

Resulta de suma importancia observar que los tratados neoliberales no buscan corregir o morigerar los aspectos negativos del capitalismo. Por el contrario, lo que se busca es garantizar el frágil funcionamiento de la “competencia”, entendiendo por ello la verdadera esencia del mercado; la competencia como la alternativa radical ante el desvío y la degeneración capitalista. Aquí terminará de definirse la distancia y la separación entre el liberalismo decimonónico y el neoliberalismo. En efecto, el neoliberalismo entiende que la economía de competencia no es un simple fenómeno natural y espontáneo, sino más bien un producto artificial y sumamente frágil, una

¹⁸ Röpke, W., *Civitas humana, op. cit.*, p. 189.

¹⁹ Müller-Armack, M., *Genealogía de los estilos económicos*, Trad. Vicente Quintero, México, Fondo de Cultura Económica, 1967 (1º Ed. 1959), p. 336.

²⁰ Eucken, W., *Cuestiones fundamentales de la economía política*, trad. Miguel Paredes Marcos, Madrid, Revista de Occidente, 1947 (1º Ed. 1939), p. 324. Para un abordaje y una problematización más precisa sobre las políticas de “desmasificación” propuestas por el discurso neoliberal, consúltese Méndez, P. M., “El sujeto económico del neoliberalismo. Aportes y discusiones para una nueva ‘ontología del presente’”. En *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 5, Nº 1, CENALTES, semestre primavera, 2014, I.S.S.N. 0718-8382, pp. 33-55.

creación humana que, como tal, requiere siempre de ciertas condiciones espirituales, políticas y sociales: «A diferencia de cuanto afirmaba la filosofía de *laissez-faire*, el mercado libre y la competencia no nacen por generación espontánea, como fruto del comportamiento absolutamente pasivo del Estado. (...) son productos artificiales extraordinariamente frágiles, muy condicionados, que presuponen tanto la existencia de una elevada ética económica como también de un Estado que vele continuamente por el mantenimiento de la libertad de mercado y la competencia, mediante la legislación, la administración, la política financiera y su tutela moral e espiritual».²¹

Conclusiones

La actualidad está repleta de críticas contra el neoliberalismo: algunas de ellas sostienen que sólo se trata de la reactivación de teorías económicas antiguas y ya gastadas; otras señalan que el neoliberalismo no debe concebirse como una mera teoría económica, sino como algo de mayor alcance, más vinculado con los procesos de colonización política y cultural. Lo cierto es que casi todas las críticas posibles procuran ocupar lugares supuestamente reguardados ante la injerencia del neoliberalismo, cuando se trata de un hecho colateral, un fenómeno que viene desde afuera, *que pasa por el afuera*, y que en consecuencia no afecta ni puede afectar nunca a quienes lo critican.

En este punto, nosotros podríamos plantear, aunque nada más que plantear, las siguientes preguntas: ¿acaso el discurso neoliberal no nos afecta y nos interpela muy de cerca?, ¿acaso sus críticas –esto es, la crítica al racionalismo, la crítica a un capitalismo degenerado, la crítica a los deshumanizantes procesos de masificación– no demarcan y delimitan de algún modo nuestras propias actitudes frente al mundo? Quizá en las respuestas a estas preguntas encontremos justamente la razón de que el neoliberalismo haya dejado de concebirse como un acontecimiento discursivo. Quizá las respuestas mismas adviertan que el neoliberalismo penetra cada vez más en nuestras mentes y en nuestros corazones, y ello hasta el punto de que ya no podamos percibir siquiera las rupturas y las novedades que trae consigo.

Bibliografía

²¹ Röpke, W., *La crisis social de nuestro tiempo*, op. cit., p. 293.

- Erhard, L., «Una política económica orientada hacia la “integración interna” de la sociedad». Discurso pronunciado en el IXº Congreso Federal de la C.D.U, Karlsruhe, 28 de abril de 1960. En *Cuadernos empresa y humanismo N° 38*, Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, 2011.
- Eucken, W., *Cuestiones fundamentales de la economía política*, trad. Miguel Paredes Marcos, Madrid, Revista de Occidente, 1947 (1º Ed. 1939).
- “Las fuerzas influyentes: el Estado”. En *Una mirada a la teoría, a los modelos económicos y a la economía social del mercado. Reflexiones teóricas para Bolivia*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung, 2011.
- Foucault, M., *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Fábula Tusquets, 2012.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Pre-textos, 2004.
- Méndez, P. M., “Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, Resonancias y actitudes”. En *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, nueva época, año 7, N° 13, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, enero-junio 2014, I.S.S.N. 2007-25-38, pp. 145-172.
- “El sujeto económico del neoliberalismo. Aportes y discusiones para una nueva ‘ontología del presente’”. En *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 5, N° 1, CENALTES, semestre primavera, 2014, I.S.S.N. 0718-8382, pp. 33-55.
- Müller-Armack, M., *Genealogía de los estilos económicos*, Trad. Vicente Quintero, México, Fondo de Cultura Económica, 1967 (1º Ed. 1959).
- Röpke, W., *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, Trad. Tomás Muñoz, Revista de Occidente, Madrid, 1949 (1º Ed. 1944).
- *La crisis social de nuestro tiempo*. Trad. Tomás Muñoz, Revista de Occidente, Madrid, 1956 (1º Ed. 1942).
- *Más allá de la oferta y la demanda*, Trad. Rafael Ortolá. Fomento de Cultura, Valencia, 1960 (1º Ed. 1957).

Prueba y eternidad, Narración y tiempo

Alejandro Adolfo Minotti

(Universidad de General San Martín)

La última y –gracias a Heidegger– más famosa obra de F.W.J. Schelling publicada en vida es *Investigaciones sobre la esencia humana y objetos con ella relacionados* de 1809. El filósofo anuncia en esta obra que comienza la “parte ideal” de su filosofía, dejando su anterior filosofía como “parte real”. Su filosofía consideraba la doble génesis de sujeto y objeto, expuesta centralmente en la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del Idealismo Trascendental*. Estas dos filosofías son según su propio autor una consideración *necesaria* de la doble génesis de la autoconciencia o Yo: primero desde lo objetivo o naturaleza para volverse una inteligencia; luego desde lo subjetivo o estructura trascendental, para encontrar allí una naturaleza. Ambas filosofías forman un solo sistema que intenta dar respuesta a la unidad de sujeto y objeto desde sus extremos. En todo caso, en este caso tenemos proceder científico bien definido y conocido: el objeto es captable por las categorías del pensamiento; el objeto deviene necesariamente desde y hacia la razón que lo concibe. De esta forma el resultado prueba el proceso. No obstante, resta resolver, no ya desde otro lado de la ecuación sino desde la unidad de originaria de ella: a esto se abocó la *Filosofía de la identidad* (1801-1807) que por razones bien conocidas¹ mutó a la parte ideal.

Uno de los motivos por los cuales naufragó la *Filosofía de la identidad* fue la exposición. La parte real (que explicamos anteriormente) *deduce* desde ambos lados la unidad desde sus productos hacia nuevamente sus productos. “Deducir” indica aquí no el formalismo de una sentencia lógico-matemática sino el sentido que desde Fichte viene entendiéndose para la dialéctica, a saber: el brotar desde sí del asunto. El problema es que la deducción *prueba* (beweisen) siempre *al final* lo que desde el comienzo estaba supuesto. La conexión del todo es necesaria porque está desde antes

¹ Las razones son las críticas y el descontento del propio filósofo sobre el método o exposición de la obra en cuestión. Puede verse esto expresado en la crítica hegeliana en PhG sobre “la noche en que todos los gatos son pardos”. En cualquier caso queda para otra investigación ver cómo *Filosofía y Religión* de 1804 es un antecedente de la parte ideal.

dispuesta, y en este sentido *no hay nada nuevo bajo el sol*. La razón simplemente establece nuevas relaciones entre ideas contenidas. Esta deducción no contiene ningún acontecer, todo es siempre igual, eterno.

La parte ideal es en este sentido completamente diferente, porque tiene por objeto esa autoconciencia en su génesis antes de ser sujeto-objeto, es decir sin una deducción. Si la filosofía procediera como deducción, se explicaría la estructura central que gobierna el sentido del mundo, pero no *el hecho mismo* (Tat) o acontecimiento mundano. Tal acontecimiento es la existencia única y particular del mundo; no es una existencia genérica como quiso el racionalismo con la prueba ontológica, sino el contenido imprescindible de la Historia (Geschichte). Cada criatura es un acontecimiento único del tiempo presente del mundo, el cual contiene en su interior todos los tiempos. La Creación es para Schelling doble, conteniendo una primera creación eterna y luego una que explica la caída. El problema es evitar las trampas metafísicas del racionalismo en el paso de la eternidad a tiempo. Para Schelling el concepto clásico de eternidad del racionalismo es una abstracción finita del tiempo porque el tiempo es entendido ahora como elemento mediador que, excediendo al mundo, forma un entramado con la eternidad. El tiempo se interioriza en las criaturas hasta ponerse como eje del discurrir de ellas, antes-durante-luego de ellas mismas. Eternidad y tiempo no quedan opuestos, sino hermanados dentro de su misma *Historia*. Superando la concepción kantiana, el tiempo es *a priori* a todo ser, sea en tanto esencia (ser eterno, pasado absoluto), sea en tanto existencia (dimensiones pasada-presente-futura del acontecimiento). La existencia contiene a la *esencia-pasada*, y se constituye en Edades o tiempos eternos (Eones) que conforman en sus tres afluentes –pasado, presente y futuro– un mundo.

Parece que existe aquí una simple inversión de los conceptos metafísicos y que esta filosofía es existencialista. Pero para Schelling las cuestiones de la metafísica siguen siendo centrales, sean de derecho o de revés. El problema para el filósofo es que la filosofía no tomó en cuenta su posición dentro del mundo, y usando el órgano que la une como el todo, confundió el elemento. La filosofía intentó llevar el ser del mundo, lo sensible, más allá para poder dar con el contenido que la razón prometía fundamentar sólo a priori; pero ella olvidó que al volver con ese contenido lógico se mantenía en el elemento abstracto del pensar, el cual combina los elementos mediante vínculos necesarios. Dios, el Absoluto o la Sustancia infinita son aquí el *término de todo*

movimiento de la razón que deambula lejos de los entes, concentrando sentido. A esto lo llama Schelling *lo negativo*.

Pero la noción del Dios verdadero expresa que Él *positivamente* pone un mundo con una necesidad *anterior* a nuestro pensamiento (y por lo tanto *supra-necesaria*) con el fin de elevar el elemento finito mediante el hombre. Esto es lo que entiende Schelling como el *hecho imprevisible de la libertad*: la potencia suprema de Dios es que –no obstante su poder– podría no haber hecho el mundo, *pero sí lo ha hecho*. No existen criaturas porque Dios es el ente supremo o eminente; ellas *no se siguen* de su Potencia necesaria sino de la libertad del Absoluto ganada ante aquélla. La cláusula “en el caso que exista” –contraargumento ontológico clásico– toma aquí otro sentido: “en el caso en el que exista” no muestra que Dios existe desde su Potencia, sino que existe *positivamente* por *decisión* (Entschluss) y no obstante la necesidad. Esto lo lleva a Schelling a concebir una génesis temporada de los conceptos metafísicos: lo positivo de Dios es que *ha debido existir* (pasado esencial que no alcanza la existencia); *que existe* (presente), y que *será el Único*: la segunda existencia contiene a la primera contrapuesta, pero ellas dos sólo serán justificadas *a posteriori* por la tercera (futuro triunfante). La contradicción que tenemos del concepto *pretérito* de Dios frente a la existencia *actual* de Dios no es nuestra, sino que es intrínseca a la *experiencia histórica de Dios con su Naturaleza*. Todo lo esencial es para Dios su pasado absoluto, en el sentido de algo que nunca ha pasado a la existencia, pero que contiene todas las relaciones posibles cerradas sobre sí. Por eso la ciencia meramente racional parece sólo poder demostrar (beweisen) lo que está encerrado en ese pasado absoluto que es un movimiento anquilosado. Pero, como indiqué más arriba, la verdadera ciencia no debe abandonar la *experiencia* de su tiempo constitutivo. La ciencia para Schelling debe considerar ese saber esencial y eterno en su sentido prístino sin olvidar la existencia; por eso Schelling dice que: “...el *acontecimiento individual nunca es comprensible por sí mismo, sino sólo el proceso que ya ha tenido lugar por completo*.”². De este modo la ciencia positiva debe comprender en su tiempo (donde acontece la libertad) que lo único que puede *probar* (beweisen) es el contenido esencial pero no *eficiente* (wirken) al mundo. Lo positivo excede el mero proceso regresivo y autofundante de la razón que se cierra sobre sí misma probando su coherencia; en éste se destaca el resultado del proceso necesario en conexión con *lo querido* antes de la deducción. Eso querido, la

² „alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel sieht, und nie das einzelne Ereigniß für sich, sondern nur die ganze vollständig abgelaufene Begebenheit verständlich ist.“. SW I,8,208.

existencia, no se alcanza mediante la *elección obligada por la esencia*, sino mediante la *decisión libre del Supremo*.

Pero la autofundación ciega y necesaria de la razón no termina su actividad con el advenimiento de la razón volente y autoconsciente. Aquél fundarse de la razón es ante este hecho libre, una autolimitación que gira ciegamente sobre su fundamento. La necesidad de experimentar al absoluto *no puede* frenarse allí –ejemplo de ello es la historia de la filosofía- y el proceso negativo exige su autodisolución. Su movimiento es *im-potente* y clausura hacia fuera el proceso de las potencias ciegas y necesarias mediante una auténtica *crisis*. Pero “crisis” indica, –según su raíz etimológica– *discernir*. Antes de la Creación es el discernimiento o la marca de una discontinuidad que tiene su paradigma en la figura del mal radical. Una filosofía que no asuma el hecho del mal es para Schelling meramente racional o negativa, porque deja fuera la experiencia de la libertad. Bajo una consideración meramente negativa, contenido y forma son homogéneos porque la coherencia interna de ambos está basada en la necesidad de auto-restringirse de esta racionalidad negativa. Pero Schelling entiende que el mal es una secuela de aquel proceso necesario, que sólo mediante una mirada positiva puede concebirse su verdadero significado. Así, de aquella crisis se sigue que Dios es el ser perfecto, no por la identidad necesaria de ser y esencia implícita en su concepto, sino porque es primeramente *saludable (Gesundheit)*: es decir, sus perfecciones –y entre ellas la de existir– consisten en triunfar ante el mal radical *venido de su fundamento*.

Dios tiene así dos significaciones: como *fin* causante de la crisis del ser ontológico; como *comienzo del tiempo*. La filosofía ha intentado justificar que Dios es libre. Para esto, ha buscado que la libertad de Dios sea necesaria, es decir, que el contenido de la razón sea en última instancia la libertad. Schelling propone ir hasta las últimas consecuencias de aquella tesis. La ciencia comienza, esta vez, por la libertad misma para *–a posteriori* y por su contenido libre– concebir a esta libertad, como necesaria. En el primer camino, la ciencia, buscando lo positivo se queda en lo negativo; en el segundo, ella comienza por el *Prius*, por lo positivo sin más.

La filosofía positiva expone la génesis completa de la historia. La lucha contra el mal del fundamento cobra sentido en el hombre. Pero “hombre”, es confluencia y concentración del acontecer eterno-temporal, asunto expuesto, como indiqué, en el período medio de la filosofía de Schelling. La Filosofía positiva es, primeramente, la

historia de la decadencia de la conciencia de la necesidad –*Filosofía de la mitología*– e Historia de la plena conciencia de la libertad en el Existente –*Filosofía de la revelación*–. La Mitología es la cura del resultado de ese salto originario que vimos expresado entre el mal metafísico y el mal material donde surge el tiempo. La Mitología entrama la conciencia desgarrada del Origen, resultando en un retroceso donde las Potencias forman la naturaleza y la conciencia del hombre mediante la religión. En consonancia con Hegel, para Schelling la religión es la realización de la autoconciencia como autoconciencia. La Encarnación (*Menschwerdung*) marca el fin de la representación en Hegel, el fin del politeísmo en Schelling. Pero este realizarse del Absoluto en un Hombre, es a su vez la verdadera clausura de la religión y de toda conceptualización de las potencias divinas formadoras de la conciencia humana.

El presente es para Schelling el tema de la Filosofía de la Revelación, filosofía que dados los supuestos que acabamos de ver no es una filosofía revelada o que sirva para la Revelación de una religión sino una filosofía del hombre que ya consumó su pasado y lo puso como tal, para tener un verdadero presente. Tal presente viene signado por la figura humana donde reside la particularidad de contener todo el devenir divino y la lucha del bien y el mal. No se puede hacer más ciencia de las potencias naturales sin aplicar las categorías formadoras de la conciencia (mitos). Frente al intento de objetivar la acción del hombre, Schelling dice que no se puede *probar* (*beweis*) la historia sino sólo “...*en la propia narración sólo puede ser vivida*, [pues ella no es como los sistemas metafísicos, ella] *no puede ser comunicada de una vez con un concepto general.*”³

Bibliografía

Fuentes:

Schelling, F. W. J.:

- Sämtliche Werke. Ed. Karl. F. A. Schelling. Stuttgart 1856 – 1861. I y II, en 10 y 4 tomos. Se cita como “SW”.
- Schellings Werke. E. Manfred Schröter, München 1927 – 1954. En 6 y 6 tomos. Basada sobre la edición de Karl Schelling.
- Schellings Werke. Ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs..., Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera. En edición desde 1975.

³ „Sodann wie alle Geschichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichsam auf einmal mitgeteilt werden kann.“ SW I,8,202

Bibliografía general:

- Beach, Edward A., "Der Metaphysische Empirismus in seiner Beziehung zu Schellings Gottesbeweis," book chapter in *Negativität und Positivität als System*. Berliner Schelling Studien, Volume 9, Berlin: Total Verlag, 2009, pp. 33-55.
- Del Barco, O., 1997, *Seminario sobre la filosofía de Schelling (Primera parte: Schelling y la cuestión de la "prueba ontológica" de la existencia de Dios)*. In: *Nombres* 7, 211-240.
- David, Pascal: *La genealogie du temps, en Schelling, Les âges du monde*. Paris. PUF. 1992.
- Lanfranconi, A.: *Krisis, eine Lektüre der "Weltalter"*, Stuttgart. Frommann-holzboog. 1992.
- Míguez, Roberto A: *La polisemia del concepto de libertad en Schelling*. Barcelona, 2006.
La genealogía del tiempo y del espacio en Die Weltalter de Schelling, en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia de Comillas, Vol. 64, 2008, n.º 241, pp. 499-509.
- Pareyson, Luigi: *Schelling e lo stupore della ragioni*, en *Ontología de la libertà*, Turin, Einaudi. 1995.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F., Schelling, *El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004.
- Tilliette, Xavier: *Schelling –Une philosophie en devenir*. París, Vrin. 1970
L'absolu et la philosophie: essais sur Schelling, Presses universitaires de France, 1987.
- Wieland, Wolfgang: *Schellings Lehre von der Zeit*. Heidelberg. Winter. 1956.

Ontología política de la historicidad

Ernesto Román

(UNMdP)

Introducción

En el presente trabajo realizaremos un escueto análisis de algunos usos políticos del saber histórico y la tradición. Partiremos de ciertas apreciaciones de Pierre Clastres y Giorgio Agamben para mostrar la vinculación esencial que existe entre la historia como forma de pensar el ser temporal del hombre y el Estado en tanto sujeto de la misma; esto dará pie a la pregunta ¿Qué formas de concebir la historicidad pueden sustraerse a esta relación de inherencia entre historia y Estado? Para responder a esta pregunta retomaremos los planteos de Michel Foucault en su curso de 1975-1976 *Defender la sociedad*, en el que analiza el surgimiento de lo que llama contra-historia, es decir, formas de apropiarse del saber histórico que, al contrario de la tradición clásica donde este no es más que un ceremonial del poder, consisten en una reivindicación antagonica de sujetos históricos que han sido desplazados, derrotados, etc., y que buscan por medio de la historia mantener viva la memoria de tales acontecimientos. Aparecen así, en sentido amplio, dos grandes “grillas de inteligibilidad”: por una parte la historia entendida como la genealogía glorificadora de los distintos regímenes estatales, por el otro, la historia entendida como aquello que está transido por un antagonismo irreconciliable, escenario de la lucha y el conflicto. Pero este modelo de la contra-historia que el autor tematiza a partir de lo que llama “discurso de la guerra de razas” no parece poder salir verdaderamente de la relación de inherencia Estado-historia: prueba de ello es que el mismo pudiera ser fácilmente retomado por el estado para articular el racismo que Foucault analizara en términos biopolíticos. Esto nos conducirá nuevamente a la pregunta con la cual comenzamos, desde la cual intentaremos comprender lo que consideramos son dos intentos contemporáneos de hacer un uso “no-estatalizable” del saber histórico: estos serán, a saber, la apuesta mitopoiética del colectivo de escritores italiano Wu-Ming y lo que podríamos llamar “teoría de los ciclos

de luchas” que encontramos en el texto *Introducción a la guerra civil* contenido en la revista de filosofía política *Tiqqun*.

Desarrollo

I. El nudo historia-Estado

Pierre Clastres, uno de los antropólogos más notables del pasado siglo, no sólo por su intenso estudio de campo (entre grupos como los Guayakies, los Tupí Guaraní o los Yanomami) sino también por su capacidad de reflexión filosófica a partir del mismo, destacó a lo largo de toda su obra el nudo que existe entre poder coercitivo (que para él constituía el fundamento del Estado y la división social en clases) y la innovación social. Este último sintagma era para él sinónimo de historia. En efecto, los pueblos que, en una actitud irónica y burlesca hacia el etnocentrismo de la antropología clásica, llamaba “salvajes” eran ante todo ajenos a la práctica imperativa (el dar y recibir órdenes) en la misma medida y por lo mismo que lo eran a las innovaciones (tecnológicas y culturales). En un artículo publicado en 1969 en la revista *Critique* retoma y discute las tesis de Lapierre en estos términos:

... el poder político como coerción o como violencia, es la marca de las sociedades históricas, vale decir, sociedades que llevan en si la causa de la innovación, del cambio, de la historicidad. Y podría ordenarse así las diversas sociedades según un nuevo eje: las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, siendo sociedades históricas las sociedades con poder político coercitivo.¹

En otro texto escrito para formar parte del *Diccionario de las mitologías y las religiones* titulado *Mitos y ritos de los indios de America del sur* y compilado en *Investigaciones en antropología política* sostiene que la práctica del canibalismo entre las poblaciones de la selva amazónica debe ser comprendida como un intento por borrar la historia reciente para lograr la conexión inexpugnable con el pasado atemporal del orden mítico; esta conexión garantiza el carácter indivisible de la comunidad: queda con esto plateada la hipótesis (por demás respaldada en la investigación empírica) de que la confutación de la historia coincide con la voluntad de estas sociedades de ser ajenas a la división de clases. Todas estas investigaciones alcanzarán su expresión más acabada en

¹ Clastres, Pierre. *La sociedad contra el estado*. La Plata: Terramar. 2008. p. 22.

las dos últimas oraciones que rematan su artículo más famoso (que dará nombre a la compilación más difundida de sus investigaciones) *La sociedad contra el Estado*: “La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por lo menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.”²

Desde otro punto de vista³ (podríamos decir radicalmente distinto) el filósofo Giorgio Agamben ha sostenido la existencia de esta misma relación biunívoca entre Estado e historia a partir de un desarrollo renovado y revelador del pensamiento del *Ereignis* heideggeriano y las tesis kojevianas-hegelianas sobre el fin de la historia. En efecto podemos leer en su libro *Medios sin fin*: “...pensar la extinción del estado sin el cumplimiento del *telos* histórico es tan imposible como pensar un cumplimiento de la historia en el que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal.”⁴

Esta correlación sin embargo solo nos dice que en su realidad, sea en tanto hecho empírico de la innovación social, sea en tanto destinación ontológica que vela en lo que destina la destinación misma, los dos términos de los que tratamos están indisolublemente vinculados; sin embargo nada nos dice sobre si el saber histórico está cabalmente destinado a fortalecer y ensalzar al Estado (como parecería ser la posición que Clastres detecta en los amazónicos que anudan su ser “contra el Estado” con la más radical negación de lo histórico: la canibalización de sus ancestros directos) o si, por el contrario puede ser utilizado, dada su existencia de antemano, como herramienta de lucha contra su poder.

II. La contra-historia

En su curso en el Collège de France de 1975-1976 conocido en su edición en castellano como *Defender la sociedad* Michel Foucault comienza por realizar un ejemplar análisis del surgimiento de lo que él llama el discurso de la guerra de razas en tanto forma de poner en práctica el saber histórico en el marco de un proyecto más amplio (que según pensamos queda inacabado) de poner a prueba la hipótesis según la

² Ibid. pp. 185-186.

³ Los dos casos que hemos tomado son evidentemente perfectamente arbitrarios dentro de una bibliografía muy extensa a la que podríamos recurrir. El criterio –mínimo– utilizado en la selección ha sido el hecho de que nos parecen casos lo suficientemente ajenos entre sí como para que logre verse la evidencia de la tesis.

⁴ Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010. p. 94.

cual las relaciones de poder, más que basarse en mecanismos como la represión (según una hipótesis que vincula al pensamiento de Reich) pueden ser reducidas en última instancia a la guerra, la lucha, el conflicto. Para lograr hacer inteligible este concepto – guerra de razas- comienza por indagar la forma “clásica” de practicar la historia: esta se muestra, desde los anales romanos, como un discurso que muestra la inmutabilidad y la continuidad del poder, es una especie de liturgia del poder. En efecto escribe:

Me parece también que la función tradicional de la historia, desde los primeros redactores de anales romanos hasta avanzada la Edad Media, y tal vez hasta el siglo XVII e, incluso, más tardíamente, consistió en expresar el derecho del poder e intensificar su brillo. Doble papel: por un lado, al contar la historia, la historia de los reyes, los poderosos, los soberanos y sus victorias (o, eventualmente, de sus provisionales derrotas), se trata de vincular jurídicamente a los hombres al poder mediante la continuidad de la ley, que se pone de relieve dentro de ese poder y en su funcionamiento; vincular, por lo tanto, jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y por la continuidad del poder. Por el otro, se trata también de fascinarlos con la intensidad, apenas tolerable, de la gloria, de sus ejemplos y sus hazañas.⁵

La historia practicada a esta guisa es reconocible todavía –y con particular fuerza– en el período de los estados absolutistas. En Francia por ejemplo, se practicaba una historia donde se buscaba legitimar la monarquía, haciendo de los francos (conquistadores germanos de las Galias) descendientes de los troyanos y por lo tanto “hermanos” o “parientes” de los Romanos, lo que servía para justificar sus pretensiones de superioridad sobre otros reinos.

Contra este tipo de historia Foucault rastrea el surgimiento de una articulación histórica precisa en el que la sociedad no se muestra ya como una totalidad orgánica sino como el sustrato de un enfrentamiento constante: la sociedad esta partida al medio por una contienda entre grupos irreconciliables:

Y tras los olvidos, las ilusiones y las mentiras que tratan de hacernos creer, justamente, que hay un orden ternario, una pirámide de subordinaciones o un organismo, tras esas mentiras que intentan que creamos que el cuerpo social está gobernado sea por unas necesidades de naturaleza sea por unas exigencias funcionales, hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: ¿por qué? Pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra [...] permanente. Tenemos que ser, en efecto, los eruditos de las batallas, porque la guerra

⁵Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. 2001. p. 68.

no ha terminado, los combates cruciales aún están en preparación y tenemos que imponernos en la misma batalla decisiva.⁶

Esta concepción es lo que Foucault descubre en dos modos de practicar la historia sumamente distintos entre sí: desde el historiador noble Boulainvilliers (quien se lamenta e intenta dar cuenta de porqué la nobleza perdió su poder) hasta los *Levellers* (quienes reivindicaran el viejo derecho sajón contra la imposición normanda de una legislación escrita en un idioma ajena al pueblo). Es esto lo que será nominado como “guerra de razas” y que, según el autor, constituye el primer exponente de una contra-historia, es decir, una historia que antagonizando con el modelo clásico, es pensada como un arma crucial en la lucha contra un Estado opresor que ha vencido y humillado al grupo (la raza) que estos historiadores reivindican.

Pero este discurso contra histórico pudo ser reabsorbido y articulado como racismo de Estado; el derrotero por el cual esto acontece es justamente la genealogía del racismo que el autor realiza en el texto; uno de los primeros análisis de lo que llamará la biopolítica. Esta situación descrita por Foucault nos lleva a plantearnos la pregunta ¿Qué estrategias en el uso del saber histórico pueden conducir a una práctica antagonista del mismo que no pueda ser reconducido a la “liturgia del poder” en la cual se transforma cuando se convierte en discurso de Estado?

III. La teoría de los ciclos e lucha en *Tiqqun* y la práctica histórica-literaria de Luther Blisset y Wu-Ming

En la estela abierta por esta interrogación podríamos encontrar y rastrear numerosas tentativas, sin embargo nos limitaremos a exponer brevemente dos de ellas, que consideramos intentos disímiles de sortear la dificultad planteada en el apartado anterior. Lo que caracteriza en primer lugar estas dos tentativas es en principio su lugar de enunciación: ambos son intentos de superar el lugar del autor mediante formas colectivas de enunciación, en el caso de Wu-Ming el término significa directamente “anónimo”.

Este colectivo de escritores italianos y su antecedente inmediato Luther Blissett se enmarcan de alguna u otra manera en la tradición de la neo-épica italiana. Un claro ejemplo de la práctica histórica-literaria que ponen en juego es la novela *Q* en la cual

⁶ Ibid. p. 56.

entroncan una prodigiosa investigación histórica sobre lo que ha sido conocido como las *guerras campesinas* o la *rebelión del hombre común* en la Alemania del siglo XV con una presentación literaria de estilo ágil y ameno. El protagonista, del cual nunca conocemos el nombre verdadero y que adopta varios seudónimos durante la novela, participa de distintos sucesos revolucionarios pero siempre desde lugares más bien periféricos, siendo la viva representación no de una figura histórica, sino más bien de una potencia revolucionaria colectiva. La intención que persigue el colectivo con la novela (que por otra parte se enfrenta al derecho de autor y ha sido publicada con copyleft) es, en la estela del pensamiento de Georges Sorel, la construcción de una verdadera *mitología revolucionaria*, mediante la presentación literaria de sucesos históricos poco conocidos al gran público. Como se lee en *Esta revolución no tiene rostro*:

Lo que nos interesa son historias de conflictos, tejidas en los telares del epos y la mitopoiesis, historias que adopten los mecanismos y estilemas de las narrativas de “género”, del biopic, de la investigación militante o de la microhistoria. Novelas que extraigan materia viva de las zonas de penumbra de la historia, historias verdaderas contadas como ficción y/o viceversa, recuperación de acontecimientos olvidados, en medio o junto a los cuales se desarrollen nuestras tramas.⁷

Más adelante plantean de manera narrativa:

Una tarde, en casa de unos amigos, Breckenridge conoce a un famoso antropólogo, que le habla de la importancia de los mitos: los mitos hacen que todo sea posible, transforman el pasado y el futuro en presente, ofrecen “un barrunto de eternidad”, como decía Michelet de la revolución francesa. Durante la cena, Breckenridge es presa de violentas alucinaciones, ve un desierto, cuatro figuras encapuchadas... El antropólogo cita a Franz Boas, estudioso de las culturas nativas americanas: “Parecería que los mundos mitológicos han sido construidos para volver a ser hechos pedazos, y que con estos fragmentos se están construyendo nuevos mundos”.⁸

Lo mitológico, refugio de los débiles y los desheredados constituye según Wu Ming el elemento en el que puede forjarse una subjetividad revolucionaria que renuncie a los grandes personajes y los hechos definitivos para adentrarse en la sutil filigrana de la praxis anónima y colectiva.

⁷ Wu Ming. *Esta revolución no tiene rostro: escritos sobre literatura, catástrofes, mitopoiesis*. Guadalajara: Acuarela. 2002. p. 11.

⁸ *Ibid.* p. 14.

En las antípodas de esta operación mitopoiética se encontramos la estrategia presente en el texto perteneciente al segundo volumen de la revista *Tiqqun* llamado *Introducción a la guerra civil*. Ésta encuentra, según pensamos, sus antecedentes en las distintas periodizaciones que pensadores y grupos marxistas (entre los cuales podríamos nombrar a Jaques Camate, Antonio Negri o la revista *Théorie Communiste*) han realizado de la relación existente entre modos de producción capitalista y formas de lucha que se los correlativas. El texto, aforístico, escrito como sucesión de tesis con extensas glosas afirma en un momento:

El Estado moderno ha fracasado de tres maneras: como Estado absolutista primero, como Estado liberal luego, y muy pronto como Estado-providencia. El pasaje de una a la otra se comprende únicamente en unión con tres formas sucesivas, y correspondientes punto por punto, de la guerra civil: la guerra de religiones, la lucha de clases, el Partido Imaginario. Hay que señalar que el fracaso en cuestión no reside en absoluto en el resultado, sino que es el proceso mismo, en toda su duración.⁹

La idea de guerra civil, punto neurálgico del texto, es elaborada conjuntamente con la noción de forma de vida. El concepto de forma-de-vida, se ilustrará mejor si tenemos en cuenta el uso que de él hace Agamben en su libro *Medios sin fin*. Forma-de-vida es una vida indistinguible de su forma. Esta indiscernibilidad entre la vida y la forma anula la posibilidad de aislar una *nuda vida*, una vida sin más que podría realizar lo que *Tiqqun* llama “ese viejo fantasma de los metafísicos que obsesiona aún al imaginario occidental: la comunidad humana”. La comunidad total es por principio imposible, coincide con la disolución de toda comunidad real. Esta no es algo que pueda delimitar una demarcación entre un adentro y un afuera, sino un elemento circulante que define la asunción de las formas-de-vida como una constelación de relaciones singulares. La ética se define entonces como un arte de las distancias en el que la indiferencia hostil de la imposibilidad del encuentro se contrapone a la comunidad como la experiencia de un pacto entre cuerpos afectados por la misma forma-de-vida. En base a esto, sostienen que no puede existir un punto neutral o una perspectiva central sobre el juego de las formas-de-vida, lo cual las abandona a la guerra, pero a la guerra no tanto como el enfrentamiento a muerte, sino más bien como práctica que rompe la

⁹ *Tiqqun, Introducción a la guerra civil*, España, Melusina, 2008. p. 53.

indiferencia o el desconocimiento de los cuerpos asignándoles un lugar de amigo o enemigo. Esta guerra civil se da siempre que el pluralismo de las situaciones implique todo un conjunto de contraposiciones, antagonismos, polarizaciones y distancias que abren a un cierto juego ético, *a una elaboración estratégica de la situación*. Es por esto que *Tiqqun* ve en el estado al proyecto de volver real algo por principio imposible: un punto de vista neutral sobre el juego de las formas de vida; sostienen que:

El Estado moderno habría servido al movimiento general de una pasificación que no se mantiene, desde el fin de la Edad Media, más que por su acentuación continua. No es solamente que a lo largo de esta evolución obstaculice de forma cada vez más drástica, el libre juego de formas de vida, es que trabaja asiduamente en ellas mismas para romperlas, destrozarlas, para extraerles nuda vida, extracción que es el movimiento mismo de la «civilización».¹⁰

Desde esta perspectiva los momentos de la periodización anteriormente citados muestra las distintas etapas de esta empresa de conjuración de las formas de vida, así como la correlativa forma en que la guerra civil en tanto elaboración de las formas de vida se opone a dicha empresa.

Conclusión

A manera de conclusión solo podemos decir que, más allá de ver en las estrategias analizadas cierto intento de sortear las dificultades presentes en toda contra-historia (ser reabsorbido por la historia estatal) nos es imposible determinar de manera certera si esta intención se cumple o no, pues solo el tiempo podrá corroborarlo; pero más importante aún, tampoco podemos cerciorarnos de que puedan ser herramientas efectivas en la lucha que se proponen. Sin embargo, y especialmente en el caso de *Introducción a la guerra civil*, la radicalidad de los planteos y su confrontación abierta nos permite presuponer que su asimilación a una forma estatal del uso de los saberes históricos parece ser, cuando menos, muy complicada. Queda por resolver el problema de si pueden existir formas antagonistas que tengan la capacidad de ser absolutamente resilientes a aquello a lo que se oponen, o por el contrario, como parecería desprenderse de los análisis foucaultianos poder y resistencia forman una especie de “evolución aparelada” en la que ambos se presuponen. Otro problema asociado podría ser el

¹⁰ Ibid. p. 39.

contrario ¿pueden elementos del poder ser reapropiados en la lucha contra el mismo, o esta estrategia condena cabalmente a la reaparición de relaciones del tipo que se busca combatir hacia el interior mismo de quienes combaten?

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010.

Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, España, Melusina, 2008.

Clastres, Pierre. *La sociedad contra el estado*. La Plata: Terramar. 2008.

Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. 2001.

Wu Ming. *Esta revolución no tiene rostro: escritos sobre literatura, catástrofes, mitopoiesis*. Guadalajara: Acuarela. 2002.

El fracaso de la revolución moderna.

Observaciones a *Sobre la revolución* de Hannah Arendt

Carlos Segovia

(Universidad del Salvador, Ifil, El Fuelle)

Ciertos malentendidos sencillamente ocurren, y respecto de ellos, uno puede elegir en principio al menos tres opciones: dejarlos tal y como están, intentar explicar el origen de tales malentendidos o intentar deshacerlos. En general, el intento de explicar un malentendido consiste en remontarnos a causas cuyos orígenes, relaciones y consecuencias resultan sumamente difíciles de ser establecidos con algún grado de certeza. Esto es así según creo, dado que para las diferentes explicaciones, fundamentaciones, historias, que se elaboran acerca de algo, un malentendido para nuestro caso, uno puede suponer, inventar, proponer, afirmar, negar, muchas y variadas cosas. Podemos (puedo) crearnos toda una suerte de prehistorias para, por ejemplo, intentar justificar una cierta interpretación de, por ejemplo, *Sobre la revolución*¹ de Hannah Arendt. Pero también podemos (puedo) inventar diferentes y opuestas historias, incluso prehistorias, para este caso y también, para muchos otros casos. Seguramente muchas de esas posibles historias, de esos fondos, de esas atmósferas, serán consideradas infundadas para unos, fundadas para otros. Un malentendido puede dar lugar, tal y como ocurre en muchos casos, a una innovadora o una brillante interpretación. La cuestión es que aún para tales casos el malentendido continúa constituyendo un malentendido sin que la brillante interpretación pierda por ello algo de su brillo.

El presente trabajo tiene por objetivo poner de relieve ciertos malentendidos que frecuentemente han tenido lugar respecto del mencionado escrito de Arendt no teniendo por objetivo realizar crítica alguna a las diversas y variadas interpretaciones que se han llevado a cabo a partir de *Sobre la revolución*. Es prácticamente un lugar común en muchas de las interpretaciones acerca de Hannah Arendt y su comprensión de las revoluciones modernas, el afirmar respecto de su pensamiento al menos dos cosas: la

¹ HANNAH ARENDT (1992), *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Alianza, Buenos Aires (SR).

primera consiste en suponer que para Arendt la revolución moderna “abriría” el camino para alcanzar la libertad política; la segunda y por cierto más extendida, consiste en afirmar que para Arendt dentro de las primeras revoluciones modernas hubo una buena revolución, que fue la Revolución Americana, y una mala revolución, que fue la Revolución Francesa. Ambas afirmaciones constituyen un malentendido.

El conjunto de ambas afirmaciones parece sostener que el pensamiento de Arendt sobre las revoluciones modernas apunta a que ella ve en las revoluciones en tanto nuevo origen, una posibilidad cierta para garantizar el espacio público necesario para el desarrollo y ejercicio del poder, de las libertades públicas y las civiles, en suma, la ansiada libertad.

En tanto un ejercicio de pensamiento vamos a mostrar, a partir del texto de Arendt *Sobre la revolución* que las afirmaciones anteriormente mencionadas constituyen malentendidos que deben ser revisados. Señalaremos brevemente algunos de los aspectos que no deben omitirse al momento de evaluar el pensamiento de Arendt sobre las revoluciones modernas:

1- El problema del origen, la violencia y la revolución moderna

El prólogo de *Sobre la revolución* es fundamental para la comprensión del texto. Allí Arendt señala que “*guerras y revoluciones han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo XX*” (SR: 11) y que tanto la guerra como la revolución “*constituyen aún los dos temas políticos principales de nuestro tiempo*”. Ahora bien, ambas, tanto guerra como revolución comparten dos características: por un lado la violencia, por otro comparten el hecho que “*la única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde un comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía*” (Ib.). No deben quedarnos dudas acerca de cómo evalúa Arendt las revoluciones modernas y cómo y en qué aspectos ella señala ciertas coincidencias entre guerra y revolución: “*Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia.*” (SR: 12) La

introducción que Arendt escribe para *Sobre la revolución* se encuadra dentro del tipo de introducciones en las que un autor anuncia hacia dónde estará dirigido su interés en el desarrollo posterior. Esta aclaración apunta a distinguir este tipo de introducciones de aquellas en las que el autor realiza una breve síntesis de su trabajo y de aquellas en las que la introducción constituye una autoevaluación acerca de lo alcanzado en el escrito. Lo cierto es que en la introducción a *Sobre la revolución* Arendt pone de manifiesto al menos dos cosas: la primera, que el interés de su trabajo está dirigido a las revoluciones modernas porque *“las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen en contacto con el problema del origen”* (SR: 21). Y el problema del origen consiste en la íntima relación entre revolución y violencia. Para Arendt la violencia por definición es antipolítica por lo que podemos decir que el problema consiste por un lado en cómo podría algo antipolítico generar algo político por excelencia. La segunda cosa que Arendt pone de manifiesto en su introducción es que su interés no es un interés de tipo histórico sino uno absolutamente referido al tiempo presente: a ella, una mujer en tiempos de oscuridad, le urge, luego de comprender los fenómenos revolucionarios modernos, verificar los resultados políticos de tales procesos. A lo largo del recorrido histórico que Arendt propone a los efectos de comprender el fenómeno de las revoluciones modernas ella toma nota de ciertas marcas que ponen en cuestión que el objetivo de estas revoluciones coincida con aquello que Arendt busca verificar. Una de estas cosas consiste en que los europeos no tomaron, en sentido estricto, a la Revolución Americana como fuente inspiradora sino a América que *“llegó a ser el símbolo de una sociedad sin pobreza mucho antes de que la Edad Moderna, en su desarrollo tecnológico sin par, realmente hubiese descubierto los medios para abolir esa abyecta miseria del estado de indigencia al que siempre se había considerado como eterno.”* (SR: 23) y esto claramente quiere decir que *“tampoco fue la Revolución americana ni su preocupación por establecer un nuevo cuerpo político, una nueva forma de gobierno, sino América, el “nuevo continente”, el americano, un “hombre nuevo”, la “igualdad envidiable” que, según la expresión de Jefferson, “gozan a la vez pobres y ricos” lo que revolucionó el espíritu de los hombres, primero en Europa y después en todo el mundo, y ello con tal intensidad que, desde las etapas finales de la Revolución Francesa hasta las revoluciones contemporáneas, constituyó para los revolucionarios una tarea más importante alterar la textura social, como había sucedido en América con anterioridad a la Revolución, que cambiar la estructura política.”* (SR: 25)

Hasta aquí podemos decir que en las revoluciones modernas europeas, según la interpretación de Arendt, no se siguió al modelo revolucionario americano y de haber tomado o imitado estas revoluciones algo americano como modelo éste consistió en las condiciones sociopolíticas anteriores a la revolución en América. Lo dicho nos dejaría con la revolución americana como una posibilidad contraria a la recién mencionada. Pero ocurre que según el testimonio de uno de los Padres Fundadores, John Adams, “ *la revolución fue realizada antes de que comenzase la guerra*”, *no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias “se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos” y poseían “ el derecho a reunirse... en sus consejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos”*; “ *en estas asambleas municipales o de distrito se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo*”.”(SR: 118)

2- La Revolución Francesa y la Revolución Americana

La lectura y comprensión del texto de Arendt no debe soslayar el hecho de que según Arendt, la Revolución Francesa fracasa prácticamente al comenzar pero tampoco el hecho que la Revolución Americana fracasa solo que algún tiempo después: no es la búsqueda de la distinción ni de la libertad aquello en lo que se funda el sueño americano a partir de mediados del siglo XIX, es la búsqueda de la liberación de la necesidad. “ *América dejó de ser el país de la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida para los pobres*.”(SR: 223). El sentido de la palabra fracaso debe ser aclarado: estas revoluciones fracasan en términos de una instauración duradera de aquello que Arendt entiende por libertad en sentido positivo, esto es tanto como decir libertad política o pública, felicidad pública o política que en principio debe abarcar el todo sociopolítico signado por el “ *estar entre hombres*” (*inter homines esse*) arendtiano. Señalamos que la Revolución Francesa fracasa en tal sentido casi en el mismo momento que la revolución inicia. La búsqueda de la instauración de la libertad como principio primero y último de la revolución deviene en intento de resolver la cuestión social. El pasaje de libertad a necesidad constituye un giro irreversible que elimina la idea de libertad tanto de la Revolución Francesa como de las revoluciones posteriores que, en diversos sentidos, tomaron a ésta como modelo. “ *Ninguna revolución ha resuelto nunca la < cuestión social >, ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad*” (SR:

112) La historia de las revoluciones demuestra *“sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso...”* (SR: 112). En efecto, para Arendt la Revolución Francesa si bien nos pone directamente en contacto con el problema del origen nunca deja de estar esta revolución estrechamente relacionada con la violencia que como ya mencionamos, es antipolítica por definición para el pensamiento de Arendt. ¿Cómo evalúa entonces a la Revolución Americana y los alcances de sus logros? Desde el punto de vista de la instalación y pervivencia del espíritu público, esto es, la libertad y felicidad pública o política, la conclusión de Arendt es coincidente respecto de ambas revoluciones: *“es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esa incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu público. Si dejamos de lado motivos personales y propósitos prácticos, e identificamos este espíritu con los principios que, a ambos lados del Atlántico, inspiraron originalmente a los hombres de las revoluciones, debemos admitir que la tradición de la Revolución Francesa - que es la única tradición revolucionaria de alguna importancia - no les ha preservado mejor que lo que lo han hecho las tendencias liberales, democráticas y, en lo fundamental, antirrevolucionarias del pensamiento político americano.”* (SR: 228) Ciertamente, no constituye un malentendido el hecho de afirmar que Arendt ve con mejores ojos varios aspectos del sistema americano en tanto sistema político pero tales aspectos, a excepción del hecho de haber sido conservados por la Revolución o incluso a pesar de ella, son en términos de su origen pre-revolucionarios y no producto de la revolución. *“Ya nos hemos referido antes a estos principios y, de acuerdo al lenguaje político del siglo XVIII, los hemos llamado libertad pública, felicidad pública, espíritu público. Lo que quedó de ellos en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria.”* (SR: 229) Arendt también verifica la falta de admisión del pueblo en la esfera pública para el caso americano: *“la distinción secular entre gobernante y gobernado que la Revolución se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una república se afirma de nuevo; una vez más el pueblo no es admitido a la esfera pública, una vez más la función gubernamental se ha convertido en el privilegio de unos pocos, únicos que pueden <ejercer [sus] virtuosas disposiciones> (como Jefferson llamaba todavía al talento*

político del hombre). El resultado es que el pueblo debe sucumbir al letargo, precursor de la muerte para la libertad pública...” (SR: 246) El “error fatal” que desvía a la revolución del rumbo originario fijado por el espíritu revolucionario queda plasmado en la Constitución. “La enorme autoridad de la Constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena a muerte. Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado.” (SR: 247) En cuanto a algunos de los resultados de ambas revoluciones tenemos por un lado que los resultados de la Revolución Francesa “no fueron “la vida, la libertad y la propiedad” en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre. Pero incluso al extenderse estos derechos a todos los hombres, como consecuencia de la revolución, la libertad no significó más que libertad de la coerción injustificada y, en cuanto tal, se identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento.” (SR 33). La libertad negativa, no significa para el pensamiento de Hannah Arendt la verdadera libertad. No constituye entonces un malentendido respecto del pensamiento de Arendt la afirmación acerca del “fracaso” de la Revolución Francesa. Por otro lado, la afirmación que insinúa que la Revolución Americana es considerada por Arendt como una buena revolución constituye un malentendido. Según la propia evaluación de nuestra autora, “los resultados de la revolución Americana, a diferencia de las intenciones iniciales, siempre han sido ambiguos, sin que nunca haya sido resuelto el problema de si el fin del gobierno es la prosperidad o la libertad.” (SR: 137) Existen una cantidad de posturas respecto de Arendt y una gran variedad de ellas hace un fuerte hincapié en poner de relieve algo que podríamos llamar el americanismo de Arendt. Sin discutir tales posturas, pienso que ese americanismo de Arendt es también fuertemente crítico y las distintas reflexiones que hallamos, por ejemplo, en *Crisis de la República*² sobran para fundar lo dicho. En *Sobre la revolución* encontramos duras críticas por parte de Arendt dirigidas aquello en lo que han devenido los gobiernos representativos que incluyen eminentemente el gobierno americano: “El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico,

² HANNAH ARENDT (1999), *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Taurus, Madrid.

aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos. Los defensores de este sistema, que en realidad es el sistema del Estado del bienestar, no tienen más remedio, supuestas sus convicciones democráticas y liberales, que negar la existencia de la felicidad pública y de la libertad pública; deben insistir que la política es una carga y que su objetivo final no es en sí mismo político.” (SR: 279) Pero Arendt también es crítica de varios aspectos de las consecuencias efectivas de la Revolución Americana: “el sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva, no fue el sueño de la Revolución Americana – la fundación de la libertad– ni el de la Revolución Francesa, la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una 'tierra prometida' donde abundasen la leche y la miel.”(SR: 140)

Para finalizar debo mencionar el comienzo del capítulo III de “*Sobre la revolución*” ya que lo que allí escribe Arendt no debiera dejarnos dudas acerca de la comprensión que ella alcanza respecto de las consecuencias de los fenómenos revolucionarios modernos: “*También sabemos, aunque ello nos pese, que la libertad ha sido mejor preservada en aquellos países donde nunca hubo revoluciones, por afrentosas que sean las circunstancias en que se ejerce el poder, y también que hay más libertades políticas en los países donde la revolución fue derrotada que en aquellos otros en los que salió victoriosa.*” (SR: 115). Ciertamente podemos pensar que Arendt, aunque le pese, inició este recorrido por las revoluciones modernas para verificar algo que finalmente no encontró. También podemos, en tanto explicación psicológica, pensar exactamente lo contrario. Podemos interpretar el pensamiento de Arendt a partir de sus posturas políticas, ciertas o presuntas. Podemos hacerlo también desde sus oscuridades y contradicciones, aparentes o verdaderas. Pero nada de esto puede cambiar el hecho que a partir de este libro, *Sobre la revolución*, las afirmaciones que guiaron el interés del presente trabajo constituyen ambas, malos entendidos, los cuales hemos intentado deshacer.

La “novedad” dentro del campo de las ciencias cognitivas: alcances y limitaciones

María Inés Silenzi

(CONICET - Universidad Nacional del Sur)

1-Introducción

En tanto que, alguna vez, el enfrentamiento dentro de las ciencias cognitivas fue entre conexionismo y cognitivismo, hoy “la pugna de moda” es entre el enfoque clásico (dentro del cual se incluyen al cognitivismo y al conexionismo) y el enfoque postcognitivista de la cognición.

Este último y “nuevo” enfoque en las ciencias cognitivas coincide en el rechazo, total o parcial, del enfoque clásico y en la necesidad de prestar atención a aspectos que el enfoque clásico no ha atendido suficientemente. Las características que capturan las tendencias centrales de los enfoque postcognitivistas, y que consideramos útiles dados nuestros propósitos son: i) la interacción y el dinamismo como postulados centrales para comprender el sistema cognitivo; ii) la interacción dinámica enmarcada en un cuerpo y, entre otras; iii) la comprensión simultánea de factores corporales, neurales, emocionales y ambientales que interactúan en tiempo presente¹.

Ahora bien, la posibilidad de suponer al enfoque postcognitivista de las ciencias cognitivas como un “nuevo paradigma”, aunque para algunos autores resulte tentador, se correspondería con un uso inapropiado de las ideas de Kuhn. En *La estructura de las Revoluciones Científicas* (1969), Kuhn aplica el concepto de “paradigma” para el análisis de algunas ciencias muy desarrolladas, como la astronomía o la física, y no para el análisis de otras disciplinas como las ciencias cognitivas o la filosofía y, es en esa obra también, donde sostuvo fundamentalmente que, durante el período de ciencia

¹ A través de la interacción entre mente, cuerpo y mundo se destaca, el hecho de que la percepción se dirige hacia el control de la conducta en el mundo real en tiempo real. Se considera al cuerpo como el lugar donde se realiza la experiencia, sin distinción previa entre sujeto-objeto o entre yo-mundo. De esta manera, cobra singular importancia la experiencia y la cognición, y por lo tanto, se concibe como un fenómeno emergente de la relación entre el cuerpo y el entorno.

normal, hay un único paradigma vigente. En una misma disciplina no pueden convivir varios paradigmas simultáneamente, aunque en períodos de crisis pueden rivalizar distintos candidatos a ser futuros paradigmas, como lo pueden ser hoy el enfoque postcognitivistas y el enfoque clásico dentro de las ciencias cognitivas.

Ahora bien, esta “competencia” entre distintos candidatos, entre distintos enfoques, es actualmente una estrategia de varios autores (Gomila y Calvo, 2008) para destacar las ventajas y desventajas al asumir uno de los enfoques de las ciencias cognitivas por sobre otro. La cuestión clave de nuestro trabajo atiende justamente a las actitudes que dentro de una comunidad científica se despiertan frente al surgimiento de lo que erróneamente llaman “un nuevo paradigma”, restringiéndonos particularmente a lo que sucede dentro del campo de las ciencias cognitivas. Comencemos describiendo esta “batalla (cognitiva) teórica” para luego examinar sus alcances y limitaciones.

2- La “batalla teórica” dentro de las Ciencias Cognitivas hoy

Tony Chemero (2009), en su prefacio, hace referencia a algunas actitudes que se despiertan frente a la “pugna de moda” entre el enfoque clásico (dentro del cual se incluyen al cognitivismo y al conexionismo) y el enfoque postcognitivistista de la cognición. De entre ellas, describe la actitud de Jerry Fodor, representante del cognitivismo, quien en la primer parte de su obra *The Language of Thought* (1975) se dedicó a derribar los enfoques conductistas de la cognición con el fin de hacerse espacio para su propio enfoque, continuando aún con esta misma actitud en uno de sus últimos libros *The Mind Doesn't Work That Way* (2000). Esta necesidad de “hacerse espacio”, mostrando que todos los demás enfoques son defectuosos o condenados al fracaso frente a algunos problemas, es para Chemero “a peculiar philosophical malady and one that desperately needs curing” (Chemero, 2009: X). También José Domingo (2003) destaca estos modos dentro del campo de las ciencias cognitivas y se pregunta cuán perjudiciales y perniciosas pueden ser este tipo de actitudes académicamente cerradas e intransigentes frente a los misterios de la mente (p.567). Donald Norman a propósito de estas composturas, caricaturiza de esta manera a ambos enfoques:

Let me begin with two caricatures, one of situated cognition and one of the alternative, symbolic cognition. The simplification is at many levels. First of all, these two approaches are not all there are. Second, neither is homogeneous: There are a wide variety of methods that fall into each

category, some of which are widely different from, and even contradictory to, other approaches lumped under the same general name. Finally, the two methods are not really distinct. They may not differ that much in their underlying assumptions. Nonetheless, at times, the proponents of each method tend to act as if there were two precise, exclusive philosophies of approach, one correct, the other wrong (1993, p.3)

Entre quienes adoptan estas actitudes también podemos mencionar a Gomila y Calvo quienes consideran que el conexionismo y el cognitivismo ya no son los únicos posibles candidatos frente a la solución de algunos problemas de las Ciencias Cognitivas. Con respecto a algunos problemas de la cognición que han quedado pendientes, alguna vez estos dos candidatos libraron una gran batalla pero actualmente la “batalla de moda” es la que se está dando entre el cognitivismo y el postcognitivismo. A grandes rasgos, una competencia radical entre estos enfoques postularía de un lado del ring una visión de la cognición abstracta y del otro lado, una visión de la cognición más dinámica, incrustada y corporalizada. Volviendo a las actitudes que en esta competencia algunos autores adoptan, una manera de salir triunfante en esta pelea es haciéndose espacio y derribado, como sea, al contrincante.

En efecto, varios investigadores postcognitivistas defienden la importancia práctica que tiene el uso de nuestros cuerpos, del contexto y del tiempo real para nuestra vida mental, alegando que ésta “no ha sido siempre considerada suficientemente” por el enfoque cognitivista. Algunas nociones como cuerpo-contexto-tiempo han sido considerados, desde el enfoque cognitivista de las Ciencias Cognitivas como “meros detalles de implementación de nuestros procesos cognitivos”. El modelo clásico de la cognición propone comprender a la mente como procesador de información abstracto que opera con símbolos abstractos (Gardner, 1987) sin conceder, suponen algunos postcognitivistas, “demasiada importancia” a las conexiones que la cognición tendría con el mundo. Paul Thagard (2008, p. 216), acentúa la falta de incorporación y situacionalidad (anclaje real) de la concepción computacional de la mente (en contraposición a una concepción incrustada-corporizada-situacional de la mente), detallando algunos de los elementos “olvidados”:

- 1- El cerebro: la concepción computacional de la mente no tiene en cuenta cómo el cerebro realiza las operaciones del cerebro.
- 2- Las emociones: la concepción computacional de la mente pasa por alto la función de las emociones en el pensamiento.

3- La conciencia : la concepción computacional de la mente no se ocupa de la importancia de la conciencia en el pensamiento

4- El cuerpo: la concepción computacional de la mente no considera la relación cuerpo-pensamiento- acción.

5- El mundo: la concepción computacional de la mente no tiene en cuenta el papel fundamental que desempeña el entorno en el pensamiento.

6- Los sistemas dinámicos: la mente no es un sistema computacional sino que es un sistema dinámico. Si bien esto no es aclarado por Thagard, creemos que aquí podría aclararse que es la falta de relevancia que se le ha dado al tiempo real, o la sincronización, lo que se le objeta al modelo computacional.

7- La sociedad: el pensamiento humano es social por naturaleza y la concepción computacional de la mente no tiene en cuenta ese factor.

Descrita de manera general, la batalla teórica que actualmente se está liberando dentro del campo de las ciencias cognitivas, a continuación atenderemos a sus límites y alcances, proponiendo, frente a esta “pugna cognitiva”, una postura híbrida.

3- Posicionamientos rupturistas vs híbridos

Siguiendo a Thagard hay cuatro maneras de reaccionar frente a los cambios actuales que el nuevo enfoque (postcognitivist) promueve dentro del campo de las ciencias cognitivas: i) *negando* las críticas que se le hacen al enfoque clásico, ii) *extendiendo* el enfoque clásico para que éste se ocupe de algunos problemas pendientes mediante la incorporación de nuevas nociones computacionales y representacionales; iii) *complementando* el enfoque clásico con elementos que nada tiene que ver con lo computacional y lo representacional o, por último, iv) *abandonando* el enfoque.

Tal vez la postura más adecuada frente a los aportes de los distintos enfoques de las ciencias cognitivas es aquella que pretende lograr cierta unidad entre ellos, sin desechar a ninguno. Tal vez la dimensión computacional de la mente requiere adecuarse a las nuevas visiones “dinámicas” de la cognición que los enfoques postcognitivist proponen, sin que ello implique posicionamientos rupturistas ni confrontaciones estériles. No es nuestra intención ponderar un enfoque sobre otro, ni mucho menos despreciar alguno de ellos, sino sugerir asumir una posición híbrida frente a la polémica

de moda de las ciencias cognitivas, polémica que refleja, finalmente, las continuidades y rupturas propias de la ciencia. Veamos en detalle la postura “ecuménica” de Andy Clark la cual, a nuestro entender, resulta ser la más conveniente a la hora de posicionarse frente al debate “tradicción (enfoque clásico) vs novedad (enfoque) postcognitivista.”

En su libro *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again* (1997), Andy Clark propone que la interacción cuerpo-mente-mundo es constitutiva de la mente. Para explicar la cognición, según su visión, se debe explotar de varias maneras la *acción real* (véase su relación con el *mundo real* y el *tiempo real*) reduciendo con ello la carga computacional que el enfoque cognitivo le ha asignado. Si bien este autor es uno de los exponentes más destacados de los enfoques postcognitivistas, es de destacar la postura ecuménica que asume frente a los aportes de los distintos enfoques de las Ciencias Cognitivas. No es su intención desechar por completo a ninguno de los distintos enfoques de las Ciencias Cognitivas, sino, por el contrario, pretende lograr cierta unidad entre ellos. De manera general, cree que las dos dimensiones fundamentales del enfoque clásico-computacional de la mente, el cognitivismo y el conexionismo, requieren adecuarse a las nuevas visiones “dinámicas” de la cognición que los enfoques postcognitivistas proponen.

Veamos resumidamente su propuesta. Clark destaca ciertas nociones claves como *descentralización, emergencia, sistemas dinámicos y conducta adaptativa*, entre otros, los cuales, según él conforman un nuevo entramado alrededor de la clásica concepción de representación mental que permitirían entender con mayor detalle el modo *real* en que los seres humanos actuamos en un mundo cambiante y, con ello, una nueva concepción de representación. En efecto, este entramado de conceptos intenta recuperar la cuestión relativa al cuerpo y al entorno que, según Clark, forman junto con la mente *un sólo* sistema. Es por ello que Clark caracteriza esta nueva concepción de representación mental como multidimensional y distribuida. Lo que Clark postula es que, sin anular la noción de representación que presenta el enfoque computacional, se debe reconocer la importancia del mundo (contexto) en la cognición humana, y para ello, postula una nueva caracterización de la representación mental. El postular un tipo de representación interna que oriente a la acción (al ser multidimensional y distribuida) permite la integración simultánea de información en tiempo real (Clark, 2008). Según Clark, al representar el entorno como un complejo de posibilidades, creamos ciertos estados internos que describen aspectos parciales del mundo (situaciones) y que, al

mismo tiempo, prescriben intervenciones y acciones posibles (el poder actuar). Es decir, para Clark, las representaciones internas que emplea la mente para orientar las acciones, se pueden entender mejor como estructuras de control específica de esta acción particular y del contexto en particular (dentro del tiempo adecuado), en vez de recapitulaciones pasivas de la realidad externa.

No nos extenderemos en describir con mayor detalle la propuesta de Clark. Sólo queremos destacar cómo, a través de sus planteos, Clark evita los posicionamientos rupturistas y las confrontaciones estériles para rescatar una imagen de la cognición que haga justicia a los aportes de las Ciencias Cognitivas clásicas y a los deseos de renovación que los enfoques postcognitivistas proponen.

4- Comentarios finales

En el primer apartado del presente trabajo describimos algunas de las actitudes que dentro de la comunidad científica de las ciencias cognitivas se despiertan frente a la batalla teórica entre cognitivismo-postcognitivismo. Luego, destacamos la postura ecuménica que postula Clark frente a la batalla entre estos enfoques, sugiriendo que ésta es la más conveniente. En efecto, al igual que Clark, no nos parece conveniente desechar ninguno de los aportes que ambos enfoques de las Ciencias Cognitivas ponderando unos sobre otros. Contrariamente, creemos ventajoso ampliar el marco explicativo de las Ciencias Cognitivas e incluir en él factores externos al propio sistema cognitivo, como lo son el cuerpo, el contexto y el tiempo. Esta última posición, frente a la avances de la investigación en las Ciencias Cognitivas, es la que tal vez ayude a solucionar, en conjunto, algunos viejos problemas de las Ciencias Cognitivas.

Bibliografía

- Chemero, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge. Massachusetts: MIT Press.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press.

- Domingo, J. (2003), El proyecto modular de Jerry Fodor (o sobre el porvenir de otra ilusión), *Anuario de Psicología*, Vol.34, Número 4, pp.505-571.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. London: Thomas Crowell.
- Fodor, J. (2000) *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology* Cambridge, MA: MIT Press.
- Gardner, H. (1987) *La nueva ciencia de la mente: historia de la revolución cognitiva*, Buenos Aires: Paidós.
- Gomila A.; Calvo Garzón, F. (2008). *Directions for an embodied cognitive science: towards an integrated approach: Handbook of Cognitive Science*. Oxford: Elsevier.
- Kuhn, T. (1969) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura económica.
- Norman, D. (1993) Cognition in the Head and in the World: An Introduction to the Special Issue on Situated Action, *Cognitive Science* 17, pp. 1-6.
- Thagard, P. (2008). *La mente: introducción a las ciencias cognitivas*. Buenos Aires: Katz.

Hannah Arendt y el concepto de natalidad como categoría política

María E. Wagon

(Universidad Nacional del Sur)

Rastreo y caracterización del concepto de *natalidad* en la obra arendtiana

Lo primero que resulta importante remarcar es que la crítica temprana de la obra de Arendt no profundiza en el análisis del concepto de *natalidad*, sino que lo relega a un papel secundario en la teoría política de la autora. Sin embargo, a partir de la década del '90, dicho concepto comienza a ser objeto de análisis de los estudios críticos, dándosele un valor que no le había sido adjudicado hasta ese momento. Se comienza a observar que la noción de *natalidad* aparece en casi todas las obras de Arendt, y que su rol no es secundario o complementario sino que cumple una función central en los argumentos en los cuales es utilizada.

Realizando un rastreo de la aparición del concepto de *natalidad* en la obra de Arendt, se puede afirmar que el primer acercamiento a dicho concepto como categoría política clave en su pensamiento fue en su artículo “Comprensión y política”, publicado en *Partisan Review* en 1953¹. En él, Arendt cita a Agustín en relación a la creación del hombre como un *inicio* en sí mismo y dotado, además, con la capacidad de iniciar una cadena nueva de acontecimientos en el mundo.

Ahora bien, es recién en *La condición humana* (1958) donde la autora utiliza explícitamente el término *natalidad* y lo desarrolla en profundidad, vinculándolo estrechamente con la noción de *acción*. Como expone Bagedelli (2011), es a partir de esta obra que Arendt introduce el concepto en reediciones de escritos anteriores, a saber: *Los orígenes del totalitarismo*² y *El concepto de amor en san Agustín*. En relación a lo expuesto, Tsao (2010) remarca que existe una diferencia significativa entre la interpretación arendtiana

¹ Título original: “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, XX, IV (julio - agosto) 1953, pp. 377-392. La versión que aquí se utiliza es la traducción al castellano de dicho artículo publicado por Jerome Khon, (1994), en *Hannah Arendt, Essays in Understanding, 1930-1954*, Harcourt Brace & Ca., Nueva York.

² En la primera edición de dicha obra, del año 1951, no se hace alusión a la noción de *natalidad* ni se lo cita a Agustín respecto a la creación del hombre como inicio. En la segunda edición del año 1958, en cambio, Arendt agrega la cita agustiniana ([*Initium*] *ut esset homo creatus est*) y hace una referencia a la misma en el capítulo agregado: *Ideología y terror de una nueva forma de gobierno* (Arendt, 1998).

de la obra de Agustín que se puede rastrear en *Los orígenes del totalitarismo* (publicado en 1951 pero finalizado dos años antes, en 1949) y la que se observa en *La condición humana* (1958). Tal transformación anuncia una reorientación del pensamiento de la autora por medio de la cual el concepto de *natalidad* cobra la relevancia política que Arendt le concede a partir de la última etapa de su producción teórica. Ahora bien, dicha diferencia interpretativa ha sido difícil de percibir debido a las reediciones de *Los orígenes del totalitarismo* en las cuales se agregó un capítulo basado en un ensayo de Arendt publicado en 1953 en el cual la autora introduce el concepto de *natalidad*.

En lo que respecta a la concepción arendtiana de la *natalidad*, cabe remarcar que el hombre, por el hecho de nacer, no sólo tiene la posibilidad de comenzar una serie nueva de acontecimientos sino que él mismo es un comienzo. En este sentido, la *natalidad* es concebida no sólo como un proceso natural sino como un acontecimiento que en su acaecer establece una ruptura con dicho proceso. Por lo dicho, Bárcena (2002) entiende que la *natalidad* se convierte en la categoría política clave del pensamiento arendtiano, entendiéndosela no sólo como “reproducción de la vida” sino como la “interrupción del proceso vital”.

[L]os hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. (...) con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra³ (Arendt, 1995: 107).

El recién nacido es un *otro* que por primera y única vez adviene al mundo introduciendo así una nota de heterogeneidad en la *pluralidad* de seres humanos de la que es parte. Como la misma Arendt afirma (1961), por medio de la *natalidad* el mundo es constantemente invadido por extraños, por recién llegados, cuyas actividades no pueden ser previstas por quienes ya estaban viviendo en él. Ahora bien, no obstante las transformaciones que dicha categoría sufriera a lo largo del recorrido teórico arendtiano, es en la obra de Agustín donde se encuentran los gérmenes de la relevancia que Arendt le adjudica a la condición natal del ser humano. A continuación se intentará analizar dicha herencia conceptual de la mano de diversos estudios críticos que tomaron como objeto de análisis la temática en cuestión, principalmente el artículo de Tsao (2010) “Arendt’s Augustine”.

La influencia de Agustín en la concepción arendtiana de la *natalidad*

³ Extracto de una conferencia probablemente pronunciada en 1957. El original, titulado «Labor, work, action. A lecture» se halla depositado en «The Papers of Hannah Arendt» de la Library of Congress. En esta investigación se trabajó con la edición al español de *De la historia a la acción*, texto en el que se incluye dicha conferencia, traducción de Fina Birulés.

Los gérmenes de la concepción arendtiana del concepto de *natalidad* se pueden encontrar en su estudio de la obra de Agustín. La sentencia que Arendt cita de *La ciudad de Dios*: [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo* en muchas de sus obras daría la pauta de la estrecha vinculación que existe entre el pensamiento agustiniano y el de la autora.

En *La vida del espíritu* (1984) Arendt, en el capítulo que le dedica al santo, cita una oración de *La ciudad de Dios* que hace referencia a la creación del hombre y de la temporalidad: “[S]iendo Él eterno y sin principio, ha hecho surgir el tiempo de un momento inicial; y al hombre, que nunca antes lo había hecho, lo hizo en el tiempo, no en virtud de una decisión nueva e improvisada, sino inmutable y eterna” (Arendt, 1984: 370, extraído de Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XII, Cap. XIV). Según Agustín, Dios hizo el tiempo para que haya un principio y el hombre, que antes no existía, fue creado en el tiempo. La creación del mundo y del tiempo coincide. Las criaturas fueron hechas antes que el hombre pues era necesario la existencia de seres vivos que den testimonio de la existencia del tiempo por medio de la sucesión de sus movimientos que determinan un antes, un durante y un después. Agustín se pregunta entonces por qué Dios creó al hombre y específicamente por qué lo hizo en el tiempo. Para poder dar una respuesta, Arendt menciona que el santo debe refutar la concepción cíclica del tiempo propia de la tradición filosófica ya que no puede haber novedad en las repeticiones cíclicas. Es decir, para que exista algo nuevo es menester que exista también un comienzo y dicho comienzo no existió nunca antes del hombre. Agustín distingue la creación del mundo y del hombre utilizando el término *principium* para hacer referencia a la primera creación divina y el vocablo *initium* para referirse a la segunda. Las criaturas fueron creadas como especies, en cambio el hombre fue creado en singular para luego propagarse. “El hombre es puesto en un mundo de cambio y movimiento como un nuevo comienzo porque sabe que tiene un principio y que tendrá un final (...)” (Arendt, 1984: 372), dicho principio es el principio de su final. En la visión de Arendt, el acontecimiento que define al hombre en su condición política es el nacimiento por medio del cual adviene al mundo un ser-otro, nuevo, cuyo accionar imprevisible destruye el automatismo cíclico del tiempo.

Por otra parte cabe resaltar, siguiendo el análisis de Tsao (2010), que si bien Arendt extrae la cita mencionada de la obra del santo, el sentido que le otorga se aleja del original, pues le otorga un matiz que se ajusta a sus propósitos. Agustín utiliza la cita que toma Arendt al final del capítulo XX del libro XII, en el cual hace referencia a la impiedad de la creencia

en el retorno cíclico de las almas. Arendt traduce de esta manera la afirmación agustiniana: “para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie” (2009: 201). Analizando dicha frase en el contexto de la obra agustiniana, no cabe duda de que el santo, al mencionar ese primer comienzo, se refiere al acto único e individual de Dios al crear a Adán, acto que se distingue de la subsecuente generación de la raza humana por medio de la procreación. Tsao considera que difícilmente Arendt no era consciente de esto, es decir, que el *inicio* que adviene al mundo con la creación divina de Adán se refiere, en Agustín, a ese único primer acto creador de Dios y no a la cadena de nacimientos que surgen posteriormente del acto de procreación.

Ahora bien, ¿qué es lo que la autora encuentra en la declaración agustiniana que la obliga a citarla cada vez que reflexiona sobre el concepto de *natalidad* y la novedad que dicha noción trae aparejada? Tsao (2010) sugiere que la respuesta a tales interrogantes puede encontrarse en la relación existente entre dicho concepto y la práctica del *perdón* en la teoría arendtiana. En *La condición humana*, Arendt afirma que la *natalidad* y el *perdón* son las caras opuestas de una misma moneda. Sólo por la capacidad que tiene el ser humano de solicitar y brindar el *perdón* la *natalidad* cobra sentido, pues sólo de esta manera el hombre es capaz de iniciar un nuevo comienzo, de revertir la cadena de efectos que tuvo su actuar (Tsao, 2010). “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría (...) confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias” (Arendt, 2009: 257).

Tsao (2010) reconoce que puede resultar exagerado, o aplicable sólo a ciertas circunstancias, el hecho de afirmar que un nuevo comienzo puede acaecer únicamente por intermedio del *perdón*. Sin embargo, considera que la relación entre la *natalidad* y el *perdón* puede apreciarse en su justa medida cuando se la analiza en el marco de la descripción arendtiana de la acción humana. Si la acción consiste en la inserción del individuo en los asuntos humanos como respuesta al accionar de otros, y en el reclamo de atención de esos otros, entonces la acción es una transgresión en el tiempo y el espacio de esos otros. El individuo que actúa tiene la posibilidad de pedir *perdón* si su intervención fue mal recibida y solicitar que se le brinde una nueva oportunidad. Es aquí donde Tsao ve la vuelta de Arendt a Agustín, pues en este punto le otorga al prójimo una facultad determinante, la capacidad de perdonar y también la de ser perdonado. Si bien el *perdón* no es un tema sobre el que la autora reflexione en su tesis doctoral, dado que en ella se aboca a analizar el amor al prójimo en la

existencia humana, la caracterización que realiza de dicha capacidad humana en *La condición humana* remite a los temas de estudio de su juventud.

Otra clave a tener en cuenta según Tsao respecto a este tema es una referencia que realiza Arendt inmediatamente después de la sección en la que aborda la cuestión del *perdón* y su relación con la *natalidad*. La alusión a Agustín se encuentra en un pasaje en que la pensadora relaciona la *natalidad* con la *mortalidad*.

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar (Arendt, 2009: 265).

En el pasaje recientemente citado Arendt retoma, aunque sin explicitarlo, la mención agustiniana: “Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte”⁴ y agrega que, al margen de esta carrera hacia la muerte, la facultad de comenzar algo nuevo, la *natalidad*, es lo que define al ser humano y lo que lo salva de su ruina y destrucción. El individuo, al ser capaz de acción, tiene la posibilidad de hacer lo inesperado, hasta lo improbable. La experiencia de dicha capacidad humana es la que da fe y esperanza a los asuntos humanos. “El milagro que *salva al mundo* (...) de su ruina normal y ‘natural’ es (...) el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 2009: 266).

Por último, cabe mencionar brevemente que la oposición entre *natalidad* y *mortalidad* recientemente mencionada remite casi necesariamente a la obra de Heidegger, otra posible línea interpretativa a lo hora de analizar el concepto arendtiano de *natalidad* y proponer conexiones e influencias teóricas. Podría decirse que la cita que para Tsao (2010) vincula a Arendt con el pensamiento agustiniano, es, desde la perspectiva de otros análisis críticos, una conexión directa con la filosofía de Heidegger. “[P]odemos postular la filosofía de la natalidad como un intento de revertir el peso de la muerte en la filosofía heideggeriana” (Bagedelli, 2011: 39). Arendt (2009) se refiere al ser humano como un ser natal y no como un ser mortal, la preponderancia del nacimiento por sobre la muerte radica, para la pensadora, en la capacidad que tiene el ser humano de dar comienzo a una cadena nueva de acontecimientos, es más, para Arendt el individuo en un comienzo en sí mismo.

⁴ Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XIII, Cap. X: *La vida de los mortales merece más el nombre de muerte que el de vida*.

Conclusión

No obstante la actualidad del pensamiento arendtiano, resulta innegable el sello que el pensador medieval Agustín de Hipona dejó en la antropología y en la teoría política de Arendt. En el *inicio* que según Agustín advino al mundo con la creación del hombre la autora ancla la capacidad humana de iniciar una cadena nueva de acontecimientos espontáneos e imprevisibles, fundantes y necesarios en todo actuar político. Tal apreciación arendtiana tergiversa o fuerza la propuesta del santo al trasladar un acontecimiento que se dio una sola vez, con la creación divina de Adán, a una realidad posible en el accionar de cada ser humano.

Una explicación tentativa de dicha reinterpretación arendtiana es la que ofrece Tsao (2010) para quien la clave del remitir constante de Arendt a Agustín, no obstante las diferencias mencionadas, radica en la vinculación estrecha que la autora establece entre el concepto de *natalidad* y el de *perdón*. Sólo por medio del *perdón* cobra realidad y sentido el poder de comenzar algo nuevo, cobra fuerza la condición natal del hombre. Dicho *perdón* sólo puede ser solicitado por y brindado al prójimo. Es esta relevancia del prójimo lo que, en el fondo, mantiene la cercanía entre el pensamiento arendtiano y las reflexiones de Agustín.

Por otra parte, la relevancia que tiene la muerte en la vida del ser humano, relevancia marcada por Agustín y retomada por Arendt en relación con el concepto de *natalidad*, puede ser, según otras líneas críticas que difieren respecto a la perspectiva de Tsao, un lazo de unión entre el pensamiento arendtiano y la filosofía de Heidegger.

Bibliografía

Arendt, H., (1961), "The Concept of History. Ancient and Modern", en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York.

_____, (1984), *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

_____, (1995), "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona.

_____, (1997), *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona.

_____, (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.

_____, (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.

Bagedelli, P., (2011), “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política”, revista *SAAP*, Vol. 5, N° 1, pp. 37-58.

Bárcena, F., (2002), “Hannah Arendt: Una poética de la natalidad”, *Δαίμων Revista de Filosofía*, N° 26, pp. 107-123.

Jonas, H., (2000), “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Fina Birulés compiladora, Gedisa, Barcelona.

San Agustín, (413-427), *La Ciudad de Dios*, PL 41, traducción de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, en: www.augustinus.it, última visita 07 de noviembre de 2013.

Tsao, R., (2010), “Arendt’s Augustine”, en *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, edited by Seyla Benhabib, Cambridge University Press, New York.

Para una transformación intercultural de la filosofía latinoamericana.

De la inculturación a la interculturalidad:

el debate filosófico entre J.C. Scannone y R. Fornet-Betancourt

Juan Matías Zielinski

1. Caracterización del modelo incultural en la filosofía de Juan Carlos Scannone

En el siguiente apartado intentaremos, de modo meramente indicativo, presentar las notas esenciales de la filosofía y teología inculturadas de J.C. Scannone. Con ello, nos proponemos presentar los nodos argumentales fundamentales de su planteamiento, especialmente, en lo que concierne al eje inculturador que guía su obra.

1.1. Una filosofía inculturada en América Latina

J.C. Scannone desarrolló, como una categoría fundamental para la reflexión latinoamericana, la “irrupción del pobre”¹ en el pensar filosófico. La “irrupción” hace mención a algo que entra de modo radical y abruptamente, algo que viene novedosamente a “romper” con lo hasta ahora dado. Es así que el Rostro del pobre se revela como interpelación ética para el pensar filosófico, en ella la vulnerabilidad y las condiciones de muerte a las que se somete la vida más débil producen un asombro radical. Este viraje de la filosofía desde la experiencia -pasión- de los pobres anuncia un 'nuevo comienzo' como un nuevo 'punto de partida' fundacional. Scannone reconoce que la importancia de la irrupción del pobre en el quehacer filosófico reside en el posicionamiento que toma su figura como lugar hermenéutico de comprensión:

El inicio del filosofar a partir de la experiencia límite del pobre (...) constituye un nuevo lugar hermenéutico para el pensamiento. Así llamamos al “desde donde” que da la perspectiva fundamental, al mismo tiempo universal e histórica, de la pregunta (y las preguntas) filosófica/s. Tal lugar no es indiferente, porque el pensar, a pesar de su

¹ SCANNONE, J.C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en SCANNONE y PERINE (Comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 123.

universalidad, está situado tanto éticamente como históricamente. Éticamente lo está por la apertura (libre, pero racional) a dicha interpelación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la “encarnación” socio-histórica de la interpelación ética en los pobres. La opción ética por la vida, la dignidad y la libertad del hombre, es, por razones históricas, preferencial por los pobres, más amenazados por la muerte, la degradación de su dignidad humana y la opresión.²

Como lugar hermenéutico y comprensión situacional, la exterioridad convocante del pobre exige no sólo una con-versión intelectual, sino también personal (existencial) y colectiva (socio-histórica, político-estructural, cultural). Este nuevo *logos* parte de los otros, de los pobres situados históricamente. La epifanía de la dignidad del pobre, su “rostro”, interpela la libertad del filósofo. Ante ella, es necesaria una respuesta práctica de la libertad que acepta el cuestionamiento crítico de su presencia y trata de llevarla éticamente a las experiencias vitales que protagoniza. Como decíamos, este lugar hermenéutico exige una opción auténtica, que sea integralmente humana y luche por lo integralmente humano. En este movimiento, la opción preferencial por los pobres no es primera, sino segunda, en tanto que responde a la originaria emergencia de sentido que conlleva el rostro del pobre en la interpelación ética que suscita. Tanto la interpelación metafísica del Otro (rostro del pobre) como la respuesta ética que con-voca están mediadas por la comprensión histórica (social, cultural, política) de la pobreza real y actual de los latinoamericanos. Este “nuevo pensar” necesita de un discernimiento crítico de la racionalidad humana (especulativa y práctica) que promueva palabras y opciones, pero también, y por sobre todo, mediaciones históricas que efectivicen ese movimiento transformador.

Desde este nuevo pensar, Scannone intenta dar un paso más allá de la dialéctica hegeliana introduciendo el concepto de analéctica y de analogía. Recuperando el concepto de analogía, y aplicándolo a la filosofía y teología de la liberación, Scannone logra comprender la analogicidad en forma de analéctica. Mauricio Beuchot afirma que este pasaje se dio porque: “la dialéctica hegeliana se encerraba a sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él)”³. A partir de la superación de la dialéctica, Scannone encuentra (tomando el ejemplo de Levinas⁴) la posibilidad de romper la

² *Ibíd.*, pp. 135-136

³ BEUCHOT, M., “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone”, en *Stromata*, 63 (2007), p. 179.

⁴ LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.

cerrazón inmanente del sistema dialéctico y abrirla a algo más, a algo exterior que irrumpe de modo trascendente no dialectizable. El método analéctico abre tanto a la trascendencia vertical como horizontal, permitiendo el aparecer de la alteridad del otro y de las culturas. La reflexión filosófica analéctica no dialectiza las particularidades queriendo llegar a síntesis unificadoras y superadoras (que eliminan las diferencias) ni busca sumergirlas en la mera abstracción, sino que intenta pensarlas dentro una comprensión universal (siempre situada) y analógica de la humanidad. De este modo, presenta un pensar filosófico abierto a la irrupción de la trascendencia, exterioridad y alteridad –constitutivamente humanas– y culturalmente situadas. Esta comprensión analéctica, le permite desarrollar al autor: “un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal”⁵.

1.1.1. La sabiduría popular

Scannone, de este modo, inaugura en el movimiento de la filosofía de la liberación una corriente propiamente hermenéutica e histórico-cultural que, acentuando en la positividad simbólico-sapiencial latinoamericana, centraliza su opción y comprensión en la sabiduría de los pueblos –en la sabiduría popular”⁶–. Ya en la introducción a su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Scannone nos dice:

Este libro plantea un filosofar a partir de la sabiduría popular latinoamericana. Ello parece encerrar una múltiple oposición (...) a saber, entre la filosofía como ciencia y sabiduría popular; entre la universalidad propia del filosofar y la peculiaridad histórico-cultural latinoamericana; entre la noción filosófica de 'punto de partida' y el arraigo histórico en una cultura; entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el de la sabiduría, que es un 'nosotros': el pueblo.⁷

Antes de continuar, haremos una mención particular que creemos conveniente. Cuando nuestro autor habla de pueblo, categoría tan nuclear como problemática para la filosofía latinoamericana, se refiere, específicamente, a un “sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y

⁵ SCANNONE, J.C., “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, 50, N°1-2 (2009), p. 72.

⁶ SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 17.

⁷ *Ibíd.*, p. 9.

proyectos históricos comunes (...) sobre todo, los llamados 'sectores populares' (pobres, trabajadores y no privilegiados) quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto”⁸. Ahora bien, como se ha dicho, Scannone plantea su 'programa' o 'nuevo punto de partida' desde la tensión o la 'múltiple oposición' (universalidad filosófica y particularidad cultural, filosofía como ciencia y sabiduría popular, etc.) sin pretender, como entiende Rosolino⁹, alcanzar una síntesis estática o dialéctica. Más bien, intenta mantener una “tensión dinámica” siempre abierta a la circularidad viva. Para lograrlo, Scannone acude a la noción de 'mediación' comprendida desde el método analéctico –es decir, no como intermediación dialéctica–. En este sentido, la 'sabiduría popular' sirve como “mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativa populares, por un lado, y pensar filosófico, por el otro”¹⁰. La “sabiduría popular”, como tal, implica el sentido último de la vida, el horizonte simbólico-vital más propio de la sabiduría del pueblo latinoamericano. A su vez, también presenta un modo específico de racionalidad: la sapiencial¹¹. De esta manera, la sabiduría popular se constituye, en tanto que universal situado, en un aporte filosófico particular con afán de universalidad. La sabiduría popular no se encuentra encerrada dentro de los estrechos límites de los ámbitos académicos sino, fundamentalmente, en la simbología cotidiana que emerge de los más variados ámbitos de relacionalidad popular, como el espacio de lo religioso, lo político y lo poético¹². Son los símbolos los que estructuran, de modo originario, la discursividad, la praxis y la racionalidad sapiencial de la comunidad. Los símbolos tienen como único sujeto comunitario al pueblo, quien los actualiza y vivencia cotidianamente en su praxis histórica. Por ello, constata Scannone, el saber que presenta la racionalidad sapiencial-popular usa, preferencialmente, el lenguaje simbólico. Es notorio, en este aporte, la fuerte influencia que recibe el teólogo y filósofo argentino de Ricoeur. El gran filósofo francés presenta categorías fundamentales que, desde una re-lectura latinoamericana, Scannone asume. Ricoeur expresaba que:

⁸ *Ibíd.*, p. 18.

⁹ Cfr. ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, pp. 324-325.

¹⁰ ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, p. 325.

¹¹ SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 17-18.

¹² Cfr., *Ibíd.*, p. 18.

Toda comprensión óptica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje (...) Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero (...) la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal (...) Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto.¹³

Desde esta “hermenéutica recolectora” –vía larga¹⁴– de los símbolos y obras de la cultura propuesta por Ricoeur, Scannone deriva la función de la filosofía. La filosofía debe poner el concepto “al servicio” de la sabiduría popular. Así lo expresa: “tal pensar [la racionalidad práctico-sapiencial de la sabiduría popular] tiene su 'logos', y por tanto, su propia lógica. Por ello, con todo, la filosofía puede desgajar su momento especulativo, poniendo el concepto a su servicio. Para ello la 'forma' del pensar filosófico ha de corresponder -en el elemento del concepto- a la del saber sapiencial popular, el cual usa preferentemente el lenguaje de los símbolos”¹⁵.

1.1.2. El horizonte del 'nosotros estamos'

De este modo, la sabiduría popular se nos manifiesta como lugar hermenéutico. Esta opción epistemológica implica la necesidad de postular un 'nuevo comienzo del filosofar' o un 'nuevo punto de partida' para la reflexión filosófica latinoamericana. Aquí, se parte del “ahora estamos” en contraposición al yo-pienso/existo/soy cartesiano. El concepto de “estar”, como experiencia primera de saber fenomenológico, se convierte ante la presencia de los otros en “nosotros estamos”¹⁶ (Cullen). El “nosotros

¹³ RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 16-17.

¹⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 12. La 'vía larga', a diferencia de la 'vía corta' de la ontología de la comprensión (*verstehen*) del Da-sein heideggeriano de *Sein und Zeit*, dirige la reflexión también al plano de la ontología pero lo hará de manera gradual siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y de la reflexión.

¹⁵ SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 18.

¹⁶ Cfr. CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

estamos” supera, por contrapartida, al “ego cogito” a través de su sentido comunitario¹⁷. Scannone, aunque enfatizando en el horizonte del “nosotros estamos” o del mero “estar” –como el punto de partida latinoamericano–, también reconoce otros dos horizontes predominantes, fundamentalmente, en la tradición filosófica de occidente, a saber: el del ser y del acontecer¹⁸. El 'nosotros estamos' es la primera forma de saber fenomenológico en tanto que primera forma de la sabiduría de los pueblos¹⁹. Sobre el 'nosotros estamos' nos dice Scannone:

El 'nosotros estamos' es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconciente, y por ello le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo, el filósofo que de ahí parte contrapone el 'nosotros estamos' al 'ego cogito', pero también al 'ser-en-el-mundo'. Esa necesidad de contradistinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado, intenta arraigarse en la “América profunda”, pero al mismo tiempo, desde allí busca asimilar su memoria filosófica occidental, en cuanto y puesto que se trata de un filosofar, y de un filosofar *latino-americano*.²⁰

La experiencia histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos, condensada categorialmente en la noción de 'pueblo', está, como dijimos, articulada en su sapiencialidad a través de los símbolos. Esta experiencia y sapiencialidad práxica de los pueblos posee un sujeto de producción: el 'nosotros'. El 'nosotros' es sujeto comunitario del estar, del ser y de la historia, así como del pensar sapiencial articulado simbólicamente. El 'nosotros estamos' supone, constitutivamente, una interrelación ético-religiosa. Así lo explica Scannone: “el 'nosotros' no es la universalización del 'yo'

¹⁷ Lo constitutivo del “nosotros”, a diferencia del “ego” del “ego cogito” (la autoconciencia egológica moderna), radica en que es un sujeto comunitario, es sujeto del estar y de la historia y, por lo tanto, del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula. Cfr., *Ibíd.*, p. 25.

¹⁸ Cfr. SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 21. **Horizonte del ser:** El ser como fundamento (*Grund*) en la tradición occidental posee las siguientes notas esenciales: a. Identidad; b. Necesidad; c. Intelligibilidad; d. Eternidad. Tanto el mito como el símbolo son reducidos, desde este horizonte, a la identidad del concepto 'dentro' de la identidad y necesidad inteligible del logos. Reduce el todo por su explicación dialéctica, busca la inteligibilidad pura –sin misterio– en la dñada identidad/no-identidad. Busca la identidad originaria de todo ente en el ser como fundamento (*Grund*). **Horizonte del acontecer:** Sus cuatro notas fundamentales son: a. Alteridad o diferencia; b. Gratuidad; c. Misterio; d. Novedad histórica. Busca la unidad originaria en la libertad como comienzo absoluto (*absoluter Anfang*) y como a-bismo (*Ab-grund*). Alude al acontecer gratuito de la creación. No busca reducir el símbolo desde la lógica de la identidad, sino que lo piensa desde el acontecimiento de revelación del misterio (reserva inagotable de sentido que funda novedad histórica).

¹⁹ Cfr. CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

²⁰ SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 23.

ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del 'yo', también el 'tú' y los 'él' (y supone el 'El'), que no son reductibles al 'yo' ni siquiera comprendido trascendentalmente”²¹. De esta manera, la universalización del lenguaje simbólico-sapiencial debe comprenderse como “universal situado”²² en la relación ética (entre los hombres) y religiosa (con Dios). La eticidad y la religión del 'estar' arraigado en la tierra entrañan, inmanente-trascendentemente, una relación de comunión y religación. Así, la relación o experiencia primera es la experiencia ético-religiosa del 'nosotros estamos' –la relación entre los hombres ('yo-tú-él') y con Dios (el absolutamente Otro)–. La eticidad del pueblo 'sabe' la verdad en una relación ética intrínseca al 'nosotros' como un 'sentir' ético-sapiencial del 'corazón'²³. A su vez, esta eticidad –siempre comunitaria– implica una dimensión ético-política y una dimensión geo-cultural. Como se dijo, la relación ética es, al mismo tiempo, religiosa. Es religiosa ya que esta relación es tanto horizontal –entre 'nosotros'– como vertical –con Dios o la tierra como *pacha mama*–. Por tanto, se “puede hablar del núcleo ético-mítico²⁴ que, en cuanto es ético implica la relación horizontal comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto, que la funda como relación ética”²⁵. La dimensión 'vertical' de lo re-religioso (como lo re-ligante) hace alusión, también, a la tierra en cuanto sagrada –madre tierra– en la que se arraiga y es acogido el 'nosotros'. La tierra, como tal, es símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico y materno de la religiosidad popular (mientras que lo uránico sería lo paterno). Así, afirma Scannone, la sabiduría popular “sabe” el Misterio en el que se encuentra arraigada y por el cual es acogida –aún de modo previo, originario, a la libertad–. Sin embargo, el saber del Absoluto del pueblo no es saber absoluto (al modo hegeliano) sino que, muy por el contrario, daría cuentas de la pobreza ontológica del 'nosotros', de la no-autosuficiencia, de la necesidad de diálogo ético (horizontal y vertical con la alteridad) y de la mediación simbólica emergente del enraizamiento en un misterio previo a la libertad²⁶. Por este motivo, el saber sapiencial, antes que teórico o técnico, es, fundamentalmente, ético y poiético –creador de símbolos

²¹ *Ibíd.*, p. 25.

²² CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, p. 47.

²³ Cfr. SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 26.

²⁴ RICOEUR, P., “Civilisation universelle et cultures nationales” en *Histoire et Verité*, París, 1955, 286-300.

²⁵ SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 27.

²⁶ *Ibíd.*, p. 28.

y de acción histórico-simbólica—. En este arraigo en el misterio habita la plurisemia de los símbolos, de la que hablaba Ricoeur, no atrapable unidireccionalmente en el concepto lógico. En él, también habita una poiética popular, una ética dialogal y sapiencial: un 'logos' sapiencial lógico pero no meramente conceptual-teórico. En conclusión: “el fondo (o trasfondo) semántico del 'nosotros estamos' implica una reserva inagotable de sentido, porque es simbólico (...) la ambigüedad propia de los símbolos es determinable –de ahí que se pueda hablar de teoría, lógica y sintaxis–; pero su determinación no es de la ciencia absoluta, sino pobre y contingente, porque no sólo es lógica, sino también ética y poiética, y está centrada no en sí misma, sino en el Absoluto”²⁷.

En segundo lugar, y en el horizonte del 'nosotros estamos', la categoría de 'estar' se establece como el horizonte fundamental o dimensión metafísica originaria –constradistinguiéndose del horizonte del *ser* (tradicción filosófica occidental) y del *acontecer* (tradicción judeo-cristiana) respectivamente—. El 'estar' se da en un ámbito previo al nosotros y a su ser y previo al saber de esa misma experiencia. Esta anterioridad no es temporal, sino de orden ontológico. El 'estar' debe ser pensado como mediación simbólica, no dialéctica ni dialectizable, ya que manifiesta y oculta un ámbito originario: el decir simbólico como tal. La transcategoría de 'estar' habla de la trascendencia y diferencia irreductibles que se conjugan en la identidad plural del símbolo. Desde ella, accedemos al momento religante y religioso de la alteridad y trascendencia éticas que se dan en el mismísimo núcleo ético del pueblo. Toda esta estructuración ontológica se puede sintetizar en el “nosotros estamos en la tierra”²⁸. En síntesis: “la experiencia del 'nosotros' como pueblo, del arraigo en la madre tierra y del pensar simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas”²⁹.

2.1.1. De la inculturación a la interculturalidad

En tiempos de pluralismo cultural y religioso nos parece importantísimo llevar adelante la mencionada tarea de de-construcción y des-occidentalización del

²⁷ *Ibíd.*, p. 30.

²⁸ *Ibíd.*, p. 32.

²⁹ *Ibíd.*

cristianismo. Justamente allí, en esta tarea de-construtiva, creemos se encuentra uno de los primeros indicios de la renovación necesaria que debe asumir el cristianismo contemporáneo si quiere estar a la altura del concierto polilógico de voces y volver a ser mensaje para el ser humano. Una de las categorías más relevantes para el siglo XX cristiano fue la de 'inculturación'. Esta categoría, acuñada fundamentalmente por el Concilio Vaticano II, revistió un giro fundamental para la comprensión, diálogo y renovación que el mundo le exigía a la propuesta pastoral cristiana. En pocas palabras, la inculturación hace referencia al esfuerzo de la iglesia, en este caso la católica, por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, expresando, de ese modo, la riqueza del logos (la palabra de Cristo) ya presente en aquellos valores o gestos de humanización de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se mejoran y enriquecen, a su vez, que mejoran la experiencia cristiana universal. Sin embargo, y haciéndonos eco de la crítica de Fernet-Betancourt, la inculturación como concepto y como propuesta posee serios déficits. En ello entendemos que: “su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción (...) sigue manteniendo todavía la consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas”³⁰. Es decir, si bien existe una vocación de apertura hacia lo otro cultural, ese desarrollo está pre-determinado teleológicamente hacia el encuentro de 'lo cristiano' en todas las culturas, siendo un proceso de clara imposición o de mera adaptación a la cultura local del discurso universal. Es por ello que: “esta forma de apertura, la inculturación, portanto, genera prácticas de instrumentalización de la diversidad cultural, ya que pone dicha diversidad al servicio de su “misión”, pudiendo incluso –en su versión conservadora de la “Cultura Cristiana”– representar una amenaza para el pluralismo cultural”³¹. La inculturación, de esta manera, sigue expresando, aunque con un cierto tinte pluralista y dialógico, la conservación de un 'núcleo duro' de fe que, si bien puede ser asumido culturalmente de manera diversa, no puede ser modificado en su esencia por éstas, más bien, será meramente adaptado a la coloratura cultural local. Ahora bien, la interculturalidad también se propone con afán de

³⁰ *Ibíd.*, p. 37.

³¹ *Ibíd.*, p. 38.

mundialidad o universalidad pero no al modo de la extensión de la monocultura occidental, la cual ha ejercido un claro proceso de imposición y silenciamiento de las culturas dominadas –universalizando lo particular–, sino como una interlógica de horizontes. Así lo explica Tamayo-Acosta: “la filosofía intercultural replantea la universalidad no en el ámbito de la tensión universal-particular, sino en el horizonte del diálogo entre universos contextuales que manifiestan su voluntad de universalidad a través de la comunicación horizontal. Su metodología es, por ende, el poli-logo o, si se prefiere, el diálogo multilateral”³². Por tanto, como superación de la inculturación proponemos una transformación intercultural del cristianismo. La interculturalidad se presenta entonces como: “una actitud vivencial que no se proyecta como *misión de transmisión* al otro de lo propio sino como permanente *dimisión* de los derechos culturales que tenemos como propios, para que por esta *contracción* del volumen de lo que somos puedan emerger en nosotros mismos contextos de acogida, espacios libres no ocupados, en los que el encuentro con el otro es ya, de entrada, experiencia de convivencia en su sentido fuerte”³³. Este proceso de transformación intercultural del cristianismo debe, por tanto, renunciar a la teleología de la unidad, como sincretismo y anulación de toda diferencia, para poder re-pensarse y re-posicionarse como un elemento más en la convivencia plural mundial. Desde allí, con apertura real al diálogo, poder abrirse al interjuego relacional entre las culturas, como relación y no con inexistentes substancias culturales inmóviles, para intercambiar y aprender mutuamente en la escucha y acogida hospitalaria y atenta. Por ello, se hace indispensable virar desde la misión colonial-imperial a la evangelización como liberación en la diversidad histórica, cultural y religiosa³⁴. En esta dirección, el teólogo alemán Pablo Suesse entiende a la evangelización como: “un programa de descolonización acorde con el Evangelio, un programa de rememoración histórica, de presencia pluricultural, de solidaridad social y de diálogo respetuoso de la condición humana”³⁵.

2.1.2. Precisiones acerca de la crítica intercultural a la filosofía/teología inculturadas de J.C. Scannone

³² Cfr. TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 37.

³³ FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión*, Abia Yala, Quito, 2007, p. 43.

³⁴ Cfr. TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 33.

³⁵ SUESSE, P., “Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia”, *Concilium* 251 (1994), p. 144.

En el libro *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Raúl Fonet-Betancourt atiende especial y críticamente a diversas corrientes contemporáneas de la filosofía (y, en algunos casos, de teología) latinoamericana. Su aporte irá dirigido a constatar si dichas corrientes en su “carácter o configuración cultural (...) hacen justicia o no a la pluralidad cultural de América Latina, es decir, si ha sabido trabajar con la riqueza de las culturas presentes en América Latina y trabajarse a sí misma desde esa riqueza cultural como motor de diálogo intercultural o si, por el contrario, ha fomentado tendencias de homogeneización cultural al privilegiar para su desarrollo formas de reflexión, de expresión y de institucionalización propias de *una* cultura”³⁶. Desde esa óptica y meta, el filósofo cubano intentará realizar una 'evaluación' crítica que nos posibilitará analizar, desde un posicionamiento intercultural³⁷, la noción de inculturación –eje vertebrador de la filosofía/teología de Scannone–. Cuando hablamos de crítica, no nos referimos a una 'crítica' meramente destructiva que desconozca los grandes esfuerzos teóricos y prácticos realizados, p.e. en la obra de Scannone, en orden a la comprensión del fenómeno cultural nuestroamericano. De hecho, cuando hablamos de 'inculturación' reconocemos abiertamente que debe ser tomado como “un paso importante en la toma de conciencia del desafío de la interculturalidad, ya que su programática de desarrollo supone el tener en cuenta muchos de los complejos momentos de transformación intercultural y/o transcultural que caracterizan lo que bastante impropiamente llamamos historia y cultura latinoamericanas sin más”³⁸. Sin embargo, también creemos que debemos acentuar en aquellos aspectos que aún muestran la insuficiencia del desarrollo de la obra de Scannone, y de todos aquellos que comparten y desarrollan programas comunes, para dar cuentas del desafío hondo que significa una transformación intercultural del pensar en América Latina. De este modo, evidenciamos que muchas veces tanto la filosofía como la teología desde nuestra tierra

³⁶ FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 14.

³⁷ Por interculturalidad entendemos, con Fonet, a la “postura o disposición por la que el ser humano se capacita para...y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias *en relación* con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos (...) es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como 'propia' debe ser la de la traducción de los 'nombres propios' que consolidan su tradición” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 14-15.

³⁸ FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 21.

“no se encuentran con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y 'seleccionada’”³⁹.

Puntualizando aún más –en base a los fines de esta monografía–, especificaremos cuál es la crítica que el autor cubano le realiza a J.C. Scannone. En el marco de una crítica al planteamiento filosófico de Luis Villoro, Raúl Fonet-Betancourt nos dice que en su desarrollo teórico se puede percibir “un proyecto de culturas aliadas en la empresa común de afianzar *la* cultura de valores transculturales”⁴⁰. En ese proyecto, Fonet considera que existe una “preferencia por una concepción de la razón de raigambre occidental”⁴¹. También se constataría en Villoro una definición de filosofía de corte monocultural. En este sentido, leemos: “para Luis Villoro la filosofía nace referida a lo universal porque 'las preguntas filosóficas se refieren a temas universales y responden a necesidades de todo individuo o grupo de nuestra especie’^{42,43}. Por tanto, “para Luis Villoro los contextos y las diferencias culturales tienen la importancia de constituir la *situación* a partir de la cual una comunidad determinada plantea las preguntas universales filosóficas, pero no tienen la fuerza de definir la filosofía misma como un quehacer contextual y de replantear, por tanto, la cuestión de la universalidad de la filosofía en términos de diálogo y solidaridad entre saberes contextuales”⁴⁴. En esa misma dirección, Fonet-Betancourt realiza la crítica al planteamiento filosófico y teológico de J.C. Scannone. En ella expresa:

Juan Carlos Scannone, inspirándose precisamente en el planteamiento de Luis Villoro acerca de los principios éticos que deben orientar las relaciones entre culturas, busca también desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana (es decir, entre valores universales como la verdad, la bondad o la belleza) y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría, si no entiendo mal, en lo que Juan Carlos Scannone llama, en fórmula apretada, '*la* cultura en *las* culturas'. La posición de Juan Carlos Scannone, decía, puede ser objeto de una crítica parecida a la que le he hecho al planteamiento de Luis Villoro (...) Y es que el planteamiento de Juan Carlos Scannone me parece más problemático que el de Luis Villoro,

³⁹ *Ibíd.*, p. 22.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 71.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² VILLORO, L., “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?” en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998), p. 55.

⁴³ FONET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 72.

⁴⁴ *Ibíd.*

porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea, que *la* cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad.⁴⁵

2.1.3. La respuesta de J.C. Scannone a la crítica intercultural de R. Fornet-Betancourt⁴⁶

Juan Carlos Scannone, autor imprescindible si se quiere recorrer la filosofía latinoamericana contemporánea, se abre gentil y honestamente al diálogo receptando la crítica antes mencionada. Esbozando una respuesta al desafío presentado por Fornet-Betancourt, Scannone aclara en qué sentido habla de inculturación y en cuál de filosofía inculturada. Scannone afirma que el uso que hace de la noción de 'inculturación' no es el mismo que puede ser utilizado para la teología, basado en el modelo de la encarnación, sino en un sentido estrictamente analógico. En ello, concibe que, en el caso del pensar filosófico, no se podría afirmar ningún tipo de preexistencia anterior al desarrollo histórico de las culturas ya que “siempre la filosofía se dio 'encarnada' en una determinada cultura, sin desmedro de su universalidad *situada*”⁴⁷. Así también, se opone a la interpretación que realiza Fornet-Betancourt sobre su obra, diciendo: “Mucho menos pienso, como me interpreta Fornet, que 'la cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula *parece* estar informada por una herencia occidental y cristiana. Pues ésta es ya *una* cultura particular entre *las* culturas y, por ello, de ninguna manera puede identificarse con *la* cultura”⁴⁸. Además, y como afirma en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía⁴⁹, considera que nunca la cultura se da en estado puro en su universalidad sino, sólo y únicamente, en las culturas plurales, concretas e históricamente desarrolladas. Scannone, retomando una publicación antecedente, explica el sentido analógico que le otorga a la noción de 'filosofía inculturada':

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁶ SCANNONE, J.C., “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt” en FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 177-183.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 178.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ SCANNONE, J.C., “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.

En forma analógica hablo de «filosofía inculturada» refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente –en el orden del concepto– las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar «en el aire» sino siempre en formas históricas y culturales.⁵⁰

Scannone, según su entender, daría cuentas en este fragmento que no comprende ni acepta que exista alguna cultura fuera de las culturas particulares y que, de ningún modo, acepta que la cultura occidental y cristiana constituya algo así como una cultura universal. Es de fundamental relevancia comprender que para Scannone toda universalidad es situada. La universalidad situada daría cuentas de una universalidad analógicamente comprendida que se desarrolla concretamente en la historia y en las culturas. Como tal, la analogía, en tanto que equivocidad ordenada, si bien afirma una unidad de orden también prioriza la irreductible diferencia de cada construcción histórico-cultural. De este modo, el problemático término –utilizado reiteradas veces por Scannone– de transcultural no sería 'algo' que se da en un espacio formal ideal sino que se daría siempre particularizado en una cultura histórica concreta. Por tanto, lo transcultural no se adecuaría ni a la identidad de una cultura (p.e., la occidental y cristiana) como tampoco a una mera idea regulativa que no sea propia de todas las distintas culturas en su particularidad.

Más allá de haber rebatido, al menos en lo sustancial, la crítica de Fernet, Scannone reconoce un cierto déficit intercultural de su planteamiento, a saber:

Reconozco un importante déficit en mi pensamiento. Pues, por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia fuera, ya sea entre culturas diferentes –como la latinoamericana y la europea–, ya sea hacia dentro del «mestizaje cultural» latinoamericano –fruto nuevo de la arriba indicada fusión de horizontes–, ya sea, finalmente, marcando los conflictos entre las culturas «mestizadas» así como la dependencia cultural de unas con respecto a otra, la europea (...). Pero, por otro lado, reconozco mi déficit por no haber reflexionado suficientemente sobre la relación, conflicto y diálogo entre las diferentes culturas de nuestro subcontinente como se dan en la actualidad. Pues privilegié una supuesta unidad plural analógica entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respecto a la diferencia entre ellas. De ese modo, de hecho

⁵⁰ SCANNONE, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina” en *Humanitas* (Lima) 28 (1993), pp. 55ss.

puse un mayor acento en la cultura popular mestiza tomándola como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. Todavía hoy pienso que se da dicha unidad analógica, basándose en nuestra historia, y que el analogado principal es un mestizaje cultural no entendido esencialista o ideológicamente, sino como una especie de «síntesis vital» (o, como ya dije, de fusión de horizontes) histórica. Pero reconozco que esos acentos hicieron que tuviera más en cuenta la fusión que se dio entre la cultura occidental, especialmente la ibérica (de raíces greco-latina y judeo-cristiana), y las culturas indígenas, que la diversidad entre éstas y de cada una de éstas con aquella, y, además, sin una adecuada consideración de las afroamericanas.⁵¹

Bibliografía consultada

BEUCHOT, M., “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone”, en *Stromata*, 63 (2007), pp. 179-188.

CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.

CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

CULLEN, C., “El *ethos* barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial” en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, *Ponencias y comunicaciones*, Münster, 1981, p.18 ss.

FARIÑAS, M.J., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Culturas y religiones en diálogo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Mainz, Aachen, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R. (Comp.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

FORNET-BETANCOURT, R., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2004.

FORNET-BETANCOURT, R., *La interculturalidad a prueba*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2006.

⁵¹ SCANNONE, J.C., “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt” en FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 181.

- FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión*, Abia Yala, Quito, 2007.
- FRESIA, A., “Teología y filosofía desde la praxis y la cultura popular latinoamericanas” (publicado como Introducción) en SCANNONE, J.C., *Obras Escogidas I, Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2011.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.
- PANIKKAR, R., “La mística del diálogo. (Entrevista con Raúl Fonet-Betancourt)”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993), pp. 19-37.
- RICOEUR, P., “Civilisation universelle et cultures nationales” en *Histoire et Verité*, París, 1955, 286-300.
- RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008.
- ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004.
- SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid y Buenos Aires, 1987.
- SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- SCANNONE, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina” en *Humanitas* (Lima) 28 (1993)
- SCANNONE, J.C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en SCANNONE y PERINE (Comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 123-140.
- SCANNONE, J.C., “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.
- SCANNONE, J.C., “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”, en *Revista del C.I.A.S.*, 51-Nº510 (2002), p. 45-52.
- SCANNONE, J.C., “Filosofía/Teología de la liberación”, en SALAS ASTRAIN, R. (Coord. Acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile, 2005, p. 429-441.
- SCANNONE, J.C., “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural” en *Stromata*, 63 (2007), 201-206.
- SCANNONE, J.C., “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, 50, Nº1-2 (2009).
- SUESS, P., “Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia”, *Concilium* 251 (1994), p. 144.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 37.
- VILLORO, L., “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?” en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998).

El presente volumen fue publicado
en el mes de noviembre de 2014, y se
encuentra disponible en CD-ROM y en la página web de la
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas,
Consejo Regional Buenos Aires:
<http://aadiebares.com.ar>.